

Fernando Fiorentino

MORALE LAICA E POLITICA

(SULLA PROPOSTA DI UNA MORALE LAICA DI VECA-ALBERONI)

Francesco Alberoni e Salvatore Veca in una loro recente pubblicazione, scritta a due mani<sup>1</sup>, partono da un postulato, a cui tentano di dare un fondamento razionale e di cui individuano una genesi e uno sviluppo storico, secondo il quale il sentimento dell'*altruismo*, come «qualcosa che porta l'individuo ad agire a vantaggio degli altri, trascendendo se stesso»<sup>2</sup>, non «fa» la morale, che, secondo loro, nasce «solo se la ragione prende a carico l'impulso generoso, oblativo, altruistico e lo porta a buon fine»<sup>3</sup>. In stretta dipendenza e osservanza della morale autonoma kantiana, il compito della ragione, però, non è quello di definire il fine, cui deve tendere quest'atto oblativo, bensì «lo studio razionale dei mezzi»<sup>4</sup>.

Nella proposizione di questo tipo di morale «laica» il concetto di *altruismo* è sussunto nell'accezione di dono di sé agli altri in senso assoluto (o in senso non determinato nel tempo), e non in senso ristretto, particolare, determinato nell'oggetto (dell'amore), costituito da una persona particolare (un amico) o da un gruppo di persone particolari (la propria famiglia, la propria cerchia di amici, la propria patria).

Il fatto che l'atto d'amore e di rispetto si rivolga a oggetti determinati farebbe perdere ogni valore morale all'atto stesso, perché, secondo i due autori,

---

<sup>1</sup> *L'altruismo e la morale*, Milano, Garzanti, 1988.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 7.

<sup>3</sup> *Ib.*

<sup>4</sup> *Id.*, p. 8.

un atto è morale solo quando non ha un oggetto particolare, che costituisca il fine del movimento di tale atto. L'amore per gli altri deve essere autenticamente amore per gli altri, senza che questi «altri» debbano subire concrete determinazioni, perché la concretezza dell'oggetto d'amore farebbe diventare l'atto immorale o, quanto meno, amorale. Quest'atto si riscatta e assurge a categoria di moralità non appena l'oggetto diventa un oggetto indeterminato, astratto, metastorico, metafisico, al di fuori delle determinazioni spazio-temporali. Il sentimento altruistico, la solidarietà devono essere e rimanere sentimento e solidarietà universali; l'oggetto di questo sentimento e di questa solidarietà è l'uomo in universale, il «chiunque», tutti «gli uomini della terra, quelli di cui ignoriamo perfino i dolori, perfino l'esistenza»<sup>5</sup>. Non appena la ragione trasforma l'oggetto determinato, particolare, dell'amore e della solidarietà in oggetto indeterminato, universale, «nasce» la morale, la quale, dunque, nel suo costituirsi, ha bisogno che l'oggetto dell'amore da oggetto concretamente esistente qui ed ora davanti a me (questo uomo qui) diventi un oggetto inesistente, collocato al di fuori di ogni tempo e di ogni spazio e metamorfizzato in oggetto puramente astratto, pensato in universale dalla ragione (un uomo generico, senza carne e sangue). Sicché, secondo i due autori, quando un «amico aiuta l'amico»<sup>6</sup>, il proprio amico, che ha un volto e un nome, egli sta agendo immoralmente o, quanto meno, amoralmente; quando un sacerdote «si prodiga per i poveri»<sup>7</sup>, che conosce uno ad uno, sta agendo anch'egli immoralmente o, quanto meno, amoralmente. Da tutte queste premesse ne consegue, logicamente, che, per essere morali, non dobbiamo amare gli individui concreti, storici, reali, evangelicamente e realmente *prossimi* nello spazio e nel tempo, ma dobbiamo amare un *prossimo* ideale, fuori di ogni spazio e di ogni tempo, di cui non sappiamo neppure se esista; dobbiamo amare «chiunque» uomo e «chiunque» popolo, non quest'uomo particolare, che ha bisogno qui ed ora del nostro aiuto, e neppure questo determinato popolo, che ha bisogno qui ed ora della nostra solidarietà.

Superfluo è dire che questo sentimento altruistico, che ha un oggetto indeterminato, universale, puramente razionale, noumenico, è un sentimento snaturato, un sentimento senza oggetto reale ma solo pensato, perché sarebbe rivolto a un oggetto, di cui si ignora «perfino l'esistenza»; e questo è, come dire, che non ha un vero e proprio oggetto, perché l'oggetto è ciò che sta di fronte al soggetto nella sua piena autonomia dal soggetto. Infatti, se l'oggetto dipendesse dal soggetto e quanto alla sua esistenza e quanto alla

<sup>5</sup> *Id.*, p. 102.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 8.

<sup>7</sup> *Ib.*

sua essenza, esso finirebbe con l'essere una duplicazione del soggetto, una sua emanazione. Come tale, l'oggetto sarebbe il soggetto che pone se stesso di fronte a se stesso. Ma nello stesso tempo ciò comporta la perdita dell'oggetto come oggetto. Questa morale, che ha alle spalle, come ispirazione di fondo, la ben più razionalmente articolata e fondata morale autonoma kantiana, è la morale dell'uomo illuministico, portatore dell'idea «di una morale che trova in se stessa la propria ragion d'essere»<sup>8</sup>, la morale dell'uomo razionale, la morale neutra, la morale della ragione metafisica, intendendo per metafisica non quella autenticamente aristotelica, che ha per oggetto il soggetto (o i soggetti) dell'essere, il quale esercita qui ed ora, temporalmente e spazialmente, un atto di essere (to on - ta onta), ma la metafisica così come la intendeva Kant, la metafisica che ha per oggetto delle idee, dei puri oggetti mentali, di cui si ignora l'esistenza o sulla cui esistenza non si può esprimere nessun giudizio determinante.

Di questa idea di metafisica è figlia l'idea del «chiunque», come «esclusivo prodotto della ragione»<sup>9</sup>, il quale sarebbe l'autentico oggetto della morale. E così mentre nella morale evangelica, cui i due autori fanno pure riferimento, l'amore di sé diventava paradigma dell'amore del prossimo, (il quale, a sua volta, per essere uguale all'amore di sé, ne diventava nel contempo limite, evitando che debordasse in egoismo) nella morale proposta dai due autori l'amore del prossimo ha come paradigma l'amore universale del chiunque.

La morale dell'universale è la morale dell'*élite*, perché l'agire presuppone l'idea universale del chiunque e, benché i due autori protestino col dire che «le capacità che stanno alla base della [loro] morale sono in possesso di tutti»<sup>10</sup>, in quanto l'agire è subordinato a questa idea, ne segue che tutti coloro che non hanno l'idea universale del *chiunque* non saranno mai in grado di porre in essere un atto morale. Per esempio, secondo loro, gli italiani, non essendo entrati in possesso di questa idea, perché la loro cultura è stata profondamente segnata dal cattolicesimo e particolarmente da quello controriformista post-tridentino, sono immorali; mentre i popoli anglosassoni, che hanno conosciuto la riforma luterana, essendo venuti in possesso di questa idea per mezzo dei motivi di fondo di quella riforma (a cui poi si è ispirata anche la morale kantiana), sono tutti morali. Il Vangelo era, da questo punto di vista, molto più semplice e la sua morale era veramente una morale univer-

---

<sup>8</sup> *Id.*, p. 38; cit. da Franco Venturi, *Le origini dell'enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1946, p. 20.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 9.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 120.

sale, perché il paradigma dell'amore di sé ha un valore universale e trascendentale.

A motivo della morale del «chiunque» l'amore che la madre ha per il proprio figlio non deve essere un amore che abbia per oggetto determinato il proprio figlio; la madre, per essere morale, deve amare un figlio «chiunque»; non può avere come oggetto del proprio amore i propri figli; non deve sentirsi madre dei propri figli; per essere morale, deve sentirsi madre di «chiunque»; solo in questo caso il suo amore è morale.

Secondo i due autori è questa morale razionale che potrà salvare l'uomo, lo Stato, la pubblica amministrazione, il servizio pubblico. Ma dall'orizzonte teoretico dei due autori è programmaticamente escluso qualsiasi cenno e accenno all'oggettività (extracoscienziale) del bene come fine, perché la ragione della morale autonoma, che vede nel fine, appetito dalla volontà come bene, la distruzione dell'autodeterminazione della volontà (e quindi la caduta, presunta, nell'amoralità o nell'immoralità), si deve pronunciare solo sullo «studio razionale dei mezzi»<sup>11</sup>. Ci si chiede se è razionalmente possibile individuare dei mezzi qualsiasi, senza sapere a priori il fine in ragione e in dipendenza dal quale vengono scelti i mezzi. Se voglio andare in America non posso prendere un qualsiasi mezzo di trasporto; sono «costretto» a prendere l'aereo. La rivolta contro il teleologismo, iniziata da Spinoza e conclusasi definitivamente con Kant, conduce paradossalmente (e razionalmente) alla morale dell'inazione o dell'inutilità dell'azione, perché la moralità non viene fatta più risiedere nell'agire, nelle «opere» (che, luteranamente, non servono più alla salvezza dell'uomo, perché, per Lutero «è giusto chi crede fermamente in Cristo, *senza le opere*»<sup>12</sup>); ciò che conta è l'intenzione, la purezza della coscienza, il ciò che è solo pensato, con esclusione assoluta dell'agito, perché l'agito, cadendo nel tempo, incagliandosi nelle reti della necessità fisica, che governa *costrittivamente* il fenomeno, sarebbe un agito analogo all'operare di tutto ciò che è fisico.

E' vero che i due illustri autori, parlando di Kant, accennano all'individuo kantiano, «definito come un essere emancipato, capace di scegliere se stesso e artefice della definizione dei propri fini»<sup>13</sup>. Ma qui non si tratta di quel fine extraconscienziale, di quel fine dato all'individuo dall'esterno e avente un suo valore ontologico, cosmico, indipendentemente dall'individuo, come era nella morale tradizionale teleologica, di ispirazione

<sup>11</sup> *Id.*, p. 8.

<sup>12</sup> Cit. in Emidio Campi, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, Torino, Claudiana, 1991, p. 30.

<sup>13</sup> *Id.*, p. 57.

tommasiana, in cui l'ente aveva un suo autonomo valore, che lo rendeva atto ad essere appetito dalla volontà sotto l'aspetto del bene, dopo essere stato appreso dall'intelletto sotto l'aspetto del vero.

Certo, Kant non aveva escluso il fine dalla morale, che, anzi, chiamava come *regno dei fini*; ma ci sembra di poter condividere pienamente il fatto che Umberto Galeazzi metta in guardia dal «non lasciarsi trarre in inganno dal alcune espressioni kantiane quasi volessero dire che l'agire morale è quello che prescinde dal fine»<sup>14</sup>, perché il fine-bene (e non il fine-persona, in quanto soggetto morale di quel regno dei fini kantiano), inteso come oggetto della volontà che le sopraggiunge dall'esterno attraverso l'intelletto, non può avere, per Kant, un suo autonomo valore ontologico, secondo quanto accade nella morale di S. Tommaso. Anzi esso viene svuotato di ogni contenuto oggettivo extracoscienziale e ridotto a sola forma, che risiede (e, in una morale autonoma, deve necessariamente risiedere) all'interno della coscienza. Questa «riduzione soggettivistica del bene», come più avanti annota lo stesso Galeazzi<sup>15</sup>, è, in pratica, la distruzione del concetto di bene come fine o come causa determinante la volontà. Per Kant la volontà, che si muovesse verso un fine risiedente al di fuori della coscienza (e, quindi, empirico), sarebbe una volontà non libera, perché condizionata (o causata) dal fine e la sua determinazione non sarebbe più autodeterminazione, ma eterodeterminazione.

La differenza fondamentale tra la morale eteronoma tommasiana e quella autonoma kantiana risiede in una diversa concezione del rapporto volontà-libertà e non solo in una diversa concezione del fine, che non ne è che la conseguenza. Per S. Tommaso la volontà è distinta dalla libertà, perché la volontà è la facoltà del fine mentre la libertà è la facoltà dei mezzi; essendo distinte, l'una può stare senza l'altra; sicché, la mancanza della libertà non è pregiudizievole per la moralità, perché la moralità è data dalla volontà. Per Kant l'autonomia del principio fondamentale della morale fa tutt'uno con la libertà della volontà<sup>16</sup>, a tal punto che, mancando la libertà, verrebbe meno la moralità. Per S. Tommaso, un servo che è costretto ad ubbidire al proprio padrone, può ugualmente compiere azioni morali, se, facendo di necessità virtù, fa volontariamente ciò che non può fare liberamente<sup>17</sup>.

Questa diversa prospettiva morale, che aveva eliminato dall'orizzonte della moralità il *bonum honestum*, come fine extracoscienziale da conseguire

<sup>14</sup> Umberto Galeazzi, *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova, 1989, p. 28.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 34.

<sup>16</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, A 72.

<sup>17</sup> S. Tommaso d'Aquino, *Sum. Th.*, II-II<sup>ae</sup>, q. 81, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

mediante un atto positivo ed esteriore, aveva preso l'abbrivo al tempo della Riforma, quando la giustificazione venne fatta dipendere non più *ex opere operato*, cioè quando la *causa* della grazia non venne fatta più risiedere nel semplice conferimento dei sacramenti, rendendo così inutile la Chiesa come canale attraverso cui la grazia di Cristo si sarebbe diffusa sui fedeli; bensì quando venne fatta dipendere *ex opere operantis*, cioè la causa della Grazia venne fatta risiedere solo nella disposizione interiore del credente, che, divenne così ministrante e ministrato.

La tesi forte, di fondo, di Veca e di Alberoni è che «tutti i progressi della civiltà, tutti i balzi in avanti della società umana» sono avvenuti in quel clima spirituale, iniziato dalla riforma luterana, in cui ci si sbarazzò della religione istituzionalizzata, gerarchizzata, burocratizzata, terribilmente inquisitoria del Medioevo e in cui si ritornò (dicono) alle origini del cristianesimo, alla situazione del cristianesimo come *stato nascente*, quando esso si presentò come «rottura nei riguardi del passato e si presentò come innovazione radicale»<sup>18</sup> e, attraverso la «critica razionale ai testi sacri», cominciò a sbocciare il mondo moderno.

Si badi bene che i due autori ci tengono a sottolineare che lo stato moderno non nasce con la sconfitta della religione e con l'intronizzazione della ragione, che, vittoriosa su di essa, ne avrebbe occupato il posto. La religione continuerebbe a rimanere a vivere nel moderno, ma non più come istituzione, come organizzazione gerarchica, come positiva e concreta manifestazione culturale (dal punto di vista pratico), come forma teologica organica (dal punto di vista teoretico). Della religione rimarrà nel moderno solo ciò che sta alle origini di ogni religione e cioè il momento dello *stato nascente*, «dove il profeta, il riformatore religioso, dice 'sta scritto, ma io vi dico'»<sup>19</sup>. Ormai il nuovo uomo, l'uomo moderno, l'uomo della ragione, l'uomo dei lumi, l'uomo *legislatore-universale* di Kant, che «trasferirà sul piano secolare [sc. mondano] e del dovere»<sup>20</sup> l'esperienza (da Lutero ripresa dal cristianesimo) dello *stato nascente*, «non crederà più all'inferno e alla dannazione»<sup>21</sup>, «non vorrà più imporre il suo credo agli altri»<sup>22</sup>.

A questo punto noi vogliamo cogliere un'ambiguità di fondo del pensiero moderno, sulla quale la ragione dei lumi dovrebbe pure aver il coraggio di far luce, con piena consapevolezza critica: come è possibile, dal punto pu-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>19</sup> *Ib.*

<sup>20</sup> *Id.*, p. 36.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 32.

<sup>22</sup> *Ib.*

ramente teoretico, a priori, che l'uomo moderno sia *legislatore universale*, senza imporre il suo credo agli altri? o senza pretendere che il suo punto di vista, soggettivo, particolare, storico, pesantemente e ineliminabilmente legato ad un tempo e ad un luogo, possa assurgere, come aveva insegnato Kant, a valore o a punto di vista universale? Che sia una pretesa è indubbio. Ma che sia teoreticamente illegittima è ancora più indubbio. Se poi si pensi che se ogni io particolare pretendesse di essere un punto di vista universale, non è legittimo pensare che una tesi del genere è l'innescò della guerra hobbesiana di tutti contro tutti, nel caso che una pesantemente egoistica visione soggettiva dovesse ricorrere alla forza per imporre, imperialisticamente, il suo rigonfiamento universale? E non è, questa, tragica storia di ieri? E di oggi? E dov'è più la morale. Non è legittimo pensare che questo *legislatore universale* possa, come la Semiramide dantesca, rendere lecita la propria libido? E quale sarebbe il metro da offrire a questo individuo-universale, perché temperasse le sue pretese? Quali barriere invalicabili bisognerebbe indicargli? La sua ragione? Ma non è proprio in nome della sua ragione, personale e particolare, che gli si è detto che egli può essere *legislatore universale*? Se, poi, gli si dovesse dire che egli deve commisurare la sua ragione con le ragioni degli altri, si cade in una *petitio principii*<sup>23</sup>; perché, in ultima analisi, è sempre la *sua* ragione che esprime l'ultimo giudizio, a cui la sua coscienza dovrà attenersi. Ed egli non potrà vedere le ragioni degli altri se non tramite la sua. Ne è prova la storia del protestantesimo. Il gesto di Lutero è ripetibile all'infinito come avviene nel giuoco degli specchi. Ciò che egli fece nei confronti del Papa poteva essere ripetuto, come di fatto avvenne, da ogni suo seguace nei confronti di lui stesso, perché come la ragione di Lutero non era la ragione del Papa, così pure la ragione di ogni altro fedele non era la ragione di Lutero. Per questo, dirà Boileau nella sua *Satira sull'Equivoco*, «ogni protestante, con la Bibbia in mano, divenne Papa» e le sette si moltiplicarono come gli insetti sul mosto. La frantumazione della società e lo scatenarsi degli egoismi, alimentati da un individualismo *ab-solutus*, sono i figli naturali dell'autonomia dell'intelletto e della ragione, i quali, non essendo più costretti a rispettare le leggi immanenti dell'essere, secondo quanto si sosteneva nella filosofia aristotelico-tomista, si atteggiavano, solitariamente e solipsisticamente, a giudici inappellabili, con l'assurda e illegittima pretesa che il proprio punto di vista pratico, assunto come massima determinante la volontà, «possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale»<sup>24</sup>. Una

<sup>23</sup> Cfr. le pp. 56 s.

<sup>24</sup> I Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di Pietro Chiodi, Torino, Utet, 1986, p. 167.

pretesa, questa, che, se da qualcuno fosse avanzata e presentata come avente legittimamente un suo fondamento razionale, rischierebbe, secondo come ammette lo stesso Gramsci, di «passare per pazzo»<sup>25</sup>. E Francesco Botturi, commentando questo passo di Gramsci, osserva molto opportunamente che «la nozione di conoscenza come vedere include l'idea di una misura che si riceve e dunque di un qualche riferimento oggettivo da cui si è vincolati»<sup>26</sup>.

Se l'esaltazione dell'individuo assoluto, svincolato da qualsiasi legame con il valore oggettivo e autonomo delle cose, sia un progresso non appare chiaramente ad una ragione non ideologizzata o, quanto meno, libera da pregiudizi. E' che l'individuo non può autonomamente, luteranamente, kantianamente legiferare intorno al valore delle cose, indipendentemente dal valore che le cose hanno per proprio conto e non per graziosa concessione dell'intelletto del soggetto che le conosce. L'assassinio è un male in sé e non ci può essere nessun *io legislatore*, che possa snaturare la malizia *oggettiva* di tale gesto, fino a presentarlo come un bene-valore o, almeno, gorgianamente, come un utile privato, che l'egoismo ha costretto la ragione a metamorfizzare in *bonum commune*. Soltanto la ragione dello Stato assoluto (o dell'individuo che si pone come *Ragione assoluta* o come *io penso* dalle pretese, puramente pensate, universali) può (o potrebbe) farlo; quella ragione strumentalizzata, che legifera non secondo il valore intrinseco e autonomo delle cose, ma secondo una logica di potere, che risponde ad altre regole, che non sono assolutamente morali o che, machiavellianamente, non sono succubi di nessuna morale.

E' legittimo e doveroso il processo di secolarizzazione della politica. Ma quando, per una confusione tra religione e morale, si crede che l'affrancamento della politica dalla religione debba necessariamente coincidere con il suo definitivo affrancamento dalla morale, e, conseguentemente, anziché fondare la politica sull'individuo aperto all'oggettività del bene (che per altro egli conosce, nella sua verità oggettiva, con il *proprio* intelletto e appetisce, nella sua bontà oggettiva, con la *propria* volontà), la si ancora saldamente ad un concetto di individuo chiuso nel proprio egoismo, appunto perché visto come il solo «artefice della definizione dei propri fini»<sup>27</sup> e il *sovrano* «definitore dei propri interessi»<sup>28</sup>, non ci si trova più dinanzi a una *società* desacralizzata; ci si trova di fronte anche ad una *società* de-moralizzata, in cui

<sup>25</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, p. 1256.

<sup>26</sup> F. Botturi, *Desiderio e verità. Per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Milano, Massimo, 1985, pp. 51 s.

<sup>27</sup> S. Veca-F. Alberoni, *Op. cit.*, p. 57.

<sup>28</sup> *Id.*, p. 47.



non c'è più società, ma un *mucchio* di individui, che si incontrano solo quando hanno degli *interessi* comuni. In questo caso la società non è costruita più su di una cultura comune, non è cementata da una fede comune in alcuni valori fondamentali; ciò che lega gli individui di questo aggregato umano è solo quel legame egoistico, per dirla marxianamente, del «freddo pagamento in contanti»<sup>29</sup>. La morale utilitaristica benthamiana, lungi dall'essere, secondo i due autori, «uno dei modelli fondamentali nella costruzione del moderno stato del benessere»<sup>30</sup>, è il trionfo sulla società dell'individuo assoluto, considerato dal punto di vista della sua pura fisicità, che è passibile di piacere e di dolore, e lungi dall'essere «il tentativo più forte di dare una definizione razionale all'altruismo»<sup>31</sup>, ne è, al contrario, la teorizzazione della sua negazione assoluta. L'identificazione del bene col piacere e del male col dolore è la distruzione della morale, perché la morale, in una pura considerazione a priori della sua possibilità, si ha solo nel momento in cui si scopre nell'uomo la capacità di autodeterminarsi, indipendentemente da qualsiasi costrizione o condizionamento esterno, come aveva chiaramente e inequivocabilmente dimostrato Kant, che pure i due autori hanno a modello. Ma questa capacità, la libertà, è posseduta dall'uomo non in quanto corpo o pura fisicità, che è soggetta a leggi fisiche inflessibili, bensì in quanto realtà di tutt'altro ordine, realtà intelligibile o noumenica. Sicché la riduzione della morale a calcolo, ad *aritmetica dei piaceri*, come faceva Bentham, è la negazione della morale. Kant e Bentham non si possono coniugare. Se, poi, la morale laica pretende fondarsi su questi presupposti, essa si distrugge da sola.

E così, se con Machiavelli la morale continuava ancora a vivacchiare sempre all'ombra della politica e spesso, nella definizione delle sue regole, in dipendenza dalla politica, con Bentham viene definitivamente liquidata, perché il politico, nell'atto del legiferare, considera gli uomini solo come corpi, soggetti allo stesso determinismo della natura; cioè, non li considera come individui razionali, liberi (perché razionali), responsabili (perché liberi), ma li considera come entità fisiche meccaniche, centri di azioni (per procurarsi il piacere) e di reazioni (per sfuggire al dolore), così come sono entità fisiche i corpi degli animali. La riduzione del bene a piacere e del male a dolore è la riduzione dell'uomo-razionalità all'uomo-animalità e della società come comunità a società come branco; di qui, il passaggio alla totale dipendenza dell'uomo-animale dalla politica amorale (o immorale) il passo è breve.

---

<sup>29</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, a cura di Emma Cantimori Mezzomonti, Torino, Einaudi, p. 103.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 49.

<sup>31</sup> *Ib.*

Lo svincolamento della politica dalla morale è stata la morte preannunciata (e tragicamente sperimentata nel corso dei secoli) dello Stato democratico; ma di uno Stato realmente e non ideologicamente democratico. È un fatto incontestabile che negli Stati totalitari, nonostante il tentativo sistematico, da parte di un'*intelligencija* ideologizzata, di farli pacificamente passare come autentici Stati democratici, l'uomo non è più visto come individuo razionale capace di autodeterminazione e, conseguentemente, dotato di un autonomo valore ontologico, che trascende anche lo Stato<sup>32</sup>. È, al contrario, lo Stato che trascende l'uomo, il quale in esso viene annullato nella sua irripetibile identità e, così fagocitato, diventa un semplice strumento nelle mani del potere assoluto dello Stato.

La morale dell'*io legislatore* non appena è stata applicata allo Stato ha fatto sparire l'individuo concreto, il vero soggetto della morale, il quale, anziché essere fine, come aveva voluto Kant, è diventato sistematicamente mezzo, un *instrumentum regni hominis*. E chi avrebbe il coraggio di puntellare con fondamenti razionali un regno, che si conserva a condizione che vengano degradati, in dignità, tutti i suoi sudditi? La morale laica dovrebbe cercare altri fondamenti razionali, se vuole chiamarsi morale. E tale ricerca dovrebbe andare oltre la categoria dell'autonomia, perché la morale autonoma è in sé stessa contraddittoria, in quanto l'aggettivo fagocita il sostantivo. Ma ci accorgiamo che qui il discorso, anziché concludersi, dovrebbe ricominciare.

Una riprova di questa nostra tesi è data dalle parole conclusive del volume di Veca-Alberoni. «La morale, scrivono i due autori, [...] ci chiede di imparare a perseguire i nostri fini tenendo conto dei fini degli altri, ascoltando le loro voci, le loro ragioni, le loro necessità»<sup>33</sup>. Dove è andata a finire la decantata morale autonoma? Quando si dice che ogni individuo deve tener conto «dei fini degli altri», «delle ragioni degli altri», non ci si sta servendo di categorie, prese in prestito dalla morale eteronoma? Come infatti poter conciliare il fatto che ogni individuo deve essere legislatore universale col fatto che, poi, in pratica, deve «tener conto» degli altri? Delle due l'una: o l'individuo, per tener conto degli altri, deve rinunciare ad essere legislatore universale, oppure, se non vuole rinunciare ad essere legislatore universale, non deve tener conto degli altri. In pratica i due autori propongono una morale, che nei suoi fondamenti razionali è autonoma, ma nelle sue manifestazioni pratiche (e, cioè, nel suo costitutivo) è eteronoma, perché si rendono conto che la società non può costituirsi sul concetto di io come legislatore universale. La ragione di questa contraddizione di fondo risiede nel fatto che, quando l'uomo incon-

<sup>32</sup> Anche Veca e Alberoni lo riconoscono (cfr. *Op. cit.*, p. 78).

<sup>33</sup> *Id.*, p. 122.

---

tra l'altro uomo, col quale voglia fare società, rinunciando alle pretese assolute della propria ragione, ha l'obbligo di *fare i conti* con la realtà esterna alla sua mente, che ha una sua dignità ontologica e un proprio valore, sul quale tanto lui quanto l'altro uomo devono commisurare e i propri giudizi (per giudicare ciò che è oggettivamente bene) e le proprie azioni (per perseguire ciò che è oggettivamente bene). Mancando questo metro oggettivo, universalmente valido, che chiama ognuno alle proprie responsabilità teoretiche e pratiche, pensare di fare società è solo utopia. Infatti gli individui presi come *legislatori universali*, dal punto di vista teoretico, rimarranno splendidamente isolati nelle proprie pretese assolute; dal punto di vista pratico, si faranno la guerra indefinitamente, perché le pretese di ognuno, quando sono assolute, sono e permangono in una situazione di conflittualità permanente. A questa conflittualità si potrà porre termine solo nel momento in cui l'oggetto e dell'intelletto e della volontà verrà collocato all'esterno della mente e gli verrà restituita una sua autonomia ontologica e assiologica, che sono i veri fondamenti razionali di una morale che li voglia porre, laicamente, al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso. La tappa obbligata, che secondo noi la morale laica deve percorrere, è quella che va dall'autonomia del soggetto all'autonomia dell'oggetto. Occorre, cioè, una nuova metafisica della morale laica.