

COSCIENZA E PRUDENZA

l'impostazione della teologia morale cattolica tra virtù e obbedienza

fra Sergio Parenti O.P.

Nihil obstat quominus imprimatur

fra Marcolino Muraro O.P.

fra Giovanni Cavalcoli O.P.

Imprimi potest

fra Bernardino Prella O.P.

Priore Provinciale

Imprimatur

Claudio Stagni

Vescovo di Faenza-Modigliana

Faenza, 21 luglio 2004

PREMESSA

In questo studio vorrei offrire alcuni strumenti per rivisitare alcuni fondamenti della morale. Spero che questo possa aiutare a sciogliere alcune questioni che tormentano ed anche dividono i teologi.

Ci sono due parti, la prima più storica, la seconda più teorica.

Iniziai questa ricerca negli anni '90, ne feci una dispensa per gli studenti del corso di Licenza in Teologia, e ne pubblicai in due puntate una sintesi su *Divus Thomas* (ESD, Bologna, nn. 13 e 15). Dopo aver pubblicato una monografia su "*Grazia e giustificazione*" proprio quando cattolici e luterani arrivavano allo storico accordo su questo tema (in *Sacra Doctrina*, ESD, Bologna, n.4/2000) e dopo aver approfondito alcuni argomenti prima trascurati, nonché aver corretto alcuni errori, provo a dare una esposizione più matura a questo lavoro.

Ringrazio gli amici che mi hanno aiutato, in particolare un filosofo, il Prof. Antonio Schiavo dell'Università di Bologna, per le pazienti ed acute osservazioni fatte alla mia dispensa iniziale. Anche dove le nostre opinioni non coincidono, mi sono state preziose.

Ringrazio anche i confratelli P. Giovanni Bertuzzi e fra Marco Salvioli.

Ringrazio infine tanti amici che mi hanno aiutato con le loro osservazioni e che non riuscirei a nominare uno ad uno.

Fra Sergio Parenti O.P.

Abbreviazioni nelle citazioni

a.	“articulus”, articolo ; seguono “c”. oppure “ad”
ad	risposta ad un argomento di un articolo
c.	“corpus” di un articolo (la risposta vera e propria alla domanda posta)
CCC	CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA
CG o Cont. Gent.	TOMMASO D’AQUINO, <i>Liber de Veritate Catholicae fidei contra errores Infidelium, qui dicitur Summa contra Gentiles</i> , 3 voll. Marietti-Lethielleux, Torino-Parigi 1961-67 ; seguono libro, capitolo, n.
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973 (3 ^a ed.). C’è pure l’edizione bilingue, con testo italiano a fronte, EDB, Bologna 1991. Io cito la prima edizione.
d., dist.	distinctio
DTAT	JENNI E. - WESTERMANN C., <i>Dizionario teologico dell’Antico Testamento</i> , 2 voll., Marietti, Torino 1978
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i> , EDB, Bologna, 1966 ss.
I	TOMMASO D’AQUINO, <i>Summa Theologiae</i> , edizioni varie, <i>Pars Prima</i>
I (II) (III) Sent.	TOMMASO D’AQUINO, <i>Scriptum super (quatuor) libros sententiarum</i> , Libro I (II) (III), segue d.
I-II	TOMMASO D’AQUINO, <i>Summa Theologiae</i> , edizioni varie, <i>Pars Prima Secundae</i>
II-II	TOMMASO D’AQUINO, <i>Summa Theologiae</i> , edizioni varie, <i>Pars Secunda Secundae</i>
III	TOMMASO D’AQUINO, <i>Summa Theologiae</i> , edizioni varie, <i>Pars Tertia</i> .
In De An.	TOMMASO D’AQUINO, <i>In Aristotelis librum De anima commentarium</i> , Marietti, Torino 1959
In Ethic.	TOMMASO D’AQUINO, <i>In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum expositio</i> , Marietti, Torino 1964
In Metaph.	TOMMASO D’AQUINO, <i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i> , Marietti, Torino 1971 (2 ^a ed.)
In Perì herm.	TOMMASO D’AQUINO, <i>In libros perì hermeneias expositio</i> , in <i>In Aristotelis libros Perì hermeneias et Posteriorum analyticorum expositio</i> , Marietti, Torino 1964. Seguono <i>Lib.</i> e <i>Lect.</i>
In Phys.	TOMMASO D’AQUINO, <i>In octo libros De physico auditu sive Physicorum Aristotelis commentaria</i> , D’Auria, Napoli 1953
In Post. An.	TOMMASO D’AQUINO, <i>In libros Posteriorum Analyticorum expositio</i> , cf. <i>In Perì herm.</i>
Lect.	Lectio o Lectura
Lib.	Libro
PG	MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus - series graeca</i> , Brepols, Turnhout 1844-1866
PL	MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus - series latina</i> , Brepols, Turnhout 1844-1866
q.	quaestio ; segue “a.”.

UTET ISNARDI PARENTE M., *Stoici antichi*, 2 voll., UTET, Torino 1989, vol.
II

Per le opere di S. Tommaso D'Aquino vi sono molte edizioni ed ogni lettore usa quelle cui può accedere. Per la numerazione dei paragrafi, che agevola il ritrovamento dei testi brevi, ho segnalato le edizioni cui faccio riferimento.

Le abbreviazioni dei libri della Bibbia sono quelle consuete. Così pure quelle dei documenti dell'*Enchiridion Vaticanum*.

L'indice generale è alla fine dell'opera (la versione elettronica rende inutili altri indici, compreso quello bibliografico).

INTRODUZIONE

Parecchi anni fa, quando ascoltai le prime lezioni di teologia morale, il P. Giordano Ghini, nostro professore, fece una riflessione di carattere generale, iniziando il trattato sul fine ultimo e la beatitudine nella “*Summa Theologiae*” di S. Tommaso.

Egli si rammaricò che la teologia morale dei tempi successivi si fosse avviata per una strada diversa da quella di Tommaso: le virtù, sulle quali questi aveva impostato il trattato sulla morale speciale, erano state sostituite praticamente dall’obbedienza; il trattato sulla virtù della prudenza era in pratica stato sostituito dal trattato sulla coscienza che si interrogava circa la conformità o meno delle decisioni prese alla legge; il problema principale della coscienza era diventato la preoccupazione se si era commesso un peccato mortale o veniale (leggi: una disobbedienza grave o lieve alla legge). In sostanza, la teologia morale era diventata dominio dei giuristi, degli studiosi di Diritto Canonico¹.

Spero che divenga più chiaro in seguito che cosa abbia comportato tale diversa impostazione dell’insegnamento della morale. Per ora limitiamoci a prenderne atto. Prendiamo a titolo di esempio uno dei manuali “tomisti” più usati nel XX secolo, quello del P. Noldin². Esso espone le conclusioni di Tommaso. Ma l’impostazione resta diversa. Egli dedica nel primo volume, quello sui principi, solo due pagine alla prudenza, e più di cento alle leggi ed alla coscienza. Nelle opere di Tommaso, per esplicitare le allusioni contenute nel trattato sulla prudenza della *Summa Theologiae*, già assai voluminoso, occorre studiare pagine su pagine: dal commento all’*Etica Nicomachea* di Aristotele, al commento al secondo libro della *Fisica*, sempre di Aristotele, dove si pongono le basi del concetto di fine e di natura. Viceversa, Tommaso sembra dare un ruolo piuttosto marginale ai temi tipici della morale fondamentale di impostazione giuridica: la legge, l’obbedienza, la coscienza di fronte al dubbio sul valore della legge.

Questa differenza di impostazione può sembrare irrilevante. La sostanza della morale è sempre la stessa che troviamo nel Magistero della Chiesa. Ma resta altrettanto vero che l’impostazione dell’Aquinatè è più consona a preparare un buon legislatore, l’altra impostazione è invece più consona a preparare un buon esecutore.

Forse l’impostazione “canonistica”, giuridica, fondata sull’obbedienza, è assai più allineata alla cultura moderna che non l’impostazione di Tommaso. Oggi ancora noi parliamo non tanto di “morale naturale”, ma piuttosto di “diritto naturale”, e, anche parlando di “legge morale”, associamo la parola “legge” al campo giuridico.

¹ Cf. T. CENTI, *Introduzione* al trattato sulla prudenza in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, vol. XVI, pp. 205-217, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

² Cf. NOLDIN-SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, Herder, Barcellona 1945; il testo aveva diverse edizioni precedenti, la tredicesima, ancora del solo P. Noldin, morto nel 1922, è del 1921 (Oeniponte: Innsbruck).

Il mio intento non vuol essere polemico nei confronti dei manuali tradizionalmente usati fino a non molti decenni or sono nella formazione in teologia morale dei seminaristi, e neppure nei confronti dei trattati della casuistica, oggi disprezzati. Non dimentichiamo che fino a pochi decenni fa la formazione permanente dei sacerdoti in materia di morale veniva fatta risolvendo in dibattiti comunitari dei “casi di morale”. Credo che ogni confessore abbia avuto, una volta o l'altra, necessità di consultare quei manuali. Tanto più che la sua funzione è anche giuridica in senso stretto, ed esige una certa competenza in Diritto Canonico.

Proviamo a fare una ipotesi interpretativa della situazione, pur riconoscendo che la realtà è assai più complessa. Potremmo ragionevolmente supporre che quando il Magistero (dal Papa al semplice Parroco) vede nei fedeli una certa immaturità nel saper distinguere il bene dal male, prevarrà la richiesta di obbedienza fondata sulla fede nella dottrina cristiana. Questo darà l'impressione di un certo paternalismo, perché è appunto così che un genitore si comporta con i figli ancora piccoli.

Viceversa, crescendo in sapienza i fedeli, e rifiutandosi questi di essere trattati come persone immature, l'obbedienza fondata sulla fede rimane inevitabile solo per le leggi che regolamentano la vita della Chiesa³ e laddove si tratta di ciò che va al di là di ciò che l'uomo può conoscere da solo, come il mistero della Grazia e dei Sacramenti che la generano in noi, mentre per la morale naturale, che rientra nei “*revelata per accidens*”⁴, si cercherà che i fedeli la comprendano da soli.

Vorrei fare un esempio. Nella mia esperienza personale ho avuto l'impressione che diversi credenti, che contestano l'insegnamento del Magistero circa l'uso della sessualità quando viene insegnato come “morale naturale”, siano invece disposti ad accettare di obbedirvi se l'incauto predicatore lega tale insegnamento al mistero del Matrimonio come sacramento, cioè all'aspetto che rientra nel “*revelatum per se*”, al mistero di Dio e della sua opera di salvezza soprannaturale, che solo per fede può esser noto. Legando la morale al mistero della fede, il predicatore ottiene il consenso molto più agevolmente che cercando di convincere l'uditore.

Ho detto che il predicatore che lega alla fede (come “*revelatum per se*”) gli aspetti invece propri della morale naturale è “incauto”. Anzitutto teologicamente: perché in realtà non è affatto in quanto è sacramento che il Matrimonio cristiano ha certe esigenze etiche quali la fedeltà, l'indissolubilità, l'apertura alla fecondità nell'uso della sessualità. Fare di ciò il “*proprium*” del sacramento sarebbe come ridurre ciò che è proprio del sacramento dell'Ordine

³ Ad esempio, i cinque precetti della Chiesa, o le norme liturgiche.

⁴ “*Revelatum per accidens*” è qualcosa che Dio ci rivela per venire incontro alla nostra ignoranza, ma che, di per sé e non “*per accidens*”, avremmo potuto sapere anche senza rivelazione. Per esempio l'esistenza, l'unicità o la bontà di Dio. Il Concilio Vaticano I ha trattato con cura la grandezza della ragione umana in questo. La morale naturale, che pur troviamo nei dieci comandamenti, rientra nei “*revelata per accidens*”. Cf. ad es.: CCC, n. 2071.

alle doti che un buon animatore di una comunità deve possedere. Mi sembra che, se i cattolici hanno votato nei referendum relativi a divorzio ed aborto contro le loro convinzioni personali, lo abbiano fatto anche perché si sono sentiti in dovere di rispettare le convinzioni altrui e di non imporre a chi non crede ciò che – così è stato loro insegnato - solo sulla fede si fonda. Sarebbe infatti come voler imporre la partecipazione alla S. Messa a chi non crede.

Però possiamo ribaltare la medaglia: è altrettanto ragionevole riconoscere che, se la cultura dominante è fondamentalmente scettica circa la possibilità di un fondamento razionale della morale, il Magistero sarà costretto a ricorrere, per la morale, all'obbedienza fondata sulla fede (in ciò che è "*revelatum per accidens*"), riuscendo così sgradito nei suoi interventi.

Quando si ha l'impressione che il Magistero agisca in modo "paternalista", si deve pur ricordare che la nostra cultura occidentale, per ora, non sembra lasciare molte altre possibilità. Tommaso d'Aquino poteva citare Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, i grandi filosofi islamici, Mosè Maimonide... aveva tutta una cultura dalla sua che, se non era del tutto concorde, aveva però molte cose in comune quando si trattava di distinguere il bene dal male.

Oggi invece, almeno da noi, uno scetticismo dominante sembra influire sul pensiero degli stessi ecclesiastici, quando sono inclini a ritenere che senza fede non si fonda in nessun modo una morale. Sembra una vittoria della fede. In realtà è una sconfitta. Non è ragionevole sostenere che chi non ha fede non possa avere una morale. Con quale diritto la Chiesa dialogherà sui diritti dell'uomo con persone di altra fede o del tutto non credenti?

Come diceva un amico filosofo: "la nostra fede, corrispondendo al desiderio naturale dell'uomo [si parlava della morale naturale difesa dal Papa nell'enciclica "*Veritatis splendor*"], non sarebbe la confessione di un fideismo cieco ed irrazionale; e la pretesa del Magistero di rivolgersi a tutti gli uomini (senza eccezione) non dovrebbe riguardarsi come l'imposizione di un integralismo intollerante⁵".

Sarebbe riduttivo, però, considerare la morale naturale, accessibile alla ragione umana, come qualcosa che non ha nulla a che vedere col mistero della fede. Non si comprenderebbe più, allora, né in che senso la Redenzione riporti l'uomo alla dignità perduta col peccato, anzi, in una situazione molto migliore⁶, né l'esigenza di perfezione umana che Cristo ci chiede.

Nel mistero dell'Incarnazione, la bontà umana di Gesù non è solo bontà umana, ma è segno e strumento della bontà di Dio e della salvezza che ci porta⁷. Gesù ci chiede di diventare "tralci della vite" (Gv 15, 1-6). Ci chiede di poter continuare ad incarnarsi in questo mondo usando la nostra umanità di peccatori. Come tralci della vite, come membra del suo corpo, egli ci porta con sé, a casa sua,

⁵ Prof. Antonio Schiavo, intervento ad un dibattito organizzato dal Centro San Domenico di Bologna (Incontro interdisciplinare del 25 maggio 1994).

⁶ Cf. CCC, n. 374.

⁷ Cf. CCC, n. 515.

salvandoci: altrimenti Dio dovrebbe abbandonarci alla stessa sorte di Satana, nostro tentatore e poi nostro accusatore davanti a Dio stesso. Avendo seguito Satana nella sua ribellione a Dio, non sarebbe infatti giusto che noi avessimo una sorte diversa, e Dio è giusto giudice e non fa preferenza di persona.

Gesù chiede dunque a noi peccatori, colpevoli della sua morte in croce, di essere i suoi tralci. Così ci redime: Satana non può più obiettare quando Gesù dice al Padre che dove è Lui vuole che siamo anche noi (Gv 17, 24). Anche la nostra umanità, che di suo resta incline al peccato, deve dunque diventare segno e strumento (sacramento⁸) della bontà di Dio. Da qui viene l'esigenza della pienezza della bontà umana, quale era al principio, prima del peccato: ai peccatori Gesù chiede di essere perfetti come è perfetto il Padre celeste.

Il cristiano sa di essere incline al peccato. Spesso, anzi, trova uomini non credenti decisamente superiori a lui quanto a bontà umana. Si riconosce peccatore ed in dovere di perdonare al proprio fratello settanta volte sette proprio perché a sua volta il Padre celeste lo perdona. Nella misura in cui, poi, riesce ad essere segno e strumento della bontà di Dio, il cristiano sa di essere un privilegiato, scelto per trasmettere al prossimo lo stesso privilegio: siamo eletti per essere strumenti di elezione: non farà dunque della sua bontà umana un motivo di vanto. Sa di essere incapace del compito che gli è affidato, non confida nelle proprie forze considerandole quasi non fossero dono misericordioso di Dio: non giudica quindi il prossimo, disprezzandolo come moralmente inferiore.

Tuttavia deve chiamare tutti ad essere tralci della vite (e tutti lo sono di diritto: Cristo è già morto per loro!). Per questo chiama tutti alla pienezza della bontà umana, quella che riconosciamo anche con la nostra coscienza (S. Paolo lo ricordava ai Romani) e di fronte alle esigenze della quale tutti devono riconoscersi peccatori e bisognosi della misericordia di Dio.

C'è anche un'altro motivo di appellarci alla coscienza di tutti, credenti e non credenti: quello di salvaguardare i diritti del prossimo. Le virtù sono infatti connesse tra loro, ed è pura illusione quella di credere di poter essere giusti con gli altri ed insieme di poter agire arbitrariamente nella vita privata. Le ingiustizie nascono infatti dagli interessi dei singoli. Tuttavia questo motivo è meno forte della salvezza eterna. Chi pone le sue speranze unicamente in questa vita non ha un motivo assoluto, valido al di là di ogni obiezione, per rinunciare a ciò che gli piace: "mangiamo e beviamo, perché domani moriremo", ricorda S. Paolo ai Corinti (1Co, 15, 32), riecheggiando gli argomenti degli stolti, esposti all'inizio del libro della Sapienza (cap. 2). Potremo avere motivi validi per comportarci in un modo quasi indistinguibile da quello esigito dal Vangelo: per esempio la necessità di costruire un mondo migliore o di raggiungere un ideale di perfezione umana. Ma questi motivi non avranno l'assolutezza della salvezza eterna dell'umanità intera. Da questo punto di vista si può dire che la fede fonda la morale, anche una fede solo implicita come quella dell'uomo che attende

⁸ Cf. CCC, n. 738.

comunque un giudizio divino (*Eb* 11, 6). Ma la fonda in un senso che non implica una mancanza di morale in chi non crede.

Lasciamo ora queste precisazioni e torniamo al nostro argomento. L'impostazione giuridica della morale naturale ha portato a vedere la legge in generale, ma soprattutto quella relativa alla morale naturale, in antagonismo con la libertà dell'uomo: la legge è sentita come imposizione di una volontà altrui, che viene subita nell'obbedienza, intesa come un accettare di essere privato di qualcosa cui tenderemmo spontaneamente. Il Pinckaers⁹ riassume così la situazione:

“Questi sono i principali caratteri della teologia morale del XVII secolo che abbiamo ereditato: antagonismo fra la libertà umana e la legge morale, concentrazione della morale sull'idea di obbligazione, spazio preminente accordato allo studio dei comandamenti e dei peccati per rispondere alla tipica domanda: che cos'è che si può, che cos'è che non si può fare? Tendenza al *minimalismo*¹⁰; legalismo che fa nascere il pericolo di suscitare, come per una compressione, una ribellione della libertà contro la legge.”.

⁹ S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Pierre Téqui éd., 1978 (senza indicazione della località) ristampa offset, pag. 30.

¹⁰ Cioè tendenza a ridurre il peso dei comandamenti al minimo necessario, lasciando ai “santi” la ricerca della perfezione.

ALCUNE LINEE STORICHE

PREMESSA STORICA

Provando a comprendere le grandi linee della storia della teologia morale, necessariamente finiamo per fare di ogni erba un fascio. Ogni autore meriterebbe infatti rispetto per l'originalità ed irripetibilità di quanto ha cercato di lasciarci.

Inoltre la scelta del punto di vista dal quale evidenziare le “grandi linee” ha sapore di arbitrarietà. Noi ne abbiamo già operata una: vedere l'importanza che viene data alla virtù cardinale della prudenza, che è la capacità personale di prendere decisioni buone, rispetto all'importanza data all'obbedienza alla legge ed alla coscienza di fronte ad essa. Nel secondo caso, in un certo qual modo, si delega la capacità della prudenza a colui che promulga la legge stessa.

Si tratta di punti di vista che non avrebbe senso vedere come contrapposti, poiché l'uomo vive in relazione con Dio, con i suoi familiari, con gli altri della società civile, e dunque non pretenderà di decidere tutto personalmente: la prudenza richiede, quando è giusto, che si obbedisca; viceversa, comunque la intendiamo, la legge morale - dai comandamenti divini agli insegnamenti paterni - ci chiede di avere la prudenza.

Quello che cercheremo di capire è quindi solo il fenomeno dell'accentuazione di un aspetto nei confronti dell'altro. Si può infatti privilegiare la conoscenza del bene che il cristiano, in quanto uomo, può avere, fondando così l'imperativo della sua coscienza, oppure si tratta di privilegiare l'obbedienza del fedele ai comandamenti di Dio e della sua Chiesa.

Procederemo dunque a tracciare le linee storiche consapevoli della inevitabile limitatezza e quasi parzialità del nostro punto di vista, senza la pretesa di opinioni esaustive. Anzi, procederemo con l'atteggiamento di chi si scusa con gli autori che cita, sapendo di maltrattarne le intenzioni e le intuizioni, e con un atteggiamento di gratitudine, quale che sia stata la loro posizione, anche fosse stata contraria alla fede o solamente alla nostra opinione, perché essi di fatto ci permettono comunque una maturazione nel comprendere quanto ci sta a cuore¹¹.

I TEMPI BIBLICI DEL REGIME DELLA LEGGE

Nell'Antico Testamento troviamo sia l'invito a coltivare la sapienza e la prudenza, sia l'invito ad obbedire.

Non è però difficile accorgerci che ad esser privilegiata è l'obbedienza ai comandamenti di Dio. Il fedele è invitato a coltivare la sapienza, ma a

¹¹ Questo è l'atteggiamento esplicitamente dichiarato di Aristotele e S. Tommaso d'Aquino. Cf. *In Metaph.*, lib.II, lect. I.

riconoscere pure che essa ha dei limiti. A certe domande fondamentali l'uomo non può pretendere di trovare una risposta: dovrebbe potersi mettere nei panni di Dio per poter capire, e questa sarebbe una pretesa di essere capace di diventare uguale a Dio, pretesa che pur segna l'umanità dal peccato originale.

Il libro di Giobbe è un testo particolarmente suggestivo a questo proposito. Giobbe riconosce che non può esigere da Dio una spiegazione che lui possa comprendere e condividere, quasi da poter arrivare a dire: "Vedo anch'io che hai ragione!". L'unica cosa che resta è umiliarci davanti a Dio, accogliendo anche quanto del suo disegno e della sua volontà non riusciamo a comprendere. E questa è sottomissione di fede. Col Nuovo Testamento la risposta divina ai nostri interrogativi verrà data senza parole, da Cristo, sulla croce.

Inoltre l'identità stessa del credente è data dalla osservanza della Legge. La Scrittura è sinonimo di "Legge". Credente è colui che obbedisce, è l'osservante della Legge.

Il Nuovo Testamento è quasi una rivoluzione. Nello sviluppo della storia della salvezza, il punto fondamentale diventa la rivelazione di Dio che si incarna in Cristo. Una frase del Vangelo secondo Giovanni è particolarmente esplicita al proposito: "Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone. Vi ho chiamato amici, perché vi ho detto tutto ciò che so dal Padre mio" (Gv 15,15).

Cristo vuol portare gli uomini, peccatori, a "casa sua", a godere dell'intimità che ha nel mistero della Santissima Trinità con il Padre e lo Spirito Santo. Vuole che essi siano con lui "una cosa sola" (Gv 17,11.21-24), entrando così a farne parte. Anche se solo per fede, essi dunque devono sapere, devono esser consapevoli dell'identità divina che viene loro comunicata.

Il Vangelo sposta quindi l'accento della fede dall'obbedienza ai comandamenti alla conoscenza¹² dei misteri. E' "Buona Notizia" prima che una legge, anzi, alla domanda posta a Gesù circa quali opere si debbano compiere per aver la salvezza, Gesù risponde: "credere" in Colui che Dio ha inviato¹³. La salvezza, propriamente, viene dalla fede, non dalle opere della legge. Il credente anzitutto deve essere "ortodosso", cioè avere una retta opinione circa quanto Cristo rivela. Nel Credo cristiano i comandamenti morali non sono menzionati e restano solo

¹² Per "conoscenza" intendo quanto si apprende da una notizia. Quando chi ci parla ci dà invece un ordine, una legge, il suo linguaggio cambia genere. Si tratta però di cose collegate, in quanto le informazioni ricevute possono influire sulle decisioni che prendiamo o sugli ordini che diamo agli altri, mentre una decisione (o un certo ordine trasmesso) permette di risalire in qualche modo almeno ad alcune informazioni o convincimenti in possesso di chi decide. Per quanto riguarda la questione della differenza delle categorie ebraiche da quelle greche, che potrebbero indurci a pensare che "conoscere" per gli ebrei avesse un senso diverso da quello che possiamo dare noi, influenzati dalla filosofia greca, rimando alla critica che JAMES BARR fece nel suo libro *Semantica del linguaggio biblico* (trad. it. Il Mulino, Bologna 1968). Ritengo inoltre che parlare di mentalità o categorie greche sia piuttosto problematico: basti pensare alla differenza profonda tra Aristotele e gli stoici, cui accenneremo più avanti. Sostenere che una stessa lingua comporti uno stesso modo di pensare mi pare piuttosto problematico.

¹³ Cf. Gv 6, 29.

impliciti. Sono necessari, indispensabili per amare Cristo¹⁴, ma non sono sufficienti.

Non credo sia facile, essendo nati in una cultura cristiana, renderci conto di quale capovolgimento di prospettive e di mentalità abbiano vissuto i contemporanei di Gesù.

La religiosità dell'Antico Testamento era piuttosto una "ortoprassi", non una "ortodossia". Il problema principale consisteva nell'obbedienza alla Legge, ai comandamenti, non a verità da credere con l'intelletto, se non poche cose. Uno solo, cioè, è Dio, Signore del cielo e della terra, giudice e remuneratore di ogni uomo. Alla Sua provvidenza e onnipotenza soggiace tutta la storia del creato e dell'uomo, che dopo la disobbedienza del peccato attende una redenzione. Il popolo d'Israele è stato scelto da Dio tra tutti i popoli in vista della redenzione che il Messia venturo deve attuare.

E' facile notare come questo "credo", se facciamo eccezione da ciò che riguarda il Messia redentore e da alcuni altri aspetti, non si distingue molto dalla religiosità di tanti altri saggi pagani, approdati al monoteismo, consapevoli del governo di Dio sulla storia dell'uomo, capaci anche di subodorare la possibilità di qualcosa di simile al peccato originale: una qualche cosa di storto deve pur esserci stata se l'uomo, ente intelligente di un mondo che dipende in qualche misterioso modo da un Dio buono più di un padre umano, deve cercare Dio come a tentoni¹⁵, mentre Egli non può esser lontano da noi.

Il popolo eletto si distingue però dagli altri per alcuni motivi. Anzitutto la concezione di Dio, accuratamente non confuso con altre cose di questo mondo, quindi misterioso¹⁶, ed unico. Poi la concezione della creazione, che distingue radicalmente l'agire di Dio nei confronti delle creature dalle azioni che possono compiere queste ultime, in particolare dalle arti umane¹⁷: le creature possono solo trasformare un materiale preesistente. Questa concezione risulta unica: i più grandi filosofi non ebrei non vi erano arrivati. Unica è anche la consapevolezza dell'attesa del Messia, legata alla elezione del popolo stesso. Gli ebrei non facevano proselitismo: consapevoli di esser stati da Dio privilegiati, capivano che non sarebbe stato rispettoso nei confronti di Dio cercare di distribuire ad altri quanto Egli aveva voluto dare proprio a loro.

Con l'esilio di Babilonia vi fu il timore che il popolo perdesse la sua identità privilegiata di popolo scelto da Dio. Le infedeltà alla legge, persino i culti ad altri dei, avevano meritato al popolo eletto di essere abbandonato da Dio, quasi che Egli ritrattasse la promessa fatta ai patriarchi. Non c'era più l'arca dell'Alleanza, con le tavole della Legge, vero e proprio documento del patto tra il popolo e Dio, e neppure vi era più il Tempio. Ma qualche profeta dava speranza che Dio avrebbe avuto misericordia.

¹⁴ Cf. Gv 14, 15.21.23-24; 15, 10.12-14.

¹⁵ Cf. il discorso di Paolo all'Areopago in At 17, 22-28.

¹⁶ La concezione di Dio resta dunque del tutto inadeguata.

¹⁷ Cf. la voce "br" - creare" in DTAT, vol. I, coll. 292ss. Anche la concezione di creazione è inadeguata, concepita partendo dal fare e negando un materiale: fare dal nulla.

Restava, come segno dell'identità privilegiata, la Legge. Nacque la Sinagoga, dove il maestro della Legge - un laico, diremmo noi, non un sacerdote - aiutava a conoscere e comprendere i comandamenti. Ed i comandamenti vennero portati alle più estreme conseguenze, in modo che investissero tutta la vita quotidiana, fino ai più semplici gesti. La Legge vieta di cibarsi del sangue, simbolo sacro di vita? Sarà considerato allora immondo tutto ciò che può aver avuto contatto con carni di animali uccisi in modo non garantito da un dottore della Legge. Ed il pio israelita non si ciberà neppure del formaggio dei pagani, che potrebbe esser stato fatto con caglio tratto da animali uccisi non secondo la Legge.

Cohen, nell'introduzione al *Talmud*¹⁸, descrive in termini chiari e profondi il dramma di Israele al momento dell'esilio babilonese. Ed egli spiega:

“Occorreva all'ebreo una religione che non soltanto lo distinguesse continuamente dal pagano, ma anche gli ricordasse costantemente la sua appartenenza alla razza e alla fede ebraica. L'ebreo doveva esser distinto dai suoi vicini non solo da una fede, ma da un modo di vita. Il suo culto avrebbe dovuto essere diverso; la sua casa avrebbe dovuto essere diversa; anche negli atti comuni della vita di ogni giorno avrebbero dovuto esservi dei tratti distintivi per richiamargli costantemente la sua ebraicità. La sua vita, nei minimi particolari, doveva essere controllata dalla Torah”¹⁹.

Il Vangelo, dovendo riunire tutti i popoli, non poteva mantenere tale atteggiamento. I profeti avevano già preannunciato questa apertura, ma i rischi di tornare a perdere l'identità prevalsero sull'apertura suggerita dalle profezie. Nehemia farà allontanare le mogli straniere, che finivano per portare i mariti a tradire l'alleanza rinnovata dopo l'esilio. I Maccabei insorgeranno in armi contro chi si adeguava ai costumi ellenistici e molti daranno la vita per restare fedeli alla Legge. La predicazione di Gesù comportava la fine di Israele come nazione. I Vangeli ci dicono solo che fu decisa la sua morte perché, se riconosciuto come Messia, i romani avrebbero distrutto il popolo²⁰. Ma anche indipendentemente dai romani questo capovolgimento, politico e connesso alla religiosità, era inevitabile per chi lo riconosceva Messia. Esso è già evidente in uno dei primi scritti cristiani: la *Lettera a Diogneto*:

“I cristiani infatti non si differenziano dagli altri uomini né per territorio né per lingua o abiti. Essi non abitano in città proprie né parlano un linguaggio inusitato; la vita che conducono non ha nulla di strano. ... Abitando nelle città greche e barbare, come a ciascuno è toccato, uniformandosi alle usanze locali per quanto concerne l'abbigliamento, il vitto e il resto della vita quotidiana, mostrano il carattere mirabile e straordinario, a detta di tutti, del loro sistema di vita. Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri, ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è terra straniera. Si sposano come tutti, generano figli, ma non espongono i neonati. Hanno in comune la mensa, ma non il letto. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano sulla terra, ma sono cittadini

¹⁸ Traduzione di A. TOAFF, Bari, Laterza, 1935.

¹⁹ Pag. 3.

²⁰ Cfr, Gv 11, 47-53.

del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, ma con la loro vita superano le leggi.”²¹

Abbiamo detto che il Vangelo sposta l’accento sull’importanza della fede che trasmette anzitutto conoscenza, essendo la Buona Notizia.

La conoscenza imperfetta che si ha per fede è la necessaria preparazione ad una conoscenza perfetta, la Visione Beatifica, che sarebbe, se così ci si potesse esprimere, il “possesso” di Dio stesso.

La fede, cioè, è quella conoscenza che ci permette di desiderare ciò che si crede ma ancora non si possiede (speranza), e questo desiderio permette che nasca un rapporto di amicizia (carità) che ci fa una cosa sola con Dio: «E la gloria che tu hai dato a me, io l’ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità...» (Gv 17, 22-23).

Questa amicizia, la “carità”, è l’unico aspetto che resta quando alla conoscenza per fede succede la Visione, ed al desiderio della speranza succede la gioia del possesso. Ma appunto perché la fede è conoscenza che ci permette di desiderare, ed in modo non egoistico²², essa ha un ruolo pedagogico nei confronti della Visione. Saremmo infatti piuttosto riduttivi se pensassimo che Dio sia come un bene materiale, che può esser posseduto anche senza desiderarlo, e che può essere afferrato con qualcosa che non sia la pura apprensione immateriale dell’intelletto (anch’esso sostenuto dall’aiuto divino). La Visione esige dunque una vera e propria purificazione del cuore, in modo che Dio diventi il nostro Bene supremo (speranza) e la Sua gioia diventi la nostra gioia (carità)²³. Indubbiamente chi ha contrapposto l’amore all’intelletto, a proposito della Patria celeste, ha fatto un po’ di confusione.

Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, si esprime in questo senso:

“La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. Quand’ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l’ho abbandonato. Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch’io sono conosciuto” (13, 9-12).

Più conciso è il Vangelo secondo Giovanni:

“Questa è la vita eterna: che conoscano te, l’unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo” (17, 3).

²¹ V, 1-10. Da M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996, pag. 171.

²² Altrimenti abbiamo la speranza senza la carità, o “speranza informe”.

²³ Nel Padre Nostro Gesù ci insegna a desiderare ciò che desidera il Padre nostro celeste: “sia fatta la tua volontà” significa: “desidero quello che piace a te”, anziché: “dammi quello che piacerebbe a me”. In questa condivisione della volontà del Padre noi ci assimiliamo al Figlio incarnato, entrando a far parte della Famiglia trinitaria.

L'Apocalisse, descrivendo la Gerusalemme celeste con la forza di simboli ove l'immaginazione tenta di esprimere l'inesprimibile, precisa:

“La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello” (21, 23).

E poi canta:

“Il trono di Dio e dell'Agnello
sarà in mezzo a lei
e i suoi servi lo adoreranno;
vedranno la sua faccia
e porteranno il suo nome sulla fronte.
Non vi sarà più notte
e non avranno più bisogno di luce di lampada,
né di luce di sole,
Perché il Signore Dio li illuminerà” (22, 3-5).

Da un punto di vista teologico è facile notare come venga abbattuta con questo una barriera tradizionale della teologia dell'Antico Testamento: l'uomo non potrebbe vedere Dio e restare vivo. Adesso invece è la visione la fonte della vita eterna.

Ma non dobbiamo considerare il Vangelo solo come trasmissione di una notizia. La Rivelazione divina, col Nuovo testamento, è molto più che non un messaggio orale o scritto. Se riflettiamo sull'inizio del Vangelo di Marco, troviamo che Gesù chiede di convertirsi e credere al Vangelo, ma non troviamo mai una esplicitazione di questa “Buona notizia”. L'unica spiegazione è che il Vangelo è Gesù stesso. Dio, incarnandosi, si è reso manifesto a noi uomini perché, conoscendolo, potessimo iniziare a desiderarlo ed amarlo.

Giovanni della Croce, rifacendosi all'inizio della Lettera agli Ebrei, esprime molto bene questo concetto:

“Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola ... Infatti quello che un giorno diceva parzialmente ai Profeti, l'ha detto tutto nel suo Figlio. Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità”²⁴

Questo ci deve ricordare la profondità nascosta dietro la parola “ortodossia” o “credo”. Tale profondità viene espressa da Giovanni, all'inizio della sua prima lettera:

«Ciò che era fin dal principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta

²⁴ *Salita al monte Carmelo*, 2, 22; citato in CCC, n.65.

visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la nostra gioia sia perfetta».

Il retto cammino nell'osservanza dei comandamenti ricevuti resta dunque determinante fino a Gesù, per venire integrato, ma in modo tale che la morale umana diviene qualcosa di necessario ma secondario, in una fede che è anzitutto condivisione di conoscenza: la conoscenza propria di Cristo stesso. Anche la vita eterna e la beatitudine finale coincidono con questa conoscenza.

Gli Apostoli stessi faticarono non poco a liberarsi dal loro fardello culturale. Gli Atti degli Apostoli ci testimoniano questa difficoltà, culminata nel Concilio di Gerusalemme.

Paolo, nelle sue lettere, testimonia anche il suo dramma personale, di ex fariseo, osservante della Legge, poi toccato dalla Grazia.

LA MORALE NEL REGIME DELLA GRAZIA

Tommaso d'Aquino non aveva dubbi, affrontando la questione di che cosa fosse la Legge Nuova, nel dichiarare che essa non è altro che la Grazia dello Spirito Santo²⁵.

Credo importante ricapitolare alcuni punti della dottrina cristiana in merito, anche per togliere un poco il sapore quasi paradossale di un'affermazione del genere, e per cercare di prevenire malintesi. Ovviamente dobbiamo ricordarci che si tratta di un mistero della fede, dove al di là di una comprensione per analogia o per parabola, ora come ora, non ci è possibile andare. Ricapitolando, per di più, non potrò essere esauriente. Ma ritengo ugualmente importante quanto sto per dire.

Grazia e Redenzione

Il dono che Gesù ci ha portato, nonostante noi l'abbiamo condannato e crocifisso, è di farci, per così dire, "prolungamento" della Sua Incarnazione. Il Nuovo Testamento ci dice in che cosa consista questo dono con alcune espressioni caratteristiche:

- "Io sono la vite, voi i tralci..." (Gv 15, 1-10)
- noi siamo le "membra" del Corpo misterioso (mistico) di cui Cristo è il Capo (1Cor 12, 27),
- noi siamo le "pietre vive" di un nuovo Tempio, che è poi lo stesso Corpo di Cristo (1Pt 2, 4-7; Gv 2,19-21).

²⁵ I-II, q.106 a 1.

Diventiamo così una cosa sola con Lui (Gv 17, 20), e ben a proposito si dice che la Chiesa è la sposa di Cristo (cf. Ef 5, 22; Mt 22, 1-14; 25, 1-13; ...).

Questo dono viene espresso in modo conveniente con l'espressione "vita eterna" (Gv 3,15; 4, 14), cioè vita divina (e non semplice durata senza fine di una vita umana), cui l'uomo accede nascendo "dall'acqua e dallo Spirito Santo" (Gv 3,5; Rm 6,4; Ef 5, 26; At 1, 5).

Grazie a questa vita diventiamo famigliari di Dio (Ef 2, 19), partecipi del mistero della vita intima di Dio, ove Tre Persone hanno una tale intimità da condividere tutto, proprio tutto (Gv 17, 10), così da essere davvero Una cosa sola (Gv 17, 21).

Questo dono di Gesù è rivolto ai peccatori, non ai giusti (Lc 15, 7), che in realtà non esistono perché tutti hanno peccato (Sal 14, 1-3; 1Gv 1, 8). Egli è venuto (Lc 5, 32) a salvare i peccatori dal loro destino (1Tm 1, 15). Infatti (è il mistero del peccato originale) tutta l'umanità ha seguito Satana nella ribellione al proprio Creatore. L'uomo ha voluto in qualche modo essere come un arbitro assoluto del proprio destino, un po' come fanno i ragazzi che iniziano a sentirsi grandi e non intendono più sottoporre le loro decisioni all'approvazione dei genitori, cogliendo così il "frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male". Satana era una creatura angelica che si era ribellata a Dio. Si è fatto tentatore dell'uomo perché invidioso (Sap 2, 24) che l'uomo potesse accedere ai beni che Dio riservava alle sue creature intelligenti e che lui rifiutava per l'orgoglio di non dover dire "grazie"²⁶: **ha convinto l'uomo a seguirlo nella sua ribellione. Poi** è diventato l'accusatore dell'uomo davanti a Dio. Non credo sia molto difficile immaginare di quale accusa si possa trattare: se Dio usasse misericordia all'uomo, sebbene questi abbia seguito Satana dal peccato originale fino alla crocifissione di Gesù, dandogli una sorte diversa da quella di Satana, Dio farebbe preferenza di persona.

Se, come uomini, meritiamo di seguire il destino dell'antico tentatore, come "tralci della vite" abbiamo invece pieno diritto di seguire Gesù a casa sua, a godere dell'intimità che Egli, il Figlio, ha con il Padre e lo Spirito (1Cor 6, 11; 2Cor 13, 13). Facendoci "tralci" Gesù pone una realtà nuova nella creazione, ed un titolo nuovo del nostro essere, tale da sconvolgere il "processo" contro di noi. E' una nuova creazione, nell'ordine della partecipazione alla vita divina. Come discendenti di Adamo siamo destinati a condanna certa, mentre come membra del nuovo Adamo, Cristo (Rm 5, 15ss; 1Cor 22.45), il nostro destino, la nostra patria, è nei cieli (Fil 3, 20; Eb 11, 14.16): cioè l'intimità delle Tre Persone.

²⁶ Questa affermazione circa l'ingratitude orgogliosa la desumo da due premesse: una è quanto ho detto circa il peccato originale: esso è analogo all'atteggiamento del figlio adolescente nei confronti dei genitori dai quali vuole sentirsi autonomo: gli pesa dipendere e dover ringraziare; l'altra premessa è che S. Paolo fa coincidere la virtù coll'avere un atteggiamento di gratitudine: cf. Ef 5, 20; Col 3, 17; 1Ts 5, 18; 2Ts 2, 13. Ciò spiegherebbe anche la realtà della pena eterna: si rifiuta tutto ciò che è possibile rifiutare per non dover ringraziare. Facciamo così anche con i nostri simili quando rompiamo i rapporti: non vogliamo nulla da loro.

Perciò noi riconosciamo in Gesù il nostro Redentore. Redenzione pagata a caro prezzo (1Cor 6, 20), in quanto Gesù sapeva benissimo che sarebbe stato rifiutato dall'umanità ribelle a Dio: era come infilare la mano nuda in un vespaio.

D'altra parte, se Dio non si fosse Incarnato, neppure avremmo potuto noi diventare il prolungamento della Sua Incarnazione.

Dal momento del Battesimo²⁷ noi germogliamo come “tralci della vite”: è Cristo che continua ad incarnarsi in noi. Non perdiamo però la nostra realtà, la nostra identità personale, e neppure le tendenze peccatrici della nostra umanità. Cristo viene per continuare ad incarnarsi in uomini peccatori, in modo da salvarci: del medico, infatti, hanno bisogno i malati, non i sani (Mt 9, 16).

Egli deve esigere da noi di non vivere più per noi stessi, ma per lui (2Cor 5, 15; Rm 6, 8). Ci chiede di non comportarci più in un modo qualsiasi, ma di esser perfetti come lo è il Padre nostro celeste (Mt 5, 48), in modo che la nostra umanità, in ogni gesto ed in ogni atteggiamento, sia “segno e strumento” (o “sacramento”) della bontà di Dio, appunto come è la sua umanità. S. Paolo diceva: “non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me” (Gal 2, 20), e ancora: “Spogliatevi dell'uomo vecchio, rivestitevi di Cristo” (Gal 3, 27; Col 3, 9; Ef 4, 24-25).

Gesù ci avvisa pure che il mondo continuerà a rifiutarlo... rifiutando anche noi (Gv 15, 18ss). In altre parole, si “prolunga” anche la sua croce. Ma ci chiede di non aver timore. Come dopo i dolori del parto una mamma non pensa ad altro che alla gioia della maternità, così anche noi lo rivedremo, e gioirà il nostro cuore, e la nostra gioia non potrà togliercela più nessuno. Quel giorno, non avremo più bisogno di domandargli nulla (Gv 16, 21-23).

Il suo dono è dono (Rm 5, 15; Ef 2, 8). Dono che noi non meritavamo assolutamente: meritavamo invece una condanna.

Il peccato originale

Gesù ci chiede di ritornare come bambini (Mc 10, 15; cf. Sal 131; Is 66, 12-13).

Il racconto del Genesi del peccato originale presenta, in effetti, una grande analogia con la tentazione che il compagno di scuola più grandicello ed emancipato ci fa, per indurci a seguirlo laddove la mamma non vuole (“tua mamma non ti lascia far niente! ... Ma va' là, non è per il tuo bene che ti proibisce! ... diventa grande anche tu!”). Se l'abbiamo seguito, quella sera, rientrando a casa, si è rotto l'incanto del rapporto di fiducia totale tra noi e la mamma. Avevamo qualcosa da nascondere. Una parte del nostro cuore era ora

²⁷ Questo non toglie che la Grazia possa operare anche in altri modi. La fede che porta normalmente al Battesimo può essere implicita, come nei santi dell'Antico Testamento (cf. I-II, q. 107, a. 1, ad 3; III, q. 62, a. 6, c.), e può essere presente anche in un pagano (II-II, q. 2, a. 7, ad 3) di cui Dio solo conosce la fede. Ogni uomo vivente, poi, appartiene di diritto alla chiesa, in quanto il prezzo del suo riscatto è già stato pagato, ed il suo eventuale rifiuto non è ancora definitivo (cf. III, q. 8, a. 3).

riservata a noi, e la mamma si è indubbiamente accorta, guardandoci negli occhi, che avevamo qualcosa che non volevamo sottoporre al suo giudizio. E noi ci sentivamo “grandi”, non più bambini.

Così Adamo gustò il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male nei confronti di Dio. Si spezzò l'incanto del rapporto da fanciullo per un rapporto da adulto ad adulto (*Gen* 3, 22). Sentì anche lui il bisogno di nascondere il suo cuore a colui che i cuori li scruta ancor prima che essi vengano all'esistere: “nascondere” sarà dunque nel senso di non sottoporre! Volle acquistare l'autonomia del proprio cuore. Tornar come bambini nei confronti di Dio è dunque condizione indispensabile per entrare nel regno dei cieli.

“Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori” (*Gv* 12,31): Satana, riuscendo nella tentazione a farsi seguire, è divenuto il “capo” dell'uomo. E poiché il mondo è stato fatto per l'uomo, mentre l'uomo era fatto per Dio, Satana si trova ad essere il “principe di questo mondo”. Gesù riscatta l'uomo, liberandolo da un destino di condanna, senza però compiere ingiustizia alcuna nei confronti delle creature angeliche ribelli.

L'Apocalisse ci presenta Satana come nostro Accusatore (12, 10). Come dicevamo, possiamo immaginare l'accusa: “Se dai agli uomini quello che a me neghi, la tua giustizia ha due metri diversi!”. Non che Satana voglia i doni di Dio, ma l'accusa resta. Una giustificazione come mera non-imputazione dei peccati è in questo caso chiaramente ingiusta, come lo sarebbe anche per i tribunali degli uomini, dove la legge dovrebbe essere uguale per tutti²⁸.

Noi faticiamo a comprendere come, per il semplice fatto di nascere uomini, dobbiamo nascere ribelli a Dio. La ribellione ci sembra possa essere solo un fatto di scelta personale. In questo influisce la filosofia occidentale degli ultimi secoli, che ha privilegiato l'autocoscienza e la spiritualità dell'uomo, lasciando da parte la considerazione che il nostro esistere è legato alla nascita.

In realtà vi è una solidarietà tra noi che si trasmette per generazione, e ognuno di noi è coinvolto nello stato di chi l'ha generato. Così la scelta dei progenitori ha condizionato tutto il genere umano. Non si tratta di qualcosa di simile ad un cattivo esempio, non si tratta di un legame culturale, ma fisico, legato all'essere figli, come in molti paesi avviene per l'eredità di uno stato sociale. Con tutto ciò, il peccato originale resta per noi un mistero, come mistero è il Vangelo di cui è come l'altra faccia della medaglia²⁹.

²⁸ Credo che questo aspetto sia sfuggito a Lutero, quando concepì la Grazia come mera non-imputazione del peccato.

²⁹ “La dottrina del peccato originale è, per così dire, 'il rovescio' della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno della salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo. La Chiesa, che ha il senso di Cristo, ben sa che non si può intaccare la rivelazione del peccato originale senza attentare al Mistero di Cristo.”: CCC, n. 389.

Il peccato dei farisei

Al culmine della storia della salvezza, quando Gesù si è fatto uomo, l'atteggiamento del peccato originale, in cui appunto l'uomo pretende di fare "l'adulto" nei confronti di Dio, persisteva e raggiungeva l'apice nell'atteggiamento dei farisei.

Essi andavano infatti davanti a Dio presumendo di essere giusti. Non quindi come un malato va dal medico a chiedere aiuto (*Lc* 18, 9), ma come uno studente, che si è preparato scrupolosamente, va davanti al professore a sostenere un esame: se il professore lo promuove, esso non gli ha "regalato" nulla, ma ha solo fatto il suo dovere.

Credo che non rifletteremo mai abbastanza sul perché i Vangeli insistano tanto sulle dispute tra Gesù e i farisei. In realtà è quello il peccato più pericoloso, la "trave" nell'occhio di fronte alla "pagliuzza" (*Mt* 7, 3), la "bestemmia contro lo Spirito Santo" che non può essere perdonata (*Mt* 12, 31; *Gv* 9, 41; *1Gv* 5, 16), a differenza degli altri peccati, proprio perché non si vuole ammettere di essere bisognosi di un aiuto del medico delle nostre anime.

S.Paolo, cresciuto alla scuola dei farisei, visse con particolare lucidità questo aspetto della nostra salvezza. E più di tutti gli altri autori del Nuovo Testamento parla del dono di Gesù chiamandolo "grazia". "Grazia" perché non è meritato dalle nostre opere (*Ef* 2, 8-9); neppure quando presumiamo di aver rispettato la legge divina, così come uno studente che sa di essersi preparato scrupolosamente in base al programma dell'esame che va a sostenere: "se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia" (*Rm* 11, 6).

"Che cos'hai tu, che non ti sia stato donato? E se ti è stato donato, perché lo consideri come che non ti fosse stato donato?": con questa frase (*1Cor* 4, 7) Paolo ricollega al dono di Dio anche tutto ciò che siamo per creazione, e non solo per la nuova creazione attuata dalla redenzione di Cristo. Questa frase è una denuncia del peccato originale, di quando l'uomo volle fare l'adulto con Dio.

Mentre infatti un bambino riceve tutto dai genitori e non può ricambiare che con quello che ha ricevuto, l'adulto è autonomo, può pagare un conto con denaro suo, saldando un debito e andandosene libero da legami di gratitudine.

Quando nascono le rotture nei rapporti tra genitori e figli, ed il figlio non vede l'ora di avere la sua autonomia economica per non dover più dipendere, riviviamo una situazione analoga a quella tra l'uomo e Dio. Ma nei confronti di Dio l'uomo non può diventare "adulto".

Ma attenzione: non basta il solo riconoscere che tutto in noi è dono di Dio, occorre pure riconoscere che è un dono misericordioso. Il fariseo che va a pregare nel Tempio (*Lc* 18,10) ringrazia Dio per non averlo fatto come gli altri, che sono peccatori. Anche il solo presumere di essere giusto, distinguendosi dunque dai peccatori, rende sgradita a Dio la sua preghiera. Invece "tutti hanno

peccato” (*Rm* 3, 23), e chi dice di non aver peccato mente con se stesso e fa bugiardo Dio (*1Gv* 1, 8-10).

Occorre dunque non solo riconoscere il dono, ma anche il peccato. Dobbiamo ringraziare Dio non solo perché ci fa esistere e per gli altri doni, ma pure perché, dopo il nostro tradimento, ci usa misericordia. Non è a caso che gli atti liturgici iniziano riconoscendoci peccatori.

Un figlio può ritenere “dovuto” quanto riceve dai genitori, mentre i doni degli estranei, proprio perché non dovuti, ci riempiono di gratitudine, anche se si tratta di ben poca cosa in confronto a quanto i genitori fanno per noi.

Se però ci siamo comportati in modo tale da meritare solo castigo, il bene che ci vogliono i genitori torna ad esser sentito come non dovuto. Non ci viene più in mente di sentirci migliori degli altri nostri fratelli.

Così S. Paolo afferma: “chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio?” (*Rm* 11,35)³⁰. L’uomo, peccando, perde l’atteggiamento di chi tutto riceve, e allora Dio glielo fa recuperare, facendoci riconoscere peccatori, fino a lasciarsi inchiodare sulla croce: “Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia” (*Rm* 11,32). Nessuno ha più il coraggio, dopo esser stato colpevole della morte del figlio di qualcuno, di andare a chiedergli: “Dammi ciò che mi spetta!”.

Riconoscendoci peccatori di fronte a Lui, siamo costretti a tornare a considerare come non dovuti ad un nostro merito tutti i suoi doni. In questo senso la provvidenza di Dio si serve pure della nostra ribellione per meritarci la salvezza.

La questione sulla “Grazia”

La definizione classica della teologia è: “La Grazia è un dono soprannaturale che Dio gratuitamente concede, per i meriti di Cristo, all’uomo caduto, al fine di portare a termine in noi la redenzione, cioè farci conseguire la vita eterna”³¹.

Questa definizione si fonda su *Rm* 3,24-28 ed *Ef* 1,5.

Riecheggia quanto l’Arcangelo Gabriele disse a Maria: “Hai trovato grazia presso Dio” (*Lc* 1,30).

Ci riporta all’umiltà di chi non confida nelle sue opere, ma nella benevolenza divina: “Maledetto l’uomo che confida nell’uomo ... Benedetto l’uomo che confida nel Signore” (*Ger* 17, 5-7).

³⁰ Questo versetto è citazione del testo ebraico di *Gb* 41,3, diverso dalla traduzione dei LXX, che è seguita pure dalla versione italiana della CEI. Cf. J.M.LAGRANGE, *Saint Paul, épître aux Romains*, IIa ed., Paris 1922, pag. 290.

³¹ Cf. B.BARTMANN, *Teologia dogmatica*, tr. it. Ed. Paoline, Alba 1963 (6a ed.), vol. II, pag. 247.

Quanto abbiamo esposto sopra ci porta a riflettere sulla benevolenza di Dio, e sulla nostra doverosa gratitudine, al punto che far tutto quanto facciamo con spirito di gratitudine diventa equivalente di fare semplicemente quanto è bene³².

Tutta la storia della salvezza ci mostra come Dio ci ami non perché noi lo meritiamo, ma perché Lui è buono. Ci crea per bontà sua. E ci crea buoni. Dopo il peccato, subito promette la salvezza. Ancora frutto della benevolenza unilaterale di Dio è l'Alleanza con Noè, cioè con tutti i popoli della Terra; e la scelta (elezione) di Abramo, cui rinnova la promessa e col quale rinnova un'alleanza che contrae da solo (solo Dio passa tra gli animali uccisi del sacrificio rituale, senza esigere che anche Abramo si impegni passando a sua volta). Anche il patto con Mosè, inizialmente bilaterale tra Dio e il suo popolo, viene subito violato con il vitello d'oro, e se Dio resta fedele lo è perché è fedele a Se stesso, alla sua bontà.

La questione sulla grazia nasce quando noi iniziamo a riflettere su noi stessi, sul nostro dovere di impegnarci, e sulla bontà divina.

Credo che in ogni tempo, visto che non vi è nulla di nuovo sotto al sole, l'uomo abbia oscillato tra due poli: l'importanza del proprio impegno e l'importanza della benevolenza divina.

Il problema sussiste solo per il modo antropomorfo con cui ci poniamo delle domande, convinti che esse siano sensate e meritino una risposta. In realtà esse sono prive di senso, perché considerano la conoscenza e la volontà di Dio alla stregua delle nostre³³. Sarebbero come la domanda di un ragazzo che chiese ad un'insegnante, dopo una lezione di geometria sulle semirette: "ma se Dio è infinito, il suo naso è lungo come il suo braccio?". Ad una domanda siffatta si può rispondere solo evitando di prenderla seriamente ed invitando il ragazzo a non ragionare di Dio in modo troppo umano.

Di fatto, noi il problema ce lo poniamo. Se il predicatore insiste sul dono divino, qualcuno finirà per criticarlo, per dirgli che così si invita la gente a restare passiva.

Se invece il predicatore insiste sul dovere di impegnarci attivamente, e di scuotere dal letargo la nostra forza di volontà, qualcuno gli ricorderà che però tutto, a partire dal dono della fede, non è tanto frutto del nostro sforzo, quanto del dono divino.

E potremmo proseguire su questo tono a lungo. Per esempio: "Se Tizio non crede, è colpa sua o Dio non gli ha ancora fatto il dono?"; "i credenti si impegnano meno nella vita concreta perché confidano nell'aiuto divino?"... e così via.

³² Cf. *1Cor* 10,30; *1Tm* 4,3-4; *Ef* 5,20; *Col* 3,17; 4,2.

³³ Cf. *In perì Herm.*, lib. I, lect. XIV.

Antico Testamento

Paolo Sacchi, nella sua “*Storia del mondo giudaico*”³⁴, ci illustra due prospettive nella teologia dell’Antico Testamento:

“Patto e Promessa rappresentano le due idee centrali delle antiche teologie rispettivamente dell’Eloista e dello Jahwista. Nella teologia della Promessa, la libera iniziativa di Dio ha importanza fondamentale. E’ lui che sceglie Abramo... Anche dopo l’elezione di Abramo, Dio continua a disporre della storia e degli uomini secondo un suo giudizio che resta imperscrutabile all’uomo. «Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia» (*Esodo* 33,19)...

Al contrario la teologia del Patto che si struttura in pensiero organico per la prima volta nel nord, dopo la caduta dell’impero salomonico, nella tradizione detta dell’Eloista, mette in evidenza la responsabilità dell’uomo nella costruzione della sua salvezza. La scena del suggello del Patto, narrata dall’Eloista, è tremenda:

Mosè andò a riferire al popolo tutte le parole di Yahweh e tutte le norme. Tutto il popolo rispose a una voce e disse: «Tutto ciò che Dio ha detto, noi lo faremo»...

Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue del Patto, che Yahweh ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole». (*Es* 24, 3-8)...

In questa visione teologica ha grande importanza anche la libertà dell’uomo, intesa come libertà di scelta tra il bene e il male....

Si leggano le parole del Deuteronomista che procede nel solco della teologia del Patto in *Deut.*, 30, 15:

«Ecco, Io pongo oggi davanti a te la vita e il benessere, la morte e la sventura...»...

Ora il Patto poteva fallire per difetto umano, ma non per difetto divino, mentre ciò che era promesso da Dio, doveva essere considerato valido per sempre: Israele dunque, in quanto depositario di una promessa, non poteva scomparire.

Eppure col 587 Gerusalemme era finita, o almeno era finita quella Gerusalemme e erano finiti quei davididi.

Si affermò così sempre più chiara l’idea che tutta la storia fino a quel momento non fosse altro che una fase di tutta la Storia di Israele in sé compiuta e che traeva il suo valore dal fatto che doveva essere considerata il tipo, la figura della storia futura, nella quale non si sarebbero verificate tutte le aporie che

³⁴ SEI, Torino 1976, pp.14ss.

avevano caratterizzato la fase tipo. Non si guardò più alla scomparsa di Israele con terrore; anzi si vide la necessità salvifica della fine....

Sarà una nuova creazione che sarà segno dell'inizio di un'epoca nuova..."

Nuovo Testamento

Per illustrare questo punto, è sufficiente leggere la lettera di S. Paolo ai Romani. Il racconto del Concilio di Gerusalemme (*At* 15) e la lettera ai Galati ci permettono di capire che la questione (che in *Rm* 2 viene estesa a tutta l'umanità, cioè anche ad una eventuale pretesa di un pagano di ottenere una giustizia basata sulle opere conformi ad una legge morale non rivelata, conosciuta dalla coscienza) nella realtà concreta si limitò soprattutto alla disputa con chi si convertiva dal farisaismo. Si riproporrà in modo più generale successivamente, con l'eresia pelagiana.

Sappiamo come la Chiesa apostolica fu assai tollerante riguardo ai costumi concreti. L'apostolo S. Giacomo fu il simbolo di chi viveva il Vangelo senza con questo rigettare le pratiche mosaiche. In effetti, ciò che contrasta col Vangelo è la questione di diritto, cioè se le pratiche religiose dell'Antico Testamento fossero o meno compiute dalla Nuova Alleanza. Che poi uno volesse continuare con le vecchie usanze, questo non era proibito. E se qualcuno anche avesse avuto timore a lasciarle, gli altri fratelli non avrebbero dovuto disprezzarlo: S. Paolo stesso (*Rm* 14,1-15,2) avvisa severamente di non permetterci di giudicare chi non aveva il coraggio di abbandonare tradizioni ormai radicate.

Della legge dell'Antico Testamento trova compimento in Cristo tutto ciò che lo prefigurava: S. Tommaso divideva i precetti in cerimoniali, civili e morali. Le prime due categorie cessavano di aver vigore, essendo subentrato il culto e la realtà del nuovo popolo di Dio, in cui si prolunga la preghiera, l'offerta (sacrificio) di Cristo, ed una realtà visibile di un popolo cui tutti gli uomini sono chiamati a far parte in quanto "tralci della vite (il mistero della Comunione dei santi, della chiesa). Rimangono invece in vigore i precetti morali, perché l'essere tralci della vite esige una perfezione umana.

Ma il Nuovo Testamento non si ferma certo a questi due aspetti, cioè il compimento della legge mosaica ed il problema della gratuità della giustificazione nella contrapposizione di grazia e libero arbitrio.

Per seguire quest'ultimo argomento, importante per comprendere le questioni della storia della teologia morale che ci interessano, noi saremo necessariamente riduttivi.

La teologia della grazia, nel Nuovo Testamento, è molto più attenta al mistero di cui l'uomo viene fatto partecipe. La grazia non è un mero aiuto morale che Dio darebbe al libero arbitrio dell'uomo, per rendere i nostri atti meritori di vita

eterna, intesa solo come premio³⁵. La grazia è la vita divina di Gesù stesso, che dice al Padre: “E la gloria che tu hai dato a me, io l’ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me. Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato, siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo.” (Gv 17, 22-24).

Le nostre opere buone sono meritorie di questo dono solo perché sono opere di Cristo, solo perché operiamo da “tralci della vite”: per dirla come ci insegnarono al catechismo, sono meritorie perché siamo in grazia di Dio.

Il Vangelo, rivelandoci il mistero di Dio fatto uomo, ci rivela anche il nostro mistero, se accettiamo di porci alla sequela di Cristo.

La questione pelagiana

Preferisco fare un accenno alla questione pelagiana prima di affrontare la questione dell’impatto del Vangelo, e della teologia morale, con le altre culture. A mio parere, infatti, tale questione si pone e si sarebbe posta indipendentemente dall’ambiente culturale. La storia stessa sembra confermare questo mio parere: dall’Antico Testamento (patto e promessa), a S. Agostino, a Lutero, fino ai nostri giorni noi vediamo rivivere la contrapposizione tra la grazia di Dio e l’impegno del libero arbitrio dell’uomo di fronte ai comandamenti divini, in contesti culturali decisamente diversi.

Pelagio, pare fosse un britanno, dimorò a Roma fra la fine del sec. IV e l’inizio del sec. V. Era un periodo di rilassamento per i cristiani. Finita l’era dei martiri, essere cristiani era diventato facile e facile era vivere nel compromesso tra fede e costumi.

Pelagio, con i suoi seguaci, si mise in luce come riformatore. Propagandava l’impegno per un cristianesimo autentico ed integrale. Forte personalità, asceta: il suo movimento ottenne la stima dei vescovi, e si diffuse per l’Impero.

I problemi del pelagianesimo dovevano emergere poco alla volta, man mano che, nei dibattiti contro gli avversari, si chiariva il pensiero retrostante all’impegno riformatore. Non credo sia una novità, nella storia della Chiesa, che quando un cristiano poco coerente si sente apostrofato ed accusato di scarso impegno, si scusi dicendo che... “siamo peccatori!”.

Il riformatore, se vuole controbattere, si trova così in un terreno minato, dal punto di vista teologico. La risposta pelagiana è un esempio di come, volendo rendere troppo ragione di ciò che è mistero di fede, si finisce per togliere il mistero ed andar contro la fede.

³⁵ Cfr. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Tomo I, Gabalda &C., Parigi 1970, pag. 110.

La risposta pelagiana, grosso modo, è che quella di esser peccatori è una scusa. Se Dio ci dà dei comandi, è ovvio che siamo capaci di eseguirli, se vogliamo. Altrimenti Dio sarebbe ingiusto. Come si può esser giusti condannando ad una pena eterna chi disobbedisce ad un ordine quando egli non è in grado di eseguirlo? Dunque in realtà noi siamo capaci di mettere in pratica i comandamenti divini. Se non lo facciamo, è perché non vogliamo farlo.

Il mistero di fede che per primo viene diminuito è ovviamente quello del peccato originale e delle sue conseguenze. Ma seguono immediatamente altri problemi: la Redenzione, la Grazia, la necessità del Battesimo...

La posizione pelagiana si chiarì poco alla volta, nel corso di accese dispute, dove forse gli avversari non sempre erano santi preoccupati dell'integrità del dogma, ma peccatori interessati a giustificare i propri compromessi. Pare che tutto sia iniziato con un'ambigua posizione del pelagiano Celestio a proposito della necessità del Battesimo per i bambini. Poi, poco alla volta, la Chiesa si rese conto dell'errore che si celava dietro al fervore dei riformatori, e questo non senza incertezze: Pelagio era veramente stimato. Papa Innocenzo I diede ragione alle tesi antipelagiane di S. Agostino e di altri vescovi africani riuniti a Cartagine. Ma altri vescovi difesero Pelagio. Celestio si recò a Roma, dove il nuovo Papa, Zosimo, si lasciò in un primo tempo convincere che il giudizio del sinodo africano era stato troppo affrettato. Solo in un secondo tempo si convinse ed espresse la condanna definitiva del pelagianesimo con un'enciclica detta *Epistula tractoria*³⁶.

Le posizioni pelagiane hanno continuato tuttavia ad affiorare, di tanto in tanto, favorite anche dai contesti culturali. Per esempio, ma ne parleremo poi, il volontarismo di Ockham favorisce una visione della morale dove sono di fronte la volontà divina, espressa dai comandamenti, ed il libero arbitrio dell'uomo. In una teologia morale volontarista avremo dunque un punto di vista affine a quello giuridico. In tale visione viene spontaneo non riuscire più a veder differenze sostanziali tra la morale dei farisei e la morale cristiana. Questa stessa critica ricordo di averla sentita fare a proposito della morale dei manuali giuridici preconiliari. Questo ci invita ad affrontare i problemi sorti dai contesti culturali in cui la teologia morale si è sviluppata.

Per guardare avanti

Se vogliamo parlare di progresso nella teologia, non sarà nel senso che la Rivelazione, cresciuta fino a Cristo, possa ulteriormente crescere. A crescere sarà piuttosto la consapevolezza che i cristiani acquisiranno, sia individualmente, sia come totalità. Gesù stesso aveva paragonato il dotto cristiano ad un padrone di casa che, dal suo scrigno, estrae cose antiche e cose nuove (Mt 13, 52). E S. Paolo (Ef 4, 13) parla esplicitamente del progressivo maturare del Corpo mistico di Cristo: maturazione e crescita che sarebbe riduttivo intendere solo quantitativamente, ma anzitutto sarà crescita nella fede.

³⁶ Per queste notizie storiche cf V. BAUS - E. EWIG, *L'epoca dei concili*, in H. JEDIN (a cura di) *Storia della Chiesa*, Vol. II, Jaca Book, Milano 1975, pp.178 ss.

La storia della teologia è la testimone privilegiata di questo crescere: un pensiero complesso, che abbraccia argomenti che vanno dalla SS. Trinità all'etica dei gesti quotidiani; un pensiero dal campo vasto ed eterogeneo, portato avanti e maturato da un Magistero e da santi Dottori appartenenti a culture diversissime, sovente anche in mezzo ad aspre polemiche. Eppure in quasi duemila anni di storia è ardua impresa trovare una contraddizione nei documenti ufficiali del magistero: al Concilio Vaticano I le poche eccezioni trovate vennero esaminate e giudicate irrilevanti. Sarà dunque nell'impatto con le tante culture umane che noi vedremo maturare la comprensione dei punti fermi.

Questi punti fermi potremmo riassumerli nel modo seguente.

La promessa precede il patto; la fede come dono e grazia precede le opere; la predestinazione divina precede l'obbedienza ai precetti. "Precede" non solo in senso temporale (nella storia della salvezza viene prima la promessa dell'alleanza), ma di priorità di ciò che è proprio di Dio rispetto a ciò in cui la creatura collabora. Invece nell'ottica dei farisei ed in quella pelagiana l'uomo verrebbe a porsi davanti a Dio come se avesse dato qualcosa per primo in modo da poter esigere un contraccambio (cfr. *1Cor* 4, 7 e *Rm* 11, 35: "O chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio?").

Obbedire a Dio è necessario. La fede senza le opere è morta. Ogni peccato è disobbedienza a Dio. Ma le opere da sole non giustificano: Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia, in modo che nessuno possa vantarsi davanti a Dio. Nessuno potrà, nel giudizio finale, sostenere una sua giustizia garantita dal proprio impegno responsabile e non dalla misericordia divina.

Potremmo dire che l'obbedienza non è l'atteggiamento fondamentale del cristiano, se non è unita all'umiltà di chi riceve un dono non solo immeritato, ma di cui si meriterebbe la privazione: la gratitudine del cristiano è consapevolezza della *gratuità* e anche della *misericordia* di Dio, non solo della *gratuità*.

Direi quindi che il mondo biblico ci fa capire che una concezione della morale come mera obbedienza ai precetti rivelati, allo stesso modo in cui si obbedisce alle altre autorità della vita umana, è una concezione riduttiva.

Riduttiva per tre motivi almeno.

Anzitutto per via del più grande dei comandamenti: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente ...» (*Lc* 10, 27; cf. *Mt* 22, 34-40; *Mc* 12, 28-31 e *Dt* 6, 5). Sembra paradossale esigere l'amore per obbedienza. L'amore è anzitutto suscitato in noi dall'oggetto amato. La buona volontà del soggetto arriva da sola a comportarsi come se si amasse, il che è ben diverso.

Il secondo motivo è che l'obbedienza cristiana (ma anche quella di Israele nell'A.T.) non può essere come quella dei farisei (*Mt* 5, 20).

Il terzo motivo è che viene a mancare la novità del Vangelo. L'amore verso Dio, e quindi verso il prossimo, del cristiano, è indissolubilmente legato al mistero della Trinità e dell'Incarnazione redentrice. Se dobbiamo essere tralci della Vite, bisogna che il nostro atteggiamento verso Dio e verso il prossimo sia reale prolungamento di quello di Cristo. Un rapporto dunque in cui ci si rivolge in Cristo al Padre nello Spirito, ed in cui si ama il prossimo come Cristo lo amava. Non è a caso che la dottrina della Chiesa parla di virtù soprannaturali, cioè divine, sia verso Dio, sia verso il prossimo.

Chi dunque dicesse che l'essenziale del cristianesimo è la salvaguardia dei valori umani, magari conoscibili solo per fede, quasi che il mistero della Trinità e dell'Incarnazione fossero un dato superfluo se non leggendario, sarebbe del tutto fuori della fede stessa.

LA MORALE CRISTIANA NELL'IMPATTO CON LE ALTRE CULTURE

La *Lettera a Diogneto* ci descrive l'atteggiamento di fondo del cristiano nei confronti delle civiltà in cui vive: già abbiamo sottolineato il radicale cambiamento nei confronti dell'atteggiamento del popolo di Dio nell'Antico Testamento. Se poi andiamo a cercare nelle pagine precedenti della lettera, ove le usanze giudaiche vengono quasi ridicolizzate come irragionevoli³⁷, non troveremo neppure consapevolezza dei motivi che le hanno fatte nascere.

L'ideale morale cristiano, dal passo che abbiamo letto della lettera a Diogneto, risulta tale da poter venire ammirato anche dai pagani (e del resto anche gli apologeti cristiani, come Giustino o Atenagora, supponevano appunto un pubblico capace di riconoscere ciò). Non aveva forse detto il Signore: «Voi siete la luce del mondo... Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5, 14-16)?

E S. Paolo accomuna nel peccato sia i giudei sia i pagani (Rm 1-2): anche questi ultimi, pur senza la rivelazione, conoscevano in qualche modo nella loro coscienza la stessa legge morale.

Allo stesso tempo notiamo nella Lettera a Diogneto un accenno negativo ai sistemi filosofici umani. «La loro [dei cristiani] dottrina non è frutto di considerazioni ed elucubrazioni di persone curiose, né si fanno promotori, come alcuni, di una qualche teoria umana.» (V, 3)³⁸. Ed è su questo punto che il nostro interesse deve ora portarsi.

³⁷ Cf. cap. IV.

³⁸ *Op. cit.* pag. 171.

Solo fede o anche ragione?

Harry A. Wolfson, all'inizio del suo studio su *“La filosofia dei Padri della Chiesa”*³⁹ affronta la questione della contrapposizione tra fede e ragione, ed in particolare tra sapienza di Dio e sapienza del mondo. Egli segnala tre fattori che hanno portato al sorgere di un cristianesimo filosofico⁴⁰.

Prima causa fu la conversione al cristianesimo di pagani che erano stati educati alla filosofia.

In secondo luogo i cristiani usarono la filosofia per difendersi dalle accuse mosse contro di loro.

In terzo luogo la filosofia fu un antidoto contro l'eresia gnostica. Clemente Alessandrino ribadì che era la sua filosofia la vera gnosi, in opposizione alla falsa gnosi di coloro che si autoproclamavano gnostici, cioè possessori della conoscenza.

Già Filone, per il mondo ebraico, aveva operato un confronto tra la verità rivelata da Dio e la verità trovata dall'uomo, e non dovrebbe meravigliarci che la preferenza andasse alla prima. Giustino, che era filosofo, “pur riconoscendo, come Filone, che alcuni insegnamenti di Platone e di altri filosofi concordano con quelli dei Profeti, sostiene, ancora come Filone, che i filosofi non hanno sempre compreso esattamente quel po' di verità contenuto nella loro filosofia e l'hanno spesso corrotto”⁴¹.

Vi sono però pagine di questi pensatori che non potevano non colpire i cristiani.

Per fare un esempio:

“Il problema del fine della creazione ... sorge nella riflessione cristiana in seguito ad un incontro con la cultura ellenistica. Platone (*Timeo*, 30-31) pone esplicitamente la questione «per quale causa il fattore dell'universo lo ha fatto?». La risposta è: «egli era buono; ora, in colui che è buono, non può esistere invidia: perciò, egli volle che esistessero tutte le cose, il più possibile simili a lui». Precisamente perché l'essere perfetto non può fare altro che il mondo più bello possibile (ibid. 31), questo mondo, l'immagine perfetta del suo autore, è un essere grandissimo e bellissimo, una specie di dio visibile, unigenito del creatore (ibid. 92). Il pensiero cristiano non poté evitare di prendere posizione riguardo a questa concezione grandiosa, espressa in un'opera, che sembrava contenere elementi assai simili alla cosmogenesi biblica. Non si trattò né di una totale accettazione, né di un rifiuto totale; la riflessione patristica seguì la via che il concilio vaticano II raccomanda riguardo i «segni dei tempi» (GS 4, 11): essa

³⁹ Vol. I, Paideia, Brescia 1978.

⁴⁰ Op. cit. pagg. 23 ss.

⁴¹ Ibid. pagg. 26-27.

esaminò la concezione platonica, la interpretò e corresse alla luce del vangelo, e assorbì ciò che sembrava avere un valore permanente, nella sintesi cristiana⁴².

Nonostante tutte le critiche che potremmo sollevare sulla concezione platonica (mancanza cronica nel pensiero greco del problema del male, mancanza di un concetto proprio di creazione) è difficile non subire il fascino di quelle righe.

Del resto, il discorso di S. Paolo ad Atene (At 17, 22 ss) era un esempio per tutti i cristiani, anche se alla fine la sapienza dei greci aveva ironizzato sentendo parlare di risurrezione.

Facilmente, però, dove si può aver motivo di opposizione, arriva anche lo scontro. Il Wolfson ci presenta due teorie contrapposte: quella della fede semplice, esemplificata da Tertulliano e Origene, e quella della fede duplice, esemplificata da Clemente di Alessandria⁴³.

Per fede semplice si intende la fede cristiana priva di ogni ornamento della ragione o della filosofia, che sarebbe il genere di fede più elevato.

Per fede duplice si intende che anche in filosofia esiste un termine “fede”, identico al termine filosofico “assenso”: entrambi riguardano tanto l’accettazione di una dottrina senza dimostrazione razionale (S. Tommaso direbbe: senza evidenza né immediata né mediata dell’oggetto), quanto l’accettazione di una dottrina razionalmente dimostrata (frutto dunque della conoscenza umana). Vi sono quindi due generi di fede in relazione all’accettazione della dottrina cristiana, e questi due generi di fede sono di uguale valore.

Questa teoria ha un suo fascino, legato all’attualità della posizione. L’assenso è il sì che diamo a chi ci parla, ed anche, quando siamo dibattuti tra due giudizi contrastanti, alla parte che alla fine decidiamo di ritenere come vera.

Nella dottrina stoica circa la conoscenza, noi non conosciamo le cose in se stesse, ma le rappresentazioni di queste cose. Alcune rappresentazioni, però, sono comprensive della loro verità in quanto apprendono l’oggetto (sono *catalettiche*)⁴⁴. A queste dobbiamo dare l’assenso, lasciando le altre nel regno dell’opinabile.

Secondo questa dottrina è evidente che l’assenso è uguale tanto nella conoscenza per comunicazione di notizia (assenso a quanto un altro ci dice, o assenso di fede), quanto nella conoscenza per evidenza. S. Tommaso⁴⁵, per difendere la definizione della fede data da S. Agostino, e cioè *cum assensione cogitare* (ricerca accompagnata dall’assenso), ha dovuto correggere il significato della parola “assenso”: esso è la determinazione (certezza) dell’intelletto che giudica. In questo modo si distingue l’assenso prodotto dalla realtà evidente

⁴² M.FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982 (terza ristampa), pag.44 (n. 86).

⁴³ *Op. Cit.* pagg.99-130.

⁴⁴ Cfr. M. POHLENZ, *La stoa*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pag. 111.

⁴⁵ Cf. *Quaestio disputata de Fide*, (*Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 14) a. 1.

dall'assenso prodotto dalla volontà dell'uomo, sia quando si accetta una notizia da un altro sulla sua parola, sia quando si decide di considerare vera un'opinione che, per quanto probabile, ci lascia col timore di sbagliarci. La sua analisi del conoscere e del volere, la distinzione tra "assenso" (dell'intelletto, anche se mosso dalla volontà nell'atto di fede) e "consenso" (della volontà)⁴⁶ permetterà una visione più chiara dei rapporti tra ragione e fede, che la Chiesa farà definitivamente propria nel Concilio Vaticano I. La filosofia moderna, che pone come oggetto del conoscere il fenomeno o una rappresentazione del mondo, è più affine al pensiero stoico.

Clemente si contrappone dunque a quei sostenitori della fede pura e semplice che rifiutano le scienze dell'uomo e soprattutto la filosofia ellenica: "Considero veramente dotto colui che di tutto si serve a sostegno della verità, cosicché, cogliendo ciò che è utile dalla geometria, dalla musica, dalla grammatica e dalla filosofia stessa, protegge la fede contro ogni assalto"⁴⁷.

Se però vogliamo cercare spunti che possano servire alla nostra ricerca, bisogna riconoscere che la posizione di Clemente non ci aiuta molto. La sua apertura culturale finisce per non distinguere fede e ragione⁴⁸, conoscenza sulla parola di Dio che si rivela agli uomini e conoscenza che l'uomo può avere con le sue facoltà conoscitive.

Dal nostro punto di vista sono più rilevanti quelle che il Wolfson chiama "teorie della fede semplice".

Ed è conveniente usare il plurale. Infatti, pur supponendo una distinzione della fede dal conoscere per evidenza, l'atteggiamento verso il sapere umano e la filosofia in particolare poteva esser molto diverso.

Tertulliano si rifaceva a S. Paolo, che ai Colossesi scriveva: "Guardate che non vi sia alcuno che faccia di voi sua preda con la filosofia e con vanità ingannatrice" (Col 2, 8). Non voleva saperne di commistioni tra Atene e Gerusalemme, tra l'insegnamento del Signore nel Portico⁴⁹ di Salomone e un cristianesimo⁵⁰ ove si frammischiavano platonismo, stoicismo e dialettica.

Indubbiamente, mentre la Chiesa era veramente afflitta dalla piaga della gnosi e rischiava di venire scambiata per una delle tante filosofie, possiamo provare simpatia per Tertulliano. Anche quando finisce per usare la sua cultura filosofica per difendere la fede...⁵¹

⁴⁶ Cf. I-II, q. 15, a. 1.

⁴⁷ *Stromata* I, 9, 43; citato da Wolfson, Op. cit., pag.118.

⁴⁸ La distinzione tra ragione (intelletto) speculativa e ragione pratica è per il momento irrilevante e ne tratteremo più avanti. Per esempio, la morale aristotelica arriva a molte conclusioni che coincidono con i comandamenti divini, pur non fondandosi sulla rivelazione.

⁴⁹ Allusione allo stoicismo: *stoà* significa appunto "portico".

⁵⁰ Wolfson, Op. cit., pag.99.

⁵¹ Ibid., pag. 101.

“Il pensiero d’Origene è esattamente l’opposto di quello di Tertulliano. «Vi è una grande differenza» egli sostiene «tra la conoscenza congiunta alla fede e la fede sola» (*In Joan.* 19, 1). La prima è, per lui, superiore, giacché, «in conformità allo spirito del cristianesimo, è molto più importante dare il proprio assenso a dottrine in forza della ragione e della sapienza che sulla base della fede soltanto» (*Cont. Cels.* I, 13). «Solo in talune circostanze», continua, «il cristianesimo preferì la seconda via per non lasciare gli uomini totalmente senza aiuto» (*Ibid.*). Citando le parole di Paolo, secondo cui «visto che nella sapienza di Dio il mondo non ha conosciuto Dio con la propria sapienza, è piaciuto a Dio di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione» (*1Cor* 1, 21), egli conclude che «è con la sapienza di Dio che Dio dovrebbe essere conosciuto» (*Cont. Cels.* I, 13). L’ammonimento di Paolo ai Colossesi di guardarsi da chi li seduce «con la filosofia e con inani inganni» (*Col* 2, 8) si riferisce, - secondo Origene - solo a quelle opinioni filosofiche che «agli occhi dei più appaiono credibili, ma che presentano il falso come verità» (*Cont. Cels.* I, Praef. 5); e non costituisce una condanna alla filosofia come tale⁵². Questa sarà l’interpretazione che darà pure S. Tommaso al passo in questione di S. Paolo.

La fede semplice non è senza merito, anche se il semplice fedele è più esposto ad esser tratto in inganno ed anche se, per quanto riguarda la morale, egli sa trattare «solo argomenti morali pertinenti ai costumi» e fa uso solo dei «comuni ammonimenti al popolo» (*In Levit. Hom.* 13, 3): non a tutti è possibile dedicarsi allo studio⁵³.

Importanza della ragione

Per non fraintendere la Fede

Se i Padri della Chiesa seppero porsi di fronte alla vasta cultura del mondo pagano, un altro aspetto interessante ci viene dalla condotta della gente comune, che in genere si sente disarmata di fronte alle sottigliezze dei pensatori di professione.

Inevitabilmente, se Dio ci ha parlato usando il linguaggio umano, chi riceve il messaggio deve evitare di fraintenderlo, deve cercare di capirlo. Ognuno, per fare ciò, cerca di usare la propria intelligenza. Allo stesso tempo, però, occorre molta sincerità e onestà per evitare di credere di aver capito quando invece ci si lascia guidare dai pregiudizi e dalla mentalità dell’ambiente in cui viviamo. Questo non lo dico in senso dispregiativo o per suggerire come modello un uomo che voglia sentirsi superiore all’ambiente, al gruppo di appartenenza ed ai suoi pregiudizi⁵⁴. Non è bene per l’uomo esser solo, come disse Dio creandolo. Ma il bene di appartenere ad una realtà sociale non deve andare a scapito di quel bene irrinunciabile che è la verità.

⁵² *Ibid.* pagg. 102-103.

⁵³ *Ibid.* pag. 104.

⁵⁴ Negli ultimi tempi lo studio dei gruppi umani, delle dinamiche all’interno di essi, ha evidenziato molti aspetti dei pregiudizi la cui accettazione è condizione per poter appartenere ad un determinato gruppo.

Nella Chiesa, il Magistero è l'interprete, garantito dalla promessa di Cristo, della Parola divina. Ma questo non toglie che di nuovo ognuno si troverà a dover usare intelligenza per non fraintendere il Magistero. Quest'ultimo, se ritiene di esser stato frainteso, ovviamente darà ulteriori chiarimenti.

Un esempio dovrebbe chiarire. Gesù disse: "Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna» (Mt 5, 29). Alcuni pensarono di aver capito prendendo alla lettera queste parole, mentre il senso letterale di un discorso è piuttosto ciò che intende dire chi parla. E se chi parla usa una metafora, prendendola alla lettera, quasi che non fosse una metafora, noi non avremo affatto capito⁵⁵.

Prendendo alla lettera il discorso di Gesù, si finisce per prendere di mira gli organi genitali. Ecco dunque che il primo Concilio di Nicea inizia i suoi canoni vietando che acceda al clero chi si è mutilato. Nessuna restrizione, però, a chi ha subito operazioni mediche o violenza altrui⁵⁶.

Il rifiuto di ogni mediazione di una ragione che per qualche motivo è oggetto di disistima, porta a vedere l'obbedienza ad una legge come un fatto quasi meccanico, simile ad una relazione di stimolo e risposta. Il prendere alla lettera un ordine diventa una via praticamente obbligata. E laddove la lettera della legge è insufficiente (e più avanti vedremo come ciò sia per lo più inevitabile), l'unica via di uscita è la precisazione della legge stessa da parte dell'autorità competente.

Questo conduce a situazioni davvero esasperanti, simili a quelle ridicolizzate dal Manzoni nei *Promessi sposi* a proposito delle "grida".

Due precisazioni vanno fatte.

Anzitutto evitiamo di leggere S. Paolo, quando contrappone lo Spirito alla lettera, come se intendesse riferirsi proprio ad una situazione del genere. Le opere umane fondate sul rispetto della legge non giustificano l'uomo neppure nel caso di una legge (impossibile, ma per assurdo supponiamola data) estremamente saggia, lungimirante, liberante nei toni e partecipata interiormente dai sudditi. Solo l'essere incorporati a Cristo, tali dunque da partecipare all'intimità del mistero divino della Trinità, di modo che ci rivolgiamo al Padre nello Spirito e amiamo il prossimo come Cristo ci ha amati, solo questo giustifica l'uomo. Come uomini siamo consorti di Satana. Come "tralci della Vite" siamo consorti di Cristo, essendo diventati prolungamento dell'Incarnazione. Sarebbe tragico confondere lo "spirito della legge", inteso più o meno come quella intenzione che ha guidato un legislatore saggio, e lo Spirito Santo.

⁵⁵ Cf. Mt 16, 6-12.

⁵⁶ COD, pag. 6.

In secondo luogo evitiamo di credere che il rifiuto della ragione sia l'unico motivo possibile di un legalismo sfrenato. Anche la fiducia razionalista in un sistema di leggi completo e coerente porta allo stesso risultato.

Anche la sfiducia concreta negli altri porta alle stesse conseguenze, indipendentemente dalla stima che possiamo avere per la loro intelligenza. Per comprendere ciò ricordiamo come, nella storia dell'antica Roma⁵⁷, la legge scritta ebbe un ruolo di tutela dagli abusi dell'arbitrio del potente. Tanto più siamo diffidenti nei confronti degli altri, tanto più esigeremo che nulla venga lasciato alla loro responsabile iniziativa, ma che essi debbano attenersi a norme precise di condotta stabilite in precedenza.

Anche in questo caso non è possibile eliminare del tutto l'iniziativa del singolo e la fiducia nel suo buon senso. Il Codice civile italiano deve rifarsi alla diligenza "del buon padre di famiglia" come ad un fondamento⁵⁸. Ma resta il fatto che la diffidenza verso gli altri porta a moltiplicare le norme scritte per evitare il più possibile che chi è investito d'autorità possa decidere secondo la sua personale opinione.

Il caso della "gnosi"

Più sopra avevamo detto: "Allo stesso tempo, però, occorre molta sincerità e onestà per evitare di credere di aver capito quando invece ci si lascia guidare dai pregiudizi e dalla mentalità dell'ambiente in cui viviamo".

Una falsa conoscenza (i Padri parlavano appunto di falsa gnosi) ci invita a far dire a Dio quello che vorremmo ci dicesse.

Ai primi tempi della Chiesa abbiamo una testimonianza particolarmente interessante in proposito nell'*Adversus Haereses* di S. Ireneo di Lione, che fu forse il più grande teologo del secondo secolo, e difese la dottrina cristiana contro gli "gnostici".

Egli riconosce esplicitamente gli influssi ellenistici⁵⁹ sulla gnosi, poiché conosceva la filosofia greca, e denuncia il loro reinterprete la Sacra Scrittura. Ma si potrebbe dire che la gnosi aveva anche radici anteriori: "... gli gnostici dissolvevano quasi completamente la dottrina cristiana e la mescolavano, fino a renderla iriconoscibile, con concetti e idee della filosofia platonico-pitagorica e stoica e con elementi delle religioni dell'Asia anteriore: il parsismo di Zoroastro

⁵⁷ Cf. T. MOMMSEN, *Storia di Roma*, Dall'Oglio, Milano 1962, vol. II, pagg. 56-57.

⁵⁸ Prof. Luigi Ferri, intervento all'incontro interdisciplinare (Centro San Domenico, Bologna) del 5 marzo 1992: "Di fatto sia nel Diritto Pubblico che nel Codice Civile vi sono norme che possono essere applicate solo facendo riferimento alla giustizia, alla morale, al Bene. Per es. l'art. 1176: «nell'adempire l'obbligazione il debitore deve usare la diligenza del buon padre di famiglia»; art. 1337: «Le parti nello svolgimento della trattativa e nella formazione del contratto debbono comportarsi secondo buona fede»; art. 1366: «il contratto dev'essere interpretato secondo buona fede»...".

⁵⁹ Cf. II, 14.

col suo estremo dualismo (Dio e il mondo, luce e tenebre), la cosmogonia siro-fenicia e l'astrologia babilonese-caldaica (deificazione degli astri)"⁶⁰.

Per la morale cristiana sono particolarmente rilevanti i dualismi che contrappongono mondo spirituale e mondo materiale (con annesso il mondo degli "psichici"), cui si riconduce il dualismo circa l'uomo (l'importante è lo spirito) e quello teologico (la divinità principale non crea, se si può usare questo verbo, il mondo materiale).

Tutto può venire ricondotto ad un dualismo tra mondo dello spirito (nobile: da "nosco", cioè degno di esser conosciuto) e mondo corporeo (più o meno ignobile), perché in fondo è dal creato che conosciamo Dio, e dunque è da come vediamo il creato che supponiamo che il Demiurgo che agisce sul mondo corporeo non possa essere il Primo principio (Pleroma)⁶¹.

Questo dualismo, quanto all'uomo, viene a coincidere con quello di stampo platonico. Lo spirito dell'uomo non è il corpo. Come il nocchiero sulla nave, esso usa il corpo. Le realtà psichiche (vitali) sono a mezza via: saranno ridotte a ciò cui si inclineranno. Per questo gli psichici, come i cristiani, devono salvarsi mediante la buona condotta. Non così gli spirituali: l'oro non si mescola col fango: "Perciò i perfetti tra loro compiono senza scrupolo tutte quelle azioni proibite, delle quali le Scritture asseriscono: «Chi compie queste azioni non erediterà il regno di Dio» (*Gal 5, 21*)"⁶².

In effetti, se il mondo corporeo non intacca il mio io, posso ritenerne il bene del tutto indifferente, anzi, pensare che il disprezzare e l'abusare del corporeo sia bene: "Dicono che nessuno si salva se non è passato per tutte le esperienze..."⁶³. E Ireneo non manca di denunciare apertamente l'immoralità degli gnostici.

Resta anche vero che, restando nello stesso modo di vedere la corporeità, posso considerarla come la prigione del corpo, ed avviarmi verso un'ascesi fatta di disprezzo del corpo. Si ha così l'apparentemente paradossale situazione che i seguaci di una stessa dottrina possano differenziarsi notevolmente: da una parte chi disprezza le nozze e fa colpa a Dio di aver creato l'uomo e la donna ordinati alla procreazione, dall'altra i sostenitori della legittimità di ogni abuso in materia sessuale⁶⁴.

La Chiesa dovette lottare contro entrambe le posizioni. L'importante, per noi, è rilevare come differenti precomprensioni legate ad una cultura danno un totale fraintendimento della legge divina.

⁶⁰ BIHLMEYER - TUECHLE, *Storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1957, vol. I, pagg. 178-179 (§ 29, 1).

⁶¹ *Adversus Haereses*, II, 1ss.

⁶² Ibid. I, 6, 3. Per le citazioni seguo la traduzione italiana: *Contro le eresie*, a cura di P. VITTORINO DELLAGIACOMA, Cantagalli, Siena 1984, due voll.

⁶³ Ibid. I, 31,2.

⁶⁴ Ibid. I, 28, 1-2.

GLI SVILUPPI DEL CRISTIANESIMO

Il crollo dell'Impero Romano condusse la Chiesa ad assumere, evangelizzando, il linguaggio di nuove altre culture. Gli apporti delle culture barbariche sono anch'essi tutt'altro che trascurabili. Nel corso di pochi secoli nasce il Sacro Romano Impero, che per via dello scisma con la cristianità orientale e del sorgere dell'Islam viene ad identificarsi col mondo cattolico.

Se vogliamo cercare spunti rilevanti per il problema di prudenza e coscienza, personalmente me ne balzano due agli occhi: la prassi del sacramento della Penitenza e l'inizio della Scolastica.

La prassi del sacramento della Penitenza

La storia della prassi del sacramento della Penitenza ci presenta alcune tappe significative. Nell'antichità prevaleva una consapevolezza della dignità acquisita col battesimo tale da portare ad esigere estremo rigore nel riammettere alla comunione ecclesiale chi era ritornato al peccato. Inoltre l'analogia col battesimo portava alla prassi di un'unica possibilità di riconciliazione nel corso della vita⁶⁵. Chi tornava ancora a peccare non veniva nuovamente riammesso all'Eucaristia, se non al momento di ricevere il viatico⁶⁶. Analogamente ai catecumeni, i penitenti venivano preparati a rinnovare la grazia battesimale con un percorso preparatorio severo.

E' noto come i celti e gli anglosassoni abbiano portato l'uso di reiterare la riconciliazione prima nel regno dei Franchi, ad opera soprattutto di S. Colombano, e di lì a tutta la chiesa latina.

La prassi della confessione privata reiterabile favoriva l'accedere dei cristiani al sacramento, ma poneva ovvi problemi di giustizia per quanto riguardava le opere di penitenza richieste. Queste col tempo non vennero più fatte prima di essere riammessi alla comunione ecclesiale, ma dopo. Si accentuava l'esigenza di una certa uniformità; vi era poi il problema di quali atti di penitenza fossero equivalenti, in modo che il confessore potesse avere un orientamento in merito, poiché non avrebbe potuto, ad esempio, far digiunare un vecchio ammalato o far recitare salmi ad un analfabeta. Il tutto era reso urgente per il fatto che le penitenze, allora, non erano per nulla simboliche, ma pesanti, come le pratiche antiche, cui i penitenti si sottomettevano pubblicamente per accedere alla riconciliazione.

Si usavano manuali penitenziali (*libri poenitentiales*), talvolta non ufficiali, talvolta legati all'autorità di un santo, come S. Colombano, ma con un controllo da parte del Magistero.

⁶⁵ Cf. ERMA, *Pastore*, Mandatum 4, 3; S. Ambrogio, *De paenitentia*, II, 10, 95.

⁶⁶ Papa Siricio, lettera a Imerio vescovo di Tarragona, nel 385, PL 56, 557; cf. Celestino I, lettera *Cuperemus quidem* (26 luglio 428), PL 50, 431.

Vediamo a titolo di esempio alcuni passi, relativi ai peccati dei monaci e dei chierici (vi era anche la parte riguardante i non monaci), dal Penitenziale attribuito a S. Colombano (VI-VII sec.)⁶⁷.

“Vera penitenza non è commettere atti meritevoli di penitenza, ma piangere le colpe commesse. Poiché però molti, per non dire tutti, per debolezza trasgrediscono questa regola, si devono conoscere le tariffe penitenziali, secondo l’ordine stabilito dai santi padri, vale a dire che la lunghezza della penitenza sia proporzionata alla gravità delle colpe.

Se qualcuno ha peccato col pensiero, cioè ha desiderato uccidere, fornicare, rubare, mangiare di nascosto, ubriacarsi, percuotere qualcuno, andarsene o compiere altre azioni simili, ed era pronto nel suo cuore a tradurle in atto, faccia penitenza a pane e acqua per sei mesi per le più gravi e quaranta giorni per le meno gravi.

Se qualcuno si è lasciato trascinare a commettere certi atti, come l’omicidio o la sodomia: faccia penitenza dieci anni; un monaco, se avrà fornicato una sola volta, faccia penitenza tre anni; se più spesso, sette anni....

Se qualcuno ha rubato, faccia penitenza per un anno.

Se qualcuno ha spergiurato faccia penitenza 7 anni.

Se qualcuno ha percosso in una rissa il suo fratello e ha versato il sangue, faccia penitenza per 3 anni”.

Tutto questo vale come esempio di una necessità concreta che non può non influire sulla teologia morale: l’assoluzione dei peccati nel sacramento della penitenza è un atto proprio di chi, nella Chiesa, ha il compito pastorale e può agire in nome di Cristo capo del corpo.

Infatti si tratta di un atto che reinserisce nel corpo, che innesta nuovamente e fa rivivere il tralcio della vite staccatosi col peccato e destinato ad esser raccolto e bruciato⁶⁸: non può essere dunque effetto di una decisione a titolo privato, quasi che, come a nostro arbitrio possiamo staccarci, così a nostro arbitrio possiamo reinnestarci: è Cristo che ci fa suoi tralci, col battesimo, e quindi è Cristo che torna a farci rivivere dopo che lo abbiamo abbandonato.

Per questo motivo si dovrà esigere dal confessore di attenersi a norme, per poter giudicare dei peccati in modo conforme alla volontà della Chiesa, in nome della quale agisce.

Se a questo motivo aggiungiamo la preoccupazione per un clero scarsamente preparato, che ha necessità di istruzioni piuttosto dettagliate per poter valutare equamente le “malattie dell’anima”, diviene ovvio che serviranno, negli studi in

⁶⁷ C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Elle Di Ci, II ed., Torino 1988, pagg. 60 ss. Il testo latino di S. Colombano, *De mensura taxanda poenitentiarum*, è in PL 80, 223 ss.

⁶⁸ Gv 15, 6.

preparazione al sacerdozio, manuali di teologia morale orientati non ad una pura teoria, ma ad aiutare il sacerdote di cultura media ad essere un buon confessore. Il che è proprio quanto è avvenuto nel momento in cui, nel secondo millennio, la riconciliazione non è più stata un atto sporadico nella vita del cristiano, atto cui il vescovo poteva attendere da solo o con pochi presbiteri che lo aiutassero, ma è diventata un atto comune e frequente della vita sacramentale dei fedeli.

Ciò avvenne nel 1215, col IV Concilio Lateranense. Ad esso dobbiamo il precetto di confessarci almeno una volta all'anno. Ecco quanto scrive in proposito il Delumeau.

“Il canone XXI del Lateranense Quarto fu all'origine di una fioritura spettacolare della letteratura sul peccato. Possiamo infatti immaginarci che i sacerdoti in cura d'anime (parroci, curati, ecc.), ben presto spalleggiati dagli Ordini mendicanti, fossero presi da un vero e proprio panico alla prospettiva di dovere interrogare e giudicare regolarmente il loro gregge nel tribunale della penitenza... Per far fronte a questa necessità furono composte parecchie *Summae confessorum* e «manuali per la confessione», che presero il posto di quegli scritti dell'età precedente in cui i peccati erano elencati con le corrispondenti sanzioni (o tariffe) già prestabilite

Ormai le opere che si scrivevano sul peccato potevano essere classificate in due categorie: c'erano i ponderosi trattati di morale, pervasi di giuridicismo, il cui fine era di consentire che si desse un giudizio esatto sugli atti dichiarati nella confessione, e quindi di prescrivere la conveniente soddisfazione e i rimedi che avrebbero evitato eventuali ricadute; sono queste opere che vengono generalmente classificate come *Summae confessorum*. Le altre, più concise e più maneggevoli nel formato, si limitavano a dare ai sacerdoti in cura d'anime e ai penitenti soltanto le direttive indispensabili per fare una buona confessione. ... Tali trattati dai titoli più diversi, talvolta erano anche detti *Summae*, ma in generale si preferisce denominarli 'Manuali per la confessione'.

Il modello delle opere appartenenti alla prima categoria venne concepito negli anni 1220-1240 dal domenicano catalano Raimond di Peñafort, la cui *Summa de casibus penitentiae*, che ben presto un altro domenicano arricchì di glosse, conobbe un successo considerevole. A partire dal secolo XIII se ne fecero dei compendi e nel Quattrocento vi furono poeti che ne diedero adattamenti in versi. Nel 1603 Roma, due anni dopo aver elevato agli altari il suo autore, ne fece uscire ancora un'edizione.”⁶⁹

Quanto al nostro problema, siamo qui arrivati ad un punto fondamentale.

Raimondo era un giurista, ed aveva la competenza necessaria perché Gregorio IX gli affidasse di compilare una raccolta di Decretali, che egli compose tra il 1230 ed il 1234. Ma era pure un estimatore di S. Tommaso d'Aquino, cui si narra che avrebbe chiesto di compilare la *Summa contra Gentiles*. Essa doveva servire ai missionari inviati in Spagna e nell'Africa del Nord: erano le culle della cultura, e si esigeva una preparazione culturale adeguata. Non possiamo

⁶⁹ J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, Il Mulino, Bologna 1987, pagg. 363-364.

supporre dunque in lui la paternità responsabile dello scivolamento della teologia morale verso un taglio giuridico contrapposto a quello di Tommaso.

L'esigenza fondamentale era la preparazione dei sacerdoti al ministero della Penitenza.

Da qui possiamo trarre una conclusione forse banale, ma decisamente realistica. Mettiamoci nei panni di chi si prepara al sacerdozio e deve affrontare gli esami relativi perché, anche quando non esistevano veri e propri seminari, una preparazione era pur richiesta.

Supponiamo pure che la passione per lo studio potesse esser ben più grande che ai nostri giorni. Resta ragionevole supporre che molti aspiranti al sacerdozio si limitassero a ciò che era indispensabile per l'ammissione. Ecco dunque che la teologia morale diviene anzitutto... quella contenuta nel manuale del confessore, col suo taglio giuridico, con i casi da saper risolvere ed i criteri per valutare la maggiore o minore gravità di una colpa, dovendosi assegnare una penitenza con una certa equità.

Bernhard Häring, all'inizio del suo manuale *La legge di Cristo*⁷⁰, nel panorama storico della teologia morale, ricorda altri motivi molto importanti: il contrapporsi del primato della volontà al primato dell'intelligenza, l'individualismo di Ockham ed il rilievo dato ai singoli atti della libertà (togliendo valore alla dottrina degli habitus morali, si toglie valore pure alle virtù), il nominalismo..., fino all'ordinamento degli studi nella Compagnia di Gesù, che scinde l'insegnamento morale di S. Tommaso, riservandolo ai principi generali (e il trattato sul fine ultimo finisce praticamente nella teologia dogmatica), dall'insegnamento volto a risolvere i casi di coscienza: il penitente ha peccato o no? Da qui proverrebbe dunque l'importanza data al trattato sulla coscienza, e l'inserimento del diritto canonico nella teologia morale.

Le *Institutiones Morales* di Giovanni Azor, che appaiono all'inizio del '600, divengono il primo esempio di una teologia morale ormai autonoma, la cui struttura verrà mantenuta fino ai tempi del Vaticano II.

Louis Vereecke⁷¹, nella prefazione ad una storia della teologia morale moderna, sostanzialmente concorda: "La comparsa all'inizio del XVII secolo... delle *Institutiones morales* del gesuita spagnolo Giovanni Azor, segna in teologia morale l'avvento di un nuovo genere letterario. Separata ormai dalla filosofia viva, dal dogma e anche da una teologia morale speculativa, questa *Theologia moralis practica*, modesto sussidio per il confessore, si darà l'impegnativo titolo di *Theologia moralis*"⁷².

Alfonso de' Liguori, patrono dei moralisti, pone termine a dispute di tipo giuridico tra chi sosteneva le interpretazioni più rigide della legge, di fronte alla

⁷⁰ Tre voll., Morcelliana, Brescia 1957-64: vol. I, pagg. 31-46.

⁷¹ *Da Guglielmo d'Ockham a S. Alfonso de Liguori - Saggi di storia della teologia morale moderna 1370-1787*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pagg. 30-59.

⁷² *Ibid.*, pagg. 31-32.

decisione da prendere, e chi sosteneva quelle più larghe. Ma il taglio della sua *Theologia Moralis* è evidente: dare criteri di interpretazione saggia della legge. E' uno strumento validissimo per chi deve esercitare l'ufficio di confessore.

Tutto ciò è vero. Ma credo che il Delumeau abbia messo il dito sulla piaga. Al di là delle ideologie filosofiche che trasformano la legge da "*ordinatio rationis*" a "*ordinatio voluntatis*" (come anche ai nostri giorni è ritenuta), al di là del sorgere delle nazioni, dell'individualismo, del nascere della mentalità democratico-contrattualista, che trasforma essa pure la morale in fatto giuridico... vi sono motivi più concreti. Gli altri fattori hanno indubbiamente influito. Ma è pur vero che, nella formazione del clero, la Chiesa si è ben cautelata dagli influssi del pensiero moderno ed ha prescritto lo studio di S. Tommaso. Se dunque esso è stato inefficace, quando non controproducente per via dell'imposizione di un testo così duro da assimilare, è perché in qualche modo è stato eluso.

Se supponiamo che gli aspiranti al sacerdozio abbiano per lo più limitato la propria preparazione in teologia morale allo studio dei manuali per i confessori, non dobbiamo più meravigliarci se il taglio giuridico si è poi riversato anche nella loro catechesi, e, di qui, al sentire comune dei cristiani.

Gli inizi della teologia scolastica

Il formarsi di una cultura comune non è cosa di tempi brevi. Anche ai nostri giorni i programmi scolastici, compresi quelli relativi alle scienze, non riescono a stare alla pari con le idee che stanno maturando. Ci vuole tempo, anche con i grandi mezzi di comunicazione che abbiamo.

Dunque non dovremmo meravigliarci se il fenomeno culturale della scolastica impiega diversi secoli a maturare e divenire patrimonio comune. Alcune difficoltà, dovute al crollo dell'Impero Romano, sono ben note:

i mezzi di comunicazione erano quelli che erano, lenti, tra difficoltà spesso rilevanti, decisamente accentuate dalla frammentazione politica seguita al crollo dell'Impero. Non esisteva stampa.

Le invasioni barbariche obbligavano ad una nuova fusione culturale che riguardava lingua, usanze, mentalità, diritto...

La sclarità (solo chi sa leggere e scrivere può, di fatto, comunicare con chi è lontano nel tempo o nello spazio) era praticamente minima.

La conservazione del patrimonio culturale del passato era opera di élites, soprattutto nei monasteri. Non vi era un'organizzazione sociale che permettesse di dar da vivere agli intellettuali.

Pochissime le personalità emergenti, tali da lasciare un segno duraturo. Severino Boezio è forse la più significativa. Ricordiamo pure Cassiodoro, Isidoro, Beda e Alcuino.

Le guerre non facilitavano scambi culturali con ambienti culturalmente più ricchi, in particolare con l'oriente cristiano.

La costituzione del Sacro Romano Impero segna l'inizio di una svolta nell'occidente cristiano. Una lingua bene o male comune, un minimo di organizzazione civile, la possibilità di accedere ad alcune scuole... tutto ciò riapre la possibilità di una comunicazione nella ricerca e nel sapere che possa lasciare un patrimonio ai posteri. Ma è un ripartire da ben magro livello. Nei confronti dell'oriente cristiano o del mondo arabo, l'occidente si trova decisamente arretrato. Ed è ovvio che attinga di là oltre che dai pensatori latini che vissero prima del crollo dell'impero romano.

Martin Grabmann, nella sua *Storia del metodo scolastico*⁷³ dà la seguente definizione:

«il metodo scolastico, applicando la ragione, la filosofia, alle verità rivelate, vuole giungere ad una conoscenza quanto più profonda del contenuto di fede, per avvicinare così sostanzialmente la verità soprannaturale all'intelletto umano pensante, per rendere possibile una presentazione globale, sistematica ed organica delle verità di fede e per poter sciogliere le obiezioni sollevate dal punto di vista della ragione contro il contenuto della Rivelazione. Attraverso un processo evolutivo graduale il metodo scolastico si è creato una determinata tecnica esteriore, una forma esteriore: si è, per così dire, concretizzato e materializzato».

Alcuni tratti di questo mondo culturale balzano agli occhi, anche per contrasto con la nostra cultura.

Vi è una notevole unità di linguaggio. Non solo perché si parla latino, ma perché bene o male autori diversi, anche quando trattano argomenti diversi o sono in disaccordo tra loro, hanno una formazione comune, usano le stesse "categorie": dunque era un mondo ove si riusciva a comunicare. Se provo a leggere Heidegger e Russell, e sono entrambi filosofi, mi sembra di entrare in due mondi distinti, anche se li leggo in italiano: la nostra cultura si è frammentata, non solo per l'esigenza della specializzazione, persino all'interno di una stessa disciplina.

Vi è un uso della logica e di un metodo nell'affrontare le questioni (anche in pubblico! Le *Quaestiones disputatae* erano precise attività accademiche) che può benissimo essere successivamente degenerato, ma che permette all'uditore di controllare come si sia arrivati a sostenere una certa tesi. In pratica ci si espone all'altro, gli si permette di controllare il nostro argomentare.

Si ritiene che tutto il sapere, dalle conoscenze della natura alla metafisica, trovi il suo coronamento nella rivelazione, e che per intendere la rivelazione senza rischiare il fraintendimento, il teologo debba servirsi di tutto il patrimonio dell'umano sapere⁷⁴. Noi invece ci rammarichiamo della frammentazione del

⁷³ La Nuova Italia, Firenze 1980 (l'originale tedesco è del 1909-11), vol. I, pag. 52.

⁷⁴ Cf. SPICQ, *Exquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1944, p. 242.

nostro stesso sapere teologico, sia per la necessità di specializzarci su un determinato argomento, sia per la frattura tra discipline scientifiche, umanistiche e teologiche.

Ricordiamo inoltre che allora non esisteva una distinzione tra teologia dogmatica e teologia morale⁷⁵. Anzi, come si può ad esempio vedere dalla prima questione della *Summa Theologiae* di S. Tommaso, la teologia come scienza è una sola, e un'eventuale distinzione riguarda solo ciò che materialmente viene preso in considerazione, così come un medico, dal punto di vista della salute dell'uomo, può però occuparsi di fisica, di chimica o di botanica⁷⁶.

Qual è la portata della cultura scolastica per lo sviluppo della teologia morale? Essa è immensa. Intendiamoci: nella scolastica troviamo le posizioni più disparate, contrapposte tra loro. Tuttavia è un ambiente culturale in cui è difficile pensare di poter enunciare qualcosa senza proporne anche le ragioni. Anche chi riduce la morale a pura obbedienza giustifica la sua posizione con argomenti che lo obbligano a prendere posizione in molti campi, non solo teologici ma pure filosofici, dalla logica alla metafisica. Anche chi ritiene che la ragione nuoce alla teologia in genere ed anche alla teologia morale, lo fa comunque ragionando, e ragionando in modo piuttosto raffinato.

Altri fattori per l'impostazione della morale

Abbiamo già visto un'origine pratica della necessità di manuali e *Summae* ad uso dei confessori di taglio giuridico ed alcuni fattori culturali che portano a privilegiare l'obbedienza rispetto alla prudenza. Con il nascere della scolastica se ne evidenziano altri, legati alla comprensione dei perché del bene e del male.

Se infatti arrivo a comprendere quale sia il bene dell'uomo, posso guidare le mie decisioni in modo da condividere il progetto divino. Non per nulla Tommaso definiva la "legge naturale" come partecipazione, da parte dell'uomo, alla "legge eterna"⁷⁷. "Partecipazione" in quanto l'uomo è legislatore del proprio cuore, è cioè regolante, non in quanto è regolato come ogni altra creatura⁷⁸. L'uomo partecipa dunque attivamente, così come un apprendista già maturo, possedendo l'arte del maestro, può partecipare attivamente alla direzione di un'opera.

⁷⁵ Non ignoravano però la distinzione tra intelletto speculativo e pratico, anzi vi era un dibattito per il quale S. Tommaso sosteneva che si trattava non di una distinzione di facoltà (*potentiae*), ma di funzioni di una stessa facoltà.

⁷⁶ Cfr. II-II, q.1, a.1, c. Introducendo la parte morale della sua *Summa Theologiae* (I-II, prol.) Tommaso ci offre un esempio di come intendere questa unità della teologia. Dice infatti: "... l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, in quanto per 'immagine' si vuol significare qualcosa di intelligente, libero per arbitrio e di per sé padrone d'agire; quindi, dopo aver trattato dell'esemplare, cioè di Dio... ci resta da considerare la sua immagine, cioè l'uomo in quanto anch'egli è principio del suo agire...". Si tratta dunque di continuare a conoscere Dio contemplando la sua creatura quando realizza volontariamente il progetto divino.

⁷⁷ Cfr. I-II, q. 91, a. 2.

⁷⁸ Cfr. I-II, q. 90, a. 1, ad 1; a. 3, ad 1; q. 91, a. 2, c.; a. 6, c.

Se invece ritengo che non sia possibile arrivare a tanto, dovrò rassegnarmi ad avere per unica guida la legge divina, rivelata, cui obbedire. Ma non sarò una “guida” anch’io, sarò solo un passivo ricevitore di istruzioni.

Quali posizioni possono dichiarare impossibile una partecipazione dell’uomo alla legge eterna?

Anzitutto, e più radicalmente, una qualche posizione che mi porti a negare l’esistenza o la conoscibilità della natura umana, dalla quale vengono esigiti determinati beni.

In secondo luogo, meno radicalmente, una posizione che pur ammettendo l’esistenza e conoscibilità della natura umana, la concepisca in modo errato. In questo caso, infatti, è presumibile che mi troverò in difficoltà nel condividere il progetto divino, ed allora mi resterà unicamente l’obbedienza ai comandamenti, magari resa problematica dal confronto con quanto mi verrebbe da ritenere essere il mio bene.

In terzo luogo potremmo voler privilegiare l’obbedienza indipendentemente da una nostra concezione del bene e del male, ma solo per il fatto che ci può sembrare irriguardoso nei confronti di Dio permetterci di - per così dire - partecipare alla sua autorità nel governo del creato, quasi profanando il suo mistero e la sua trascendenza.

Tutte queste posizioni possono scaturire da orientamenti culturali diversi. Infatti l’uomo non mi pare poi così rigoroso nelle sue posizioni.

Quindi, nel formarsi della scolastica, identificherei alcuni punti che possono aver influito successivamente, anche indipendentemente dalla coerenza e dalle intenzioni di chi le ha espresse.

La concezione volontarista della natura

Dobbiamo rifarci alla filosofia del tardo Impero Romano, nel momento dell’ultima lotta tra un mondo pagano e il nascere di un mondo cristiano.

Abbiamo già accennato al rapporto dei Padri con la filosofia. Da parte dell’Impero romano il problema era arginare il dilagare del cristianesimo, cercando di offrire una dottrina teologica alternativa, compatibile con gli usi ed i costumi tradizionali, e che potesse far sfigurare, riducendola ad irrazionale e ridicola superstizione, la dottrina di quei rozzi pescatori che erano gli Apostoli. Ovviamente le vette speculative di Platone ed Aristotele erano il fondamento cui attingere. Ma non serviva a questo una loro contrapposizione. Ad Aristotele si riconosce il ruolo del “logico”, maestro di razionalità. Ma il resto della sua opera resta oscuro, poco intuibile e privo di afflato mistico. Platone offre invece lo spunto per la visione del cosmo, dell’uomo e di Dio: una “teologia” che arriva a spiegare il mondo terreno partendo dalla presunta conoscenza di come dall’Uno

possa procedere il molteplice⁷⁹. Il fenomeno del neoplatonismo, in particolare i nomi di Plotino, Porfirio e Proclo⁸⁰, va visto anche in questo contesto culturale.

Possiamo ricordare due indizi della manovra culturale contro il cristianesimo da parte dell'impero: anzitutto il ruolo del filosofo neoplatonico, nonché governatore della Bitinia, Sossiano Ierocle nel convincere Diocleziano ad iniziare l'ultima grande persecuzione⁸¹. Poi Filostrato che scrive, su incarico dell'Imperatrice Giulia Domna⁸², la vita del saggio e taumaturgo pagano Apollonio di Tiana⁸³: una figura leggendaria, vero contraltare a Cristo, che riuscì se non altro a creare dubbi negli stessi credenti, visto che nella letteratura cristiana troviamo la risposta agli interrogativi che suscitava⁸⁴.

Sia da parte pagana, sia da parte cristiana soprattutto col medioevo vi è dunque un convenire nella comprensione di quanto di meglio la ragione umana avrebbe potuto offrire, rifacendosi a Platone ed Aristotele, ma privilegiando il primo per quanto riguarda la visione del mondo, dell'uomo e di Dio.

Aristotele, riscoperto nel nostro Medioevo soprattutto grazie a quanto ne ha tramandato Boezio, resta il maestro della logica. Ma l'inizio della raccolta (*Organon*) dei suoi scritti di logica, e cioè il libro delle *Categorie*, era di difficile lettura. Veniva perciò preceduto dall'introduzione (*Isagoge*) del neoplatonico Porfirio, anch'essa tramandata da Boezio. A Porfirio, ed al suo modo di interpretare Aristotele, dobbiamo la celebre questione sugli universali. Il fatto stesso del riproporsi, fino ai nostri giorni, di tale questione ci rivela l'influsso enorme che il libretto di Porfirio ha avuto. Paradossalmente, possiamo notarlo, uno dei più grandi avversari del cristianesimo è così diventato nel Medioevo la "porta" che introduce alla logica, che a sua volta era la porta della filosofia, che infine era la porta della teologia.

Per la visione del mondo, dell'uomo e di Dio si preferisce più esplicitamente seguire la linea platonica. Un motivo è ben noto: la posizione platonica salvava più efficacemente l'immortalità dell'anima.

Un altro motivo, però, credo abbia influito, e con maggiore efficacia. La scienza aristotelica cercava verità necessarie. Necessario è ciò che non può non essere com'è. Vedere nella natura verità necessarie (allora non si parlava di "leggi") era come dire che il mondo non può che essere in un certo modo, almeno per certi suoi aspetti.

Come si poteva allora accogliere un pensiero del genere se si accettava, per fede, che il mondo è opera della libera volontà del suo Creatore? Tanto più che tutti ritenevano doversi ammettere che neppure Dio può far cose contraddittorie. Fino

⁷⁹ Il *Parmenide* e il *Timeo* erano i testi fondamentali.

⁸⁰ Ricordiamo però che Proclo è vissuto nel V secolo: il suo è forse il canto del cigno della teologia pagana.

⁸¹ Cf. SODANO (a cura di), *PORFIRIO - Vangelo di un Pagano*, Rusconi, Milano 1993, pp. 103-116: anche Porfirio avrebbe partecipato al *Consilium principis*.

⁸² Moglie di Settimio Severo.

⁸³ Traduzione in italiano, ed. Adelphi, Milano 1978.

⁸⁴ *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, in PL, vol. VI, coll. 1270-71.

a che punto le “verità necessarie” avrebbero esteso ciò che era contraddittorio, e cioè ciò che neppure Dio poteva fare? S. Pier Damiano, ad esempio, non vedeva di buon occhio chi affermava che Dio non può far tornar vergine una donna che ha perso la verginità⁸⁵.

Il neoplatonismo pagano aveva approfittato di Platone e Aristotele, interpretati in un certo modo, per darci un'immagine di un procedere del mondo dalla divinità così come il calore e la luce emanano dal sole⁸⁶. Più è lontano, più ciò che emana è materia e tenebra. Ma in questo “emanare” non vi è nulla che richiami un atto di amore, di libera scelta. Nessuno avrebbe potuto dire: “Dio mi ha voluto”.

La visione di Platone, che troviamo nel dialogo “*Timeo*”⁸⁷, dava un'alternativa più soddisfacente. Il Demiurgo plasma la materia, come un artigiano plasma il suo materiale, dandogli la forma voluta. Il problema non stava nel fatto che per Platone, e per tutti i filosofi prima dell'incontro col mondo biblico, la materia sia eterna, coesistente alla divinità. Basta infatti affermare che Dio crea anche la materia. L'importante è che Dio faccia esistere la materia, e poi le dia le forme volute. In questo modo si garantisce che tutto procede dalla libera volontà di Dio.

Il motivo è che le forme artificiali non hanno alcun rapporto necessario con il materiale dell'artefatto. Con un pezzo di ferro posso fare dei chiodi, delle forbici o un piatto... tutto dipende solo dall'arbitrio dell'artefice.

Aristotele, nella sua *Fisica*, aveva accusato i suoi predecessori di confondere le realtà naturali e quelle artificiali, riducendo tutto alla causa materiale ed alla causa efficiente. Noi diremmo oggi che li ha accusati di materialismo. La “materia prima” di Aristotele è tutt'altra cosa dalla “materia” plasmata dal Demiurgo.

L'Islam⁸⁸, prima del cristianesimo dell'occidente medioevale, aveva dovuto affrontare questi problemi. Se si studiava la fisica e la metafisica di Aristotele, e si riconosceva che la ricerca razionale non poteva che dargli ragione, allora si era portati a dire che vi erano due ordini di verità: le verità scientifiche e quelle di fede.

E' noto che questa teoria venne in qualche modo sostenuta dai grandi arabi. Ma anche a Parigi, nella Scuola delle Arti, ove si studiava con entusiasmo Aristotele nonostante le proibizioni ecclesiastiche, si era affacciata. Si separava così fede e ragione. Ma questo è insostenibile per chi riconosce che al vero si contrappone

⁸⁵ *De divina omnipotentia*, c. III, in *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, Vallecchi, Firenze 1943, pp. 63ss.

⁸⁶ Plotino, per spiegare come dall'Uno proceda la molteplicità delle cose, si serve come esempio dell'irradiarsi della luce (e poi, in subordine, del calore, del profumo, della riproduzione del vivente adulto) : cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero 1976 ss, vol. IV, pp. 520-521.

⁸⁷ Cf. 28A-31A; 48E-49A;50B-51B; edizione bilingue a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1994, pp.83ss; 145ss

⁸⁸ Ed anche l'ebraismo. Cfr. MOSE' MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, II, 25.

solo il falso. Occorrerebbe rinunciare al vero. Mentre il vero è il bene di quell'intelletto per cui l'uomo è la creatura ad immagine di Dio, capace di conoscerlo ed amarlo.

Meglio dunque evitare la fisica e la metafisica di Aristotele, finché non fossero state “purgate” di ciò che sembrava incompatibile con la fede⁸⁹.

Bonaventura, collega di Tommaso a Parigi, sosteneva⁹⁰ che tutte le creature, anche gli angeli (che pur non sono soggetti a divenire), devono esser “composti” di una certa qual materia e di una forma. Ma non dobbiamo pensare che si tratti di una disputa tra domenicani e francescani. Lo diventò eventualmente dopo. Tommaso aveva contro i teologi del suo tempo, compresi suoi confratelli, come il P. Kilwardby. Le sue posizioni, nonostante la stima di cui godeva, venivano attaccate in pubblico, e l'Arcivescovo di Parigi condannava già nel 1270 (mentre Tommaso insegnava proprio lì) proposizioni vicine alle sue tesi. Dopo la sua morte, le condanne divennero più esplicite nel 1277. Possiamo dire che fu un teologo piuttosto scomodo.

L'importanza della questione diviene più evidente se leggiamo alcune frasi da un libro piuttosto noto nell'università teologica parigina. Il *Fons vitae* del poeta e filosofo ebreo-arabo Salomon Ibn Gabirol, noto ai latini come Avicbron.

“La materia riceve la forma dalla sostanza prima mediante l'intermediario della Volontà.

...

Non ci sono nell'esistenza che tre cose, cioè la materia con la forma, la sostanza prima (Dio) e la volontà, intermediaria tra i due estremi...

...

Si può affermare che vi sono tre materie e cioè: 1) La materia semplice e spirituale che è quanto vi ha di più semplice in fatto di materia ed è quella che non è rivestita da forma; 2) la (materia) composta e corporea che è ciò che vi ha di più composto; 3) la (materia) che tiene il posto intermedio tra le due...

...

La prima materia che porta (tutto) ti apparirà dunque come un libro portante la scrittura...

...

Se dunque tu conosci perfettamente l'esistenza della materia universale e della forma universale, la loro quiddità, la loro qualità, la loro causa finale e tutto ciò che è possibile conoscerne, ed allora la esami e l'osservi, tu vedrai la materia come se fosse un libro aperto o una tavola su cui sono tracciate linee, e

⁸⁹ La proibizione di insegnare la Fisica e la Metafisica di Aristotele, a Parigi, era stata data nel 1212 (un Concilio locale) e nel 1215 (dal Cardinale legato): cf. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en occident de Boèce à Saint Thomas*, Vrin, Parigi 1953, p. 65.

⁹⁰ Cf. *Sententiarum*, libro II, Dist. III, pars I, art. I, quaestio I, in *Opera Omnia*, t. II, Quaracchi 1885.

la forma ti apparirà come figure tracciate e caratteri disposti che procurano a chi li legge una conoscenza perfetta e una scienza compiuta...

...

La Volontà, che agisce, può essere paragonata allo scrittore; la forma, prodotto dell'azione, è come la scrittura e la materia che loro serve di substrato è come la tavola o la carta.”.

Dice Goffredo Quadri, dalla cui raccolta antologica ho tratto questi passi⁹¹, che Avicbron “imprime quella direzione che sarà seguita da S. Bonaventura e Duns Scoto, ... appartiene ai giganti del pensiero umano. E’ il teorico della materia spirituale, il teorico del volontarismo contrapposto all’intellettualismo e alla necessità, il teorico del principio d’individuazione riportato alla forma anziché alla materia.”⁹².

L’immagine della materia come libro, su cui le forme sono come parole scritte, non evoca a noi solo un pensiero ebraico (Dio creò “parlando” e nella sua parola, la Bibbia, c’è in qualche modo tutto), ma anche di chi disse che la natura era, sì, un libro, ma un libro scritto in caratteri matematici. E parlare di Galileo è parlare di noi, anche oggi.

Nella visione del mondo come artefatto, le forme naturali vengono scambiate per forme artificiali. Il fine coincide con il progetto dell’artefice, divino o umano che sia. Questo suppone una causa efficiente che sia capace di progettare. Parlare di un finalismo anche per l’agire di quelle cose che evidentemente sono prive di conoscenza diviene problematico. Da questo punto di vista possiamo capire le difficoltà degli scienziati a parlare di fine, anche quando le realtà naturali ci risultano evidentemente finalizzate. Ovviamente nulla vieta di dire che vi è Dio, e che il progetto è nella mente di Dio. Ma questo sembra compito del filosofo o del teologo, non dello scienziato. Per noi, ancora oggi, fine e progetto coincidono. Per Aristotele e Tommaso, invece, il fine è anzitutto ciò che propriamente viene compiuto da una certa azione, e tale azione ci definisce una capacità di agire ed un modo di esistere tale da possedere questa capacità. Solo successivamente ci si pone il problema di chi agisce per conoscenza.

Fine, natura e forma sono strettamente connesse. Ed anche il bene. Crolla così la concezione della natura. Nella visione della natura come artefatto il bene “connaturale” a qualcosa è fondato solo sull’arbitrio dell’Artefice, inteso in modo piuttosto antropomorfo, e non sul fatto che il Creatore, dando l’esistere ed il modo di esistere, legato a certe capacità operative, ci rende atti a partecipare col nostro agire a certi aspetti della Sua Bontà.

⁹¹ AAVV, *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Vol. IV, Milano 1954, pp.1120-1132.

⁹² *Ibidem*, p.1121.

La concezione dualista della natura

Certe posizioni di tipo platonico, guidando ad una concezione dell'uomo come composto di anima e corpo quasi fossero due realtà⁹³, non possono non influire sulla determinazione di quale sia il bene dell'uomo.

Ora, un certo platonismo poteva influire sulla antropologia scolastica proprio attraverso le sue fonti principali: anzitutto alcuni Padri, e soprattutto S. Agostino, il più quotato Padre della cristianità occidentale, e poi la filosofia greca antica filtrata dagli arabi.

Non è più, però, un dualismo dello stesso tipo degli gnostici, che disprezzavano il mondo materiale fino a non coglierne Dio come autore.

Per esempio, la tesi aristotelica che l'anima sarebbe la "forma" del corpo venne guardata con sospetto da molti Padri della Chiesa. Se l'anima è la forma del corpo così come la forma di "letto" viene ad informare il materiale (il legno) quando costruiamo un letto di legno - è questo l'esempio classico di Aristotele⁹⁴ - pareva evidente che la corruzione dell'uomo comportasse anche l'inevitabile scomparsa della sua forma, contro la dottrina della sopravvivenza dell'anima⁹⁵. Questo fece propendere per la visione platonica, distinguente corpo e anima come realtà indipendenti⁹⁶.

La scolastica, poi, conobbe lo stesso Aristotele tramite l'interpretazione dei grandi filosofi arabi, che però ne mantenevano un'interpretazione platonizzante⁹⁷. Infine vi era anche buona fede: avevano creduto autentiche, di Aristotele, delle opere neoplatoniche.

Tommaso denuncerà l'origine vera di una di esse, il celebre *De Causis*, dandone un commento⁹⁸ che ne sviluppa gli aspetti positivi. Ed anche in altri scritti recuperò le vette speculative cui la tradizione neoplatonica era giunta, correggendo solo l'indispensabile, con grande rispetto per i suoi Autori principali: lo Pseudo-Dionigi e Proclo, il vero autore del *De Causis*⁹⁹.

Tommaso aveva capito la critica di Aristotele a Platone, che espose nel commento al I libro della Fisica ed in altri passi dei suoi scritti. Aveva pure compreso come S. Agostino, pur grandissimo dottore della Chiesa, si era

⁹³ Indipendentemente dalle intenzioni e dalla morale concretamente professata, è facile cogliere l'analogia di questo dualismo col dualismo Cartesiano.

⁹⁴ *Fisica*, libro I, cap.7; Bekker 191 b 10.

⁹⁵ Cf. FLICK-ALSZEGHY, "Fondamenti di una antropologia teologica" (Firenze, LEF, 1982), n.193 (pag.93)

⁹⁶ Si tratta di un Platone reinterpretato. Per avere un quadro della questione, dai risvolti teologici (come Cristo unisce nella Persona le due Nature, così l'uomo unirebbe anima e corpo), cf. H.A.WOLFSON, "La filosofia dei Padri della Chiesa", Paideia, Brescia 1978, pagg. 326 ss.

⁹⁷ Cf. GILSON, "La filosofia nel medioevo" (La Nuova Italia, Firenze 1983), pagg. 416-417.

⁹⁸ Trad. italiana a cura di Cristina D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986.

⁹⁹ Che non è altro che un'estratto della sua *Elementatio Theologica*.

sbagliato nel valutare la conoscenza intellettuale umana, così importante per comprendere l'anima umana¹⁰⁰.

Tutto ciò sia detto solo a titolo di esempio. In realtà, come si è detto sopra, le conseguenze di certe nostre posizioni spesso vanno ben al di là di ciò che possiamo prevedere. Voler inferire dal filo-platonismo di Agostino un suo dualismo rigido, nonché una morale conseguente, sarebbe una violenza a ciò che lui stesso intendeva dire.

Il rispetto per Dio

Anche una certa sensibilità religiosa, contraria all'uso della ragione, quasi sia un'offesa all'autorità di Dio, poteva venire, sia da parte cristiana (col permanere di posizioni analoghe a quelle di Tertulliano), sia da parte araba.

S. Tommaso conosceva¹⁰¹, attraverso Avicenna, le questioni agitate dai *Mu'taziliti* e dalla scuola teologica *ash'arita*. I primi intendevano purificare l'idea di Dio: una vera teologia speculativa. Ma le leggi di natura e la causalità aristotelica offendevano, secondo loro, la purezza del monoteismo e insieme l'onnipotenza divina. *Al-Ash'ari* (873-935) seguirà la prima corrente, divenendone avversario successivamente per via delle contraddizioni insolubili cui portava, ed anche tornando ad elementi di dogmatica positiva, secondo la scuola canonica *hanbalita*: una delle grandi scuole giuridiche dell'Islam. Questo breve accenno dovrebbe bastare per farci comprendere come anche in campo cristiano possano svilupparsi atteggiamenti analoghi.

Il problema nasce quando, di fronte al libro sacro, si cerca di comprenderne il senso. Qui entrano in gioco il valore della ragione umana ed anche i suoi limiti. Si procede e poi a volte si arriva a conclusioni che contrastano con la lettera del libro sacro. Nel caso dell'Islam i limiti erano quelli dell'eredità filosofica della

¹⁰⁰ *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5.

¹⁰¹ Anche per quanto segue, cfr. C. PERA O.P., *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Marietti, Torino 1979, pagg. 82 ss.; quest'opera ripubblica l'introduzione all'edizione italiana e latina della *Summa Theologiae*, originariamente Ed. Salani, Firenze, ora Edizioni Studio Domenicano, Bologna. Dice l'Autore: "Da queste considerazioni sono indotto a pensare che non pochi punti dottrinali esaminati nella Somma Teologica abbiano un vicino o lontano riferimento alle questioni trattate dai *Mu'taziliti* e dalla scuola *ash'arita*; p. es., nella questione dei *Nomi divini* (I, 13), l'articolo 5 acquista un suo proprio valore di attualità e più feconda si manifesta la dottrina che segna la via giusta egualmente libera dall'antropomorfismo e dall'agnosticismo (già tracciata da Basilio contro Eunomio) secondo il principio dell'analogia (di cui già s'era largamente servito Dionigi il Mistico, secondo la tradizione teologica del pensiero cristiano). Altri aspetti orientali balzano fuori dall'insegnamento sulla *creazione* (I, 45, 5) e su libero arbitrio (*ibid.* 105, 4). Forse la famosa risposta riguardante il rapporto della volontà umana con la mozione divina (I-II, 9, 6, ad 3) ha un suo proprio senso, tendente ad eliminare l'equivoco *hanbalita* e la posizione *ash'arita*.

E si spiega pure l'insistenza di Tommaso nel togliere di mezzo ogni specie di occasionalismo mettendo bene in rilievo le positività effettuate dalle cause seconde (I, 105, 5, ad 1, ad 2; 3 *Cont. Gent.*, 69 = I, 115, 1 dove esplicitamente cita solo Avicenna e Avicenna". (*Ibidem*, pp. 83-84).

Cf. pure A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 92-94.

filosofia greca, ellenistica e dell'impero romano. Il P. Ceslao Pera, nell'opera che abbiamo citato¹⁰², ritiene che una delle cause fosse dovuta alla identificazione del concetto metafisico dell'essere con quello gnoseologico, dovuta all'influsso della *teologia* dello pseudo-Aristotele (in realtà un estratto delle *Enneadi* di Plotino) ed al *De Causis* (estratto degli *Elementi di teologia* di Proclo). S. Tommaso si rifà allo Pseudo-Dionigi, per via della sua autorevolezza in campo cristiano, per superare le difficoltà in cui il tentativo di conciliare fede e ragione nell'Islam si era impigliato. Queste difficoltà nel *De Causis* venivano poste in un modo poco chiaro, col pericolo di ricadere in un neoplatonismo pagano e nelle antiche posizioni gnostiche, incompatibili con la fede nella creazione e nella trascendenza divina. Interpretandolo invece in modo corretto, non era più inevitabile, per salvare la fede, rinunciare alla razionalità. Il discorso sarebbe analogo, a proposito dei pensatori giudei, se pensiamo alle critiche di Tommaso nei confronti di Avicenna, ed all'affinità invece verso Mosè Maimonide¹⁰³.

Personalmente ritengo che qualcosa di simile alla vicenda dell'Islam lo si possa ritrovare anche nella opposizione del cristianesimo alla filosofia moderna. Anche in questo caso la fede, costretta nei limiti della ragione, non si ritrovava più col dato rivelato. E, dal Sillabo di Pio IX agli atti del concilio Vaticano I, noi troviamo la condanna di chi pensa che la ragione sia in qualche modo superiore alla fede e possa reinterpretare il senso autentico dei dogmi. Grazie indubbiamente all'opera di Tommaso, la chiesa non ha però rinunciato a professare la fiducia nella ragione, rispettando l'autonomia della filosofia, ma denunciando che, se certe tesi filosofiche vengono a contrastare col dato rivelato, sono i filosofi che devono rivedere il proprio lavoro. E questo contrasto, mi sembra, è ancora irrisolto.

GLI SVILUPPI DOPO LA SCOLASTICA

Non è mia intenzione esporre a questo punto la dottrina morale di Tommaso. La vedremo esponendo la morale delle virtù.

Storicamente, egli divenne il *Doctor Communis* della Chiesa. D'altra parte il mio parere è che il suo pensiero non riuscì a trasformarsi in cultura, in pensiero condiviso. E questo finiva per rendere culturalmente poco influente la sua concezione della morale.

Vediamo come, a mio giudizio, Tommaso perse quattro battaglie successive. Le vedremo in ordine storico.

¹⁰² Cfr, pagg. 85 ss.

¹⁰³ C. Pera, *Op. cit.*, pag. 101.

L'anima "forma" del corpo

Nella visione di Tommaso, il corpo dell'uomo, se vogliamo intenderlo come quella materia che riceve l'anima¹⁰⁴, è la materia prima. Ma non la materia informe e però in qualche modo sussistente della visione neoplatonica. La materia prima non è "qualcosa", strettamente parlando. E' il soggetto proprio della generazione, come il materiale è il soggetto proprio di una trasformazione che un artigiano compie. Per "soggetto proprio", nella scienza aristotelica, va inteso ciò cui compete, propriamente, una certa caratteristica. Ad esempio, se dico che "un medico cura", "medico" è il soggetto proprio (*cui competit primo et per se*) dell'atto di curare¹⁰⁵. Ma se dico che un medico si costruisce una casa, "medico" non è il soggetto giusto. Così diremo che una cosa è soggetta al divenire in quanto è in potenza a ciò che acquisisce (il divenire è l'atto proprio di chi è in potenza). In un divenire che termina all'esistere di qualcosa, cioè in una generazione, tale essere in potenza viene detto "materia" per analogia alla materia che l'artigiano usa. La "materia prima" può venire parafrasata con l'espressione "soggetto proprio della generazione", oppure "aspetto per cui ad una cosa compete propriamente il divenire sostanziale".

Invece una cosa esiste ed agisce in quanto è in atto, non in quanto è in potenza. Si parla allora, per il termine della generazione, di "forma sostanziale". L'anima dell'uomo è la forma sostanziale ma non solo questo, perché l'uomo non è generabile sotto ogni aspetto. Materia e forma sono dunque due aspetti del nostro modo di esistere (e di tutte le cose generabili e corruttibili). Aspetti realmente distinti, per cui parliamo di "composto". Ma chi esiste è appunto il composto. Potremmo parafrasare dicendo che il modo di esistere delle cose generabili e corruttibili è composto di un aspetto potenziale e di uno attuale.

La corporeità (non dunque il "corpo" inteso come una cosa che esiste a sé stante) è ciò che di corruttibile caratterizza l'uomo, ma che viene dato all'uomo dalla forma sostanziale, come ogni caratteristica essenziale. Questo Tommaso l'aveva chiaro fin da giovane, e lo si vede dal suo "*De ente et essentia*"¹⁰⁶.

Gli avversari confondevano "corpo" come genere della specie umana e "corpo" come parte della stessa. Dire che ogni uomo è un corpo, e dire che è composto di un corpo e di un'anima, per loro non comportava una differenza di significato nella parola "corpo".

¹⁰⁴ Invece il corpo in quanto lo distinguiamo dall'anima come parte spirituale dell'uomo è una parte virtuale del modo di esistere dell'uomo. Cioè la corporeità, che viene sempre dall'anima, cioè dalla forma sostanziale, non va confusa con tutto ciò che l'uomo è. Morendo perdiamo la fisicità, la corporeità, non tutto il nostro essere. Cfr. S. PARENTI, *Un testo di S. Tommaso D'Aquino sull'anima "forma" del corpo: la prima questione disputata sull'anima*, in *Sapienza*, Editrice domenicana italiana, Napoli, 4/2000, pp. 353-381.

¹⁰⁵ Più avanti riprenderemo l'argomento del *primo et per se*.

¹⁰⁶ *De ente et essentia* in *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino 1954, capitolo 2, n.9. Recente traduzione in D. LORENZ, *I fondamenti dell'ontologia tomista - il trattato De ente et essentia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992 e pure in *Ente ed essenza*, tr. it. di P. PORRO, Rusconi, Milano 1995. Cf. *In Aristotelis librum De Anima*, Marietti, Torino 1959, lib. II, lect. 1. Il *De ente et essentia* resta comunque, a mio parere, un testo piuttosto difficile, di cui molte cose restano oscure.

Tommaso aveva pure chiaro un altro motivo dell'errore dei platonici: pretendere che vi sia corrispondenza totale tra il modo in cui le cose sono da noi conosciute ed il modo in cui esistono¹⁰⁷. Invece noi possiamo conoscerle in un certo modo, diverso dal loro modo di esistere, senza confondere le due cose. Conosciamo in modo astratto ciò che astratto non è. Conosciamo con una pluralità di giudizi (atti compositi) quel Dio che, sempre con un giudizio, riconosciamo sommamente semplice.

Gli avversari di Tommaso “cosificavano” i generi, via via più ristretti da “corpo” fino alla specie dell'uomo, “razionale”, perché come nozioni sono distinti. Per loro l'uomo aveva una forma corporea, poi una forma vegetativa, poi una forma sensitiva, poi una forma razionale. Le tre ultime forme potevano esser dette “anime”. Se non arrivavano a tanto, per lo meno non intendevano rinunciare al dualismo anima-corpo come cose distinte.

Nella visione aristotelica, la logica si occuperebbe delle proprietà che le cose possiedono in quanto sono conosciute. Dunque, diremmo noi, essi confondevano la logica con la scienza del reale. E non è un caso che essi, in fondo, piuttosto che osservare preferiscano rientrare su se stessi, per elaborare le nozioni che pensano di poter possedere anche senza bisogno di osservazione sensibile.

In S.Agostino, che era passato per il manicheismo prima di approdare allo scetticismo, noi possiamo rilevare come la diffidenza verso i sensi, che giustifica un certo scetticismo, resti in fondo coerente. Per i manichei, infatti, ciò che è corporeo è male. Dunque è coerente dubitare dei sensi, che conoscono mediante una trasformazione degli organi corporei.

Nel “*Contra Academicos*” Agostino supera lo scetticismo, mantenendo però una certa qual diffidenza verso quella che noi chiameremmo “osservazione”, e cercando una verità che non abbia bisogno dell'esperienza sensibile per venire riconosciuta. La sua posizione¹⁰⁸, un po' platonica, può essere riassunta così:

non posso dire che questa cosa sia come la osservo, ma resta vero
che io la osservo così (non so se il bastone sia veramente dritto,
ma certamente lo vedo dritto...)
non posso dire “questo è vero”, ma è certamente vero che “o è vero o
non è vero” (non so se il mondo abbia avuto un inizio, ma
certamente o l'ha avuto o non l'ha avuto)
anche se non possedessi verità certe, so senza dubbio che le sto
cercando (in latino “*cogitare*”): almeno questo è certamente
vero.

Questi elementi sono ampiamente riscontrabili nelle tendenze della filosofia moderna. In particolare nel far terminare la conoscenza a “ciò che appare” (“fenomeno”), nel “*cogito*” di Cartesio, nella distinzione tra enunciati tautologici (a priori e non falsificabili dall'esperienza) ed enunciati fattuali, caratteristica del neopositivismo logico.

¹⁰⁷ *Summa Theologiae*, I. q.84, a. 1.

¹⁰⁸ *Contra Academicos*, III, cc.X-XIII.

Tommaso aveva contrastato le tesi dei maestri aristotelici della Scuola delle Arti di Parigi. Per essi non vi era l'anima individuale immortale. Ma dava loro ragione nel dire che l'anima era forma del corpo. Invece per i maestri della Scuola teologica era impossibile contrastare il materialismo o le teorie di Averroè o Avicenna (che in qualche modo finivano per togliere all'uomo la parte immateriale) senza ricorrere al dualismo di anima e corpo come realtà distinte. Per questo egli si trovò in conflitto con tutte e due le scuole.

La Chiesa gli darà ufficialmente ragione nel Concilio di Vienne (1312) e nel Lateranense V (1513)¹⁰⁹. Ma quanto poco la sua posizione sia divenuta "cultura comune", patrimonio consapevole dei cristiani anche colti, lo si può verificare facendo qualche domanda a credenti praticanti.

La sua attualità sta emergendo forse proprio ora, nel momento in cui le possibilità delle manipolazioni genetiche e fecondazioni in vitro portano davanti all'opinione di tutti la necessità di chiedersi se il corpo dell'uomo sia proprio solo un corpo come tutti gli altri.

Sostanzialmente la sua posizione ci lascia di fronte al mistero dell'uomo, ci impedisce di visualizzarlo, di identificarlo con modelli a noi più accessibili. Mi dice che quando muoio perdo la corporeità, legata al mio poter diventare un'altra cosa (corrutibilità), ma non perdo l'esistere ed il capire, pur restando monco e desideroso di resurrezione. Invece il velato dualismo, che magari anche oggi viene lasciato intendere ai bimbi del catechismo, è molto più semplice da comprendere, è molto più vicino all'ideale delle idee chiare e distinte. Ed è tutto sommato più facile da accettare anche una posizione di dualismo nel metodo, che prende le distanze dalla ricerca delle scienze, e privilegia l'autocoscienza per comprendere l'uomo.

La frattura tra essenza ed esistenza

L'amore per la logica formale e per la metafisica era una caratteristica della scolastica. La questione degli universali la agitò parecchio, complicando i problemi fino a ingenerare stanchezza.

Per quanto vedremo più oltre, e che non voglio ripetere qui, ogni ente, cioè ogni "questa cosa che esiste", esiste in una natura o "essenza", che non è altro che il suo modo di esistere. Dunque i non-enti non hanno essenza. E neppure di essi si dà scienza.

Questa è la tesi di Aristotele e Tommaso.

Questa tesi esige che "ente", con gli altri nomi usati dalla metafisica, venga usato in modo analogico.

¹⁰⁹ Cf. FLICK-ALSZEGHY, op. cit., pagg.95-97 (nn.198-201).

Analogico non vuol dire equivoco, neppure univoco, e neppure metaforico: esso ci comunica quanto conosciamo con nozioni connesse tra loro. E tale interconnessione è dovuta a relazioni che le cose hanno nella loro realtà.

Una logica esatta, potremmo azzardarci a dire una logica che esiga idee chiare e distinte, non si trova appagata in questo contesto. Tommaso e, prima di lui, Aristotele, lo sapevano.

“Quando nel tredicesimo secolo si affacciarono alla ribalta le scuole di Oxford e di Parigi, il platonismo e l’aristotelismo si fronteggiarono come due metodi per fondare l’intero campo della razionalità, dalle scienze della natura alle scienze dell’uomo, alla scienza dell’essere come tale e alla scienza teologica.

Da una parte Ruggero Bacon, Roberto Grossatesta e i loro seguaci, a Oxford, furono decisi nell’affermare la superiorità delle matematiche sulle altre scienze, per il loro grado di certezza e l’univocità del loro linguaggio: si deve forse ammettere che a Oxford l’analogia non fu veramente compresa, e che il nominalismo si stava ormai aprendo la strada. Per Scoto il termine *analogo* significava in realtà *equivoco*, e quindi *inconoscibile*¹¹⁰, perciò era impensabile che l’analogia potesse offrire una strada effettiva alla conoscenza, e tantomeno alla dimostrazione rigorosa, alla prova scientifica. Secondo Ruggero Bacon la matematica avrebbe dovuto guidare anche la ricerca teologica, se la teologia voleva essere una scienza dimostrativa”¹¹¹.

Se ci chiediamo a che cosa porti tutto questo, possiamo rispondere che la scienza rientra, platonicamente, nel campo dell’ideale. Non nel senso delle idee in sé, sussistenti nell’iperuranio. Ma nel senso del mondo delle nozioni. Ancora oggi i libri di scuola iniziano le loro definizioni chiarendo dei concetti: “Nozione di...”.

La scienza si stacca dall’esistenza concreta, individuale. Scoto distingueva: “Ci può essere una conoscenza dell’oggetto, in quanto *astrae* da ogni esistenza attuale, e ce ne può essere una in quanto è esistente ed è presente in una esistenza attuale...”¹¹². Un esempio di conoscenza astrattiva è che l’uomo è un animale razionale. La conoscenza intuitiva invece è lo strumento di verifica di ogni complesso contingente, come: Socrate corre.

Quanto questa impostazione abbia fatto presa, lo possiamo verificare: ancora oggi i testi scientifici in linguaggio logico-formale rispettano la distinzione sopraddeata. “Ogni cosa è tale che se essa è un uomo allora essa è un animale” è la traduzione dei simboli di una affermazione universale. “Qualcosa è tale che essa è Socrate ed essa corre” è la traduzione di un’affermazione particolare. La prima prescinde dall’esistenza del soggetto, la seconda no.

¹¹⁰ *Ordinatio* I, d. 3.

¹¹¹ A. STRUMIA, *Recensione* a T.F.TORRENCE, *Senso del divino e scienza moderna*, Città del Vaticano 1992, in *Sacra Doctrina*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1/1994, pagg. 128-129.

¹¹² *Opus Oxoniense* II, d. 3, q. 9, n. 6 (Ed. Vivès). Cfr. F. CORVINO, *La nozione di “Specie intelligibile” da Duns Scoto ai maestri agostiniani del secolo XIV*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Milano, LXX (1978), pagg. 149-178, le pagg. 149-153.

Il nome “astrazione” ha qui un senso totalmente diverso da quanto intendeva Tommaso, ma pure il concetto di scienza, di definizione, di specie, e così via.

L'umanesimo

La scolastica declinò. Ma il suo declino fece cadere anche Tommaso dalla cultura vissuta. Gli inizi dell'umanesimo indicano una rottura con la cultura scolastica, che veniva a spegnersi prima di aver risolto le sue dispute. Al rigore logico si sostituisce la persuasione retorica.

L'amore delle lettere, della grammatica, della retorica, con modelli quali Catone, Cicerone e Quintiliano, vengono a sostituire la passione per la logica, la filosofia naturale (“fisica” in senso aristotelico) e la metafisica, con modelli quali erano Platone, Aristotele, Boezio, lo Psudo-Donigi, i grandi arabi.

Non si tratta dell'immagine dell'uomo di lettere quale potremmo avere noi in una società tesa al progresso tecnologico. “Da Catone a Cicerone e a Quintiliano la figura dell'oratore tende infatti a coincidere sempre più con quella dell'uomo integrale in cui cultura ed azione si compenetrano profondamente”¹¹³.

Scriva Lorenzo Valla, introducendo il suo Dialogo sul Libero Arbitrio:

“Sarebbe mio sommo desiderio, ed anzi vorrei in modo particolare, o ottimo e dottissimo fra i vescovi¹¹⁴, che i Cristiani in genere, e soprattutto i teologi, non considerassero tanto la filosofia, non sciupassero per lei tanta fatica, non la ponessero quasi uguale e sorella, e magari signora della teologia. Mi sembra infatti che costoro abbiano un falso concetto della nostra religione quando suppongono che essa abbia bisogno del presidio della filosofia; così non fecero quegli antichi le cui opere sfidano i secoli, imitatori degli apostoli e veramente colonne del tempio del Signore. Anzi, se ben guardiamo, tutte le eresie di quei tempi, e non furono poche, scaturivano quasi sempre da sorgenti filosofiche, sì che la filosofia non solo non giovò, ma anzi nocque molto gravemente alla santissima teologia. Invece costoro, di cui parlo, la vantano nata ad estirpare le eresie, laddove ne è piuttosto il seminario; nè badano al fatto che essi accusano così di incapacità quei santissimi padri antichi, i quali non ebbero le armi della filosofia per smantellare gli errori, ma anzi spesso combatterono con grande asprezza proprio contro la filosofia, e la cacciarono in esilio come Tarquinio, senza permetterne il ritorno. ... Quali tempi, quali costumi! Una volta nel senato romano non era lecito né al cittadino né al forestiero parlare in lingua straniera, ma solo in quella della città; voi che siete quasi i senatori della repubblica di Cristo vi compiacete di ascoltare e di pronunciare un discorso pagano piuttosto che ecclesiastico”¹¹⁵.

¹¹³ BELLI, voce “*Quintiliano*” in *Enciclopedia Filosofica*, II ed., vol. V, Sansoni, Firenze 1967.

¹¹⁴ Si tratta del vescovo di Lerida, cui è dedicata l'opera.

¹¹⁵ GARIN E., *Prosatori latini del quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pagg. 525-527.

Per Valla, l'ideale era seguire Quintiliano¹¹⁶, e penetrare un linguaggio, il latino in particolare, significava partecipare a tutta una civiltà, ad un modo di pensare e vivere. Ciò vale pure per il latino in quanto lingua ufficiale della Chiesa: chi non la rispetta è fuori dalla sua civiltà e dal suo modo di pensare:

“... sino a tal punto mi sembrano coabitare una religione santa e una vera cultura delle lettere, che dove non esiste l'una non può darsi nemmeno l'altra. E poiché la nostra religione è eterna, anche lo studio delle lettere latine durerà in eterno ...”¹¹⁷.

Il suo giudizio su S. Tommaso D'Aquino, è il seguente:

“Io lodo moltissimo in S. Tommaso l'esimia sottigliezza dell'espressione, ne ammiro la diligenza, resto stupefatto di fronte alla ricchezza, alla varietà, alla perfezione delle sue dottrine... Ma io non ammiro tanto queste cose, la cosiddetta metafisica e i modi del significare e altre cose del genere, che i recenti teologi considerano come una nona sfera or ora scoperta, o ammirano come gli epicicli dei pianeti, né penso che abbia grande importanza se si conoscano o non si conoscano: forse impediscono la conoscenza di cose migliori.

Non porterò delle argomentazioni per spiegare ciò, sebbene potrei farlo: ma citerò gli antichi teologi, Cipriano, Lattanzio, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino, i quali non solo non hanno trattato queste cose nei loro libri, ma non le hanno nemmeno nominate. Per ignoranza forse? E come avrebbe potuto essere? Se queste cose hanno un fondamento nella nostra lingua, gli scritti di quei padri furono latinissimi, mentre i moderni tutti sono quasi dei barbari. Se nella greca, essi conobbero il greco, costoro l'ignorano.

Perché dunque non ne hanno trattato? Perché non andavano trattate e forse bisognava ignorarle; e ciò per due ragioni: l'una nelle cose stesse, l'altra nelle parole.

Per le cose, poiché appariva che non portavano alcun contributo alla scienza della divinità. Così pensarono anche i teologi greci, Basilio, Gregorio, Giovanni Crisostomo e gli altri loro contemporanei i quali ritennero di non dover mescolare alle sacre dottrine le gherminelle dei dialettici né le ambagi metafisiche, né le futilità dei modi di significare. E non fondarono sulla filosofia le loro trattazioni poiché avevano letto Paolo che esclama: *non per philosophiam et inanem fallaciam* (Col 2, 8), e sappiamo che a questa affermazione egli è rimasto fedele...

Quanto alle parole, poiché diversa è la situazione della lingua greca da quella latina, ed ampio argomento vi sarebbe alla discussione, basterà dire che i dottori latini della chiesa si guardarono bene dall'usare questi vocaboli che non avevano mai visti adoperati dagli autori latini, ossia dai maestri della loro lingua,

¹¹⁶ Cfr. RADETTI G., *La religione di L. Valla in Medioevo e Rinascimento*, vol. II, Sansoni, Firenze 1955, pp. 595-620

¹¹⁷ Prolusione *In principio sui studii*, 18 ottobre 1455, in CAMPOREALE S., *Lorenzo Valla, umanesimo e teologia*, Firenze 1972, pag. 104.

dottissimi nelle lettere greche: vocaboli che i nuovi teologi ripetono continuamente: ente, entità, quiddità, identità, realtà, essere proprio, e quei termini coi quali significano essere ampliato, esser diviso, esser composto e simili... Non dico questo per defraudare di qualche cosa i teologi contemporanei... ma per difendere gli antichi ingiustamente ripresi e bollati; essi non hanno teologizzato in questo modo ma si sono abbandonati completamente all'imitazione dell'apostolo Paolo, principe di tutti i teologi e maestro nel teologizzare"¹¹⁸.

Questo giudizio radicale colpisce pure i filosofi:

“che dicendosi sapienti sono stati resi stolti; che non volendo sembrare ignari di nulla, mentre discutevano di tutto levando verso il cielo il loro volto, tentando di ascendervi, e, direi quasi, di infrangerlo, come superbi e temerari giganti furono precipitati a terra dal braccio potente di Dio e sepolti nell'inferno, come Tifeo in Sicilia. E tra i primi vi fu Aristotele, in cui Dio ottimo e sommo svelò e condannò la superbia e la temerità non solo di Aristotele stesso, ma anche degli altri filosofi”¹¹⁹.

Lo sfaldarsi dell'armonica unità del sapere

“La successiva esplosione del metodo galileiano, con i successi che ottenne, soprattutto con Keplero e Newton, è da considerarsi, secondo Koyré¹²⁰, una vera e propria vittoria del platonismo sull'aristotelismo”¹²¹.

La logica, però, verrà abbandonata dalla scienza. Nella storia della logica si apre un periodo nero. In effetti, sarà la matematica lo strumento della certezza nella ricerca scientifica.

La logica verrà sostituita dalla metodologia della ricerca. Francesco Bacone, contemporaneo di Galileo, criticherà il sillogismo come inutile e proporrà un *Novum Organon* contrapposto all'*Organon* aristotelico. Cartesio proporrà un *Discorso sul metodo* che, seppur diverso nei contenuti, è comunque tutt'altra cosa dalla logica. Propongono infatti entrambi metodologie su come fare scienza o come fare filosofia.

L'induzione nel senso aristotelico, poi, non è assolutamente capita. Ma, ad esser sinceri, ormai la deduzione che contava nelle scienze era il calcolare del matematico. Quando, con Leibnitz, riaffiorirà l'interesse per la logica, si cercherà comunque di riformularla come “calcolo”: sarà una logica-matematica. Tutto questo è decisamente significativo.

D'altra parte, l'interesse per l'opera logica di Tommaso resterà piuttosto scarso. In fondo il manuale più celebre di logica era opera di un suo contemporaneo,

¹¹⁸ *Encomium S. ti Thomae*, in VALLA L., *Scritti filosofici e religiosi*, trad. G. RADETTI, Firenze 1963, pagg. 463-467

¹¹⁹ *Dialogo sul libero arbitrio*, in GARIN, cit. p. 621.

¹²⁰ *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze 1973, pag. 167.

¹²¹ A. STRUMIA, *op. cit.*, pag. 129.

Pietro Hispano, che nel 1276 diventò Papa Giovanni XXI, e morì dopo neppure un anno di pontificato. Le sue *Summulae logicales* rivelano un prevalente interesse per la logica formale. Tommaso conosceva bene questa disciplina, ma non si era preoccupato di trattarla esplicitamente: i suoi commenti all'*Organon* di Aristotele dimostrano come egli si preoccupasse piuttosto del *Perì hermeneias* e dei *Posteriori analitici*, filosoficamente ben più rilevanti, e ben più rilevanti per sostenere la sua visione teologica. Non per nulla, i suoi commenti ad Aristotele sono opera della fine della vita. Ancora oggi l'interesse è invece per la logica formale.

Dulcis in fundo, il neoplatonismo dei mistici domenicani, assai influenti sul pensiero tedesco del XIV e XV secolo, nonché sulla nascita di una teologia spirituale distinta dalla teologia morale, nasce proprio con Eckart che insegnò a Parigi e Colonia pochi decenni dopo che Tommaso aveva vissuto negli stessi luoghi. E' noto come Eckart desse particolare rilievo allo Pseudo-Dionigi: dunque il tentativo di recupero operato da Tommaso con i suoi commenti al medesimo non erano serviti a molto.

In questo bailamme culturale, la vicenda di Galileo significa, dal nostro punto di vista, non tanto il problema dei rapporti tra scienza e fede, con la rivendicazione dell'autonomia legittima della ricerca scientifica nei confronti del dato rivelato; essa significa invece una ulteriore spaccatura culturale: quella tra scienza e filosofia.

La frattura tra scienze umane, seppur riusciamo ad accettare che di scienze si tratti, e scienze matematiche, fisiche e naturali, diviene un tratto fondamentale di tutto il pensiero moderno. Una riprova significativa: la Pontificia Accademia delle Scienze raccoglieva solo scienziati delle "scienze matematiche, fisiche e naturali".

Già Cartesio cerca un nuovo modo di filosofare sul modello della sua geometria analitica. Spinoza cercherà, nella sua *Ethica more geometrico demonstrata*, di costruire un sistema filosofico rigoroso, sul modello che potevano dare gli *Elementi* di Euclide.

Questo senso di inferiorità della filosofia nei confronti della scienza, soprattutto della matematica e della fisica matematizzata, insieme all'istanza della costruzione di un sistema filosofico rigoroso, è un tratto che potremmo dire platonico: all'Accademia di Platone, infatti, si veniva ammessi se matematici.

La conoscenza termina al fenomeno, a ciò che appare (questo è piuttosto un aspetto stoico). L'uomo è come chiuso in una stanza con tanti schermi, ed il suo problema è sapere come possano corrispondere le immagini degli schermi alla realtà. Potrà pensare, con Galileo o Locke, che ciò che differisce negli schermi dell'esperienza (colori, sapori, ...) sia dovuto agli schermi stessi, sia cioè soggettivo, mentre ciò che è riscontrabile su tutti gli schermi dell'esperienza (estensione, movimento) sia davvero reale, oggettivo. Ma Berkeley non avrà da faticare nel provare l'inconsistenza di tale opinione, aprendo la via al grande idealismo. In tutti questi pensatori, e ancora oggi, però, vi è un tratto comune:

che si tratti di conoscenza sensibile o intellettuale, la conoscenza termina all'idea, alla nozione, al modo di apparire delle cose.

La crisi filosofica è espressa molto lucidamente da Kant, quando descrive, all'inizio della *Critica della Ragion Pura*, la situazione della metafisica.

Dopo di lui la filosofia moderna e contemporanea si sviluppa in varie direzioni, sovente contrapposte. Noi prenderemo in considerazione solo alcune di queste correnti, per l'importanza che hanno assunto nella teologia morale.

Prima di approfondire la morale propria di una teologia che usa come strumento interpretativo della dottrina la filosofia moderna, vediamo di approfondire la morale giuridica, ed in particolare i problemi della coscienza di fronte alla legge, con le scuole teologiche che hanno praticamente dominato l'insegnamento della teologia morale fino al Vaticano II. Mi preme sottolineare che tale morale ha avuto un ruolo provvidenziale: lo sfaldarsi dell'unità del sapere che abbiamo appena accennato non ha infatti intaccato l'insegnamento della morale.

COSCIENZA E LEGGE: LE SCUOLE GIURIDICHE

Introduzione

Sono due le accezioni di "coscienza" che usiamo comunemente : una riguarda una conoscenza soprattutto speculativa, che si limita cioè al conoscere, l'altra riguarda soprattutto una conoscenza pratica, che deve dirigere l'agire responsabile. Ovviamente si tratta sempre del nostro unico intelletto razionale, che deve capire e guidare di conseguenza il nostro agire consapevole : oggi diremmo che si tratta di due funzioni di una stessa facoltà, non di due facoltà distinte. E le due funzioni sono strettamente correlate, in quanto la funzione direttiva suppone ed agisce nella misura in cui abbiamo capito quelle cose che sono importanti per il nostro bene, oggetto della facoltà che chiamiamo volontà.

Nella prima accezione noi diciamo che abbiamo coscienza di quello che abbiamo fatto, che siamo cioè consapevoli del nostro agire, come di tante altre cose che però non riguardano necessariamente la morale : per esempio abbiamo coscienza di ciò che accade intorno a noi, o del battito del nostro cuore. L'interesse di questa accezione in morale è legata alla consapevolezza del nostro agire morale : essere responsabili significa poter rispondere a chi ci chiede conto del nostro operato.

Nella seconda accezione noi agiamo secondo coscienza quando agiamo per quello che sappiamo in qualche modo essere il meglio, mentre agiamo contro coscienza quando scegliamo quella che sappiamo essere di per sé la parte peggiore, anche se per altri aspetti più attraente.

Quando facciamo l'esame di coscienza può prevalere l'aspetto speculativo : la consapevolezza del valore morale (teorico) delle decisioni già prese. Ma se la coscienza approva o rimorde, allora è presente anche l'aspetto pratico¹²².

Quando dobbiamo prendere una decisione e ci sforziamo di prenderla secondo coscienza, la "coscienza" coincide col giudizio (*iudicium, sententia*) che orienta la valutazione (*consilium*) delle diverse possibilità in un senso anziché in un altro, producendo una scelta (*electio*) buona. Buona o cattiva che sia, la scelta presa coincide con un deliberato consenso (*consensus*) o decisione. Come studieremo a proposito del male morale, una decisione sbagliata implica un giudizio fatto considerando la parte peggiore (ovviamente per i suoi aspetti attraenti) e smettendo di considerare la parte migliore : si dice che abbiamo messo a tacere la voce della coscienza. Anche quando non ci sono altre possibilità, e non si dà una scelta, il giudizio ed il consenso consapevole, come vedremo, restano¹²³. La decisione che prendiamo "secondo coscienza" è l'atto proprio della virtù della prudenza.

Tommaso parla di agire *secondo ragione* intendendo quello che noi chiamiamo "secondo coscienza"¹²⁴. Tuttavia anche ai suoi tempi era in uso il termine "coscienza retta", oppure "erronea" per indicare la ragione retta o la ragione che sbaglia nel dirigere l'azione¹²⁵. Agire secondo coscienza (secondo ragione) resta la **regola prossima** della bontà morale¹²⁶.

La legge eterna, cioè l'ordine del creato posto da Dio, resta la **regola remota**. Infatti Dio ci ha fatti tali da doverci ordinare al nostro fine. La nostra attività legislatrice per cui siamo legislatori di noi stessi, agendo cioè secondo coscienza, è una causa prossima rispetto alla causa prima che è Dio. Quindi, agendo secondo coscienza, noi partecipiamo all'attività di Dio creatore e legislatore del creato. Propriamente si chiama "legge naturale" questa partecipazione alla "legge eterna".

¹²² Cf. S. TOMMASO, *II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4, c. : "conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro, : quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit : et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur...".

¹²³ Cf. I-II, q. 15, a. 3, ad 3.

¹²⁴ Per Tommaso la coscienza è l'applicazione della ragione (*scientia* : donde l'etimologia di "coscienza") all'atto da compiere (I, q. 79, a. 13 ; I-II, q. 19, a. 5, c.), dunque la coscienza è un atto della ragione ; per noi è il nome non tanto di un atto, ma della facoltà che lo compie : per questo coincide l'agire secondo ragione di Tommaso con l'agire secondo coscienza nell'uso che ci è familiare. Oggi la parola "coscienza" viene usata quasi fosse una facoltà e non un atto : cf. S. FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale*, ELLEDICI, Leumann (Torino) 1999, pp. 186-187.

¹²⁵ Cf. I-II, q. 19, a. 5, c.

¹²⁶ Un'opposizione con la regola dell'amore, contrapposta ad una regola di ragione, la si può trovare negli strascichi di polemiche tra scuole teologiche, ma non è fondata. Amare implica il fare del proprio meglio, ed il fare del proprio meglio implica agire secondo coscienza ; viceversa chi agisce secondo coscienza sceglie per il meglio, e di conseguenza ama. Uno potrebbe obiettare che in quest'ultimo caso ama se stesso (cerca il suo bene) : invece proprio il cercare il proprio vero bene è necessariamente connesso all'amare Dio sopra ogni cosa ed il prossimo per amore di Dio, pur avendo l'amore del prossimo (come quello per se stessi) una bontà in se stesso.

“L’uomo partecipa alla sapienza e alla bontà del Creatore, che gli conferisce la padronanza dei suoi atti e la capacità di dirigersi verso la verità e il bene. La legge naturale esprime il senso morale originale che permette all’uomo di discernere, per mezzo della ragione, quello che sono il bene e il male, la verità e la menzogna:

«La legge naturale è iscritta e scolpita nell’anima di tutti i singoli uomini; essa infatti è la ragione umana che impone di agire bene e proibisce il peccato... Questa prescrizione dell’umana ragione, però, non sarebbe in grado di avere forza di legge, se non fosse la voce e l’interprete di una ragione più alta, alla quale il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi.¹²⁷» (CCC, 1954).

Chiamare questa nostra attività un essere “legislatori” di noi stessi è una denominazione analoga e non univoca rispetto a quella che comunemente chiamiamo attività legislativa. Se ce ne dimentichiamo, inevitabilmente cadremo in equivoci, perché non terremo conto delle diversità di significato, e faremo pure una sorta di riduzione ad un solo significato, a scapito degli altri.

La legge è una regola di comportamento emanata dall’autorità competente in vista del bene comune (CCC, 1951). Questa definizione va intesa *mutatis mutandis*, per poter essere usata al di fuori dell’ambito della vita civile, dalla quale pare trarre l’origine, applicandola all’agire morale o al governo di Dio sull’universo. S. Tommaso, laddove noi diciamo “regola di comportamento”, diceva¹²⁸: *ordinatio rationis*, perché è proprio della ragione il guidare, il regolare l’agire volontario. Considerando il creato come una comunità, Dio, che ne pone l’ordine perché crea con sapienza, è il legislatore supremo. All’interno di questo ordine si pone ogni analoga attività umana ed anche la ribellione dell’uomo non riesce a svincolarsi dalla sottomissione del creato, rendendo impotente Dio. Questo modo di vedere è tipico della rivelazione veterotestamentaria, e lo troviamo facilmente nei Salmi: il regno di Dio abbraccia tutte le creature¹²⁹ e la ribellione dell’uomo a Dio non serve a nulla¹³⁰.

L’analogia della “legge” presenta un’ulteriore differenza in quanto l’attività legislatrice dell’uomo in campo morale riguarda il proprio cuore, e solo per rapporto ad esso riguarda anche gli atti esterni. La legge naturale, in morale, riguarda il legiferare sul nostro volere, a differenza delle leggi della vita civile che, pur senza rinunciare ad indicare un bene morale¹³¹, si limitano a richiedere un rispetto di alcune regole (un buon cittadino), senza esigere anche la bontà morale (un uomo buono)¹³². Inoltre la legge civile ha un giudizio (in tribunale)

¹²⁷ LEONE XIII, Lett. enc. *Libertas praestantissimum*.

¹²⁸ I-II, q. 90, a. 4, c.

¹²⁹ Solo per dare qualche riferimento, cf.: *Sal* 19 (18); 96 (95); 97 (96); 98 (97); 104 (103); 114 (113 A); 136 (135).

¹³⁰ Qui è inutile fare citazioni, tante ve ne sono.

¹³¹ Questo aspetto, dopo Hobbes, è stato perso di vista dalla nostra cultura, ma per Tommaso è irrinunciabile, al punto che anche la Legge dell’AT ha per compito di insegnare il bene morale prima che quello di rivelarci peccatori (aspetto sottolineato da S. Paolo).

¹³² Questo, da Aristotele (*Politica*, III, 1276 b 16 - 1277 b 32; Commento di S. Tommaso: lect. III) a oggi, viene ammesso comunemente, almeno nel senso che la legge civile, a

che si basa sugli atti esterni, mentre la morale ha un giudizio (il tribunale della coscienza) che riguarda anzitutto il volere stesso.

Tutto il creato è ordinato a Dio stesso : ciascuna creatura a modo suo, a seconda della natura che Dio le dà. Noi siamo stati ordinati ad ordinarci a Dio, e dunque occorre che orientiamo attivamente il nostro cuore a Lui. Ma questo lo facciamo appunto con un'attività che ci rende partecipi della attività ordinatrice di Dio : orientando il nostro cuore al nostro vero bene. Questo esige la consapevolezza di che cosa siamo, perché ogni cosa tende al proprio bene secondo il suo modo di esistere (natura). Dunque parlare di legge naturale è assai appropriato. Ogni creatura, realizzando col proprio agire un suo bene, partecipa della bontà del Creatore : noi lo facciamo in modo consapevole guidando il nostro agire appunto consapevole, volontario.

In termini più scolastici, ma anche più precisi, noi dobbiamo **porre ordine nell'agire immanente del nostro volere**, cioè nel nostro cuore, e non ci interessa l'agire transeunte, sia della volontà sia delle altre nostre facoltà che essa muove, se non in quanto questo è connesso appunto all'agire immanente. Del resto, il nostro dominio sull'agire transeunte della volontà (quello per cui muove le altre nostre facoltà : mi sembra che in proposito parliamo di “forza di volontà”) è un fatto più fisico (nel senso lato di “naturale”, compresa la parte immateriale dell'essere umano) che morale : lo studiano la psicologia e la medicina. L'avere una grande forza di volontà forse¹³³ coincide con l'avere facoltà perfettamente assoggettate ad essa, tali da farci fare tutto quello che vogliamo. Questo implica che il nostro agire è quanto mai responsabile, ma questo vale sia nel bene che nel male, da un punto di vista morale.

Due fattori almeno, il volontarismo e l'aver ridotto la teologia morale allo studio del Diritto canonico, hanno contribuito a fraintendere la legge morale. Essa è stata intesa come espressione della volontà di un legislatore, divino o umano, di fronte alla quale l'uomo può sempre o obbedire o disobbedire (mentre vedremo che alla sinderesi non si può disobbedire¹³⁴). Così la coscienza - nel comune

differenza della legge morale, non può esigere la perfezione morale. Cf. I-II, q. 96, aa. 2 e 3.

¹³³ Probabilmente, poiché nelle energie fisiche distinguiamo la loro specie dalla quantità della forza stessa, tendiamo a riportare questo schema anche nel volere. La volontà è “forte” quando è capace di perseguire un obiettivo difficile da raggiungere, di fronte al quale una volontà “debole” rinunciarebbe.

¹³⁴ S. Alfonso distingue la coscienza dalla sinderesi dicendo che, mentre la prima è un dettame pratico della ragione, la seconda è “*cognitio speculativa principiorum universalium ad bene vivendum*” : *Theologia moralis*, Lib. I, tract. I, caput I, n. 2.. Egli cita S. Tommaso (I, q. 79, a. 12) che però mette la sinderesi come *habitus* dell'intelletto pratico. Evidentemente, nella sua sensibilità, un precetto che non può essere trasgredito e sul quale la ragione non può sbagliarsi resta qualcosa di speculativo, di teorico. O meglio : forse non ha pensato a quella sorta di necessità naturale di tendere volontariamente al bene per cui, anche peccando, il male resta fondamentalmente preterintenzionale. Si è limitato a prendere atto che la sinderesi non può errare : e così la equipara agli altri primi principi dell'intelletto speculativo. Del resto, Tommaso non dice esplicitamente che non si può disobbedire alla sinderesi, dice che è un *habitus* dell'intelletto pratico : un imperativo di fondo che non può mai essere diverso qualunque sia l'applicazione concreta che ne facciamo con imperativi più particolareggiati.

sentire - è stata ridotta alla capacità di conoscere (ed interpretare) le leggi per applicarle : leggi che arrivano dal di fuori dell'uomo, espressione di un arbitrio altrui (dove la convinzione assurda ed antropomorfa che Dio, se volesse, potrebbe fare un mondo dove quello che è bene diventa male e viceversa).

Invece la parola di Dio ci istruisce con la Legge morale rivelata. Ma anche la coscienza dei pagani arriva alle stesse conclusioni, e serve comunque a farci scoprire peccatori, come ricorda S. Paolo ai Romani. L'istruzione del divino Maestro non è per una mera esecuzione. Per fare una parabola : Dio che ci rivela la sua legge è come il professore che istruisce sulla tecnica i futuri ingegneri : essi devono arrivare a possedere la stessa sapienza tecnica, e non possono farlo se si limitano ad imparare a memoria le istruzioni operative della tecnica per eseguirle correttamente. Questo va bene per degli esecutori e basta, ma non per un ingegnere. I volontaristi negavano esplicitamente questa possibilità : l'unico "perché" della norma era il divino arbitrio. I giuristi invece preferivano lasciare la virtù della prudenza al legislatore, mentre i semplici fedeli avevano solo la responsabilità di eseguire senza pretesa di capire. Non dobbiamo però esagerare nel condannare i limiti della morale dei canonisti : essa è stata provvidenziale, come abbiamo spiegato altrove.

Anche gli stoici parlavano di una legge naturale, di una necessità universale degli eventi, cui l'uomo saggio deve imparare a non ribellarsi, accettandola "stoicamente". Alcuni moralisti parlano della legge morale naturale secondo una concezione simile : Dio stabilisce le finalità delle cose legata alle loro capacità operative e noi dobbiamo solo riconoscerle ed accettarle per quanto dipende da noi nell'agire¹³⁵.

¹³⁵ ANICETO MOLINARO, *Ordine morale oggettivo e decisione personale* (in *Rivista di Teologia Morale*, EDB, Bologna, 3/1969, pp. 13-27) : "...Se infatti - per esemplificare riducendo agli estremi la questione - si dice che la decisione personale non è altro che l'applicazione e la realizzazione dell'ordine morale oggettivo, la proporzione è equilibrata nel senso oggettivo e tutta la realtà personale della morale è soffocata e distrutta: tutto lo sforzo morale dell'uomo è la conformazione a un ordine estrinseco in cui principalmente e sostanzialmente esiste il valore morale; si tratta solo di realizzare per applicazione quell'ordine senza che l'intervento della decisione possa modificare o aggiungere alcunché. In ultima analisi essa diviene insignificante: è un vuoto il cui contenuto deriva unicamente dall'ordine oggettivo o una passività la cui attuazione avviene in forza dell'imporsi dell'imperativo e della norma oggettivi. La morale che ne scaturisce è la morale della conformità e dell'obbedienza, dove facilmente per mancanza proprio del riconoscimento della decisione personale come una grandezza interamente positiva e massimamente attiva e conseguentemente per mancanza di una formazione personalistica della coscienza, si cade nel formalismo e nell'automatismo autoritario. All'estremo opposto si colloca la concezione creatrice dell'etica. Essa afferma che la decisione personale è determinante in maniera esclusiva del valore morale oggettivo; è la coscienza che crea il bene e il male; non esiste un ordine oggettivo di valori a cui la decisione personale si adegua conformandosi: i valori sono quelli che la decisione realizza, nel modo e nella misura in cui li realizza. Anche qui la proporzione è squilibrata per via di un trasferimento esclusivo nella decisione personale a scapito totale del termine oggettivo. Qui la preoccupazione non è la conformità e l'obbedienza a un ordine previo, ma la creazione stessa dell'ordine e del mondo morale che impegna e si impone con la coerenza proprio per il fatto di non avere altro fondamento che la decisione personale e la sua possibilità creatrice totalmente aperta. Anche qui però l'annullamento dell'oggetto si ripercuote sulla decisione personale che, per la necessità di

Dopo Galileo, sulla linea di chi, come Avicenne, paragonava la materia ad una pagina bianca e le forme alla scrittura su di essa, si è pensato alla natura come ad un libro da leggere, libro scritto in caratteri matematici. Oggi molti fisici sono critici su una impostazione del genere, che risulta poco convincente e viene da

dover decidere di sé senza aver qualcosa di cui decidere e per cui decidere, cade prigioniera di una «decisione» in cui la persona concreta e la sua coscienza sono vanificate, e riemergono tanto il formalismo quanto l'automatismo autoritario. ... Il modello di etica che anche i manuali cattolici contenevano era il primo di quelli che abbiamo poco sopra descritto. La preoccupazione fondamentale, se non esclusiva, era la determinazione dell'ordine oggettivo, delle norme oggettive, dei principi universali, necessari, assoluti. Il trattato della coscienza faceva atto di presenza nella cosiddetta morale fondamentale o generale. Nelle altre sezioni della morale specifica tutta la ricerca veniva assorbita dalla volontà di fissare gli elementi oggettivi che in un secondo momento la coscienza avrebbe dovuto «applicare». Questa constatazione trova la sua spiegazione nel ruolo secondario, puramente manifestativo, riservato alla coscienza. E' vero che la coscienza veniva definita «norma soggettiva», quindi come regola soggettiva di condotta, come elemento positivamente valido nella costituzione dell'atto morale. Sennonché queste formulazioni perdevano ogni contenuto proprio per ridurre la coscienza ad una funzione conoscitiva che trasmetteva l'ordine oggettivo, già altrove stabilito, alla volontà che aveva il compito di realizzarlo, nella libertà della accettazione e quindi della conformità o del rifiuto e quindi della disobbedienza. Non si può negare che tutti i manuali accanto al termine «giudizio» con cui definivano fondamentalmente la coscienza, aggiungevano quello di «pratico pratico», che chiariva il primo come un giudizio immediatamente ordinato alla azione, anzi «decisivo» dell'azione. Ma il carattere immediatamente pratico e decisivo riconosciuto alla coscienza non era altro che la concretizzazione del valore e della norma conosciuti, il loro confronto con la persona e la decisione in base a tale conoscenza e a tale confronto. Pur riconoscendo che gli elementi della funzione di coscienza non erano puramente conoscitivi, ma anche pratici e affettivi, di fatto rimaneva esclusa la ricerca del significato morale, dal punto di vista del soggetto, di tali elementi nella costituzione dell'atto. ... In altre parole: il problema è di sapere se la decisione personale sia solo una realizzazione per applicazione dell'ordine morale già stabilito una volta per sempre, o invece non porti un suo contributo proprio nella costituzione dell'ordine morale stesso e quindi nella messa in esistenza di questo ordine in un atto personale. Il caso della coscienza «certa ma erronea» che tuttavia è moralmente positiva, non è una risposta alla nostra questione, bensì un dato da cui viene sollevata. Giacché è manifesto in questo caso che la bontà o la malizia dell'atto realmente non derivano dall'oggetto, ma dalla convinzione personale. E questa convinzione personale non può essere identificata con la semplice conoscenza nel senso dell'affermazione: il bene o il male, davanti a cui la libertà deve liberamente decidere, sono sempre il bene o il male «in quanto conosciuti». E il motivo sta nel fatto che la conoscenza morale non è speculativa, ma pratica e soprattutto che la convinzione della coscienza e il suo dettame non è il risultato o la conclusione di un sillogismo strettamente logico. Lo stesso si può dire sul piano della volontà e della libertà: la decisione che pone in essere l'azione non è deducibile da nulla, è un *primum* la cui origine è la stessa decisione personale. Il rapporto conoscenza-libertà non è un circolo chiuso: diversamente avremmo il determinismo. Ma se questo è vero, ciò significa che nella realizzazione dell'atto si ha un elemento nuovo e che questo elemento è moralmente rilevante. Il problema è di riconoscerlo, chiarirlo e stabilire in quale proporzione sia con l'elemento oggettivo che pure è presente, ma che non può essere esclusivo, così da ridurre la libertà a una pura scelta fra l'ordine dei valori gerarchicamente ad essa offerti dalla conoscenza. Quel che risulta da quanto s'è detto fin qui è la necessità di recuperare nella dottrina morale e di inculcare nella formazione personale l'elemento decisionale-personale come elemento positivo-constitutivo della moralità stessa. Non si può pensare all'uomo come soggetto morale e alla sua coscienza come a un «esecutore» passivo e automatico di un ordine stabilito senza di lui e soprattutto senza la sua libertà che è il fondamento della sua dignità morale. ...» (pp. 14-16).

presupposti metafisici assai discutibili¹³⁶. Tuttavia fino ai tempi dello scientismo questo modo di vedere affascinava. Forse, se non si voleva ridurre tutto a quantità, il moralista pensava similmente che si dovessero leggere nella realtà le finalità in essa scritte da Dio, per poi mettere in pratica la norma. La confusione che ne è derivata nei dibattiti sulla legge naturale, comprese certe accuse di stoicismo alla morale naturale di Tommaso, è un fenomeno che, se non fosse tragico per lo smarrimento che ingenera nei fedeli, sarebbe solo ridicolo.

Noi dobbiamo ora calarci nella mentalità giuridica, dove i professori di morale sono canonisti, per poter comprendere il punto di vista del trattato tradizionale sulla coscienza.

Le specie di coscienza

Una prima divisione della coscienza, che abbiamo trovato anche in Tommaso¹³⁷, è :

- coscienza retta,
- coscienza erronea.

L'erronea può essere vincibile, oppure invincibile. L'errore è "invincibile" quando è in piena buona fede, mentre è vincibile se dipende da ignoranza o direttamente voluta, o indirettamente voluta in quanto, per negligenza, abbiamo trascurato di appurare quanto avremmo dovuto sapere.

Al proposito basta quanto ci dice S. Tommaso, salvo una precisazione di S. Alfonso¹³⁸ : chi segue un giudizio errato che però, con un impegno normale¹³⁹ (*diligentia communis et ordinaria*) potrebbe correggere, pecca in ogni caso : o per la negligenza nella ricerca, per cui non corregge l'errore, o perché non segue il suo convincimento di coscienza¹⁴⁰.

Il dovere del rispetto della coscienza altrui ci insegna come non sia facile presumere di poter facilmente correggere la coscienza morale dei nostri simili. Di fronte alla verità speculativa, sia astratta sia concreta e osservabile, noi possiamo dedicarci alla ricerca di una verifica, e finché non la troviamo

¹³⁶ Cf. AA. VV., *Vita quaerens intellectum*, Pont. Univ. S. Tommaso D'Aquino – Ist. S. Tommaso, Roma 1999, pp. 165-174.

¹³⁷ I-II, q. 19.

¹³⁸ *Theologia moralis*, liber I, (tractatus I, caput I) n. 5.

¹³⁹ Le persone scrupolose potrebbero farsi un'ossessione di questa ricerca di ciò che è meglio fare.

¹⁴⁰ S. Tommaso tratta questo aspetto in I-II, q. 19, a. 6 : se la volontà che concorda con una ragione che sbaglia sia buona. Egli dice che, mentre il quesito dell'articolo precedente (se la volontà che discorda dalla ragione che sbaglia sia cattiva) equivaleva alla domanda "se la coscienza erronea obblighi", questo nuovo quesito equivale alla domanda : "se la coscienza erronea scusi". Nell'esposizione di S. Alfonso notiamo la precisazione "con un impegno normale" : essa riflette il problema degli scrupolosi.

sappiamo semplicemente di non essere del tutto certi. Di fronte ad una decisione da prendere, invece, non è facile avere sempre il tempo per una verifica : uno fa quello che può, consultandosi, e poi decide. Quando in coscienza sappiamo di aver fatto del nostro meglio, sappiamo pure che un eventuale sbaglio è stato in buona fede e non vi è male morale.

Quanto poi all'aspetto teorico del bene, dobbiamo ricordarci che il male è mancanza di un bene, e che, se non abbiamo fatto esperienza di quel bene, la sua privazione resta del tutto incomprensibile. Indubbiamente possiamo essere colpevoli per non aver fatto a suo tempo l'esperienza di quel bene. Per farla, infatti, avremmo dovuto ascoltare l'invito dei nostri educatori, che ci invitavano a seguirli per vie a nostro parere poco allettanti. Ma se uno è cresciuto, per esempio, in una società che ammette ed educa alla poligamia, l'unico modo di andare in crisi è o l'accettare l'autorevolezza morale di altri maestri (cosa non sempre facile) o il fare esperienza, in qualche modo, che un matrimonio monogamico è più consono alla dignità della persona. E questo non è facile che accada, specialmente in assenza di esempi concreti che servano da termine di confronto.

Al tempo di S. Tommaso ed al tempo di S. Alfonso si presumeva di parlare a dei credenti. La fede, con il magistero della Chiesa che nell'avvicinarsi delle culture ne garantiva il significato vero, permetteva di dare una risposta. Il ruolo della ragione poteva essere limitato alla comprensione dei comandamenti, e "legge naturale" poteva anche diventare sinonimo di quei comandamenti più generali che valgono per ogni uomo. Questo tuttavia non dispensa dal dovere di arrivare a comprendere quale sia il bene ed a tendervi - da bravi discepoli - anche con la propria ragione. Oggi invece il teologo deve confrontarsi con un ambiente di non credenti, ed anche chi si dichiara credente spesso discute il magistero ecclesiastico, in una confusione totale. Questo accresce la necessità di usare la ragione.

Un'altra distinzione si mette tra la coscienza retta e quella erronea : la **coscienza perplessa** : tra due precetti, ci sembra di peccare qualsiasi parte scegliamo.

Per esempio : uno si trova come teste in tribunale nella situazione che, se dice quello che sa, prevede che l'imputato, pur essendo sicuramente innocente, verrà condannato. I due precetti (dire il vero sotto giuramento, rendere giustizia) lo lasciano senza via d'uscita.

La risposta di S. Alfonso¹⁴¹ è chiara : se può, eviti di agire, o almeno cerchi di procrastinare in modo da avere il tempo di consultare persone sagge. Se per forza deve rispondere subito, scelga il male minore. La scelta del male minore dipende dal valore dei precetti : deve trasgredire quello meno importante. Se non riesce a capire quale sia il male minore, qualsiasi decisione prenda non pecca, "perché in tal caso manca la libertà necessaria per un peccato formale". La necessaria libertà è quella di poter scegliere tra il bene ed il male. Potrà anche commettere materialmente un'azione sbagliata, una scelta sbagliata, ma la sua buona fede - diremmo noi - resta fuori questione. Par di vedere il funzionario

¹⁴¹ *Theologia Moral*, Lib. I, tract. I, c. I, n. 10.

onestissimo e ligio al dovere, perplesso di fronte a due circolari ministeriali le cui direttive sono palesemente contrastanti, mentre deve immediatamente prendere una decisione senza poter consultare i suoi superiori. Sicuramente trasgredirà un ordine e risulterà disobbediente, ma in cuor suo resta moralmente innocente, se quella situazione non era avvenuta per colpa sua¹⁴².

Della coscienza **scrupolosa** non ci occuperemo : essa è quella che teme di aver peccato per motivi senza peso e razionalmente infondati.

La coscienza **dubbia** ci introduce infine nel vivo della problematica per la quale S. Alfonso è stato proclamato patrono dei moralisti.

Se chiamiamo “certezza” la determinazione di un giudizio, l’indeterminazione di esso può essere detta “dubbio”. S. Tommaso¹⁴³ chiamava “dubbio” non l’indeterminazione di chi è non ha argomenti su una questione postagli (è chi ignora : *nesciens*), ma di chi si trova ad aver motivi in pro ed in contro di pari peso. S. Tommaso chiamava poi “opinione” lo stato in cui i motivi in favore di una parte sono forti, anche se non arrivano ad escludere ogni possibilità di errore.

Davanti ad un “giudizio” (*iudicium, sententia*) dell’intelletto pratico possiamo essere in dubbio¹⁴⁴, per cui non riusciamo a decidere (passando al consenso ed all’attuazione). La differenza tra il giudizio della nostra coscienza e la “sentenza” di un giudice è che il giudice deve dare la sentenza : il diritto tende ad esigere certezza¹⁴⁵, anche se di fatto non riesce ad averla.

In morale, di fronte alla nostra coscienza, noi ci troviamo in una situazione analoga a quella di un giudice solo quando entra in gioco il nostro rapporto con gli altri, e cioè quando è in questione la giustizia. In tal caso ci viene chiesta una “sentenza”, perché ci viene richiesto di agire, anche se in coscienza siamo dubitanti.

Se però ci mettiamo nei panni di un **confessore**, il suo ruolo non è solo quello di un amico che consiglia, ma anche quello di un **giudice** che deve, a nome della Chiesa, riconciliare il penitente. A mio parere **è da questo ruolo** che viene la **tendenza alla certezza anche in un giudizio morale**, in cui il confessore deve mettersi nei panni del penitente per valutarne la responsabilità.

Alfonso¹⁴⁶ distingue il dubbio negativo, in cui non vi sono argomenti “probabili” né per l’una né per l’altra parte, dal dubbio positivo, in cui tali argomenti vi sono, almeno per una delle due parti, e questo fa spesso coincidere il discorso sul dubbio positivo al discorso sulla coscienza probabile, non più dubbia.

¹⁴² Cf. D. M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis*, Herder, Friburgi Brisgoviae MCMLLIII, Tomus I, n. 318 (p. 198).

¹⁴³ *III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2/A, c.

¹⁴⁴ L’incertezza della morale nella sua applicazione concreta, di fronte all’atto singolo, è già stata studiata, e verrà ripresa nel trattato sulla virtù della prudenza.

¹⁴⁵ Cf. F. LOPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*, Giuffrè, Milano 1968.

¹⁴⁶ *Theologia Moral*, Lib. I, (tract. I, c. II) n. 20.

Alfonso distingue : c'è un dubbio speculativo ed uno pratico ; noi diremmo : una questione di diritto, teorica, ed una questione di fatto, che riguarda la decisione da prendere qui ed ora. Per esempio : è valido (in teoria) un battesimo con acqua distillata ?

Se il problema riguarda la legge, e ci sono altri motivi per cui la nostra decisione ci risulta certamente onesta, possiamo agire, almeno per via dei principi detti “*principia reflexa*” di cui parleremo dopo. Nel caso del battesimo però questo non vale, perché in questo campo occorre stare dalla parte più sicura, come vedremo.

Se invece il problema riguarda il fatto (la legge è certa, ma non è certo se la nostra decisione sia contro di essa), decidere di agire significa essere disposti a commettere il male. Si parla comunque di un “dubbio positivo”¹⁴⁷, altrimenti tutte le possibilità teoriche di sbagliare ci renderebbero disposti al male. Per esempio, è riprovevole comportarsi in modo da poter ragionevolmente provocare danni agli altri (guidando l'auto, facendo rotolare sassi in montagna, e così via). Ma per uno scrupoloso anche una possibilità remota, seppur non impossibile, rende disposti al male, e questo non è vero.

Alfonso ci parla infine della **coscienza probabile**. Probabile è la coscienza che ha un valido motivo (*quae gravi fundamento innititur*)¹⁴⁸. La parola “motivo” (*fundamentum*) si riferisce sia ad un motivo intrinseco, cioè a qualcosa che la ragione coglie direttamente, sia ad un motivo estrinseco, che la ragione coglie per argomento d'autorità, sulla parola altrui. La parola “valido” (*gravis*) significa un “peso” sul piatto della bilancia su cui soppesiamo i pro ed i contro : deve essere tale da trarre a sé l'assenso di un uomo che possiede la virtù della prudenza, anche se non si arriva alla certezza, ma resta il timore di sbagliare.

Il “peso” suggerisce una certa quantificabilità : si parla di più o meno probabile : dunque di opinione *probabilior*, ed anche di opinione *probabilissima*.

Tra i motivi di valutazione compare anche un'altra distinzione. Se infatti (lo fa S. Alfonso e lo fanno in generale i moralisti della tradizione canonista) contrapponiamo la legge alla libertà, l'opinione a favore della legge viene detta “sicura” (*tuta*). Infatti, non violando la legge, uno si cautea a priori dallo sbagliare. Tutti ricordiamo i farisei che pagavano la decima sulla menta e sulla ruta¹⁴⁹. Dovendo pagare la decima del raccolto, si erano chiesti se dovevano pagarla anche per quelle piante selvatiche, non seminate da loro, e tuttavia utili nel condire il cibo : per stare sul sicuro pagavano la decima anche di quelle. Anche per la “sicurezza” si dà il più e il meno : esiste l'opinione più sicura (*tutior*), e questo indipendentemente dagli argomenti per cui l'opinione è probabilmente vera o meno. Si tratta infatti di stare ancor più sul sicuro. Il tuziorismo o rigorismo esagerato è una delle scuole teologiche che la Chiesa ha condannato.

¹⁴⁷ Cf. PRÜMMER, *op. cit.*, n.330 (p. 206).

¹⁴⁸ *Theologia moralis*, I, n. 40.

¹⁴⁹ Lc 11, 42 ; Mt 23, 23 (parla di menta, aneto e cumino).

Tuttavia il magistero della Chiesa ha chiesto di essere tuzioristi in alcuni casi in cui si deve evitare il rischio di danneggiare gravemente una persona (compreso se medesimi): infatti anche per la probabilità, come per il dubbio, vale il discorso che un conto è la questione di diritto, ed un conto è la questione di fatto: in quest'ultimo caso agire ugualmente significa essere disposti a sbagliare. Dunque diventa doveroso stare dalla parte più sicura per evitare il più possibile lo sbaglio nei seguenti casi:

- quando si tratta di cose necessarie alla salvezza eterna, come nella fede o nei sacramenti: non possiamo annunciare come verità di fede qualcosa che potrebbe non esserlo, e nemmeno possiamo alterare il rito di un sacramento rischiando di renderlo non più tale;

- quando c'è pericolo di grave danno anche nei beni di questa vita: ad esempio un giudice deve seguire la sentenza più sicura per evitare di fare un'ingiustizia all'imputato, ed un medico deve usare il rimedio che sa essere più sicuro.

Il Prümmer sembra correggere S. Alfonso riducendo il discorso sulla sentenza probabile al discorso sulla certezza morale¹⁵⁰, e tratta dei sistemi morali partendo dalla coscienza dubbia. La sostanza del discorso, tuttavia, resta la stessa, anche perché il Prümmer, con altri autori, dichiara da trascurare (*sperendum*) il dubbio negativo¹⁵¹, e lo stesso S. Alfonso, che non fa questo, riconosce però che il dubbio positivo viene praticamente a coincidere con la probabilità¹⁵².

Principia directa e principia reflexa : i sistemi morali

Principi diretti sono le norme sicure circa l'agire che permettono di avere conclusioni certe.

I *principia reflexa* sono principi indiretti, norme sull'uso delle norme, che permettono di risolvere questioni altrimenti insolubili.

Il Prümmer ne elenca 10 come principali, ricordando che ai tempi di Bonifacio VIII erano in uso 88 *Regulae iuris*. Raccolte soprattutto dalla tradizione del diritto romano¹⁵³, erano state pubblicate insieme al *Liber Sextus Decretalium* di quel Pontefice, e pur non facendo parte delle leggi ufficialmente promulgate, erano implicitamente proposte. Invece alla fine delle *Decretali* di Gregorio IX

¹⁵⁰ *Manuale theologiae moralis*, I, n. 325.

¹⁵¹ *Ibidem*, n. 329.

¹⁵² *Theologia moralis*, I, n. 20.

¹⁵³ Alla fine dei *Digesta Iustiniani* c'è un capitolo, o meglio un "titolo" (Lib. I, tit. XVII) *De diversis regulis iuris antiqui*.

(1234) vi erano 11 *Regulae* promulgate con le norme stesse¹⁵⁴. Vediamo queste 10 regole, dove alcune espressioni latine sono tecniche ed in traducibili :

- La legge dubbia non obbliga
- Nel dubbio si deve stare dalla parte della presunzione (*pro eo pro quo stat praesumptio*)
- Nel dubbio è migliore la condizione di chi possiede (*melior est condicio possidentis*)
- Un delitto non si presume, ma va provato
- Nel dubbio si deve favorire l'imputato (*favendum est reo*)
- Nel dubbio, la presunzione sta dalla parte del superiore
- Nel dubbio si deve giudicare da ciò che avviene ordinariamente (*ex ordinariis contingentibus*)
- Nel dubbio si deve stare dalla parte del valore dell'atto (per esempio : si presume che un matrimonio celebrato sia valido e si deve dimostrare il contrario, non viceversa)
- Nel dubbio vanno ampliate le cose favorevoli e ristrette quelle sfavorevoli (*favores sunt ampliandi et odia restringenda*)
- Nel dubbio¹⁵⁵ si deve tenere ciò che è minimo (*quod minimum est tenendum*).

Soprattutto la prima regola è fondamentale per capire il differenziarsi delle scuole teologiche in campo morale. Le posizioni prendono nome dal nome latino. Non sono cose d'altri tempi : le dispute che io ricordo di aver sentito a proposito della contraccettione (la "pillola cattolica") tra sacerdoti o laici di buona cultura religiosa erano quasi tutte impostate su argomenti di questo tipo, cioè di tipo giuridico. Questa è stata la formazione comune, anche degli oppositori della vecchia impostazione della teologia morale. Del resto, gli opposti sono sempre su un qualche piano comune.

Il **probabilismo puro** dice che si può seguire una sentenza purché risulti "probabile", anche se la sentenza opposta fosse certamente più probabile (*probabilior*) e più sicura (*tutior*). Il motivo è che una legge dubbia non obbliga.

I **lassisti** dicono che si può seguire la sentenza che sia probabilmente (anche *tenuiter*) probabile. Qui cioè il discorso diventa di probabilità che sia probabile. La tenue possibilità che una legge sia errata la renderebbe dubbia, a favore della

¹⁵⁴ Cf. PRÜMMER, *Manuale juris canonici*, Herder, Friburgi Brisg. MCMXXII, q. 46 (p. 63). Per Gregorio IX cf. RICHTER-FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, editio lipsiensis secunda, Tauchnitz, Lipsiae 1922, pars II, coll. 927-928: l'unico principio pertinente alla nostra questione mi pare sia il secondo: "*Dubia in meliorem partem interpretari debent*".

¹⁵⁵ Nei *Digesta* (lib. L, tit. XVII, n. 9) si parla di *obscuris*, di oscurità della legge stessa.

libertà. Il lassismo fu condannato dalla Chiesa. Praticamente, infatti, solo pochi principi generalissimi non ammettono eccezioni, come vedremo.

Non mi risulta che il concetto di probabilità sia esattamente lo stesso che si usa per il calcolo delle probabilità (che si sviluppava nello stesso periodo), tuttavia sarebbe interessante approfondire questo argomento (Pascal è un autore che potrebbe servire al proposito). Una concezione antica di probabilità riguardava il peso delle opinioni dei competenti, e cioè era legata ad una sorta di approvazione per argomento di autorità. Una concezione più vicina alla nostra riguarda il peso degli argomenti a favore o contro. Le due concezioni però potrebbero benissimo coesistere, essendo collegabili facilmente tra loro.

Un aspetto da non trascurare, nella mentalità giuridica, è l'importanza della **libertà**, che viene vista **contrapposta all'autorità della legge**. Questo mi sembra succedere anche in S. Alfonso, e del resto permane anche ai nostri giorni. Invece, per quanto mi pare di aver capito, questa contrapposizione non ha luogo in S. Tommaso.

Potremmo spiegarcelo da un punto di vista di ambiente culturale. Tommaso vive al tempo dei comuni italiani, che ricalcano aspetti della democrazia della *polis* greca, mentre gli autori successivi vivono nel periodo delle signorie e dei sovrani assoluti. Anche se questi ultimi non legiferavano in materia morale (ci penseranno, liberatesi dell'autorità della Chiesa, le nazioni dopo la rivoluzione francese, ed Hegel porrà l'eticità come espressione dell'autorità dello stato), il suddito era nella vita civile un mero esecutore delle decisioni dell'autorità, il che, riportato in campo ecclesiale, suggeriva qualcosa di analogo in campo morale.

Torniamo ai “sistemi” (*systemata*) di teologia morale.

Il **rigorismo** o **tutiorismus rigido** insegnava a seguire sempre la parte più sicura, anche se l'opinione a favore della libertà era molto probabile (*probabilissima*). Anche questo sistema, come il lassismo, fu condannato dalla Chiesa.

Il **tutiorismo moderato** (*mitigatus*) ammetteva invece che in quest'ultimo caso uno fosse libero di decidere. L'obiezione che fa il Prümmer¹⁵⁶ a questo sistema, oltre alle ansietà che provoca nelle coscienze, è che se un'opinione (quella a favore della libertà, contrapposta ad una interpretazione rigida della legge morale) è manifestamente più probabile, allora è già moralmente certa, perché le ragioni opposte sono necessariamente di poco peso.

Il **probabiliorismo** (Prümmer sembra preferirlo, almeno parzialmente) sostiene che si può seguire l'opinione meno “sicura” (*tuta*), a favore della libertà, purché sia manifestamente più probabile dell'opinione a favore della legge.

L'**equiprobabilismo** (S. Alfonso) dice che si può seguire l'opinione a favore della libertà anche se gli argomenti in suo favore sono tanto (*aeque vel fere aequae*) probabili quanto quelli a favore della legge. S. Alfonso elabora il suo

¹⁵⁶ *Manuale Theologiae moralis*, I, n. 339.

sistema partendo dalla regola che *in dubio melior est condicio possidentis*. Per risolvere da che parte stia chi “possiede”, occorre vedere da che parte stia la *praesumptio*¹⁵⁷. La “presunzione” di una parte rispetto a quella opposta significa che le si riconosce la ragione finché non si è provato il contrario.

Supponiamo di essere nella notte tra venerdì e sabato, di star lavorando e di avere fame. Abbiamo a disposizione del salame, ma non abbiamo orologio e non possiamo svegliare chi dorme. Non siamo sicuri che la mezzanotte sia passata, anche se ci sembra probabile che lo sia. La presunzione è per il valore della legge che stava valendo, dunque non posso mangiare carne. Se invece fosse stata la notte tra giovedì e venerdì, la presunzione sarebbe stata per la libertà, e avremmo potuto mangiare il nostro salame. Questo esempio, un po’ critico, fatto dal Prümmer¹⁵⁸, non rende ragione della saggezza di S. Alfonso. Lui diceva¹⁵⁹ che se il dubbio riguarda la legge, cioè se sia stata promulgata o se comprenda o meno una certa conseguenza gravosa, la *possessio* è della libertà, mentre se la legge è certa, ma ci viene il dubbio che sia stata revocata, la *possessio* è per la legge.

Infine il Prümmer ci propone un sistema più recente, per lui preferibile : il **sistema della compensazione o ragion sufficiente**. Una legge dubbia non obbliga (nel senso del *dubium juris* di cui abbiamo appena riportato l’opinione di S. Alfonso) : fino a che punto ? Per i probabilisti sempre. Per i probabilioristi, più severi, occorre stare alla legge, a meno che l’opinione contraria non risulti davvero più probabilmente vera. Gli equiprobabilisti distinguono, come abbiamo appena ricordato, a seconda che la *possessio* stia dalla parte della libertà o dalla parte della legge. Il nuovo sistema sposta la questione : se la legge è dubbia perché lo è ? Se dipende dalla poca conoscenza della legge, ovviamente non per via di negligenza, un qualche valore alla legge resta. Spesso infatti un dubbio dipende proprio da una non piena conoscenza della legge stessa, anzi, vi sono casi in cui si trova in imbarazzo anche un giurisperito.

Sotto questo punto di vista noi possiamo notare due cose :

- il punto di vista nel considerare la legge è decisamente giuridico : i manuali del diritto ecclesiastico, in vastità e profondità, rivaleggiavano con quelli del diritto civile ;

- il punto di vista nel considerare l’applicazione della legge è invece tipico della morale, perché il confessore è anche un pastore d’anime, non solo un giudice : da un punto di vista giuridico, in genere, non si ammette come scusante l’ignoranza della legge, mentre da un punto di vista morale ci fu chi disse che l’errore in buona fede, per ignoranza, era l’ottavo sacramento.

¹⁵⁷ *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, caput II, n. 26.

¹⁵⁸ *Manuale theologiae moralis*, I, n. 341.

¹⁵⁹ *Loc. cit.*, n. 27.

L'esempio che il Prümmer¹⁶⁰ ci porta è quello del confessore probabilista che, di fronte ad un penitente probabilista, dovrebbe assolverlo anche se, dal suo punto di vista, fosse illecito quello che per i probabilisti sarebbe invece lecito.

Ebbene, il nuovo sistema invita ad applicare, in questi casi, i principi del **volontario indiretto**. Ci sono infatti due effetti : uno buono, e cioè la libertà d'agire, ed uno cattivo, e cioè il rischio di trasgredire una legge. Occorre allora una causa proporzionata per scegliere l'effetto buono tollerando quello cattivo. Ecco dunque la "ragion sufficiente", che permetterebbe di risolvere i casi difficili. Per il Prümmer questo è il sistema della prudenza cristiana¹⁶¹, "le cui vie sono belle e tutti i suoi sentieri sono pacifici"¹⁶².

Del volontario indiretto parleremo più a lungo, al termine della seconda parte di questo studio.

MORALE E CULTURA MODERNA

Sarebbe stupido non riconoscere che, nell'autonomia reciproca, le tante branche del sapere hanno progredito in modo meraviglioso. Anche la filosofia ha progredito, esplorando il mondo dell'io, cosciente e responsabile, e della storia del pensiero filosofico.

Ma il problema della morale resta legato a quello della sapienza: esige un saper porre ordine. E per ordinare occorre aver un punto di riferimento.

Nella frattura tra scienze dello spirito e scienze del mondo materiale, *una prima posizione* è quella che riduce il comportamento dell'uomo a ciò che studiano le scienze della natura. La parola "legge" avrà lo stesso senso, in qualche modo, che ha in fisica.

Si cercherà una spiegazione nelle leggi della biochimica, dell'etologia, della psiche, della storia stessa, dell'economia. L'uomo non è visto realmente libero e responsabile.

Con questo non possiamo misconoscere che le "scienze" abbiano fatto notevoli scoperte, utili anche alle considerazioni del moralista. Ma non viene colto propriamente l'aspetto morale.

L'*altra posizione* parte dalle scienze dello spirito. Tende ad esaltare l'autocoscienza dell'uomo e a comprenderlo partendo da essa.

L'agire consapevole dell'uomo diventa così fondamentale. L'importante, per noi, è agire responsabilmente. La libertà viene vista come valore assoluto, e detestiamo ogni imposizione che ci venga dal di fuori.

¹⁶⁰ Loc. cit., n.344 (p. 217).

¹⁶¹ Loc. cit., n. 352 in fine (p. 226).

¹⁶² Proverbi 3, 17, citato dalla Vulgata.

Accettiamo solamente di auto-limitare la nostra libertà nella vita sociale, purché anche gli altri accettino di limitarsi, su un piano di parità. Libertà e uguaglianza, dunque.

La rivoluzione francese proponeva come ideale anche la fraternità, ma quest'ultima può essere intesa, in questo contesto culturale, piuttosto come un sodalizio di liberi spiriti, un'amicizia tra angeli che, per qualche sfortuna, si trovano rinchiusi in un corpo a loro estraneo, e non come una conseguenza della generazione fisica, di una parentela corporea. Nel nostro modo di vedere, la consanguineità è un fatto accidentale: per noi conta soprattutto una familiarità spirituale fatta di libere scelte.

Anche l'atteggiamento verso il nostro corpo e la nostra affettività risente di tutto questo. Il corpo è il luogo dello spirito, a volte una sorta di prigionia, un peso. Qualcuno sogna di liberarsene disprezzandolo. I più, edonisti, moralmente lo guardano con indifferenza: esso non rientra nella realtà della persona umana.

Esso non dovrebbe condizionare né i valori dello spirito, né la nostra libertà di scelta. Che io scelga di goderne i piaceri o di assaporare in un'ascesi eroica la mia capacità di dominarlo, è solo questione personale, privata, indipendente dai valori della persona. Noi non vediamo come moralmente "nostri" i condizionamenti che ci vengono dall'istinto, con i suoi tabù, le sue remore o i suoi eccessi, così come detestiamo ogni altro condizionamento esterno alla nostra pura libertà.

In questo contesto prevale ancora una volta la morale dell'obbedienza, peraltro detestata come imposizione. Proviamo ora ad approfondire il punto di vista moderno, partendo dal problema critico della conoscenza, che dopo Cartesio assume un ruolo fondamentale.

Introduzione

Non è possibile sapere quando, per la prima volta, l'uomo si sia trovato nella strana situazione di chiedersi se era desto o stava sognando, dubitando di ciò che gli occhi gli mostravano come davanti ad un miraggio.

Indubbiamente cose del genere possono capitare ad ogni uomo. Non è questo lo scetticismo. Esso nasce quando uno teorizza la possibilità di sbagliare estendendola ad ogni atto di conoscenza, o almeno ad ogni atto di una certa facoltà conoscitiva, ponendosi domande come: "Può la mia memoria ingannarmi sempre?" e così via.

Tutti conosciamo il paradosso del mentitore. Egli afferma: "Io sto mentendo". Tale frase è insensata, in quanto afferma la propria verità (come ogni enunciazione che facciamo) ed insieme proclama la propria falsità. Diciamo in qualche modo che è vero e che è falso quanto stiamo dicendo. Se avessimo detto qualcosa come comunemente facciamo, avremmo con questo sostenuto la verità di questa affermazione, anche se, con una successiva affermazione, avessimo

ricosciuto che avevamo mentito. Il paradosso nasce dal fatto che è la stessa enunciazione che dichiara la propria falsità.

Ebbene, se prendiamo l'enunciato paradossale del mentitore e vi apponiamo un punto interrogativo, abbiamo un'espressione di dubbio che mantiene la stessa sensatezza dell'enunciato assertorio.

Chiederci se ogni enunciazione possa essere menzogna, compresa dunque quella con cui stiamo parlando, sul piano conoscitivo diventa chiederci se ogni nostra conoscenza possa ingannarci. O meglio, quest'ultima domanda implica la prima, anche se non vale necessariamente l'inverso (posso mentire pur sapendo il vero, in mala fede). Infatti se la conoscenza mi inganna sempre, riferendo quanto conosco non potrò dire il vero finché dico quello che penso. Dunque se fosse vero che posso ingannarmi sempre nel conoscere, sarebbe vero che posso sempre mentire. Ma quest'ultima affermazione è insensata, dunque è probabilmente¹⁶³ insensato anche il pensare la possibilità che la mia conoscenza mi inganni sempre. Se poi identifichiamo il pensare ad un esprimersi mentale, l'insensatezza del dubbio generalizzato è certa.

Può sembrare strano parlare di insensatezza di un pensiero. Ma nella fase di ricerca possiamo proporci interrogativi o persino sostenere opinioni che poi risultano assurde. A differenza della conoscenza vera e propria (anche generica ed imperfetta, ma vera), la fase di ricerca (la fase "dialettica" degli antichi) cerca di porre ordine nel mucchio di cose che sappiamo o che costruiamo con le nostre congetture, usando come criterio di distinzione, tra quanto può servirci e quanto è da scartare, il principio di non contraddizione. Quando una teoria ci risulta autocontraddirsi, sappiamo a priori che non troverà riscontro nella realtà e la lasciamo cadere. Per questo la dichiariamo priva di senso, anche se la costruiamo con dati tolti dalla realtà, come nel caso del paradosso del mentitore. Questa insensatezza non va confusa con l'insensatezza di un linguaggio a noi ignoto, le cui parole sono per noi meri suoni privi di senso.

Noi a volte mentiamo, ed a volte ci inganniamo nel conoscere. Generalizzando questi fatti cadiamo in un'affermazione insensata. Il motivo reale di questo è facilmente comprensibile.

Noi definiamo una capacità d'agire da quello che di suo dovrebbe fare. Se non riesce, se viene vanificata la sua operazione, questo dipende dunque da fattori estranei (accidentali). Ora, le verità accidentali non possono essere generalizzate. Se ho incontrato un postino o più postini agitati e nervosi, non posso dire che "ogni" postino è tale: si tratta di due cose che non c'entrano tra loro. Se anche tutti, di fatto, i postini risultassero tali, sarebbe un mero caso, un coincidenza. Per questo la generalizzazione della possibilità di sbagliare del conoscere è comunque falsa. Il paradosso e l'insensatezza vengono dal fatto che si pretende, con una conoscenza che dovrebbe essere vera, poter venire a sapere che ogni conoscenza è invece falsa.

¹⁶³ Probabilmente: perché se p implica q , la verità di q implica solo probabilmente la verità di p , salvo che p sia l'unica ipotesi possibile.

Scettici e dogmatici

Una prima teoria scettica l'abbiamo nelle tesi di Protagora e Gorgia. Il primo sosteneva che l'uomo è la misura di tutte le cose; il secondo sosteneva in qualche modo¹⁶⁴ che non c'è nulla; che se anche ci fosse qualcosa, essa non sarebbe conoscibile; che se anche fosse conoscibile non sarebbe esprimibile. La reazione allo scetticismo di questi sofisti, rappresentata da Socrate e Platone, non toglie che proprio nell'Accademia fondata da Platone, neanche due secoli dopo, sia nato lo scetticismo che maggiormente ci interessa. Contemporaneamente nasce lo stoicismo, sostenitore della verità. La polemica tra le due scuole di pensiero si protrasse fino ai tempi di S. Agostino, che nelle sue *Confessioni* ci racconta come dal manicheismo fosse passato allo scetticismo, prima di approdare ad un riconoscere la verità di tipo neoplatonico¹⁶⁵.

Questo può far pensare che le teorie stoiche - di cui purtroppo ci restano solo frammenti - gli siano estranee. Invece esse influirono anche su Agostino, come vedremo, ed anche su Boezio, creando le premesse per la nascita del nostro modo (in un occidente cristiano) di porci il problema critico.

Non è difficile vedere l'influsso che Boezio e Agostino hanno avuto sulla scolastica della cristianità occidentale. In questo contesto nascono il dubbio metodico di Cartesio, il criticismo Kantiano, le problematiche che ancora oggi si dibattono.

Seguiamo l'analisi di Sofia Vanni Rovighi¹⁶⁶: "Poiché lo scetticismo è una svalutazione della conoscenza in generale, si è creduto da molti che per combatterlo occorresse dimostrare il valore della conoscenza in generale. Ora, il punto di partenza, il dato di fatto dal quale parte lo scetticismo è l'esperienza dell'errore, esperienza inconfutabile, ma dalla quale si può inferire soltanto la *fallibilità* della conoscenza umana, ma non la necessità dell'errore. Mettersi a dimostrare il valore della conoscenza in generale vuol dire accettare la discussione sul campo delle possibilità, con un netto svantaggio rispetto all'avversario, poiché se un caso solo di errore dimostra la possibilità di esso, la fallibilità della conoscenza, mille casi di verità non dimostrano l'infallibilità di essa e quindi non escludono il dubbio che, nel caso attuale, io possa errare. Ora quello che interessa, se non si fa della retorica, non è se l'uomo, o io, possa o non possa errare: è se nel caso attuale io sia nella verità o nell'errore. Se un negoziante mi rifiutasse una moneta perché dubita che sia falsa, ed allegasse per giustificare il suo dubbio una decina di tropi sulla disonestà degli uomini, vano e pessimo procedimento sarebbe quello di rispondergli con altri tropi sulla tendenza profonda dell'umanità al bene, perché, quando anche i miei tropi fossero migliori dei suoi, non proverebbero affatto che io, in questo momento, gli offra una moneta buona. ... Lo scetticismo è una dottrina dell'*o tutto o nulla*: o la conoscenza umana è infallibile o non ha nessun valore."

¹⁶⁴ Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia 1963, pagg. 16-17.

¹⁶⁵ "Neoplatonico" in senso generalizzato. Gli storici distinguono fasi diverse.

¹⁶⁶ *Gnoseologia*, op. cit., pagg. 36-37.

Nel III libro del *Contra Academicos*, spiega Michele Federico Sciacca¹⁶⁷, “Agostino discute la definizione di ‘conoscenza vera’ data da Zenone stoico : è vera quella conoscenza che possiede caratteri che la rendano inconfondibile con il falso... Gli Accademici accettano questa definizione, ma, proprio in base ad essa, concludono che non vi siano conoscenze vere, perché non ve ne è alcuna che sia del tutto inconfondibile con il falso. ... l’uomo non è capace di conoscenza simile e dunque non può conoscere verità e deve contentarsi, per la vita pratica, del probabile e del verosimile. Questa è la saggezza. Contro questa tesi, Agostino dimostra : 1) la verità, come la definisce Zenone, si può conoscere, cioè l’uomo è capace di conoscenze inconfondibili con il falso ; 2) il probabilismo degli Accademici (Arcesila e Carneade), è rovinoso per la morale e pertanto gli Accademici non possono chiamarsi sapienti.”.

Agostino dunque accetta la definizione di verità di Zenone, fondatore della scuola stoica, vissuto tra il quarto ed il terzo secolo a. C. Facendo questo, egli cade nella trappola dello scetticismo illustrata dalla Vanni Rovighi. In effetti le sue posizioni restano in parte manichee (il mondo materiale e dei sensi è cattivo), in parte scettiche (cerca una verità che non abbia bisogno, per essere riconosciuta, dell’osservazione dei sensi, dei quali diffida), ed in definitiva neoplatoniche proprio per questi motivi.

Risponendole in modo succinto, perché ne abbiamo già trattato¹⁶⁸, esse sono le seguenti¹⁶⁹.

- Se cerco la verità, anche se non potessi dire di averla trovata, sarebbe comunque vero che la sto cercando (sono sicuro almeno del mio *cogitare*).
- Se anche i sensi mi ingannassero, sarebbe comunque vero che io una cosa la sento in un certo modo (non so se quella cosa è rossa, ma è certo che la vedo rossa).
- Se anche non sapessi se una proposizione è vera, indubbiamente è vero che o lei o la sua contraddittoria sono vere (non so se il mondo abbia avuto un inizio o meno, ma certamente “o l’ha avuto o non l’ha avuto”).

Non è difficile vedere la coincidenza di queste tesi, nell’ordine, con il *cogito* cartesiano, con la tesi che noi cogliamo solo il fenomeno (ciò che appare), ed infine con la tesi delle verità che oggi diciamo logiche, indipendenti da ciò di cui si parla (“se *a* allora *a*”, ove “*a*” è una qualsiasi proposizione). Il pensiero di S. Agostino, in questo, è assai attuale.

Però Agostino visse dal 354 al 430 d. C.

¹⁶⁷ In AA. VV., *Grande Antologia Filosofica*, Vol. III, Marzorati, Milano 1954, pp. 283-284.

¹⁶⁸ Cf. pag. 49.

¹⁶⁹ Cf. S. AGOSTINO - *Contra Academicos*, libro III, cc. X-XIII ; *De Vera Religione*, c. XXXIX. Molti altri passi sono citati dallo SCIACCA nella sezione su Agostino della *Grande Antologia Filosofica*, cit.

Il dibattito cui egli si riferisce è un dibattito plurisecolare. La posizione stoica presa di mira dagli scettici (gli scettici chiamavano “dogmatici” soprattutto gli stoici, ma pure chi come loro sosteneva una verità) era fondata sugli autori più antichi, ma ebbe alterne vicende. Anche le posizioni degli Accademici ebbero variazioni. In Sesto Empirico (II-III secolo d.C.) abbiamo l'autore principale, che non solo ci espone le posizioni scettiche, ma pure quelle degli avversari. Una sua opera¹⁷⁰ si intitola appunto *Contro i dogmatici*.

Ebbene, gli stoici avevano abbandonato la teoria aristotelica del conoscere, ritornando ad una sorta di materialismo presocratico, del resto sostanzialmente simile a posizioni condivise anche oggi. **Conoscere** significava avere in sé delle **rappresentazioni** fisiche delle cose conosciute. Tutto il nostro conoscere, dalla memoria ai concetti, parte da queste rappresentazioni: visto che tutto è corporeo, non c'è una differenza specifica tra rappresentazione sensibile e concetto.

Il problema della verità nasce dal corrispondere o meno di queste rappresentazioni con le cose.

Per gli stoici - già ne abbiamo parlato¹⁷¹ - vi sono rappresentazioni “comprehensive” (o “apprensive”): tali da farci capire che procedono da un oggetto reale, che sono impresse nell'anima in modo adeguato all'oggetto, senza deformazioni. A queste noi diamo l'**assenso**. Altrimenti teniamo in sospeso il giudizio, oppure le riconosciamo per rappresentazioni quali i sogni. Tuttavia **l'inganno non risiede nella rappresentazione** in se stessa, ma nella falsa opinione, nel giudizio che assente a qualcosa che invece non c'è o è diversa da come è rappresentata.

Avevano buon gioco gli scettici a far notare come due avversari, che sostengono di aver ragione, pretendono entrambi che la loro rappresentazione sia quella buona.

Il problema stoico nasce dal fatto che essi partono dal pensiero, dalle rappresentazioni (anche se materialisticamente intese) per andare alle cose, mentre Aristotele partiva dalle cose per andare alla conoscenza. Se ne accorse anche Boezio, a proposito di necessità e contingenza: “Aristotele, considerando un evento necessario non dalla verità di chi predice, ma dalla natura delle cose

¹⁷⁰ Due sue opere, e cioè *Contro i matematici* e *Contro i dogmatici*, vengono citate anche come unica opera col titolo della prima, cioè *Contro i matematici*. La prima opera si divide in 6 libri (contro i grammatici, retori, geometri, aritmetici, astrologi, musicisti). La seconda opera comprende due libri contro i logici, due contro i fisici, ed uno contro i moralisti. Queste opere vengono citate direttamente, es.: *Adv. Log.*, II, 1, cita il primo paragrafo del secondo libro *Adversus Logicos*, che coincide col secondo libro dell'*Adversus Dogmaticos* e coll'VIII libro del *Adversus Mathematicos* nell'intitolazione estesa. Al di là della possibile confusione, possiamo notare come Sesto se la prenda con un ordine di discipline, con un progetto di formazione al sapere. Tale progetto ha profonde analogie col programma del Trivio e Quadrivio dell'occidente cristiano, quando rinascerà dalle rovine dell'impero romano.

¹⁷¹ Cfr. pag. 28.

stesse ...”¹⁷² (Tommaso conosceva questo testo di Boezio¹⁷³). Fondare la validità del conoscere partendo dal conoscere stesso diventa problematico.

Il problema degli universali e del significato

Gli stoici ammettevano una realtà immateriale: quello che noi oggi chiameremmo **significato**, o contenuto concettuale. Gli stoici lo chiamavano “*lectòn*”, cioè “ciò che viene detto”; i latini traducevano con “*dicibile*”: ciò che si ha in mente di dire e che si comunica parlando. In effetti, se parlo in greco, il greco sente le parole e capisce il significato, mentre il barbaro, pur sentendo le stesse parole, non capisce il significato.

Gli stoici vedono nel “*lectòn*”, cioè in “ciò che viene detto” o “significato”, un “rappresentato” di quelle “rappresentazioni” (di origine sensoriale) a volte comprensive della propria verità, per cui la ragione arriva a dare l’assenso¹⁷⁴. Le rappresentazioni sono vere o false come le enunciazioni. “Ogni significato deve essere detto (*léghesthai*); è da questo che trae il suo nome (*lectòn*). ... Ma «dire», come affermano gli stessi stoici, è pronunciare un’espressione semantica relativa all’oggetto pensato ...”¹⁷⁵. Il significato dunque, non è l’oggetto vero e proprio, esterno al pensiero e corporeo: “le cose che sono dette (*tà legòmena*) e i significati (*tà lectà*) sono i pensieri (*tà noémata*), come ritenevano anche gli stoici”¹⁷⁶.

Due sono le conseguenze dell’influsso stoico sulla scolastica medioevale dell’occidente cristiano che qui ci interessano: il problema degli universali ed il problema del significato, che porta al nostro problema critico.

Il problema degli universali veniva dal fatto che gli stoici, studiosi di logica, non ignoravano l’importanza dei termini universali. Ma se ogni esistente è singolo, che cosa corrisponderà ad una rappresentazione universale?

Quando l’uomo nasce, l’organo centrale della sua anima assomiglia ad una tavoletta vergine, di quelle usate per scrivere, pronta per ricevere l’impronta delle lettere. Su di essa vengono registrate le singole rappresentazioni sensibili. Elaborando una serie di queste, trattenendone cioè i tratti essenziali, si forma una rappresentazione universale.

Fin qui, tale rappresentazione potremmo paragonarla ad un disegno stilizzato, che ci permette di dire che raffigura un uomo o una donna, ma nient’altro di più preciso (è più o meno la teoria che verrà ripresa da Hume).

¹⁷² *In librum Aristotelis De interpretatione editio secunda*, PL 64, col. 508 A. Quest’opera era uno dei punti di riferimento del commento di Tommaso al testo aristotelico.

¹⁷³ L’ordine che va dalle cose al conoscere ed al parlare è fondamentale per la soluzione che Aristotele dà al problema della verità delle proposizioni su un futuro contingente nel cap. 9 del I libro del *Perì Hermeneias*, e Tommaso lo spiega molto bene nel suo commento.

¹⁷⁴ Per una esposizione del pensiero stoico rimandiamo a M. POHLENZ, *La Stoa*, tr. It. La Nuova Italia, Firenze 1967, I, pp. 97 - 117.

¹⁷⁵ SESTO EMPIRICO, *Adv. Log.* II, 80; in ISNARDI PARENTE M., *Stoici antichi*, 2 voll., UTET, Torino 1989, vol. II, [d’ora in poi abbreviato con “UTET”], p. 738.

¹⁷⁶ SIMPLICIO, *In Arist. Categ.*; in UTET p. 738.

All'età della ragione, e questo è proprio dell'uomo, l'uomo associa a questa rappresentazione universale l'apprensione universale dell'essenza, immagine contemplata che esiste solo nel nostro spirito e nel nostro linguaggio, senza - qui sta il problema degli universali - che le corrisponda un oggetto reale¹⁷⁷.

Platone avrebbe invece sostenuto che esistono oggetti reali, e ideali, corrispondenti. Avremo così la posizione che fu chiamata "realismo esagerato".

Chi avesse negato i concetti universali avrebbe preso la posizione che noi chiamiamo "nominalismo": l'astrazione è un fatto linguistico, di nomi comuni, non conoscitivo. Questo però non pone in questione l'esistenza reale delle cose nella loro individualità concreta: in questo senso potremmo parlare di realismo nominalista.

La posizione stoica potremmo chiamarla "realismo moderato"? Forse no, se con questo intendessimo l'esser in qualche modo presente, nelle cose, di qualcosa di astratto o universale. Comunque è una posizione realista. Al realismo, mi sembra, si contrappone chi dice che tutto termina al fenomeno, a ciò che appare.

Chi diffuse il problema degli universali fu Porfirio. Per quanto neoplatonico, ebbe influssi stoici¹⁷⁸. La sua introduzione (*Isagoge*) allo studio delle *Categorie* Aristoteliche è stato uno dei libri maggiormente studiati, e non solo nell'occidente¹⁷⁹. Tradotto e commentato da Boezio, anche ai nostri giorni i manuali di logica aristotelico-tomista riprendono le sue espressioni. Ebbene, all'inizio della sua opera egli pone il problema degli universali in forma interrogativa, rimandando il lettore (Crisaorio, cui è dedicato lo scritto) ad altro: "Ti avverto subito che non affronterò il problema dei generi e delle specie: cioè se siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti mentali; e, nel caso che siano sussistenti, se siano corporei o incorporei; e, infine, se siano separati o se si trovino nelle cose sensibili, ad esse inerenti; questo è infatti un tema molto complesso, che ha bisogno di un altro tipo di indagine, molto più approfondita."¹⁸⁰ Porfirio è stato il maestro inconsapevole dell'interpretazione (deformata) della logica aristotelica, e, dopo, di Tommaso.

Tommaso D'Aquino non lo possiamo classificare tra le categorie di coloro che rispondono al problema degli universali. Non è neppure corretto chiamarlo realista o realista moderato.

Per lui, a mio parere, quello degli universali non era un vero problema¹⁸¹.

¹⁷⁷ Cf. POHLENZ, *Op. cit.*, I, pp. 102-103.

¹⁷⁸ Cfr. PIERRE HADOT, *Porfirio e Vittorino*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1993, pagg. 106-107, 428-431.

¹⁷⁹ Cf. PAVEL FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, trad. it. Rusconi, Milano 1999, pagg. 40 e 52-53; un esempio in S. GIOVANNI DAMASCENO, *Capita philosophica*, in MIGNE, PG, XCIV, coll. 525-526 ss.

¹⁸⁰ *Isagoge* 1, 10; trad. G. GIRGENTI, Rusconi, Milano 1995.

¹⁸¹ "Se dunque si chiede se questa natura così considerata [cioè in assoluto] possa essere una o molteplice, non si deve concedere né l'uno né l'altro..." (*De ente et essentia*, c. 3).

Realisti, poi, sono coloro che dicono che un concetto è in qualche modo un segno (di un linguaggio mentale: un *verbum mentis*) che significa la cosa conosciuta cui corrisponde la realtà. Realisti sono quelli che dicono che un enunciato (scritto o vocale) significa una proposizione (fatto mentale¹⁸², uguale per tutti perché indipendente dalla lingua parlata) che a sua volta significa la realtà nel senso che “sta per essa” (cf. la dottrina medioevale della *suppositio*), e la realtà significata corrispondente esiste.

Ora, per Tommaso e Aristotele la conoscenza non è propriamente una rappresentazione, e nemmeno un fatto semantico, ma una assimilazione, un atto proprio di un vivente. Si parla di similitudine¹⁸³ perché ciò che conosco è la stessa cosa che caratterizza il conosciuto, e quindi se considero il contenuto conoscitivo in quanto è nel conoscente dirò che esso è similitudine della realtà conosciuta in quanto termine opposto della relazione conoscitiva. Questa osservazione viene da una osservazione più generale su qualsiasi trasformazione : è lo stesso ciò che l’agente dà al mosso e ciò che il mosso viene a ricevere : *idem est actus moventis et moti*. All’obiezione che l’atto dell’agente è una *actio* mentre l’atto del mosso è una *passio*, Aristotele ricorda che una stessa strada è salita e discesa, anche se salita e discesa sono cose diverse, ed unica è la strada tra Atene e Tebe, anche se altro è andare ad Atene da Tebe ed altro è andare a Tebe da Atene. Altro cioè è considerare una cosa in se stessa, altro considerarla con riferimento all’ordine tra i suoi estremi (termine *a quo*, termine *ad quem*).

Gli stoici non condividevano la dottrina della fisica aristotelica ed avevano mantenuto le teorie materialistiche dei presocratici. Per loro conoscere era avere in se stessi una rappresentazione del conosciuto. La disputa con gli scettici era legata al problema di difendere la verità partendo da una rappresentazione, e su questo patrimonio comune si pone la disputa tra chi dice che almeno ad alcune rappresentazioni corrisponde una realtà e chi dice che tutto potrebbe essere illusione. In Aristotele e Tommaso questo è un modo del tutto fuorviante di parlare della conoscenza e della verità. La verità è *adeguazione* del giudizio¹⁸⁴ alla cosa non perché giudicando mi trovi ad avere una rappresentazione che dovrei confrontare con la cosa per vedere se corrispondono: è adeguazione perché *idem est actus cognoscentis et cogniti* !

Se volessimo trovare un punto comune tra il punto di vista tomista e quello stoico, potremmo trovarlo nella conoscenza per comunicazione di notizia (la conoscenza per fede). Qui accade che l’uditore, comprendendo il significato di quanto gli viene detto, si forma una sorta di rappresentazione cui dare l’assenso (qualora voglia crederci).

Le precisazioni appena fatte sono mie e non credo siano molto condivise. A mio parere Tommaso stesso non è stato molto chiaro su questo punto. Ritengo anzi

¹⁸² Per fare un esempio: se diciamo una stessa cosa in tre lingue diverse, avremo nel linguaggio parlato tre diversi enunciati, cui corrisponde nel linguaggio mentale un’unica proposizione.

¹⁸³ Simili sono le cose che hanno un aspetto qualitativo in comune: tale identità le rende simili per quell’aspetto. Cfr. più avanti la nota 194.

¹⁸⁴ Perché è giudicando che propriamente conosciamo come stanno le cose.

che sia stato conciliante : conosce ma usa poco la teoria della *suppositio* a proposito del triangolo semantico (segno - senso - realtà significata) ; si distacca dall'interpretazione filo-stoica che Boezio, sull'onda di Porfirio, fa del triangolo semantico Aristotelico, ma non polemizza con Boezio.

Partiamo da un passo di Aristotele.

Il passo di Aristotele, nel *Peri hermeneias* o *Dell'espressione* (16 a 3-8), recita :

“Sono dunque le cose che sono nella voce denotazioni delle passioni che sono nell'anima, e ciò che viene scritto lo è delle cose che sono nella voce. E come le lettere scritte non sono identiche per tutti, così neppure le voci ; mentre le prime, le passioni dell'anima, di cui queste sono denotazioni, sono le stesse per tutti ; e così pure le cose, di cui queste ultime sono similitudini, sono le stesse.¹⁸⁵”.

La posizione stoica la conosciamo da un passo di Sesto Empirico :

“Presso costoro [i logici] vi era anche un'altra distinzione, secondo la quale gli uni affermavano essere il vero e il falso posti nella realtà significata, gli altri nell'espressione [linguistica], altri ancora nel moto del pensiero. Alla prima opinione aderirono fra i primi gli Stoici, i quali dicevano che ci sono tre cose strettamente collegate l'una con l'altra, il significato, il significante, l'oggetto vero e proprio: significante è l'espressione, per esempio il nome «Dione» ; significato la realtà che esso indica e di cui noi abbiamo comprensione come di qualcosa che si pone di fronte al nostro pensiero (i barbari non lo afferrano, pur intendendo il suono materiale della voce); l'oggetto è ciò che è esterno al pensiero, in questo caso, per esempio, Dione in carne ed ossa. Di queste due cose [il testo greco dice: “Di queste,”], due sono corporee, l'espressione vocale e l'oggetto ; una, la realtà significata, è invece incorporea, e prende appunto il nome di «significato». Nel significato risiede il vero e il falso, tuttavia esso non ha sempre lo stesso valore : può trattarsi di un discorso imperfetto o di un discorso compiuto ; a quest'ultimo tipo appartiene quello che si chiama il giudizio, cosicché essi nelle loro trattazioni dicono: «è il giudizio che è vero o falso»¹⁸⁶.

Ammonio¹⁸⁷, commentando il passo di Aristotele, aveva già polemizzato con gli stoici :

“Aristotele, per mezzo di ciò, insegna quali siano le cose che in forma primaria e con continuità vengono significate dalle espressioni; queste cose sono i pensieri,

¹⁸⁵ Trad. it. da S. TOMMASO D'AQUINO, *Logica dell'enunciazione - Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, a cura di G. BERTUZZI e S. PARENTI, ESD, Bologna 1997, pp. 65-66. Cf. pure pp. 7-11 ; 59-65 per tutta la problematica accennata.

¹⁸⁶ *Adv. Log.*, II, 11; in “UTET”, p. 737.

¹⁸⁷ Ammonio figlio di Ermia (V-VI sec.), discepolo di Proclo. In *Arist. De interpr.*, in UTET, p. 738. Nel testo greco alla parola “significato” corrisponde *lectòn*, che nella traduzione latina che aveva S. Tommaso era tradotto con “dicibile” : cf. *Ammonius - Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote - traduction de Guillaume de Moerbeke*, a cura di G. VERBEKE, Louvain - Paris 1961, pag. 32.

e mediante queste si indicano le realtà; **né c'è altro che debba concepirsi come intermedio fra il pensiero e la realtà, come vorrebbero supporre gli Stoici chiamando ciò «significato»**".

Invece Boezio aveva preferito un'interpretazione diversa¹⁸⁸, che è poi quella di Porfirio¹⁸⁹. Per lui i discepoli di Aristotele avevano ben giustamente (*rectissime*) sentenziato che vi erano tre discorsi (*orationes*): uno che si scrive con le lettere, uno che si proferisce con la voce, uno che viene costruito (*connectitur*) con i contenuti concettuali (*intellectibus*). Se dunque i contenuti concettuali costruiscono un discorso, sono anch'essi dei "segni". Guglielmo di Ockham riprenderà questa posizione in parte condivisa dalla scolastica barocca¹⁹⁰ e dal pensiero moderno. Egli dice¹⁹¹ :

"Si deve dunque sapere che secondo Boezio (*Commento al primo libro Dell'espressione*) il discorso è triplice, cioè scritto, parlato e solamente pensato nell'intelletto, e che allo stesso modo il termine è triplice, cioè scritto, orale e mentale. ... Il termine mentale è un'intenzione o modificazione dell'anima, per sua natura significante o consignificante qualcosa, capace di entrare come parte in una proposizione mentale (e in grado di supporre per qualcosa). Tali termini mentali e le proposizioni da esse composte corrispondono a quelle parole della mente di cui S. Agostino (nel libro quindicesimo del *De Trinitate*) dice che non sono proprie di nessuna lingua, che restano soltanto nella mente e non possono essere proferite esteriormente, benché esteriormente si pronuncino dei termini che sono segni ad esse subordinati. Affermo poi che i termini orali sono segni ai concetti o alle intenzioni dell'anima, non perché, stando all'accezione propria del vocabolo «segno», quei termini orali significhino primariamente e propriamente i concetti stessi¹⁹², ma perché i termini orali sono imposti a significare le stesse cose che sono significate dai concetti della mente, cosicché il concetto primariamente e naturalmente designa qualcosa e il termine orale significa la stessa cosa secondariamente. Siccome i termini orali sono stati istituiti per significare qualche cosa che viene significato attraverso il concetto mentale, se questi mutasse il suo significato, anche il termine orale modificherebbe il suo significato senza che intervenga una nuova istituzione.

¹⁸⁸ *In librum Aristotelis De interpretatione editio secunda*, PL 64, col. 407.

¹⁸⁹ *Ibidem* col. 410 D.

¹⁹⁰ Nella tradizione tomista è *signum* il *conceptus subiectivus*, o *species expressa*, o *verbum mentis*. Si tratta di un segno che non ha bisogno di essere conosciuto per farci conoscere (*signum formale*). Dunque si tratta dell'atto di concepimento, non del contenuto del concetto, o *conceptus obiectivus*. Quest'ultimo, anche se identificato con la *res* in quanto conosciuta, non è esattamente la *res* in se stessa, quindi resta molto vicino a quel "significato" che Ammonio rimproverava agli stoici di frapporre tra le *animae passiones* e le *res*. Sofia Vanni Rovighi, che segue il Bontadini, pensa di poter avvicinare la posizione di Ockham a quella di Tommaso: cfr. *Gnoseologia*, op. cit. pag. 87. A mio parere il raffigurato di un quadro o di una foto è, ontologicamente, quadro o foto. Non convince molto il dire che si tratta di un quadro che è come una pura trasparenza (riguardamento) della realtà. Una raffigurazione non è un vetro di una finestra.

¹⁹¹ Il lettore esperto noterà una vena di nominalismo, in quanto il linguaggio parlato si riferirebbe immediatamente alle cose, così come quello mentale, anche se il primo resta subordinato al secondo. Il nominalismo non viene accettato dagli scolastici di scuola tomista.

¹⁹² Qui abbiamo una differenza fondamentale da Tommaso. La nota è mia.

Per questo Aristotele dice che i termini orali sono le note delle modificazioni dell'anima. Dello stesso avviso sono Boezio, il quale afferma che i termini orali significano i concetti, e in generale tutti gli autori, i quali, sostenendo che i termini orali significano le modificazioni dell'anima o sono note di esse, non intendono dire altro se non che i termini orali sono segni che significano secondariamente le stesse cose che sono primariamente indicate dalle modificazioni dell'anima ...¹⁹³.

Tommaso, quando commenta il passo sopracitato di Aristotele, avendo sotto gli occhi sia Boezio sia Ammonio, evidentemente opera una scelta, anche se evita ogni tono polemico e quasi non ci si accorge di ciò. Egli dice :

“Dove bisogna notare che ha chiamato le lettere “denotazioni”, vale a dire segni delle voci, e le voci a loro volta “*segni delle passioni dell'anima*”; invece le passioni dell'anima, dice, sono “*similitudini*” delle cose: e questo perché una cosa non viene conosciuta dall'anima se non per mezzo di una qualche sua similitudine¹⁹⁴ esistente o nel senso o nell'intelletto. Le lettere invece sono segni delle voci, e le voci delle passioni, in modo tale però che *qui non si trova alcuna ragione di similitudine, bensì soltanto quella di istituzione*, come anche in molti altri segni, come per esempio la tromba è il segno della battaglia. Invece nelle passioni dell'anima bisogna che si trovi la ragione di similitudine con le cose che devono esprimere, perché le designano per natura, non per una istituzione.”¹⁹⁵.

Egli ha ben presente il discorso di Boezio. E ha pure sotto gli occhi la polemica di Ammonio. Stranamente, egli nota come Aristotele non usi più “segni” per le “passioni dell'anima”, anche se poi dice (Tommaso, non Aristotele) che queste “esprimono” e “designano” le cose. Tommaso ammetteva che in linea di massima si potesse parlare di “segni” anche a proposito delle forme (le *species*) che attuano l'intelletto. “In via comune possiamo chiamare segno qualsiasi cosa nota in cui si conosca qualcosa : da questo punto di vista si può chiamare segno la forma intelligibile...”¹⁹⁶. Ma nello spiegare che cosa si intenda per “similitudini”, il riferimento¹⁹⁷ alla dottrina del *De Anima* (lib. III, cap. 2)¹⁹⁸, dove Aristotele sfrutta la sua dottrina nel Libro III della *Fisica* (cap. 2 e 3)¹⁹⁹, non lasciano dubbi: la similitudine si ha perché *idem est actus* di chi conosce e del conosciuto.

¹⁹³ G. DI OCKHAM, *Summa logicae*, I, 1 ; trad. it. A. GHISALBERTI (a cura di), Guglielmo di Ockham, *Scritti filosofici*, Bietti, Milano 1974, pp. 37 ss.

¹⁹⁴ “Simile” implica un'identità qualitativa, “uguale” implica una identità quantitativa. Parlando di “similitudine” Tommaso si riferisce a questo, non ad una sorta di quadro o fotografia. Cf. *In Metaph.* lib. V, lect. XI e XII; lect. XVII n. 22, n. 1022.

¹⁹⁵ *In Perì herm.*, Lib. I, lect. II, n. 19.

¹⁹⁶ *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 9, a. 4, ad 4. Le chiama, senza dare spiegazioni, “segni”, anche in *In Perì herm.*, Lib. I, lect. VIII, n. 90, proprio ricordando il passo della lettura II: dice che si era allora detto che “la voce è segno dell'intelletto e l'intelletto è segno della cosa”.

¹⁹⁷ Aristotele : *Perì Herm.*, I, 1, 16 a 8-9 ; S. Tommaso, nel commento (lect. II, alla fine) precisa che questo riguarda quali siano le passioni dell'anima ed in che modo siano similitudini delle cose.

¹⁹⁸ Nel commento di S. Tommaso cf. la lectio II, n. 592 (ed. Marietti).

¹⁹⁹ Nel commento di S. Tommaso cf. le lectiones IV e V.

“Il vero infatti, come dice il Filosofo nel sesto libro dell’*Etica*²⁰⁰, è il bene dell’intelletto. Quindi qualunque cosa venga detta vera, bisogna che lo sia per rapporto all’intelletto. Ora, le voci sono in relazione con l’intelletto in quanto segni, le cose invece come ciò di cui le intellezioni sono similitudini.”²⁰¹.

Tommaso dichiara pure che il concetto è un segno di un linguaggio mentale. “*Intelligere*” è un “*dicere*”: “... *in nobis dicere non solum significat intelligere, sed cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere*”²⁰². Dietro a queste affermazioni c’è la teologia trinitaria del *Verbum* ed anche il problema del parlare degli angeli, del loro comunicare non sensibile, ma puramente intellettuale.

All’inizio del suo commento al Vangelo di Giovanni, commentando la parola *Verbum*, Tommaso spiega come altro è l’aspetto della cosa per cui essa ci viene nota (*quo*: ciò mediante cui) ed altro è l’aspetto che noi, comprendendo, esprimiamo: in esso (*in quo*: ciò in cui) noi conosciamo.

In effetti, il conoscere non è un puro ricevere come l’essere trasformati: è piuttosto un assimilare. Vi è dunque un aspetto attivo, in cui chi assimila, pur ricevendo dal cibo, agisce su di esso. La conoscenza umana è come un’assimilazione rispettosa, che non distrugge ciò che assimila. Quindi l’esempio della stessa strada che è salita e discesa va applicato in due sensi. In quanto è nel conoscente, il conosciuto ha un aspetto attivo per cui si fa conoscere (“informa” il conoscente: da ciò la “*species impressa*” della scolastica) ed uno passivo, per cui viene conosciuto in un certo modo (è il conoscente che dà forma all’oggetto), che nel conoscere intellettuale viene indicato con un linguaggio (“esprimere”: la *species expressa* della scolastica) analogo a quello che usiamo per il “dire” vero e proprio, quello con cui parliamo al nostro prossimo. Ma non va dimenticato che la premessa di queste analisi è sempre che *idem est actus* di ciò che è conosciuto e di chi conosce. Altrimenti, si finisce per dire che il significato è qualcosa che si frappone tra chi conosce e la cosa che dovrebbe conoscere, cadendo nel problema degli stoici di fronte agli scettici. Se insistiamo sul dire che la salita non è la discesa, dimenticando che è sempre la stessa strada, finiamo per farne due cose realmente diverse.

Quando pensiamo tra noi, quando facciamo congetture per comprendere qualcosa, indubbiamente prevale l’aspetto espressivo. La nuova fisica, dopo Galileo, dà l’impressione che la scienza si formi solo partendo da un pensiero che si va a verificare. Per questo motivo, forse, il problema critico ha assunto tanta importanza nella filosofia moderna.

²⁰⁰ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, L.VI, c.2, 1139a 28; comm. S.Tommaso, L.VI, lect. II, n. 1130.

²⁰¹ *In Perì herm.*, Lib. I, lect. III, n. 29 dell’edizione Marietti.

²⁰² *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 5.; cfr. *Quaestiones disputatae De Potentia*, q. 2, a. 4, ad 8; q. 9, a. 9, ad 8.

Ma già la scolastica barocca, insistendo sul concetto come segno, finisce per fare del significato un contenuto concettuale distinto in qualche modo dalla cosa in se stessa²⁰³. L'oggetto diventa la causa efficiente della conoscenza, ed i "realisti" si sforzeranno di convincere chi riduce tutto a fenomeno dell'esistenza reale delle cose invocando il principio di causalità: poiché non invento io ciò che conosco, questo deve esistere per poter causare la mia conoscenza. Riprende così la disputa antica tra dogmatici e scettici.

Tommaso non poteva prevedere quella che nella storia della Chiesa sarebbe diventata la crisi modernista, anche perché aveva da combattere su molti altri fronti, per i quali veniva accusato di eresia. E parlando agli uomini del suo tempo difficilmente avrebbe potuto dialogare usando un linguaggio totalmente diverso.

Nascita del problema critico

La nascita della teoria

Dopo Galileo, con la rivoluzione scientifica ed il rigetto della filosofia aristotelica dalla fisica, nasce una nuova filosofia. I filosofi imboccano una strada parallela alle scienze della natura (matematiche, fisiche e naturali). Parallela nel senso che non vi sarebbero più stati punti d'incontro. Lasciavano agli scienziati il compito di studiare la natura mediante l'osservazione (identificata più o meno col metodo sperimentale), e cercavano di elaborare il proprio pensiero partendo dall'autocoscienza, dal *cogito* cartesiano. In questo modo non vi sarebbe più stata la possibilità di un futuro Galileo che distruggesse il lavoro filosofico come Galileo aveva fatto nei confronti della fisica aristotelica. Non dico che i filosofi abbiano fatto così di proposito, ma l'hanno fatto direi quasi istintivamente, come istintivamente ci allontaniamo da ciò che ci ricorda qualcosa di brutto.

Il fatto che negli studi ecclesiastici si continuasse a studiare la filosofia della natura aristotelico-tomista, si continuasse a parlare di materia prima e di forma sostanziale, delle quattro cause, dell'essenza e delle dimostrazioni aristoteliche dell'esistenza di Dio o dell'anima immortale, sembrava qualcosa di strano, se non di ridicolo. Di fatto anche i tomisti finiranno per parlare piuttosto di metafisica (cosa di cui gli scienziati non si occupavano) e per dire che c'è una fisica filosofica fondata sulla metafisica, una psicologia filosofica fondata sulla metafisica, ecc., mentre le scienze moderne si fondano piuttosto sulla matematica... Dunque abbiamo sempre campi diversi, binari che non rischiano di incontrarsi.

²⁰³ Si veda ad esempio JOHANNIS A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, Tomus I, lib. I, cap. II: *Definitio et divisio signi*.

La proposta kantiana

Kant ci dice che la lettura di Hume fu determinante per l'evolversi del suo pensiero. Hume è colui che ha portato alle estreme conseguenze la teoria della conoscenza come rappresentazione.

Immaginiamo l'uomo come uno che si trova dentro ad una stanza senza finestre, con dei monitor che corrispondono alle sue facoltà conoscitive. Il problema è che cosa possa corrispondere, nella realtà, a ciò che appare sui monitor.

Galileo sostenne che i sensibili propri, cioè quello per cui un senso riesce a conoscere qualcosa, (il colore per la vista, ecc.) sono affezioni del soggetto conoscente, come il solletico²⁰⁴. Invece i sensibili comuni, colti da più sensi, e cioè l'estensione ed il movimento, sarebbero reali. Questa sarà l'opinione di molti, a partire da Cartesio. I sensibili propri diventeranno le qualità secondarie, i sensibili comuni le qualità primarie. Se riprendiamo l'immagine della stanza con gli schermi, sarebbe come dire che la diversità di ciò che appare sui monitor dipende da questi ultimi (caratteristiche, marca...), mentre quello che vi compare di comune è dovuto alle cose in se stesse.

Berkeley gettò un'ombra di dubbio su tutto questo: in fondo estensione e movimento sono colte solo grazie ai sensibili propri... dunque sono anch'essi affezioni del soggetto, per usare i termini galileiani.

Hume ne concluse un atteggiamento scettico su tutto. Non nel senso più drastico della parola, ma nel senso per cui resta la ragionevolezza, la saggezza del probabile, senza mai poter dire con piena certezza "questo è vero".

Vediamo di esemplificare il suo punto di vista. Se andiamo al cinema, sullo schermo non ci sono né Pecos Bill né Toro Seduto, ma solo macchie di colore in movimento che noi interpretiamo come "sostanze", come entità, in quanto certe macchie si muovono insieme. E quando Pecos Bill spara a Toro Seduto, nessuno spara a nessuno : non esiste azione, ma successione di chiazze colorate in moto :

²⁰⁴ "Io credo che con qualche esempio più chiaramente spiegherò il mio concetto. Io vo movendo una mano ora sopra una statua di marmo, ora sopra un uomo vivo. Quanto all'azione che vien dalla mano, rispetto ad essa mano è la medesima sopra l'uno e l'altro soggetto, ch'è di quei primi accidenti, cioè moto e toccamento, né per altri nomi vien da noi chiamata : ma il corpo animato, che riceve tali operazioni, sente diverse affezioni secondo che in diverse parti vien tocco; e venendo toccato, verbigrazia, sotto le piante de' piedi, sopra le ginocchia o sotto l'ascelle, sente, oltre al commun toccamento, un'altra affezione, alla quale noi abbiamo imposto un nome particolare, chiamandola 'solletico' : la quale affezione è tutta nostra, e non punto della mano; e parmi che gravemente errerebbe chi volesse dire, la mano, oltre al moto ed al toccamento, avere in sé un'altra facoltà diversa da queste, cioè il solleticare, sì che il solletico fusse un accidente che risiedesse in lei. Un poco di carta o una penna, leggermente fregata sopra qualsivoglia parte del corpo nostro, fa, quanto a sé, per tutto la medesima operazione, ch'è muoversi e toccare; ma in noi, toccando tra gli occhi, il naso, e sotto le narici, eccita una titillazione quasi intollerabile, ed in altra parte a pena si fa sentire. Or quella titillazione è tutta di noi, e non della penna, e rimosso il corpo animato e sensitivo, ella non è più altro che un puro nome. Ora, di simile e non maggiore essistenza credo io che possano esser molte qualità che vengono attribuite a i corpi naturali, come sapori, odori, colori ed altre." : *Il Saggiatore*, n. 48, ed. elettronica <http://www.liberliber.it>.

questa dopo quella, *hoc post hoc*,

ma nessuna causalità efficiente viene esercitata ; la causalità è in fondo una nostra interpretazione della successione : *hoc propter hoc*.

Dubitare di tutto non rende piacevole la vita. La ragionevolezza, una sorta di pensiero debole, prende il posto della ragione che pare ormai inutilizzabile per conoscere le cose in se stesse, ma pure nella fondazione dell'etica. La posizione di Hume era veramente vicina a quella degli antichi scettici, come la posizione dei realisti di quel tempo era vicina a quella degli antichi stoici : questi ultimi sostenevano che vi fosse una realtà corrispondente a certe rappresentazioni : che cioè alcune rappresentazioni fossero tali da comprendere la loro verità, a differenza di quelle delle illusioni o delle opinioni sbagliate, alle quali non corrispondeva una realtà effettiva, ma solo presunta.

Scetticismo epistemologico e relativismo etico vanno facilmente insieme. La reazione di Kant, tutt'altro che incline a forme di scetticismo o relativismo etico, tiene però come valide le conclusioni di David Hume circa il conoscere. Se quindi una oggettività non può essere fondata su una realtà in se stessa, uguale per tutti, può essere fondata sulle modalità dell'apparire : in questo modo si recupera una legalità che impedisce l'arbitrio del "così è se vi pare". "Oggettivo" significherà allora valido per tutti, anche se indipendentemente da una realtà in se stessa. Le forme a priori di ciò che appare all'osservazione (spazio e tempo) ne inquadrano i contenuti, così come io posso vedere il tridimensionale solo su uno schermo in realtà a due dimensioni, finché i computers non useranno gli ologrammi invece degli schermi. Analogo discorso vale per la ragione speculativa (pura), le cui categorie corrispondono ai tipi di giudizio possibili. Le condizioni di possibilità del rappresentarci qualcosa diventano i **nuovi trascendentali**, al posto dei trascendentali intesi come caratteristiche coestensive a tutto ciò che esiste in un qualche modo (è qualcosa, è uno, ...). Nella nuova impostazione l'esser qualcosa o l'essere uno sono trascendentali : ma perché sono condizioni della conoscibilità di ciò che appare alla ragione.

Anche se nella funzione pratica, cioè nell'etica, la ragione per Kant si apre alla cosa in sé, di fatto la ragione pura ci permette di cogliere solo una nostra rappresentazione dell'oggetto conosciuto. Esso rientrerà nei limiti della ragione stessa. La distinzione tra cosa conosciuta e modo con cui la conosciamo diviene problematica, se anche "cosa" diventa una proprietà che una cosa ha in quanto è conosciuta. La realtà di ciò che esiste - compreso Dio - da un punto di vista speculativo sembra da doversi ricercare entro i limiti dei nuovi trascendentali. La storia della Chiesa ha lunghe pagine che raccontano la lotta contro il "modernismo", cioè la nuova interpretazione della dottrina cristiana alla luce della filosofia moderna, specialmente post-kantiana. La presa di posizione più importante è quella del Concilio Vaticano I. Da un punto di vista dell'atteggiamento disciplinare e pastorale, mi pare che sia il Concilio Vaticano II a segnare una svolta, abbandonando un atteggiamento di difesa in favore del dialogo. Anche i teologi sono stati responsabilizzati nella loro ricerca e non più soprattutto controllati.

Per Kant il centro di tutto il pensiero è l'*io penso*, cui fanno capo le categorie. L'*io penso* deve poter accompagnare ogni rappresentazione, altrimenti avremmo una rappresentazione senza che alcuno la pensi. Tuttavia la filosofia kantiana non ha una impostazione che cerca di far emergere tutte le verità filosofiche dall'*io* presente a se stesso. Questo avverrà dopo Kant e contro la sua volontà.

Dopo Kant

Come la filosofia neoplatonica dell'impero romano era arrivata a costruire una visione del mondo ove dall'Uno emanavano le molteplici entità via via più imperfette (materiali), così l'idealismo tende a costruire una visione del mondo che abbracci tutto. Solo che partirà della presenza a se stesso dell'*io*, che non è né l'*io* mio né l'*io* tuo, ma l'*io* trascendentale, presupposto ad ogni pensiero, presupposto ad ogni giudizio, ad ogni predicazione di un predicato ad un soggetto (occorre infatti un *io* che dica quella proposizione, e che sia presente a se stesso per poter sostenere : “io dico che...”). La realtà delle cose diventa la realtà di ciò che l'*io* pensa, cioè l'unica realtà sono i contenuti del pensiero, le cose pensate. Invece di partire dalla perfezione dell'Uno che via via si frammenta nel molteplice, questa nuova gnosi parte necessariamente da un *io* penso imperfetto che in qualche modo si elabora e cresce, perché il pensiero - questa almeno è l'impressione che ne abbiamo - si sviluppa ed evolve, e in ogni caso è dinamico e dialettico (si contrappongono opinioni diverse anche in uno stesso soggetto).

La tentazione dei secoli precedenti, cioè quella del sistema filosofico onnicomprensivo e coerente, resta anche nell'idealismo, e si assiste ad uno sforzo geniale, appunto, di ricavare un molteplice assai vario (compresi i sentimenti, perché i nostri autori sono soprattutto tedeschi e vivono nel periodo del romanticismo tedesco) partendo dall'*io* ed usando il principio di non contraddizione come strumento di elaborazione. Inevitabilmente il fondamento di ogni valutazione morale diventerà l'*io*, se non quello personale di Tizio o Caio, quello almeno incarnato dal legislatore. Hegel diede una sorta di copertura teorica all'arbitrio di molti regimi totalitari. Ma la cosa più impressionante è che nell'idealismo si ha una tendenza a ripetere quello che la teologia razionale scolastica diceva di Dio : basta togliere la “D” e mettere al maiuscolo la “I”. Di fatto, poiché sono uomini tutti questi filosofi, l'uomo si erge ancora una volta ad arbitro del bene e del male. Questo Kant non lo accettava. Inoltre, paradossalmente, nessuno riusciva a riconoscersi in questo “Io” enfaticizzato, spersonalizzato. Da qui una reazione, sempre nei limiti della filosofia post-kantiana, per rivalutare l'*io* personale. Sarà la filosofia dell'esistenza, detta anche esistenzialismo. Va tuttavia notato che la concezione di persona non è più quella scolastica, ereditata dalla teologia dei primi Concili ecumenici della Chiesa e codificata da Boezio nella formula celebre : individuo di natura razionale. Ora la persona è semplicemente l'*io* presente a se stesso prima di ogni giudizio o proposizione (*io* trascendentale nel senso di Kant)²⁰⁵.

²⁰⁵ Possiamo ricordare che gli angeli, secondo Tommaso e tanti altri autori cui si riferisce, conoscono appunto per autocoscienza. La persona umana diventa, col pensiero moderno,

Grazie soprattutto ad Husserl, che mise da parte il problema dell'esistenza della cosa in sé per dedicarsi all'analisi dei contenuti concettuali (essenze) così come appaiono (analisi fenomenologica), l'io si affacciò più umilmente alla propria autocoscienza (sempre nel senso trascendentale di presenza a se stesso, di condizione di possibilità di ogni giudizio anche riflesso, e non nel senso dell'io che giudica se stesso), cogliendosi come limitato, come esistente di esistenza di cui non è padrone. Nella nuova visione l'io si sente anche di fronte ad un limite : può abusare della sua libertà, mentre nella visione idealista non c'era altro limite di quello che l'io stesso poneva.

Heidegger

Nel 1929 Martin Heidegger tenne a Friburgo una prolusione su “Che cos'è metafisica ?” che ebbe vasta eco e traduzioni in molte lingue, ma pure forti critiche. Nel 1949 egli ne rifece l'introduzione e da una parte di quest'ultima prenderemo il punto di partenza²⁰⁶. Argomento del discorso è il ritorno al fondamento della metafisica. Le sottolineature sono mie.

“La metafisica rimane il principio della filosofia. Il principio del pensare invece essa non lo raggiunge mai. Nel rammemorare la verità dell'essere, la metafisica viene superata. La pretesa della metafisica di detenere il rapporto principale con l'“essere” e di determinare in modo definitivo ogni relazione con l'essente in quanto tale viene meno. Ma tale “superamento della metafisica” non elimina la metafisica stessa. Fintantoché l'uomo si comprende come essere-vivente dotato di ragione, la metafisica, secondo la parola di Kant, apparterrà alla natura dell'uomo. Eppure il pensiero, qualora gli fosse consentito di ritornare al fondamento della metafisica, potrebbe avviare un mutamento dell'essere-umano, grazie al quale si realizzerebbe anche una trasformazione della metafisica.

Se quindi nell'esposizione del problema della verità dell'essere, si è parlato di un superamento della metafisica, ciò vuol dire : rammemorare l'essere medesimo. Un tale rammemorare supera il consueto non-pensare l'origine della radice della filosofia. ... Ma ciò che conduce tale pensiero sul suo cammino non può essere che quanto va-ancora-pensato. ...

Ciò che qui si decide è : se l'essere stesso, in virtù della sua verità più propria, possa testimoniare il suo rapporto con l'essere-umano oppure se la metafisica, non curandosi del proprio fondamento, continui a impedire che il rapporto dell'essere con l'uomo possa, in virtù dell'essenza di tale rapporto, venire a illuminarsi e far sì che l'uomo appartenga all'essere.

una persona “angelica”, spirituale. Uno dei problemi della nuova teologia è quello di spiegare come mai in Cristo, che ha due autocoscienze, una umana ed una divina, non ci siano anche due persone.

²⁰⁶ Trad. it. H. KÜNCKLER, A. MARTONE, G. RAJO, Tullio Pironti Editore, Napoli 1982, rist. 1998 ; pp. 5-7.

La metafisica, nelle sue risposte alla domanda sull'essere in quanto tale, ha già rappresentato l'essere. Essa dice l'essere necessariamente e di conseguenza costantemente. ...

Essa intende la totalità dell'essente e parla dell'essere. Nomina l'essere e intende l'essente in quanto tale. Il dire della metafisica soggiace stranamente, dall'inizio fino al suo compimento, a una costante confusione di essente ed essere. Tale confusione va pensata senz'altro come evento e non come un errore. Essa non può in alcun modo dipendere da una mera negligenza del pensare o da una superficialità del dire. In virtù di tale costante confusione, il pensiero rappresentativo tanto più si inganna, quanto più ritiene di aver esso posto il problema dell'essere.

Sembra quasi che, con il suo stesso modo di pensare l'essente, la metafisica sia destinata, a sua insaputa, ad ostacolare all'uomo il rapporto originario dell'essere con l'essere-umano.".

A noi non è necessario capire fino in fondo quanto Heidegger intenda suggerirci con queste parole non facili da capire. Fino al 1930 egli cercava di fare un'analitica esistenziale su quell'ente (uomo) che si interroga su quello che significa l'essere per lui. Dopo il 1930 l'interesse si sposta sull'essere stesso e sulla sua autorivelazione. In ogni caso egli ci suggerisce un legame tra i trascendentali e l'uomo che si interroga.

Non più un Io generico, come nell'idealismo, ma un io umano. Non nel senso dell'io di un animale razionale che, mentre conosce, conosce il suo conoscere. Questa sarebbe una conoscenza riflessa, esprimibile in giudizi (categoriale, anche se le categorie non andrebbero cercate tra i generi delle cose come fa la tradizione aristotelica, ma all'interno del pensare, come fece Kant). Si tratterebbe invece di cogliere i trascendentali come legati ad un "io penso", anch'esso trascendentale, che tuttavia è concretamente un io umano.

Un altro importante suggerimento è che Heidegger, a differenza del suo maestro Husserl che cercava una conoscenza contemplativa, disinteressata, intende l'esser-nel-mondo dell'uomo come un progettare. Più o meno come, in ambiti ristretti, la scienza conosce quando sa costruire. La trascendenza è progetto, è atto della libertà. In questo la distinzione tra ragion pratica e ragion pura viene tolta.

Questi suggerimenti non pretendo che rispecchino esattamente il pensiero, piuttosto difficile, di Heidegger. Per lui il problema del realismo è un falso problema. E l'uomo non deve abusare dell'essere, ma deve esserne come il pastore : dunque, credo, non intende aprire la porta ad un arbitrio nel porre i valori.

Però questi suggerimenti ci aiutano a capire due cose :

- i trascendentali sono a misura dell'io dell'uomo (nell'esempio che facemmo : lo schermo su cui tutto appare è comunque uno schermo umano) : si può parlare allora di un'antropologia trascendentale ;

- anche la libertà fa parte dei trascendentali.

Successivamente, a livello della filosofia trascendentale, qualche autore tende a togliere la distinzione tra intelletto e volontà²⁰⁷: la causa per cui ci sono tante filosofie diverse non sarebbe, come diceva Kant, che la ragione ha preteso di oltrepassare i suoi limiti, ma perché le verità più profonde vengono fatte dal filosofo, dalla sua decisione di comprendere la sua vita in un modo piuttosto che in un altro. Potremmo dire: un convincimento scelto, un'opzione per una certa metafisica. Questo può portare ad un arbitrio nel porre i valori.

Questa corrente di pensiero è molto importante per il pensiero teologico contemporaneo, anche in teologia morale.

Dobbiamo però lasciare per un momento questa corrente di pensiero, che riprenderemo subito dopo.

La tesi del “non - senso”

Una sorta di difesa dal dubbio universalizzato ci viene offerta, più o meno nello stesso periodo, dal neopositivismo logico e dalla filosofia analitica. Mi riferisco all'esposizione di Friedrich Waismann²⁰⁸. Una domanda ha senso se si può dare un criterio per risponderle. Il dubbio metodico, o anche solo una domanda quale “potrebbe la memoria ingannarmi sempre?”, non offre tale criterio. La sua sensatezza è la stessa della seguente domanda: “Non può darsi che siano alte tutte le note, comprese quelle che diciamo basse?”. Una confusione linguistica travestita da problema serio.

Una tesi celebre del neopositivismo logico che si ispira alla filosofia del Circolo di Vienna è che ciò che dà significato ai segni del linguaggio è pure il criterio di verifica: questa tesi è il **principio di verifica**.

Il linguaggio scientifico²⁰⁹ risulta composto di proposizioni verificabili sperimentalmente oppure vere a priori, indipendentemente dalla verifica sperimentale, in quanto tautologie logiche, quale “se p allora p ” cui avevamo accennato a proposito delle verità indubitabili trovate da S. Agostino. Un lettore potrebbe pensare che siffatte verità siano del tutto inutili, ma chi è dentro a certi argomenti sa che Bertrand Russell fece una rielaborazione della matematica su proposizioni di questo genere, riducendola alla logica formale. La filosofia della scienza e più in generale ogni tentativo di assiomatizzare una disciplina scientifica deve per lo meno confrontarsi con proposizioni siffatte.

Ebbene, notano i neopositivisti logici, il filosofo usa asserti che non sono né verificabili né tautologici. Essi sono privi di senso se pretendono descrivere come stiano le cose. Insieme alle asserzioni metafisiche, anche un'asserzione

²⁰⁷ Cf. G. MUSCHALEK, *Certitude de foi et liberté*, Desclée De Brower, Paris 1972: pp. 38-39, 94-95. J. B. METZ, voce *Decisione* in H. FRIES, *Dizionario teologico*, trad. it. Queriniana, Brescia, 1968 (2ª ed.), pp. 435-436.

²⁰⁸ *I principi della filosofia analitica*, trad. it. Astrolabio-Ubaldini, Roma 1969, pp. 25-32.

²⁰⁹ Cfr. ALFRED J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1961.

etica viene ridotta così ad una mera asserzione sui propri sentimenti, sui propri gusti: pretendere di più rende insensate le asserzioni etiche. L'unica cosa che resta da fare al filosofo (metafisico e moralista) è un'analisi del linguaggio. I criteri per cui un enunciato è dotato di significato prendono il posto delle condizioni di possibilità cercate da Kant.

Questa posizione piuttosto radicale è stata criticata notando che non è possibile verificare un'ipotesi dalle conseguenze, ma si può solo falsificarla. Un amico filosofo notava come sia paradossale poter incontrare la realtà solo quando sbagliamo a conoscerla.

Un'altra critica fu la seguente. Il criterio di verifica (e dunque dell'aver senso) è solo o la coerenza logico-formale o la verifica sperimentale: sono senza senso le teorie non verificabili in questi modi. Ed in effetti i neopositivisti rifiutano ad esempio la metafisica per questo motivo. Ebbene, il principio di verifica si trova nell'imbarazzante situazione di essere anch'esso, come le proposizioni metafisiche, privo di senso.

Queste critiche non tolgono al principio di verifica una sua validità. Non una validità universale, come supposto sia dai sostenitori sia dagli avversari, ma circoscritta. Quando la conoscenza è mediante rappresentazione, mediante modello (non importa se sia un modello matematico o un modello grafico o di altro genere), tale rappresentazione è una descrizione di un possibile stato di cose, come una carta topografica, dove la legenda mi spiega che cosa significhino i segni grafici usati per quella carta. Proprio la legenda mi permette di verificare se lo stato di cose possibile sia effettivamente reale, ad esempio andando a controllare se in un certo punto descritto dalla carta ci sia anche in realtà un ponte o meno. Senza legenda (e quindi senza criterio per verificare), la carta topografica non descrive un possibile stato di cose, ma è un insieme di scarabocchi su un foglio di carta.

Tuttavia, anche rivalutando il principio di verifica, esso non serve per risolvere il problema critico, in quanto per risolverlo occorre andare al di là di una conoscenza mediante rappresentazione, come si è visto. La consapevolezza critica del conoscere umano non la si ottiene, propriamente, confrontando una rappresentazione con le cose: questo lo facciamo in certi casi, come per verificare una carta topografica, ma se lo facessimo per il conoscere in genere ci troveremmo in una aporia, perché tale raffronto presuppone già che chi conosce possa conoscere il proprio giudizio (che sarebbe una rappresentazione) ed insieme la cosa in sé, per confrontarle. Ma conoscere la cosa in sé è appunto giudicarne. Ed era appunto quel giudizio che si voleva confrontare. Dunque ci si trova in un vicolo cieco.

Dobbiamo riconoscere, a favore dei neopositivisti logici, che di fatto la scienza usa moltissimo dei "modelli", che sono appunto rappresentazioni, al punto che si ha l'impressione che conosca tutto in questo modo. Ma non è possibile ridurre ogni conoscenza a conoscenza di un modello.

Tuttavia la corrente neopositivista, insieme alla filosofia analitica, ha avuto il merito di invitare i filosofi a riflettere su quello che vanno dicendo e su come siano arrivati alle loro convinzioni. Non ci sono solo enunciati veri o falsi, ci sono pure quelli privi di significato.

Torniamo però alla corrente più importante, di fatto, per l'evolversi della teologia morale.

L'opzione fondamentale

L'eredità del volontarismo antiaristotelico ci fa pensare all'uomo come davanti a due vie. L'immagine si trova anche nel Deuteronomio : le due vie del bene e del male. Davanti alla legge possiamo sempre obbedire o disobbedire. In questo modo la volontà diventa una facoltà neutrale davanti alle due possibilità.

Questo non è vero, perché ogni agente tende alla sua perfezione per il fatto stesso che agisce: infatti se non raggiunge il termine del suo agire, agisce invano. La volontà è la capacità di tendere propria di chi è intelligente e l'intelligenza è consapevole del suo agire, quindi **la volontà comporta una consapevole tendenza al proprio termine come può essere conosciuto da un intelletto**, anche povero come quello dell'uomo. L'intelletto conosce le cose non perché colorate, o dure, o altro, ma semplicemente perché sono qualcosa. Dunque anche la volontà è in qualche modo aperta a qualsiasi cosa. Per questo essere un bene non è altro che essere qualcosa in quanto la si potrebbe volere e la volontà è una capacità di tendere al bene.

Dunque la volontà non è neutrale.

Non è neutrale la volontà, che è capacità di tendere al bene, non è neutrale l'intelletto, consapevole della natura della volontà, nella sua funzione pratica di dirigere il tendere volontario, per cui l'imperativo verso il bene, nell'ordine pratico, è simile ad un primo principio speculativo, dall'evidenza immediata, presupposto in qualche modo ad ogni conclusione : un imperativo cui è impossibile disobbedire²¹⁰, che S. Tommaso chiamava "sinderesi".

Chi parte dall'eredità volontaristica porrà l'uomo tale da autodeterminarsi tra il bene ed il male. **Quale che sia la portata di questa opzione fondamentale, essa parte dalla concezione della volontà come capacità di scegliere, e non come capacità di un essere intelligente di tendere al bene** : dunque di per sé determinata al bene, della quale tuttavia è possibile in qualche modo abusare.

La filosofia moderna tende così a fare della libertà come indifferenza tra bene e male la definizione stessa del volere, il che non è la tradizione dei padri e nemmeno è ragionevole. Nicodemo Agiorita, teologo ortodosso del XVIII

²¹⁰ Non dobbiamo confonderlo con l'imperativo connesso alle parti costitutive della giustizia, cioè il tendere a fare il bene e ad evitare il male, al prossimo ed anche a se stessi (come nel suicidio). A questo imperativo possiamo non obbedire. Cf. II-II, q. 79, a. 1.

secolo, criticò proprio questo aspetto della nuova filosofia e teologia che prendeva sempre più piede nell'occidente cristiano. La differenza tra due vie reali da imboccare e le due "vie" del bene e del male sta in questo : che chi sceglie tra due sentieri comunque cammina, mentre chi sceglie il male è come chi non cammina²¹¹.

L'equivoco a mio parere più importante è la confusione tra la libertà come indeterminazione del volere e la libertà come spontaneità, nel senso che l'atto della volontà procede da principio intrinseco, a differenza dell'atto violento che procede da un principio estrinseco e contrario alla tendenza naturale. Questa distinzione tra moto naturale e violento fu rigettata con la fisica aristotelica, per via di un certo modo di intendere il principio di inerzia.

Invece un atto pienamente volontario può benissimo essere definitivo, senza che abbia più senso domandarsi se chi lo compie sia "libero" ancora di ritrattarlo. La provvisorietà di una decisione viene piuttosto dalla imperfezione della medesima.

Sono almeno tre, a mio parere, i modi generici con cui possiamo parlare di opzione fondamentale²¹², oltre al modo con cui, in un certo senso, ne parlò S. Tommaso, e cioè :

- un autodeterminarsi della volontà di fronte alla legge in senso indipendente dalla problematica posta da Kant, e cioè anche da un punto di vista realista come nel primo volontarismo ;
- un autodeterminarsi della persona nel senso della maturazione psicologica, il che riguarda piuttosto il problema del rapporto tra volontarietà e passioni, di cui dobbiamo ancora parlare ;
- un autodeterminarsi dell'io nel senso della filosofia trascendentale post-kantiana.

A noi interessa ora occuparci di questo terzo modo.

La posizione della Chiesa

La Chiesa ha preso una posizione che pone un limite a certe conclusioni con l'Enciclica *Veritatis Splendor*²¹³ di Giovanni Paolo II, che conviene riportare di seguito.

La scelta fondamentale e i componenti concreti

²¹¹ Cf. BASILIO PETRÀ, *La critica della libertà d'indifferenza e dei suoi presupposti ontologici nel pensiero di Nicodemo Agiorita*, in *Studia Moralia*, Roma 1/1988, pagg.39-60.

²¹² Cf. BERNARD HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. I, Ed. Paoline, Roma 1979, pp. 198-266.

²¹³ Il testo è preso dal sito internet del Vaticano ; le note sono prese dalla edizione EDB, Bologna 1993.

« *Purché questa libertà non divenga pretesto per vivere secondo la carne* » (Gal 5,13)

L'interesse, oggi particolarmente acuto, per la libertà induce molti cultori di scienze sia umane che teologiche a sviluppare un'analisi più penetrante della sua natura e dei suoi dinamismi. Giustamente si rileva che la libertà non è solo la scelta per questa o per quest'altra azione particolare; ma è anche, dentro una simile scelta, decisione su di sé e disposizione della propria vita pro o contro il Bene, pro o contro la Verità, in ultima istanza pro o contro Dio. Giustamente si sottolinea l'importanza eminente di alcune scelte, che danno « forma » a tutta la vita morale di un uomo, configurandosi come l'alveo entro cui potranno trovare spazio e sviluppo anche altre scelte quotidiane particolari.

Alcuni autori, tuttavia, propongono una revisione ben più radicale del rapporto tra persona e atti. Essi parlano di una «libertà fondamentale», più profonda e diversa dalla libertà di scelta, senza la cui considerazione non si potrebbero né comprendere né valutare correttamente gli atti umani. Secondo tali autori, il ruolo chiave nella vita morale sarebbe da attribuire ad una «opzione fondamentale», attuata da quella libertà fondamentale mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso, ma in forma «trascendentale» e «atematica». Gli atti particolari derivanti da questa opzione costituirebbero soltanto dei tentativi parziali e mai risolutivi per esprimerla, sarebbero solamente «segni» o sintomi di essa. Oggetto immediato di questi atti — si dice — non è il Bene assoluto (di fronte al quale si esprimerebbe a livello trascendentale la libertà della persona), ma sono i beni particolari (detti anche «categoriali»). Ora, secondo l'opinione di alcuni teologi, nessuno di questi beni, per loro natura parziali, potrebbe determinare la libertà dell'uomo come persona nella sua totalità, anche se solamente mediante la loro realizzazione o il loro rifiuto l'uomo potrebbe esprimere la propria opzione fondamentale.

Si giunge così ad introdurre una distinzione tra l'opzione fondamentale e le scelte deliberate di un comportamento concreto, una distinzione che in alcuni autori assume la forma di una dissociazione, allorché essi riservano espressamente il «bene» e il «male» morale alla dimensione trascendentale propria dell'opzione fondamentale, qualificando come «giuste» o «sbagliate» le scelte di particolari comportamenti «intramondani», riguardanti cioè le relazioni dell'uomo con se stesso, con gli altri e con il mondo delle cose. Sembra così delinearsi all'interno dell'agire umano una scissione tra due livelli di moralità: l'ordine del bene e del male, dipendente dalla volontà, da una parte, e i comportamenti determinati, dall'altra, i quali vengono giudicati come moralmente giusti o sbagliati solo in dipendenza da un calcolo tecnico della proporzione tra beni e mali «premorali» o «fisici», che effettivamente seguono all'azione. E ciò fino al punto che un comportamento concreto, anche liberamente scelto, viene considerato come un processo semplicemente fisico, e non secondo i criteri propri di un atto umano. L'esito al quale si giunge è di riservare la qualifica propriamente morale della persona all'opzione fondamentale, sottraendola in tutto o in parte alla scelta degli atti particolari, dei comportamenti concreti.

Non c'è dubbio che la dottrina morale cristiana, nelle sue stesse radici bibliche, riconosce la specifica importanza di una scelta fondamentale che qualifica la vita morale e che impegna la libertà a livello radicale di fronte a Dio. Si tratta della scelta della fede, dell'obbedienza della fede (cf Rm 16,26), «con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando "il pieno ossequio dell'intelletto e

della volontà»).(112²¹⁴) Questa fede, che «opera mediante la carità» (Gal 5,6), proviene dal centro dell'uomo, dal suo «cuore» (cf Rm 10,10), e da qui è chiamata a fruttificare nelle opere (cf Mt 12,33-35; Lc 6,43-45; Rm 8,5-8; Gal 5, 22). Nel Decalogo si trova, in capo ai diversi comandamenti, la clausola fondamentale : «Io sono il Signore, tuo Dio...» (Es 20,2) che, imprimendo il senso originale alle molteplici e varie prescrizioni particolari, assicura alla morale dell'Alleanza una fisionomia di globalità, di unità e di profondità. La scelta fondamentale di Israele riguarda allora il comandamento fondamentale (cf Gs 24,14-25; Es 19,3-8; Mic 6,8). Anche la morale della Nuova Alleanza è dominata dall'appello fondamentale di Gesù alla sua «sequela» — così anche al giovane egli dice : «Se vuoi essere perfetto... vieni e seguimi» (Mt 19,21) — : a tale appello il discepolo risponde con una decisione e scelta radicale. Le parabole evangeliche del tesoro e della perla preziosa, per la quale si vende tutto ciò che si possiede, sono immagini eloquenti ed efficaci del carattere radicale e incondizionato della scelta che il Regno di Dio esige. La radicalità della scelta di seguire Gesù è meravigliosamente espressa nelle sue parole : «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (Mc 8,35).

L'appello di Gesù «vieni e seguimi» segna la massima esaltazione possibile della libertà dell'uomo e, nello stesso tempo, attesta la verità e l'obbligazione di atti di fede e di decisioni che si possono dire di opzione fondamentale. Analoga esaltazione della libertà umana troviamo nelle parole di san Paolo : «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5, 13). Ma l'Apostolo immediatamente aggiunge un grave monito : «Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne». In questo monito riecheggiano le sue precedenti parole : «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (Gal 5,1). L'apostolo Paolo ci invita alla vigilanza : la libertà è sempre insidiata dalla schiavitù. Ed è proprio questo il caso di un atto di fede — nel senso di un'opzione fondamentale — che viene dissociato dalla scelta degli atti particolari, secondo le tendenze sopra ricordate.

Queste tendenze sono dunque contrarie allo stesso insegnamento biblico che concepisce l'opzione fondamentale come una vera e propria scelta della libertà e collega profondamente tale scelta con gli atti particolari. Mediante la scelta fondamentale l'uomo è capace di orientare la sua vita e di tendere, con l'aiuto della grazia, verso il suo fine, seguendo l'appello divino. Ma questa capacità si esercita di fatto nelle scelte particolari di atti determinati, mediante i quali l'uomo si conforma deliberatamente alla volontà, alla sapienza e alla legge di Dio. Va pertanto affermato che la cosiddetta opzione fondamentale, nella misura in cui si differenzia da un'intenzione generica e quindi non ancora determinatasi in una forma impegnativa della libertà, si attua sempre mediante scelte consapevoli e libere. Proprio per questo, essa viene revocata quando l'uomo impegna la sua libertà in scelte consapevoli di senso contrario, relative a materia morale grave. Separare l'opzione fondamentale dai comportamenti concreti significa contraddire l'integrità sostanziale o l'unità personale dell'agente morale nel suo corpo e nella sua anima. Un'opzione fondamentale, intesa senza considerare esplicitamente le potenzialità che mette in atto e le determinazioni che la esprimono, non rende giustizia alla finalità razionale immanente all'agire dell'uomo e a ciascuna delle sue scelte deliberate. In realtà, la moralità degli atti umani non si evince solo dall'intenzione, dall'orientazione o opzione fondamentale, interpretata nel senso di un'intenzione vuota di contenuti impegnativi ben determinati o di un'intenzione alla quale non corrisponde uno sforzo fattivo nei diversi obblighi della vita morale.

²¹⁴ Testo della nota 112 : DV 5 : EV 1/877 ; cf. Conc. Vat, I, Cost. dogm. sulla fede cattolica *Dei Filii*, c. 3 : DS 3008 ; COD 807s.

La moralità non può essere giudicata se si prescinde dalla conformità o dalla contrarietà della scelta deliberata di un comportamento concreto rispetto alla dignità e alla vocazione integrale della persona umana. Ogni scelta implica sempre un riferimento della volontà deliberata ai beni e ai mali, indicati dalla legge naturale come beni da perseguire e mali da evitare.

Nel caso dei precetti morali positivi, la prudenza ha sempre il compito di verificarne la pertinenza in una determinata situazione, per esempio tenendo conto di altri doveri forse più importanti o urgenti. Ma i precetti morali negativi, cioè quelli che proibiscono alcuni atti o comportamenti concreti come intrinsecamente cattivi, non ammettono alcuna legittima eccezione; essi non lasciano alcuno spazio moralmente accettabile per la «creatività» di una qualche determinazione contraria. Una volta riconosciuta in concreto la specie morale di un'azione proibita da una regola universale, il solo atto moralmente buono è quello di obbedire alla legge morale e di astenersi dall'azione che essa proibisce.

Occorre aggiungere una importante considerazione pastorale. Nella logica delle posizioni sopra accennate, l'uomo potrebbe, in virtù di un'opzione fondamentale, restare fedele a Dio, indipendentemente dalla conformità o meno di alcune sue scelte e dei suoi atti determinati alle norme o regole morali specifiche. In ragione di un'opzione originaria per la carità, l'uomo potrebbe mantenersi moralmente buono, perseverare nella grazia di Dio, raggiungere la propria salvezza, anche se alcuni dei suoi comportamenti concreti fossero deliberatamente e gravemente contrari ai comandamenti di Dio, riproposti dalla Chiesa.

In realtà, l'uomo non si perde solo per l'infedeltà a quella opzione fondamentale, mediante la quale si è consegnato «tutto a Dio liberamente».(113²¹⁵) Egli, con ogni peccato mortale commesso deliberatamente, offende Dio che ha donato la legge e pertanto si rende colpevole verso tutta la legge (cf Gc 2,8-11); pur conservandosi nella fede, egli perde la «grazia santificante», la «carità» e la «beatitudine eterna».(114²¹⁶) «La grazia della giustificazione — insegna il Concilio di Trento —, una volta ricevuta, può essere perduta non solo per l'infedeltà, che fa perdere la stessa fede, ma anche per qualsiasi altro peccato mortale».(115²¹⁷)

Peccato mortale e veniale

Le considerazioni intorno all'opzione fondamentale hanno indotto, come abbiamo ora notato, alcuni teologi a sottoporre a profonda revisione anche la distinzione tradizionale tra i peccati mortali e i peccati veniali. Essi sottolineano che l'opposizione alla legge di Dio, che causa la perdita della grazia santificante — e, nel caso di morte in un simile stato di peccato, l'eterna condanna —, può essere soltanto il frutto di un atto che coinvolge la persona nella sua totalità, cioè un atto di opzione fondamentale. Secondo questi teologi il peccato mortale, che separa l'uomo da Dio, si verificherebbe soltanto nel rifiuto di Dio, compiuto ad un livello della libertà non identificabile con un atto di scelta né attingibile con consapevolezza riflessa. In questo senso — aggiungono — è difficile, almeno psicologicamente, accettare il fatto che un cristiano, che vuole rimanere unito a Gesù Cristo e alla sua Chiesa, possa così facilmente e ripetutamente commettere peccati mortali, come indicherebbe, a volte, la «materia» stessa dei suoi atti. Parimenti sarebbe difficile accettare che l'uomo sia capace, in un breve lasso di tempo, di spezzare radicalmente il legame di comunione con Dio e, successivamente, di convertirsi a lui mediante la sincera penitenza. Occorre dunque

²¹⁵ Testo della nota 113 : DV 5 : EV 1/877 ; cf. S. Congregazione per la dottrina della fede, Dich. su alcune questioni di etica sessuale *Persona humana* (29.12.1975), 10 : EV 5/1736.

²¹⁶ Testo della nota 114 : Cf. *Reconciliatio et paenitentia* n. 17 : EV 9/1119-1126.

²¹⁷ Testo della nota 115 : Sess. VI, Decr. sulla giustificazione *Cum hoc tempore*, c. 15 : DS 1544 ; COD 677 ; cf. can. 19 : DS 1569 ; COD 680.

— si dice — misurare la gravità del peccato piuttosto dal grado di impegno della libertà della persona che compie un atto che non dalla materia di tale atto.

L'Esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* ha ribadito l'importanza e la permanente attualità della distinzione tra peccati mortali e veniali, secondo la tradizione della Chiesa. E il Sinodo dei Vescovi del 1983, da cui è scaturita tale Esortazione, «non soltanto ha riaffermato quanto è stato proclamato dal Concilio Tridentino sull'esistenza e la natura dei peccati mortali e veniali, ma ha voluto ricordare che è peccato mortale quello che ha per oggetto una materia grave e che, inoltre, viene commesso con piena consapevolezza e deliberato consenso».(116²¹⁸)

Il pronunciamento del Concilio di Trento non considera soltanto la «materia grave» del peccato mortale, ma ricorda anche, come sua necessaria condizione, «la piena avvertenza e il deliberato consenso». Del resto, sia nella teologia morale che nella pratica pastorale, sono ben conosciuti i casi nei quali un atto grave, a motivo della sua materia, non costituisce peccato mortale a motivo della non piena avvertenza o del non deliberato consenso di colui che lo compie. D'altra parte, «si dovrà evitare di ridurre il peccato mortale ad un atto di “opzione fondamentale” — come oggi si suol dire —contro Dio», concepito sia come esplicito e formale disprezzo di Dio e del prossimo sia come implicito e non riflesso rifiuto dell'amore. «Si ha, infatti, peccato mortale anche quando l'uomo, sapendo e volendo, per qualsiasi ragione sceglie qualcosa di gravemente disordinato. In effetti, in una tale scelta è già contenuto un disprezzo del precetto divino, un rifiuto dell'amore di Dio verso l'umanità e tutta la creazione : l'uomo allontana se stesso da Dio e perde la carità. L'orientamento fondamentale, quindi, può essere radicalmente modificato da atti particolari. Senza dubbio si possono dare situazioni molto complesse e oscure sotto l'aspetto psicologico, che influiscono sulla imputabilità soggettiva del peccatore. Ma dalla considerazione della sfera psicologica non si può passare alla costituzione di una categoria teologica, quale appunto l' “opzione fondamentale”, intendendola in modo tale che, sul piano oggettivo, cambi o metta in dubbio la concezione tradizionale di peccato mortale».(117²¹⁹)

In tal modo la dissociazione tra opzione fondamentale e scelte deliberate di comportamenti determinati — disordinati in se stessi o nelle circostanze —che non la metterebbero in causa, comporta il misconoscimento della dottrina cattolica sul peccato mortale : «Con tutta la tradizione della Chiesa noi chiamiamo peccato mortale questo atto, per il quale un uomo, con libertà e consapevolezza, rifiuta Dio, la sua legge, l'alleanza di amore che Dio gli propone, preferendo volgersi a se stesso, a qualche realtà creata e finita, a qualcosa di contrario al volere divino (conversio ad creaturam). Il che può avvenire in modo diretto e formale, come nei peccati di idolatria, di apostasia, di ateismo; o in modo equivalente, come in tutte le disubbidienze ai comandamenti di Dio in materia grave ».(118²²⁰)

²¹⁸ Testo della nota 116 : *Reconciliatio et paenitentia* n. 17 : EV 9/1124.

²¹⁹ Testo della nota 117 : *Reconciliatio et paenitentia* n. 17 : EV 9/1126.

²²⁰ Testo della nota 118 : *Reconciliatio et paenitentia* n. 17 : EV 9/1125.

Approfondendo

Cerchiamo di comprendere più in profondità l'opzione fondamentale. Di opzione fondamentale, come già si è detto, si può parlare in molti sensi. Quello che a noi interessa ora è quello legato alla filosofia post-kantiana²²¹.

Dice K. Demmer: "L'opzione fondamentale si presenta piuttosto come una grandezza pre-fissata e a-tematica, ciò che non ne sminuisce l'incisività. Rimane inoltre da notare che la suddetta identità dell'uomo è plasmata dalla sua soggettività trascendentale: si tratta di una identità da intendersi in veste di operatività. Risulta immediatamente chiaro che il nostro 'teorema' porta i contrassegni della filosofia e teologia trascendentale, dell'esistenzialismo e del personalismo. Di qui il significato proprio che assume il termine soggettività, il quale dunque risulta esente da qualsiasi sospetto di soggettivismo; esso chiede semplicemente di essere inteso e valutato sullo sfondo della sottesa teoria della conoscenza e conseguentemente della verità."²²².

Se facessimo un tentativo di accostare questa teoria dell'opzione fondamentale ad altre esposizioni simili, o a quanto sostiene S. Tommaso, ignorando le differenze che stanno a monte, faremmo solo equivoci.

Dialogare con la filosofia moderna (ma pure con chiunque) implica anzitutto ascoltare con attenzione che cosa l'altro intende dire senza fraintenderlo, senza attribuirgli quello che vorremmo ci dicesse per sentirci d'accordo con lui.

Cerchiamo dunque di comprendere, almeno a grandi linee, questa posizione piuttosto "tecnica" nel linguaggio e difficile da spiegare.

Rahner

Diamo per noto quanto già detto a proposito della problematica della filosofia moderna. Ricordiamo in particolare che

- oggetto del nostro conoscere è un contenuto concettuale, un significato;
- trascendentali sono le caratteristiche più comuni che ha una cosa in quanto è contenuto concettuale: sono le condizioni di possibilità di ciò che può essere conosciuto;
- la presenza a se stesso dell'io che pensa i significati precede il giudicare: se non c'è un "io" che dice, nessuno dice "io dico che ..."; i trascendentali si ricollegano quindi all'io, prima che esprima alcunché.

²²¹ Per una interpretazione tomista cf. S. DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Morcelliana, Brescia 1968; J. MARITAIN, *La dialettica immanente del primo atto di libertà*, in *Ragione e ragioni - Saggi sparsi*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1982 (l'originale era del 1947).

²²² Voce *Opzione fondamentale* in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA, *Nuovo dizionario di teologia morale*, ed. paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 854.

Se per Aristotele la ricerca era la fatica di chi scopre le proprietà delle cose (assimilandole in qualche modo), ora la ricerca è la “fatica del concetto”, di chi cerca una certa visione delle cose mettendo a fuoco quanto deve trovare all’interno della sua coscienza.

Karl Rahner, gesuita, allievo di Heidegger è uno dei teologi più significativi tra quanti hanno cercato di fare teologia usando la nuova filosofia. Prendiamo alcuni spunti da una sua opera celebre : “*Corso fondamentale sulla fede*”²²³.

Egli dice : “... esiste un mutuo rapporto ineliminabile tra gli orizzonti di comprensione e la cosa detta, udita e compresa.”²²⁴. L’uomo è strutturato in maniera storica ed il cristianesimo fa parte di questa storia. Questo ci ricorda le riflessioni di Heidegger sul nostro essere che è un essere-nel-mondo. Quella “autointerpretazione dell’esistenza umana che noi chiamiamo filosofia”²²⁵ non può prescindere dalla storia e dunque dal cristianesimo come grazia e messaggio storico : “Una filosofia assolutamente immune da ogni teologia è semplicemente impossibile nella nostra situazione storica”²²⁶, e tale filosofia è una antropologia. “La stessa teologia implica dunque un’antropologia filosofica, che fa sì che questo messaggio sorretto dalla grazia possa essere elaborato in maniera genuinamente filosofica e lo affida alla responsabilità propria dell’uomo.”²²⁷.

Non si tratta di un’antropologia nel senso di una teoria scientifica (antropologia fisica o culturale) e nemmeno di un’antropologia filosofica (l’uomo, le sue facoltà, l’immortalità dell’anima ecc.) o teologica (creazione dell’uomo, peccato originale, ...). Si tratta di un’antropologia trascendentale. Le altre antropologie ci parlano infatti dell’uomo, mentre a livello trascendentale si è a monte di ogni affermazione.

Di fatto, cercando di descrivere quella che è un’esperienza trascendentale, si finisce per fare una quantità di affermazioni e negazioni. Si cerca di descrivere, riflettendo, quella presenza dell’io a se stesso che viene prima di ogni riflessione. L’esperienza trascendentale “non può mai essere oggettivamente rappresentata nel suo essere vero e proprio, bensì solo attraverso un concetto astratto di esso...”²²⁸.

Per Rahner rientra nelle condizioni di possibilità tutto ciò che rientra nella natura dell’agente. Per esempio l’uomo ha conoscenza intellettuale ed agire responsabile, quali che siano i contenuti delle sue conoscenze e delle sue decisioni. Anche la parte sensitiva dell’uomo è condizione di possibilità.

²²³ L’originale è del 1976. La traduzione italiana (4ª ed.) del 1984, Edizioni Paoline, Roma.

²²⁴ *Ibidem*, p. 45.

²²⁵ *Ibidem*, p. 46.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*, pp. 46-47. Poiché, storicamente, la nostra esistenza ci coinvolge col mistero della redenzione (infatti non esiste, storicamente, altra salvezza per l’uomo che quella offertaci dal Cristo) prima ancora di udire il Vangelo l’uomo deve essere predisposto ad accoglierlo : deve essere un “uditore della parola” almeno nel senso per cui ogni uomo è chiamato alla grazia ed è capace di ricevere la grazia.

²²⁸ *Ibidem*, p. 41.

Nel senso della metafisica del suo tempo e della filosofia esistenzialista, Rahner distingue (e contrappone) “persona” e “natura”. “Persona è l’uomo in quanto decide di se stesso con libera disposizione e possiede la propria realtà definitiva come atto della sua decisione libera su se stesso²²⁹. Natura è tutto ciò che nell’uomo deve essere previamente dato come oggetto e condizione, perché si possa disporre di se stessi.”²³⁰. La contrapposizione tra natura e persona viene dal fatto che la natura offre resistenza alla libera e totale disposizione della persona su se stessa : non riusciamo ad essere come vorremmo, sia nel bene, sia nel male. La visione che Rahner ha della natura non è positiva, a differenza di quella di Tommaso²³¹. Per Rahner la natura è qualcosa che resta impersonale, impenetrabile ed opaco alla libera decisione esistenziale : qualcosa che l’io umano subisce.

Dunque la natura, compresa la parte sensitiva, è condizione. “Infatti appartiene alla natura - in opposizione alla persona -, tutto ciò che si deve premettere alla libera decisione della persona quale condizione della sua possibilità.”²³².

Pur avendo la tentazione, nel definire l’io umano, di fare a meno della natura (l’io consapevole si pone come “spirito” senza definire ulteriormente il significato di questa parola, ed in opposizione alla natura) ed inoltre avendo la pretesa di andare a monte di ogni categoria, si finisce col far diventare condizione della possibilità tutto ciò che, nei trattati di S. Tommaso, troviamo affermato a proposito dell’uomo e delle sue capacità di agire. Per esempio la tendenza dell’intelletto al vero, la responsabilità di chi è in possesso del proprio agire, la tendenza naturale della volontà al bene. Anzi, ponendosi l’io come spirito, una tendenza del discorso del Rahner sembra essere quella di accentuare una visione “angelica” della persona umana : gli angeli infatti conoscono per autocoscienza. Diventa dunque problematico parlare di trascendentali nel senso kantiano e pre-categoriale.

Vediamo ora come Rahner ci presenti l’esperienza trascendentale :

“Questa con-conoscenza del soggetto conoscente, con-conoscenza soggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria e ineliminabile, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile, viene da noi denominata *esperienza trascendentale*. Essa è un’*esperienza*, perché questa conoscenza di natura atematica ma inevitabile è

²²⁹ Cfr. il testo di Heidegger citato in riferimento alla nota 206, dove dice: “Eppure il pensiero, qualora gli fosse consentito di ritornare al fondamento della metafisica, potrebbe avviare un mutamento dell’essere umano, grazie al quale si realizzerebbe anche una trasformazione della metafisica”. La natura è presupposta e poi modificata. La resistenza che oppone alla modifica la contrappone alla libertà.

²³⁰ *Concetto teologico di concupiscenza* in *Saggi di antropologia soprannaturale*, ed. Paoline, Roma 1965, p. 306, nota 14.

²³¹ Un’altra differenza rilevante è che per Tommaso l’amore è una “*passio*”, non solo nel senso di una passione istintiva, ma nel senso che è qualcosa che si contrappone ad *actio*, anche nell’amore detto della volontà. L’oggetto amato deve anzitutto conquistare il cuore del soggetto, perché questi possa passare all’azione del tendere. Non ci si innamora a comando...

²³² *Ibidem*, p. 309.

momento e condizione della possibilità di qualsiasi esperienza concreta di un qualche oggetto. Diciamo che essa è un'esperienza *trascendentale*, perché fa parte delle strutture necessarie e ineliminabili del soggetto conoscente e perché consiste precisamente nel superamento di un determinato gruppo di possibili oggetti, nel superamento delle categorie. L'esperienza trascendentale è l'esperienza della *trascendenza*, nella quale esperienza sono dati contemporaneamente e in identità la struttura del soggetto e quindi anche l'ultima struttura di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza. Naturalmente tale esperienza trascendentale non è limitata alla pura conoscenza, ma si estende anche alla volontà e alla libertà; anche queste posseggono il medesimo carattere trascendentale, per cui in linea di principio possiamo sempre interrogarci nel contempo sull'orientamento e sulla provenienza del soggetto e in quanto soggetto conoscente e in quanto soggetto libero.”²³³.

Se però, a mio parere andando più in là del pensiero del P. Rahner, mettiamo tra le strutture necessarie e ineliminabili (trascendentali) ciò che troviamo poi diverso tra gli uomini, e dunque contingente, come l'opzione per una certa metafisica o l'opzione fondamentale per un'autentica libertà, per il bene o per l'accogliere la parola divina, costruiamo una contraddizione. Infatti, se intendiamo per opzione fondamentale una certa determinazione della moralità umana, questa non può essere trascendentale, ma sarà parte della vita responsabile ed in qualche modo riflessa dell'uomo²³⁴. La contraddizione sembra avvenire per via del principio che: “Persona è l'uomo in quanto decide di se stesso con libera disposizione e possiede la propria realtà definitiva come atto della sua decisione libera su se stesso”²³⁵, se si ammette che a livello trascendentale l'uomo costruisca in qualche modo la propria natura.

Inevitabilmente, se poniamo l'opzione tra i trascendentali, si distrugge l'intento stesso di Kant di salvare una oggettività nel senso di qualcosa di uguale per tutti. Non tutti, infatti, sono disposti a credere o ad un agire moralmente buono. A questo punto parlare di condizioni di possibilità dell'esperienza e della comprensione diventa un parlare di condizioni soggettive e non oggettive (sempre in senso kantiano). Questa mi sembra la critica più importante, da un punto di vista kantiano, a chi ammette un'opzione fondamentale come atto trascendentale e atematico, posizione alla quale alludeva l'enciclica *Veritatis Splendor* al n. 66.

Nasce la teoria dell'opzione fondamentale

²³³ *Corso fondamentale sulla fede*, op. cit., pp. 40-41.

²³⁴ In questo senso io leggerei quanto Rahner dice in *Concetto teologico di concupiscenza*, op. cit., alla nota 14 (p. 306): “L'atto spirituale e soprattutto la decisione libera si riferiscono da sé in una maniera riflessa al soggetto.”. Abbiamo infatti distinto la presenza dell'io a se stesso anteriore ad ogni giudizio da una riflessione. Trascendentale resta la natura responsabile che precede ogni decisione, non quello che viene deciso.

²³⁵ *Ibidem*.

Riprendiamo il pensiero di Heidegger. Di un oggetto noi diciamo che è presente nel mondo. Invece l'esserci-nel-mondo dell'uomo è esistenza, è poter-essere, è capacità di progettare. Come l'uomo capisce una cosa quando sa cosa farne, capisce anche se stesso quando sa cosa fare di se stesso.

Se l'uomo si limitasse a usare le cose o ad aver rapporti con gli altri quasi fossero fini a se stessi, resterebbe sul piano dei fatti, del "si dice" e del "si fa". Per l'uomo è un piano di esistenza anonima ed inautentica.

Il pensiero della morte, dove cessa ogni progetto, permette all'uomo di interrogarsi sul senso dell'essere, cercando il senso dell'essere degli enti, il senso del loro esistere, alla luce del senso del proprio esistere. Questo è il piano di un' esistenza autentica.

Dalla decisione dell'uomo dipende il disperdersi in una esistenza inautentica o meno.

Dice Rahner: "io, perché e in quanto mi sperimento come persona, come soggetto, mi sperimento anche come libero, e precisamente come libero in una libertà che non si riferisce isolatamente e primariamente al singolo evento psichico in quanto tale, bensì in una libertà che si riferisce all'unico soggetto nella totalità e nell'unità di tutta la sua esistenza. ... In ogni caso questa libertà non è una facoltà neutrale che uno possiede e porta con sé come qualcosa di distinto da se stesso, bensì è una qualità fondamentale dell'esistente personale che, nell'azione temporale già avvenuta e ancora da porre, si sperimenta come autopossesso, come realtà di cui ha responsabilità e che è responsabile... Come l'uomo può sfuggire alla propria soggettività, così può sottrarsi anche alla propria responsabilità e alla propria libertà e interpretarsi come prodotto di una realtà a lui estranea; ma appunto anche questa autointerpretazione che noi intraprendiamo, e che non dobbiamo scambiare con il suo contenuto, è ancora una volta l'atto del soggetto in quanto tale che o rifiuta se stesso o interpreta la propria libertà come condanna all'arbitrarietà vuota di una realtà a lui estranea. Proprio in questo modo egli agisce ancora una volta come soggetto libero e conferma ancora una volta se stesso nel no che si dice... Là dove la libertà viene realmente compresa, essa non è la facoltà di fare questo o quello, bensì la facoltà di decidere di sé e di fare se stesso."²³⁶

In questa decisione uno assume responsabilmente o l'apertura o la chiusura della propria stessa libertà. Dice il Böckle²³⁷:

"*Conquistare la libertà* è come il motore segreto, il motivo della libera decisione. Noi siamo liberi essenzialmente per diventarlo sempre di più anche esistenzialmente attraverso le nostre decisioni... «La scelta delle azioni e dell'oggetto a cui queste azioni si riferiscono è preceduta da una scelta di fondo che possiamo chiamare decisione soltanto in senso stretto, la scelta di ciò che noi vogliamo propriamente essere, il progetto della figura personale del nostro

²³⁶ *Corso fondamentale sulla fede*, op. cit. p. 63.

²³⁷ *Morale fondamentale*, trad. it. Queriniana, Brescia 1979, p. 38.

essere»²³⁸. Questo implica una determinata interpretazione del mondo, la nostra collocazione nel cosmo, le nostre relazioni con gli altri uomini, la nostra comprensione della società e delle sue istituzioni. Si tratta di decidere per una gerarchia di valori, per un ordine di preferenze, in cui vediamo garantita maggior libertà. Nella libertà di porre questa decisione sta la nostra vera libertà personale. Nell'orizzonte di questa decisione anche i valori che determinano la singola azione acquistano tutta la loro forza motivazionale.”.

Questa scelta di fondo è l'opzione fondamentale.

Gli sviluppi della teoria

Seguiamo ora l'esposizione di Franz Böckle. “A un'analisi trascendentale l'esercizio della libertà umana si rivela come un atto di originaria autodeterminazione. Questo esercizio, questo originario auto-dischiudersi della volontà a se stessa come volere, *l'abbiamo chiamato libertà trascendentale*. Abbiamo detto inoltre : contenuto integrale della libertà trascendentale non può essere altro che la libertà stessa, e ancora, a causa dell'incondizionatezza di questo auto-aprirsi, non può essere che un riferimento alla libertà incondizionata. La libertà trascendentale è quindi, in forza della propria stessa forma, anticipazione della libertà incondizionata. Anzi, non può essere intesa come libertà finita se non entro questo campo di tensione tra libertà limitata e libertà illimitata. Nel suo stesso esercizio essa può affermare la propria apertura alla libertà incondizionata, così come può invece chiudersi di fronte ad essa. Se si apre, conquista se stessa ; se si chiude, cade in una fondamentale contraddizione con se stessa. Questo fenomeno di autocontraddizione, non direttamente percepibile a livello empirico, costituisce il nucleo del peccato.”²³⁹.

Correggendo questo discorso in termini tomisti (ma per farlo occorre uscire dalla filosofia trascendentale, cambiando profondamente il senso delle parole), potremmo sostituire a “libertà” il “bene”, e dire che se la volontà si chiude su un bene creato, una cosa buona, cioè, e non resta aperta al bene in quanto tale, pecca. Pecca perché pone come fine ultimo in concreto un bene creato (oggi si direbbe un bene finito), il che è incompatibile con il porre tale fine ultimo in Dio stesso. Non è necessario conoscere Dio : anche se ignoro la sua esistenza, so che idolatrando una creatura sbaglio : la mia volontà è aperta al bene, non a questa o quella cosa buona, per quanto nobile.

Dice il Böckle, citando all'inizio H. Krings²⁴⁰ :

“«L'espressione ‘libertà assoluta’ come pure quella di ‘libertà trascendentale’ non designa un'oggetto o un'essenza. Non designa neppure un atto trascendentale. Essa indica invece l'idea dell'unità di forma incondizionata

²³⁸ M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg i. Br. 1971, 303.

²³⁹ F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, op. cit., p. 120.

²⁴⁰ *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, in *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970) 225-237 ; p. 233.

dell'auto-aprirsi e di pienezza non-mediata del contenuto. L'identità può anche essere colta attraverso il concetto di libertà perfetta. Poiché la libertà umana empirica è fondata sulla libertà trascendentale, essa contiene in forza della sua forma la dimensione di anticipazione della libertà perfetta». Il concetto di libertà perfetta non viene qui ottenuto «via eminentiae» con il potenziamento del concetto di libertà finita fino alla libertà assoluta, ma con il regresso al carattere formalmente incondizionato della libertà finita. Se per analogia si intende il rapporto originario in cui noi stiamo con il fine della nostra trascendenza, la libertà trascendentale è un *analogon*, un'anticipazione della libertà assoluta.”

Sempre citando il Krings²⁴¹, il Böckle prosegue :

“La moralità umana, la cui essenza consiste nella realizzazione contenutistica della libertà, ha perciò come condizione di possibilità l'affermazione di un'altra libertà e l'anticipazione della libertà perfetta”²⁴².

Poi aggiunge: “La libertà perfetta è la destinazione ultima dell'apertura della libertà finita. Non ne è il limite ma la pienezza. Non ne è il concorrente ma la condizione di possibilità. ... Dio appare allora come la libertà che accorda l' 'altra libertà' e insieme come la libertà incondizionata e immediatamente realizzata. ... La libertà finita può essere correttamente capita soltanto nel campo di tensione tra libertà perfetta e altra libertà, tra assolutezza e limitazione. In fondo ce l'hanno già insegnato quelle speculazioni di filosofi idealisti che nel tentativo di fondare la pura soggettività si perdono nell'infinito, ma che d'altra parte con la costituzione dell'io ritornano continuamente all'irrinunciabile vincolo pratico con il mondo. Se si vuol pensare l'io come incondizionato, si è costretti a lasciarlo nell'indistinzione. L'idea di un'autoposizione assoluta della libertà si perde nell'*illimitatezza* del divino e urta nei limiti del finito, appena l'io cerca di cogliersi in quel divino. La radice più profonda del problema della libertà sta effettivamente nella finitudine dell'uomo”²⁴³.

A questo punto possiamo capire che :

“Ogni obiettivo finito posto da noi stessi, se noi ci buttiamo a capofitto in esso, non può non restringere la nostra libertà. Ogni obiettivo e fine che venga assolutizzato, per quanto valido sia, ci costringe a trattare tutto il resto come se fosse una cosa : come tappa o mezzo per il fine. Soltanto il vincolo alla libertà liberante è capace di non restringere la libertà finita ma di condurla alla sua identità.”²⁴⁴.

L'opzione trascendentale è l'esercizio della libertà trascendentale.

²⁴¹ *Op. cit.*, p. 233.

²⁴² *Morale fondamentale*, pp. 67-68.

²⁴³ *Ibidem*, p. 68.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 69.

Citando Piet Fransen, che altrove ricorda di essere stato lui stesso ad introdurre, nel 1952, il concetto di opzione fondamentale²⁴⁵, il Böckle ci ricorda che :

“Il concetto di ‘opzione fondamentale’ viene frainteso se lo si comprende come un atto pienamente conscio e ben definito accanto ad altri atti singoli della nostra vita. Essa è invece un orientamento dinamico radicale della nostra vita, che si afferma liberamente *attraverso gli atti e negli* atti singoli in cui si realizza. Non è quindi accanto agli altri atti o parallelo ad essi, ma li anima da dentro”²⁴⁶.

L’opzione fondamentale si esprime nelle azioni singole. Ispirata e retta dalla forza d’attrazione di Dio e dalla sua presenza, cresce e si semplifica nel bene. Ma può pure venire soffocata lasciando posto ad un’opzione antitetica, egocentrica, radicalmente peccaminosa. Questa è l’atteggiamento fondamentale del peccatore : ci incapsuliamo nel nostro io, rifiutiamo l’amore di Dio.

“Le singole azioni devono quindi essere considerate come ‘segni costitutivi’ dell’opzione fondamentale, in senso sia positivo che negativo : sono segni, cioè espressione di un atteggiamento in profondità ; e sono costitutivi, cioè determinano e influenzano l’atteggiamento in direzione della sua conferma o del suo rinnegamento. ... Da quanto detto risulta che l’uomo si fa ‘peccatore’ attraverso i ‘peccati’. Non si deve quindi né isolare e oggettivare le singole decisioni né d’altra parte ridurre il peccato alla pura decisione fondamentale. Ma qual è l’azione che distrugge l’opzione fondamentale ? *Quale segno* va considerato *effettivamente costitutivo* della sua perversione ? Questo interrogativo fa tutt’uno con quello sulla distinzione tra peccato veniale e peccato grave. Su questo punto c’è una risposta teoretica relativamente facile e una pratica molto più difficile.”²⁴⁷.

Peccati mortali e veniali

Analizzando il discernimento teoretico tra peccato veniale e mortale, il Böckle ricorda come il peccato veniale, anche per Tommaso, non implica una *aversio a Deo*.

Quando l’imperfezione dipende dal soggetto, cioè quando non vi è piena volontarietà (che viene vissuta accentuando la contrapposizione tra dimensione personale e dimensione estranea alla persona, che è poi la natura, mentre per Tommaso la parte sensitiva aiuta l’intelletto nel capire e la volontà nel decidere !), non si pongono problemi nei confronti del magistero tradizionale della chiesa.

²⁴⁵ *Mysterium salutis* vol. 9, trad. it. Queriniana, Brescia 1975, p. 450. Il Fransen si riferisce al suo articolo *Pour une Psychologie de la grâce divine*, in *Lumen vitae*, Bruxelles, n. 12 (1957), pp. 209-240.

²⁴⁶ *Morale fondamentale*, p. 121 ; P. FRANSEN, *Questioni particolari a proposito della grazia* in *Mysterium salutis*, cit. vol. 9, pp. 450-451.

²⁴⁷ *Morale fondamentale*, op. cit., p. 122.

Ma quando l'imperfezione dipende dall'oggetto nascono i problemi. Dice :

“Ma questa imperfezione può anche essere *determinata dall'oggetto, dalla cosa stessa* : ci possono essere decisioni che nel loro significato oggettivo, nel loro valore o disvalore, non sono tali da impegnare *normalmente* l'uomo nella sua interezza. Questo fatto rende allora possibile in una certa misura una valutazione teologica morale di carattere oggettivo e astratto, che ha però soltanto il *valore di indice*. In altre parole : in determinati casi posso dire in forma generale, ma appunto *soltanto* generale, che chi fa questa cosa (la chiamiamo *materia gravis*) mette in gioco il suo rapporto con Dio. Se nel caso singolo si giunga a distruggere l'opzione fondamentale, non è possibile dirlo, data la sostanziale non-intelligibilità della grazia da parte della facoltà conoscitiva naturale. ... *In quanto essere corporeale l'uomo vive nel tempo*. Non è soltanto la mediazione della materialità dell'essere corporeo e mondano a limitare la libertà originaria dell'uomo ; è anche la sua vita nel tempo ad attuare la totalità della sua decisione. Posto nel tempo, l'uomo può prendere soltanto decisioni parziali, di cui può pentirsi e che può revocare fino a che si trova nel tempo. Nelle decisioni singole egli non può né impegnarsi integralmente né mancare integralmente. Tuttavia le singole decisioni non si trovano staccate l'una dall'altra in un *chrónos* uniforme. Nel *Kairós* del presente che gli è affidato l'uomo deve dominare il passato e costruire il futuro. Le decisioni sono quindi parte di una autentica biografia, di una continuità che viene plasmata dalla persona agente. Ogni decisione influisce necessariamente sulle decisioni seguenti e determina così la decisione definitiva. C'è qui un fatto importante di cui prendere coscienza. *Tutte le decisioni temporali sono revedibili*. Qui è il punto di decollo fondamentale per la conversione. Soltanto la decisione ultima è dunque totale, nel senso di non suscettibile di revisione. Soltanto qui l'espressione 'peccato mortale' acquista il suo pieno significato. Ciò non vuol dire che non si possa dare anche nel tempo una 'relativa' totalità di defezione da Dio in nome della autodivinizzazione e della dichiarazione di autonomia dell'uomo. ”²⁴⁸.

A questo punto lasciamo l'esposizione del Böckle. Non ci interessa discutere le sue conclusioni in proposito. Ci ha esposto chiaramente i fondamenti di una teoria che può portare a concludere quanto la *Veritatis splendor* ha condannato.

Proviamo a dare una valutazione di quanto fino ad ora esposto.

Per un possibile recupero

La strada da fare per recuperare una teologia, ovvero una sana seppur limitata comprensione del messaggio evangelico, resta lunga.

Vedrei alcuni argomenti importanti al proposito.

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 123-124.

Anzitutto il recupero della distinzione tra naturale e soprannaturale, intendendo questa parola non nel senso riduttivo di sovrumano, ma nel senso più forte di nostra partecipazione alla vita trinitaria²⁴⁹. Se Gesù ci chiede di essere tralci della vite, prendendo la nostra umanità di peccatori per prolungare il mistero della sua Incarnazione, è evidente la distinzione tra l'essere uomo e l'essere "tralcio vivo". La bontà umana non viene necessariamente distrutta dal peccato²⁵⁰, che è abuso di un bene creato, di un'opera divina e dunque buona, pur sciupandola. Anzi, il male non potrà mai distruggere il bene fino in fondo²⁵¹. Ma un singolo peccato mortale, per cui il tralcio volontariamente si stacca da Cristo, comporta la perdita della partecipazione alla vita divina. Nelle discussioni sulla opzione fondamentale si è trascurato questo aspetto, chiedendosi in qualche modo come sia possibile che un solo peccato, atto pur pienamente volontario, possa distruggere un'opzione fondamentale che resta buona. Può capitare che una persona onesta abbia un cedimento volontario di cui subito si pente, senza che il suo orientamento onesto di fondo ne venga intaccato. Lo stesso può accadere per un cedimento nell'adulterio in una persona che subito dopo se ne pente e resta orientato alla fedeltà al proprio coniuge. Tuttavia la vita divina in noi non viene dalle nostre capacità naturali : viene ricevuta da Cristo nel battesimo e rinnovata da Cristo nella penitenza.

Un argomento più a monte è il recupero della concezione di natura. Vari indizi mostrano che il mondo della scienza comincia a trovarsi un poco stretto nei limiti che la visione galileiana della scienza ha in qualche modo imposto. La causalità finale, la forma (termine della generazione) e così la natura potrebbero riemergere come principi di ciò che la scienza sta studiando. Tuttavia non è questo il luogo adatto per approfondire questi discorsi²⁵².

La nuova teologia, inoltre, ha cercato di imitare S. Tommaso nella convinzione che, come Tommaso ha saputo usare il pensiero aristotelico, oggi dovremmo saper usare la filosofia moderna, che presenta indubbiamente figure geniali. Si parla di inculturazione del Vangelo e la si intende appunto in questo senso. L'equivoco di fondo, a mio parere, è che S. Tommaso non si è minimamente preoccupato di assimilare nel cristianesimo la filosofia di Aristotele. Il suo interesse era per la verità. Se Aristotele aveva ragione, non era giusto dargli torto anche se il suo pensiero sembrava incompatibile con la dottrina cristiana. Del resto Tommaso prende aiuto nello scoprire il vero dove lo trova : non solo nei pensatori aristotelici, ma pure neoplatonici, pagani, ebrei e musulmani. Il suo messaggio è di non temere che la verità scoperta con la ragione possa contrastare con le verità di fede.

La filosofia moderna è chiusa nel mondo del fenomeno, cerca una visione del mondo, ed il criterio della verità lo cerca all'interno del pensiero.

²⁴⁹ Rimando per questo al primo capitolo del mio *Grazia e giustificazione in Sacra Doctrina* n. 6/2000, Bologna, ESD.

²⁵⁰ La virtù umana acquisita non viene necessariamente corrotta da un atto volontario contrario : I-II, q. 63, a. 2, ad 2 ; q. 71, a. 4.

²⁵¹ CG, lib. III, c. 12.

²⁵² Cfr. nota 136.

Coerentemente, per essa tutte le filosofie sono visioni del mondo. Si tratta di un punto di vista molto diverso.

La soluzione da cercare è filosofica, e non la daranno i teologi in quanto tali. Le dichiarazioni del magistero ci dicono che una certa tesi filosofica è incompatibile con la fede, ma non entrano in merito alla soluzione del problema, che resta compito filosofico. La strada da percorrere è ancora lunga.

Tuttavia una strada ci è stata indicata da Edith Stein, ora S. Teresa Benedetta della Croce.

“Rimane come campo di ricerca la coscienza, intesa come vita dell’Io : posso lasciare indeciso se la cosa che io percepisco con i sensi esista o non esista realmente, ma non posso cancellarla dalla percezione in quanto tale; posso dubitare che le conseguenze che io traggo siano esatte, ma il pensiero argomentante o deducendo è un dato di fatto indubitabile; e così è per ogni mio desiderio, per ogni mio atto di volontà, per i miei sogni, per le mie speranze, per le mie gioie e i miei dolori, in breve per tutto ciò in cui io vivo e sono, ciò che si dona come l’essere dell’Io cosciente di se stesso...

Questa certezza del proprio essere è in certo senso la conoscenza più originaria; non è la *prima* nell’ordine *temporale*, poiché l’«atteggiamento naturale» dell’uomo è rivolto innanzitutto al mondo esterno, e occorre molto tempo prima che egli trovi finalmente se stesso; e non lo è *nemmeno* nel senso di un *principio* da cui si possano dedurre logicamente tutte le altre verità o in base al quale commisurare tutte le altre; ma lo è nel senso di ciò che mi è più vicino, che è da me inseparabile e perciò come un punto di partenza al di là del quale non si può andare. Questa certezza d’essere è certezza «non riflessa», si pone prima di ogni pensiero riflesso, «volto all’indietro», con cui lo spirito, per considerare se stesso, esce dall’originario atteggiamento della propria vita, diretto verso gli oggetti. Appena lo spirito si immerge con la riflessione nella considerazione del semplice dato di fatto del suo essere, gli si affaccia un triplice interrogativo : Che cos’è l’essere di cui il sono consapevole ? Che cos’è l’Io, che è consapevole del suo essere ? Che cos’è quel moto dello spirito, in cui mi trovo e in cui sono consapevole di esso in quanto mio e in quanto moto ? Se mi volgo all’essere, esso mostra di sé, come è in se stesso, un duplice volto : quello dell’essere e quello del non essere. L’«io sono» non resiste allo sguardo. Il ciò «in cui sono»²⁵³ è di volta in volta, diverso, altro, e poiché l’essere e il moto dello spirito non sono separati, giacché io «vi» sono, anche l’essere è di volta in volta qualcosa d’altro : l’essere di «prima» è passato, per lasciare il posto all’essere di «ora». L’essere, di cui sono consapevole come del mio proprio essere, non si può separare dalla temporalità. Come essere «attuale», cioè come presente, effettivo, è puntiforme ; un «ora» compreso tra un «non più» e un «non ancora». Ma mentre esso si scinde, per il suo carattere di fluenza, in essere e non essere, si rivela a noi l’*idea del puro essere* che non ha in sé nulla del non-essere, in cui

²⁵³ “Husserl lo chiama «atto», ma poiché siamo partiti dal concetto scolastico di atto e cerchiamo i suoi fondamenti oggettivi e d’altra parte non sappiamo ancora in quale rapporto stiano il concetto fenomenologico e quello scolastico di atto, è bene evitare per il momento di usare questo termine e parlare invece di «moto dello spirito».” : nota dell’Autrice.

non si dà alcun «non più», né alcun «non ancora», che non è temporale, ma eterno.²⁵⁴

Quello che mi colpisce, in questo testo, è una nuova prospettiva, che non tende più a contrapporre il punto di vista scolastico ed il punto di vista moderno. Vorrei fare un paragone col problema del materialismo. Un conto è il materialismo ontologico, che riduce tutto ad una causa materiale, ed un conto è un materialismo metodologico, che cerca di vedere fin dove si può arrivare a comprendere le cose fondandosi sulla sola causa materiale, ma senza pretendere che tutto sia materia. Il materialismo metodologico non si contrappone a nulla. Mi pare che si potrebbe parlare di un immanentismo metodologico, in cui parto dall'autocoscienza e mi limito a ciò che appare in quanto è fenomeno, per vedere che cosa posso comprendere della mia realtà e, nel nostro caso, dei fondamenti della morale.

Tuttavia il lavoro svolto dai filosofi, nell'itinerario che da Cartesio, tramite Kant, porta a Husserl, per dividersi poi nella corrente di Edith Stein oppure in quella di Heidegger, è un lavoro piuttosto arduo. Il rischio di fraintendere, specialmente nell'insegnamento e nell'apprendimento della teologia, è alto. Di fatto i teologi usano la filosofia, ma non sempre sanno essere filosofi. Lo si vede nelle dispute dei tempi di S. Tommaso così come nelle dispute dei nostri tempi.

Concludendo

Una valutazione critica di fondo l'abbiamo già fatta, da un punto di vista storico (influsso della gnoseologia stoica a proposito del nascere della filosofia moderna) ed anche da un punto di vista kantiano, dunque di coerenza interna del sistema che vorrebbe portare al "teorema" dell'opzione fondamentale.

Si può anche notare come la responsabilità e volontarietà non sia necessariamente libertà: in questo - contro Tommaso - la teoria dell'opzione fondamentale resta erede del volontarismo medioevale.

Ho pure l'impressione che si identifichi indebitamente il peccato mortale con una decisione definitiva quale un uomo può avere solo di fronte al termine della sua vita, quando non ci sarà più un domani, con le sue sorprese, a fargli cambiare idea e soprattutto quando - e solo allora - la sua decisione su se stesso può abbracciare tutta la sua vita, con la sua storia e le sue esperienze.

Al di là di queste osservazioni, mi sembra doveroso farne altre due, a proposito dell'importanza che viene data alla libertà.

La prima è questa: gli esegeti ci spiegano il racconto del peccato originale come un racconto sull'autonomia morale dell'uomo nei confronti di Dio. Quello che ognuno di noi fa, al tempo dell'adolescenza, nei confronti dei genitori, lo fece

²⁵⁴ *Essere finito e Essere eterno*, II, § 2, trad. it., Città Nuova, Roma 1988, pp. 73-74.

l'umanità intera, nella persona dei progenitori, nei confronti di Dio. Per questo l'uomo deve tornare come un bambino, nei confronti di Dio, per poter entrare nel Regno dei cieli.

La teoria dell'opzione fondamentale vuole condannare siffatta autonomia. Tuttavia cerca di farlo usando la categoria della libertà indipendentemente dal bene e dal fine, che sono i contenuti del volere responsabile. Questo è indubbiamente gradito alla cultura del nostro tempo, che della libertà ha fatto un mito, ma non è facile convincere uno ad obbedire a Dio in nome della sua autonomia. Dovremmo convincerlo che per essere veramente libero deve obbedire a Dio (e alla Chiesa, interprete della Rivelazione). Ma le persone, di fatto, sentono come paradossale l'essere liberi obbedendo.

L'unico modo che io conosca per usare una proposta siffatta è quando l'obbedienza ha funzione provvisoria e pedagogica. Come quando un maestro chiede al discepolo di seguirlo, anche se ancora non capisce, perché così facendo farà quelle esperienze di bene che gli permetteranno di capire quanto perderebbe imboccando altre strade. Solo dopo potrà essere un valido legislatore di se stesso.

Però questa proposta implica di parlare di un bene da scoprire, di fini cui tendere. Parlando al discepolo solo della sua libera responsabilità non è possibile farlo.

Vi è poi la seconda critica, che se è vera, come mi sembra essere, è fondamentale. Una morale fondata su Dio visto come libertà assoluta non solo resta piuttosto difficile da ritrovare nelle categorie bibliche e della tradizione cristiana, ma resta deprimente. Non quanto a noi, che amiamo sentirci liberi, ma per rapporto a Dio. Dio mi offre se stesso come mio bene, come bene irrinunciabile da desiderare nella speranza cristiana : su questo desiderio si fonda il poter dire, col salmo 62, "Solo in Dio riposa l'anima mia", o, col salmo 16, "Il Signore è la mia parte di eredità e mio calice ... Per me la sorte è caduta su luoghi deliziosi, è magnifica la mia eredità.". La morale dell'opzione fondamentale resta invece una morale del dovere, anche se tale dovere viene a dipendere da una nostra opzione, e non una morale del bene.

Il Padre Nostro inizia con un'esplosione di carità : "Sia santificato il tuo nome !". Come gli amici godono del bene dell'amico quasi fosse proprio, così i fedeli, in forza di quel bene che conoscono per fede e che pregustano nella speranza, godono del bene del Padre perché è appunto il bene suo. Ma se, a priori, si rifiuta di gustare quel bene, come potremo gioirne per chi amiamo ? Che cosa diventa l'amore stesso ?

Noi ora proseguiremo per la strada suggeritaci da S. Tommaso. Vale la pena, tuttavia, ricordarci che la nostra capacità di comprendere il mistero rivelato, che si affina appunto con una ricerca di tipo filosofico, non ci porterà mai ad una comprensione diretta. Cerchiamo dunque di mantenere la consapevolezza del mistero divino.

LA MORALE DELLE VIRTU'

INTRODUZIONE

Come dice Aristotele all'inizio della *Metafisica*, proprio del sapiente è saper porre ordine. E, aggiunge S. Tommaso all'inizio del suo commento all'*Etica Nicomachea* dello Stagirita, dopo aver citato questo passo:

“c’è un ordine che la ragione non costituisce, ma considera [noi diremmo: non lo inventa, ma lo scopre; non lo pone, ma può rendersene conto, perché vi è già]; e tale è ad esempio l’ordine delle realtà naturali.

C’è poi un ordine che la ragione costituisce, considerando, nel proprio atto, e cioè quando, ad esempio, riordina tra loro le proprie concezioni, ed i segni delle proprie concezioni in quanto parole che le significano.

C’è poi in terzo luogo un ordine che, considerando, la ragione pone nelle operazioni della volontà.

Infine c’è un ordine che la ragione, considerando, pone nelle realtà esteriori, delle quali essa è causa, come ad esempio una cassa e una casa”.

Al primo ordine corrisponde il sapere speculativo, in particolare la filosofia della natura, la matematica e la metafisica. Agli altri tre corrisponde un sapere che, pur essendo anch’esso un considerare, è un considerare che produce un ordine nel nostro agire:

nel pensare stesso e nel comunicare pensiero: la logica o filosofia razionale;

nel volere: la filosofia morale;

nel fare: in italiano potremmo dire: tecnica e arte, donde vengono gli artefatti, le opere artigianali, ed anche quelle che chiamiamo opere d’arte.

Possiamo partire da questa indicazione per cercare di approfondire il nostro argomento.

Intelletto speculativo e pratico

Come “bene” di chi ha la vista è vedere, indubbiamente bene di chi è intelligente è capire. Tra i tanti beni che possono interessarci, il “vero” è tanto più importante, quanto più specifico e caratterizzante del nostro essere uomini è l’avere in qualche modo un intelletto. Vi è un gusto²⁵⁵, se si può usare questa

²⁵⁵ “... la perfezione ed il fine di qualsiasi facoltà (*potentia*), in quanto è un certo bene, riguarda la facoltà appetitiva: è per questo che la facoltà appetitiva muove le altre ai rispettivi fini, ed essa stessa consegue il fine quando qualsiasi altra raggiunge il fine.”: I-II,

metafora sensibile, nel capire, soprattutto nel capire quello che è più importante capire, cioè le verità principali riguardanti il nostro esistere di uomini. “Sapienza” verrebbe da “*sapida scientia*”²⁵⁶: un sapere quanto mai gustoso. Per questo si parla di amore per la sapienza, o filosofia.

Ma se siamo intelligenti, la nostra capacità di tendere (la facoltà appetitiva) ne viene qualificata: diventa una capacità di tendere consapevole e responsabile, con tutte le esigenze che ne conseguono. Per questo il nostro conoscere, e a maggior ragione quello che per il suo oggetto merita il nome di sapienza, comporta un ruolo direttivo del nostro agire: agire da sapienti. Il nostro intelletto ha quindi due ruoli, uno per il quale tendiamo a capire, per arrivare cioè alla verità: è il *ruolo speculativo*; l’altro, quando capita di conoscere qualcosa di appetibile²⁵⁷, per il quale il capire attiva la volontà e viene così a dirigere l’agire, non importa se dell’intelletto stesso o di altre nostre facoltà. In questo caso il suo bene è arrivare ad una buona direzione dell’agire in questione: è il *ruolo pratico* dell’intelletto²⁵⁸.

Non è detto che sia sempre facile distinguere i due ruoli. Un ingegnere o un medico hanno un bagaglio speculativo nella loro disciplina tale che sovente la loro ricerca è indistinguibile da quella di uno scienziato puramente speculativo. E in effetti è sono anch’essi scienziati. Se non lo fossero, non potrebbero agire

q. 11, a. 1, ad 2. La volontà che raggiunge il fine ultimo (in assoluto o relativamente ad un certo ambito) si dice che ne gode (*frui*): cf. *ibidem* tutta la *quaestio*.

²⁵⁶ I, q. 43, a. 5, ad 2; II-II, q. 45, a. 2.

²⁵⁷ Cfr. I, q. 79, a. 11; III Sent., dist. 23, q. 2, a. 3B. Appetibile è poi anche lo stesso capire, per cui l’intelletto lo coglie come un bene, attivando la volontà a muovere l’intelletto stesso alla propria operazione. I due ruoli, in qualche modo, sono in pratica sempre presenti.

²⁵⁸ S. Bonaventura (*Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, III, dist. XXIII, art. I, quaest. II) cerca di conciliare chi poneva la fede nell’intelletto speculativo con i sostenitori dell’intelletto pratico. S. Tommaso, senza nominare l’amico e collega, che dopo aspre difficoltà veniva accolto insieme a lui tra i maestri dell’Università di Parigi il 12 agosto 1257 (J.A.WEISHEIPL, *Tommaso d’Aquino - vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pag. 117), si riferisce alle stesse posizioni nella *Quaestio Disputata “De fide”*, che sostenne nel corso dell’Anno Accademico 1257-58 (Id., *op. cit.*, pag. 131), e, nell’articolo quarto, dice: “Altri sostengono invece che la fede è nell’intelletto, ma pratico: perché dicono che è l’intelletto pratico quello al quale inclina l’affezione, o che l’affezione segue, o che inclina all’operare: e queste tre cose si riscontrano appunto nella fede. Infatti è dall’affezione che uno è inclinato alla fede: crediamo infatti ciò che vogliamo. Ed anche l’affezione stessa segue la fede, nella misura in cui l’atto di fede genera in qualche modo l’atto di carità. E la stessa dirige pure all’agire: infatti *fides per dilectionem operatur*; *Galat. v,6*. Ma costoro non sembrano comprendere che cosa sia l’intelletto pratico. Infatti intelletto pratico è la stessa cosa che intelletto operativo: per cui solo l’estendersi all’operare fa sì che un qualche intelletto sia pratico. Ora, la relazione all’affezione, sia antecedente sia conseguente, non porta lo stesso [intelletto] al di fuori del genere dell’intelletto speculativo. Se infatti uno non avesse affezione alla speculazione stessa della verità, non vi sarebbe mai diletto nell’atto dell’intelletto speculativo: il che contrasta con quanto il Filosofo dice nel decimo libro dell’*Etica [Nicomachea]* (capp. VII e VIII): egli pone esserci un diletto purissimo nell’atto dell’intelletto speculativo...”. Ai nostri fini è rilevante notare le posizioni circa la distinzione tra intelletto speculativo ed intelletto pratico come fossero due facoltà distinte, e circa il porre la fede, inizio dell’agire cristiano, nell’intelletto pratico. *Queste posizioni possono diventare premessa di una visione che scinde il sapere speculativo dalla morale cristiana ed anche dalla morale in genere, quasi fossero due mondi totalmente distinti.*

da persone che sanno. L'applicazione della scienza all'agire aggiunge un ulteriore aspetto di bene, almeno laddove questo è possibile, cioè laddove ciò che si scopre può servire a dirigere un'azione. Non ci si contenta più, in questo caso, solo dell'afferrare una verità, ma si vuole anche il bene dell'agire conseguente.

Che alla vetta della scala dei valori vi sia il capire come facoltà da rivolgere al suo oggetto migliore, questo riguarda l'apice della sapienza, e si apre a prospettive che vanno oltre quanto possiamo esporre a questo punto. Ma è comunque da ricordare come Aristotele, non senza conforto dal suo maestro Platone, avesse indicato che il bene principale dell'uomo doveva in qualche modo consistere nella contemplazione (sapienza) delle verità più alte²⁵⁹. E la fede sembra confermare la sua intuizione parlandoci della Visione beatifica.

Ai nostri giorni le discussioni sulle responsabilità della ricerca scientifica hanno messo a fuoco l'attenzione sulla distinzione tra la ricerca pura, tendente alla scoperta, e l'uso delle scoperte. La prima rivendica giustamente che, in quanto conoscenza, è solo un bene. Il discorso cambia nel momento dell'uso tecnologico o della comunicazione del sapere a persone irresponsabili che possono farne cattivo uso.

Questo è un primo approccio per distinguere sapere speculativo e pratico: la morale e la tecnica stanno dalla parte del sapere pratico. Ma i due modi di sapere non si distinguono come non avessero nulla in comune, bensì è lo stesso sapere che serve allo stesso intelletto per passare a dirigere l'agire: è la stessa scienza quella del fisico e quella dalla quale parte la tecnologia dell'ingegnere. “*Intellectus speculativus per extensionem fit practicus*”: ciò vale anche se, per altri motivi, le persone dedite alla speculazione risultano talvolta dei veri “inabili” dal punto di vista operativo.

Logica dell'etica ed etica

Vi è un altro punto da chiarire. Per la “filosofia razionale” oggi forse avremmo qualche obiezione da fare. La logica ha indubbiamente da essere applicata. Ma è anche - parrebbe - un enorme bagaglio di conoscenza dall'aria decisamente speculativa. La posizione di S. Tommaso, nel passo sopra citato, sembra un po' riduttiva. La logica è un sapere speculativo, o solo un'arte di pensare? E' una questione secolare, nella quale non ci impegneremo qui. A noi, per ora, basta ricordarci che non va confusa la filosofia morale con la logica applicata ad essa. La logica dell'etica esiste. Ed è uno strumento di lavoro troppo utile per non usarlo. E noi dovremo usarlo, pur cercando di far filosofia morale. Dovremo solo aver l'accortezza di non confondere il nostro *porre ordine tra le nostre decisioni* e la riflessione sulle *conoscenze “direttive”* in quanto conoscenze. In ogni caso, quando stiamo agendo da logici, ci occupiamo delle nostre concezioni, o delle caratteristiche che le cose hanno in quanto concepite.

²⁵⁹ Cfr. *Etica nicomachea*, Lib. I, cap. VI (Bekker 1098, 1 ss.); Lib. VI, cap. VII, (Bekker 1141 b 1-10); Lib. X, cap. IX (Bekker 1179, 20 ss.). S. TOMMASO, *In Ethic.*, Lib. I, lect. X, nn. 123-126 ; Lib. VI, lect. VI, nn. 1190-1193; Lib. X, lect. XIII, nn. 2133-2136.

Quando invece ci occupiamo del nostro agire, per ordinarlo con sapienza, dobbiamo porre ancora una distinzione.

Agire transeunte ed agire immanente

Si dice “transeunte” un’azione in cui ciò che propriamente viene da essa operato è la caratteristica di qualcosa d’altro dalla capacità di agire. Le “trasformazioni” di ogni genere sono appunto tali. L’artigiano, agendo, trasforma un materiale facendogli acquisire la “forma” che ha progettato.

Si dice “immanente”, invece, un’azione in cui ciò che propriamente vien prodotto è una perfezione dell’agire stesso, e quindi si tratta di un perfezionamento dell’agente in quanto tale. Il conoscere, ed anche il volere, sono due esempi a portata di tutti.

Per comprendere questa distinzione, possiamo renderci conto che quando costruiamo qualcosa il termine della nostra azione si ha quando il “costruito” è compiuto, completato. E la perfezione del costruito resta tale al cessare del nostro agire. Viceversa, quando conosciamo, la perfezione si ha mentre finalmente conosciamo quanto andavamo cercando di conoscere.

Allo stesso modo, amando, la perfezione o pienezza di ciò che propriamente si sta operando si ha mentre si sta attualmente amando.

Oggetto della filosofia morale è dunque l’ordine da porre nell’agire “immanente” della volontà stessa, e non nell’agire “transeunte” della medesima, cioè nell’agire da essa mosso, che chiamiamo “agire volontario”.

Più oltre approfondiremo la nozione di “volontario”. Questa parola significa sia l’agire della volontà in se stesso considerato (il “volontario” come “agire proprio della volontà”), sia l’agire compiuto da altre facoltà operative dell’uomo, in quanto mosse dalla volontà (le “azioni volontarie”, la “volontarietà” o “esser volontarie” di certe azioni): per esempio quando volontariamente afferriamo qualcosa. Il contesto dovrebbe esser sufficiente a non cadere in equivoci.

Ma anche un “afferrare” volontario, se lo consideriamo in quanto “volontario”, e non in quanto “afferrare”, va accuratamente distinto. La valutazione morale di un “volontario afferrare” è assai diversa dalla valutazione di un “afferrare” in se stesso considerato, indipendentemente dall’essere volontario o meno.

Un “afferrare”, per restare nell’esempio fatto, è tanto migliore quanto più è saldo ed atto agli scopi ulteriori. Viceversa un vecchietto dalla mano tremante può non riuscire neppure a stringere l’oggetto che vuol afferrare, ma la “volontarietà” del suo atto può essere piena, perfetta.

La morale dunque non si occupa dell’esito di un’azione volontaria, cioè mossa dalla volontà, quanto alla perfezione di questa azione in se stessa considerata. Non si preoccupa dell’“afferrare” in quanto tale, per stare all’esempio posto. Si preoccupa invece della perfezione della volontarietà, cioè dell’agire

“immanente” della volontà, del volere stesso, anche quando fa agire altre facoltà operative.²⁶⁰

Mentre il valore di un’azione “transeunte” va misurato dalla perfezione di ciò che essa ha compiuto, dal valore dell’esito (ad esempio dal valore di ciò che si è costruito si determina la bravura del costruttore), il valore del volere va considerato dal volere stesso, e non dall’eventuale esito di azioni volute. La mia volontà può infatti esser retta anche se l’esito delle mie buone intenzioni risultasse un vero fallimento.

Questo non vuol dire che la morale non si occupi degli esiti, non si occupi delle azioni “transeunti”. Basta pensare al comandamento di non rubare, o di non uccidere.

Ma lo fa solo perché certe azioni, in quanto però volontarie, cioè procedenti da consapevolezza e consenso, permettono di valutare il volere in se stesso considerato. Infatti certe azioni, supposto che vengano compiute volontariamente, ci rivelano che cosa effettivamente ci stia a cuore. Il motivo è che, volendo tendere concretamente ad un certo bene, dobbiamo far agire volontariamente altre facoltà operative. Non basta un velleitario volere un bene per rendere buona la nostra volontà. Il fumatore vorrebbe sinceramente smettere di fumare, ma non lo vuole davvero, visto che si reca volontariamente dal tabaccaio a rinnovare la sua scorta di sigarette.

Un ulteriore indizio circa il fatto che la morale riguarda l’agire della volontà, ed anche l’agire di altre facoltà ma solo in quanto volontario, è il seguente. Un errore voluto, in una capacità d’agire, non implica la mancanza della relativa sapienza. Un medico che sbaglia di proposito sa bene quello che sta facendo, e quindi possiede la sua arte. Se invece sbaglia inconsapevolmente, ignorando gli effetti di questo o quel medicinale, è un medico di poco valore.

In altre parole, l’errore in buona fede ci rivela il cattivo medico. Mentre l’errore in mala fede è l’errore di un medico che sa il fatto suo.

Viceversa, dal punto di vista della sapienza morale, l’ignoranza può essere, come vedremo, compatibile con la perfezione morale: uno sbaglio in buona fede non toglie la rettitudine della volontà e la sapienza morale che le sta a monte.

²⁶⁰ E' facile far delle confusioni, e cercare valutazioni etiche secondo criteri propri alle valutazioni della sapienza propria all'arte ed alla tecnica. Un esempio molto comune lo troviamo nella frase: "Ma io non ho fatto male a nessuno!" invocata a propria discolpa morale. In politica, ove i principi propri della prudenza politica devono sfociare in una vera e propria arte del promuovere e tutelare un bene comune, è ancor più difficile distinguere morale ed arte. Una certa concezione riduce la politica a mera arte, cancellando il collegamento con la morale. Famoso è l'esempio del *Principe* di Machiavelli. Discorso analogo potremmo farlo per la pedagogia. La logica dell'etica, infine, non va confusa con la logica della decisione operativa, che ha assunto recentemente sviluppi notevoli. Cfr. I. HACKING, *L'emergenza della probabilità*, Il Saggiatore, Milano 1987, pagg. 21-22, 77-84, 123-124, 167; A. CORRADINI, *Semantica della Preferenza e Decisione Etica*, Franco Angeli, Milano 1989.

CARATTERE DELLA FILOSOFIA MORALE

L'agire della volontà termina (non nel senso di “cessare”, ma nel senso di “esser compiuto”, “esser perfetto”) in quello stato di decisione cui segue quando è il momento giusto²⁶¹, se non vi sono ostacoli non voluti, anche l'agire volontario mosso dalla volontà stessa. Il nostro “sì” ad iniziare ciò che ci permetterà di raggiungere il bene sperato è pieno, anche se dovessimo procrastinare le operazioni effettive. Come vedremo, questo atto della volontà che riguarda il primo dei passi da fare, il primo dei mezzi da volere, nella sua concretezza, si chiama “consenso”.

La parola “decisione” ci richiama il fatto che, spesso, il consenso è una scelta²⁶², il che comporta anche un “taglio” (è l'etimo di “decisione”).

Quello che ci interessa, in questo momento, è la singolarità di ciò che *hic et nunc* abbiamo deciso di fare. Se abbiamo definito la volontà come capacità di tendere al bene, avremmo potuto pensare che questo ne facesse qualcosa di universale ed astratto. Invece il tendere non è come il conoscere.

Il conoscere trova il suo compimento nella cosa in quanto è conosciuta, e questo permette che le modalità del conoscere si riflettano sulla cosa. Così la nostra conoscenza intellettuale, che è giudicativa, dove ciò che sappiamo del soggetto è conosciuto in modo da poter esser conosciuto anche di altre cose (è conosciuto in astratto da questa o quella realizzazione concreta), può cogliere il bene nella sua universalità e generalità.

Invece il tendere vuole la cosa nella sua realtà, che è comunque “una”, individua. Il voler mangiare (in astratto) non può trovar compimento se non inghiottendo questo o quel cibo nella sua concretezza. E l'amore per gli altri, se non si concretizza, non va al di là della velleità. Per questo la decisione, dove finisce l'agire immanente della volontà²⁶³ ed inizia la realizzazione, rompe ogni astrattezza e diventa concreta, come concreto sarà il possesso del bene sperato.

Dall'universale al singolare

Questo ci porta a mettere a fuoco un carattere della filosofia morale: essa è simile, in questo, alla tecnologia piuttosto che alla scienza.

Mentre il sapere speculativo termina ad un giudizio universale sulle cose, il sapere pratico, morale compresa, non può accontentarsi di questo: deve cercar di giudicare singolarmente delle cose, cioè valutarle nella loro individualità.

Il sapere speculativo è una sorta di “bagaglio conoscitivo” (perdonatemi l'espressione impropria ma efficace con cui traduco “*habitus*”) sempre pronto ad

²⁶¹ L'importanza delle circostanze è fondamentale. Cf. I-II, q. 7, a. 2.

²⁶² Cfr. I-II, q. 15, a. 3, ad 3.

²⁶³ Va eccettuato l'uso che la volontà fa della ragione stessa nel processo che dal primo volere porta alla decisione di chi ha scelto: cfr. I-II, q. 17, a. 4, c. L'importanza di questa interazione diventerà più evidente quando tratteremo del male morale.

essere usato quando occorre. Le proprietà sono note una volta per tutte. Almeno a questo tende il ricercatore: riuscire a passare dai singoli casi ad una conoscenza generalizzata. Ed il docente, mediante gli “esempi”, cerca di far comprendere una verità valida universalmente.

Il sapere pratico applica questa conoscenza, invece, a qualcosa considerata nella sua individualità. Il medico, indubbiamente, sa che cosa sia in generale il morbillo e come guarirlo: non avrebbe senso dover riscoprire ogni volta che cosa sia “questo morbillo” e se “questa singola porzione di medicinale” possa contribuire a guarirlo. Ma neppure può ignorare le particolarità del caso, le “circostanze” che, pur essendo accidentali alla conoscenza universale, possono diventare rilevanti ai fini della salute del malato: per esempio una certa allergia.

Un giudizio singolare è del tipo:

“questa cosa è ...”.

Devo dare per scontate diverse considerazioni relative alla conoscenza. Invito il lettore a riflettere sulla portata della dizione “questa”. Essa fa riferimento alla consapevolezza della conoscenza sensibile e non solo a quella astratta che abbiamo²⁶⁴ anche nei confronti di cose singole e che esprimiamo con enunciazioni dove il soggetto è un nome universale preso particolarmente (“qualche...”). S. Tommaso diceva appunto che l’intelletto coglie i singolari in quanto consapevoli (*per reflexionem*) della conoscenza sensibile (*ad phantasmata*)²⁶⁵.

La necessità del buon gusto, dell'apprezzamento

In un giudizio dell’intelletto pratico che arriva a valutare il caso singolo, quindi, occorrerà consapevolezza anche di una valutazione sensibile, di un apprezzamento paragonabile a quello dell’istinto degli animali (*aestimativa*); con la differenza che tale apprezzamento, nell’uomo che agisce responsabilmente, non basta a produrre l’agire, non è determinante (veniva chiamato “*cogitativa*” e non “*aestimativa*”). A meno che noi non agiamo in modo puramente istintivo. Il fatto che non sia determinante non significa che noi ne possiamo fare a meno. Significa solo che posso apprezzare gli aspetti che

²⁶⁴ La conoscenza propria all’intelletto, che almeno solitamente conosce giudicando, e che esprimiamo con le enunciazioni fatte di soggetto e predicato, ci presenta il predicato tale da poter esser detto anche di altri soggetti. Tizio è biondo; Caio è biondo, ma Tizio non è Caio, ed anche l’esser biondo di Tizio non è l’esser biondo di Caio. Quel che dico dei due (il predicato “biondo”), ed anche ciò che so dei due, prescinde dalla loro individualità. Diremo che il predicato “biondo” è un nome atto ad esser predicato di più soggetti (cioè è “universale”), e che quanto conosco di essi, cioè la nozione significata dal predicato “biondo”, astrae dalla loro individualità, è cioè “astratta”. Questo valga come breve spiegazione. Con questo non intendo negare che l’intelletto non abbia anche conoscenze non astratte (e forse non giudicative). Ma queste riguardano la conoscenza che abbiamo di realtà già di per sé intelligibili, e cioè il nostro stesso intendere e volere.

²⁶⁵ I, q. 86, a.1.

voglio, trascurando altri aspetti²⁶⁶. Nel linguaggio di Tommaso, chi ha la “*phantasia*” legata dalla passionalità, e non è in grado di padroneggiarla, non agisce in stato di esser capace di intendere e volere²⁶⁷, ma in modo puramente istintivo. Nel linguaggio comune diciamo che siamo fuor di senno, che abbiamo perso il lume della ragione, che uno è “fuor di sé” in quanto perde anche la capacità di riflettere propria dell’intelletto.

Il percorso del sapere pratico parte dunque da principi universali, ma li restringe nei particolari fino ad arrivare ad esigere la conoscenza sensibile, che è indispensabile per valutare il singolo caso. Potremmo dire che il percorso è, sotto questo aspetto, diverso da quello speculativo, che parte dal singolare per tendere ad una comprensione astratta.

L’intelletto parte cogliendo il bene speculativamente, poi, consapevole del volerlo, riceve dalla volontà la forza ordinatrice per cui cerca i modi per conseguirlo, e di nuovo, consapevole della tendenza della volontà, restringe la ricerca fino alla decisione. Nella sua funzione pratica, l’intelletto interagisce con il volere.

La conclusione è che non è possibile un sapere morale costruito esattamente sul modello logico, induttivo e deduttivo, delle scienze speculative. Inoltre, mentre queste ultime si servono all’inizio della ricerca della memoria e dell’esperienza, il sapere morale (ma anche quello dell’ingegnere!) ne ha bisogno soprattutto alla fine, per arrivare a decidere “concretamente”. Per questo Aristotele arrivò a dire che in morale era da preferirsi il miglior gusto, la miglior capacità di apprezzare, la migliore sensibilità. Di fatto noi diamo grande importanza, in morale, agli uomini di migliori sentimenti. E ne seguiamo gli esempi più volentieri non solo per un’approvazione astratta, ma perché ci sentiamo anche istintivamente attratti. Essi esercitano su di noi un fascino che ha giustamente dell’irrazionale, non perché sia *contro* ragione, ma perché va al di là della nostra capacità di concettualizzare in astratto.

Così la filosofia morale da un lato spiega alcuni principi universali, dall’altro, non essendo possibile applicarli sempre allo stesso modo (dove il detto “*summum ius, summa iniuria*”), precisa invece quali doti debba avere la nostra intelligenza per poter arrivare a decisioni buone, senza cercar di esporle nella loro particolarità. E’ la virtù della *prudenza* di cui tratteremo.

La morale *casuistica*, che cerca di descrivere i casi singoli, è solo una esemplificazione, un sussidio didattico, e non va confusa con la filosofia morale, così come i problemi e gli esempi di geometria non vanno confusi con la scienza omonima.

²⁶⁶ Vedremo, a proposito del male morale, come esso comporti il volontario considerare un certo aspetto anziché altri.

²⁶⁷ L’intelletto umano parte dal dato sensibile presentato dalla fantasia. Se questa è come legata, cioè incapace di presentarci altri aspetti, noi siamo come quelli che hanno un’idea fissa. Non siamo più padroni di valutare.

L'esperienza e la memoria

L'esperienza e la conseguente capacità di valutare (a livello intellettuale per quanto riguarda il concorrere delle circostanze in generale, a livello di apprezzamento della *cogitativa* per quanto riguarda il concreto, raffrontabile al ricordo di esperienze analoghe) sono evidentemente legate allo scorrere del tempo. Per questo motivo i giovani, che hanno poche esperienze, faticano a comprendere la morale nelle sue applicazioni concrete. Comprendono i principi universali, i grandi ideali e tendono a ridurre a questi tutta la sapienza morale, che è invece assai più complessa. Possono accettarla per fiducia sulla parola altrui, cioè dei loro educatori, ma riconosceranno che il maestro aveva ragione solo quando avranno anch'essi una sufficiente esperienza. Viceversa, i giovani apprendono e capiscono bene le scienze che suppongono esperienze molto comuni. Per questo i ragazzi delle scuole elementari riescono a studiare la teoria degli insiemi, ma non l'etica.

A proposito di "fare esperienza", questa espressione può venire fraintesa. Vedremo più oltre che il male è solo privazione di un bene. Di conseguenza lo si comprende come tale solo se si conosce il bene di cui è privazione. E' dunque necessario fare esperienza di questo bene, altrimenti resta del tutto incomprensibile la privazione del medesimo. E' dunque del tutto insensata la pretesa di far esperienza "del bene e del male" per poter scegliere "con cognizione di causa". Gli adolescenti che vogliono provare tutto ciò che i loro educatori dicono che è male, in realtà non acquistano alcuna esperienza utile alla loro crescita morale. Viceversa si espongono al rischio di guastare la loro capacità di apprezzare, la loro sensibilità. E una sensibilità guasta non la si riesce a riaggiustare solo con un atto di volontà successivo: non è obbediente come una mano che afferra quello che vogliamo e quando vogliamo, ma ha una sua autonomia, e non sempre è possibile porre riparo ai danni derivati da esperienze sbagliate. Per questo gli educatori, e soprattutto i genitori, sono così preoccupati di impedire ai giovani esperienze sbagliate.

A proposito di costumi diversi

L'osservazione fatta sopra circa il ruolo delle esperienze spiega alcune diversità a proposito dei convincimenti etici degli uomini. Questi diversi convincimenti sono particolarmente forti laddove un'intera civiltà, quindi anche l'educazione ricevuta, propone un determinato costume di vita, e dunque un determinato mondo di esperienze.

Se, ad esempio, vengo educato in una società ove sia in uso la poligamia, non potrò rendermi conto di come questa mi privi di un bene finché non avrò modo di rendermi conto della superiorità di un rapporto monogamico tra coniugi. Magari facendo esperienza indirettamente, tramite la frequentazione di una coppia amica. Però tutto questo non è così facile. Occorre mettere in discussione l'educazione ricevuta; occorre saper distinguere tra il rispetto dovuto ai propri educatori, con l'affetto loro portato, ed il valore etico limitato del loro insegnamento; occorre superare le barriere tra diverse culture; occorre infine

aver la fortuna di incontrare una coppia felice, altrimenti l'esperienza nuova ci presenterà solo aspetti negativi.

Dico questo perché sovente la domanda “che male c'è?” proviene da una situazione come quella sopra descritta, e non da una volontà perversa di chi si ostina a non voler riconoscere un male. Non è quindi sempre giusto disprezzare la moralità di chi non condivide i valori che noi apprezziamo. Essa può essere anche in buona fede. Noi stessi, per quanto convinti di esser superiori per un certo aspetto, sovente siamo assai inferiori per altri aspetti, ed i giudizi che danno di noi persone di diversa cultura, sovente contengono critiche assai sagge²⁶⁸.

Il bene conosciuto può esser scomodo. Esiste indubbiamente anche il caso di chi vuole ignorarlo e non è in buona fede. Inoltre il bisogno di stimare noi stessi ci porta a voler difendere le scelte fatte. Ma non è legittimo fare di ogni erba un fascio, e tacciare comunque di malafede chi non condivide valori per noi evidenti. Potrebbe esser vero, ma potrebbe anche non esserlo.

L'imperatività della morale

Per finire è importante soffermarci sul carattere proprio delle enunciazioni - e dei giudizi che le enunciazioni esprimono - propri della morale.

Consideriamo queste enunciazioni:

il conoscere è un bene per l'uomo
uomo, conoscere è per te un bene!
nutrirsi è una necessità degli organismi viventi
devo mangiare.

La 1) e la 3) si limitano a constatare una verità. Sono semplicemente vere o false. Nel nostro caso, sono vere.

Invece la 2) e la 4), pur supponendo la verità rispettivamente della 1) e della 3), ed in questo senso diremo che si riconducono a verità speculative, non sono semplicemente delle constatazioni.

Abbiamo già visto in precedenza che chi possiede un'intelletto lo usa non solo per conoscere, ma anche per dirigere il suo agire, che sarà dunque un agire proprio di persona intelligente: un agire moralmente responsabile.

Ne consegue che in mente abbiamo conoscenze, dubbi, congetture ..., ma pure gli atti propri della funzione pratica, direttrice dell'agire. E poiché, parlando, comunichiamo quanto abbiamo in mente, ritroviamo nel nostro linguaggio enunciazioni che esprimono desiderio, decisione, semplice apprezzamento velleitario, comando, supplica, e così via. E' appunto il caso delle enunciazioni 2) e 4).

²⁶⁸ Cfr. TUIAVII DI TIAVEA, *Papalagi*, Stampa Alternativa, Viterbo 1992.

La “sinderesi”

Nel sapere morale vi è anche un argomentare, nonostante il suo ruolo sia diverso rispetto a quello che ha nel sapere speculativo.

Ora, un ragionamento suppone premesse, e, se queste a loro volta esigono ulteriori spiegazioni, non si potrà però andare all’infinito. Questo vale sia per i ragionamenti speculativi, sia per i ragionamenti morali.

Vi saranno dunque dei punti di partenza, o principi primi, presupposti a quanto servono a spiegare. E questi principi non saranno noti ragionando, cioè dandone spiegazione, ma semplicemente comprendendoli. Si dice che vengono colti dall’intelletto “immediatamente”. Non nel senso di “istantaneamente”, ma nel senso di “senza dimostrazione”, perché in una dimostrazione la nozione “chiave”, quella che spiega e fa capire la conclusione, veniva detta “termine medio” della dimostrazione stessa. “Immediatamente” significa appunto senza “medio”, senza ulteriori “perché” da cercare.

Ciò ovviamente non toglie che sia sovente molto faticosa la comprensione dei primi principi. Soprattutto quando, oltre a capire qualcosa, vogliamo anche criticamente esser consapevoli di come abbiamo fatto a capire, per controllare il valore stesso del nostro comprendere e non correre rischio di sbagliarci.

Come vedremo, in metafisica (nel senso aristotelico tomista che spiegheremo, non nell’accezione oggi comune di questa parola) sono primi principi:

- ogni cosa che esiste ha la propria operazione

- chi agisce, agisce per un fine

cioè:

- chi agisce tende alla propria perfezione, al proprio bene²⁶⁹.

Analogamente, proponendoci di dirigere l’agire immanente della volontà, avremo che:

- la volontà è la capacità di tendere propria di chi è intelligente,

- essa tende a ciò che l’intelletto le presenta ed in modo conseguente a ciò che propriamente l’intelletto conosce,

- ma l’intelletto conosce le cose appunto in quanto sono qualcosa: le due domande fondamentali sono appunto “c’è?”, “che cos’è?”,

- quindi il volere è aperto a tendere a qualsiasi cosa, come lo è l’intelletto, e non ad un determinato genere di cose,

²⁶⁹ Donde la definizione aristotelica: "*bonum est quod omnia appetunt*". Cfr. S. Tommaso, *In Ethic.*, Lib. I, lect. I, nn. 9ss. ; lect. II, n. 21 ; Lib. III, lect. XI, n. 500ss. ; Lib. X, lect. II, n. 1975.

- ogni cosa, in quanto rapportata ad un tendere di cui è compimento (*perfectivum*), viene detta “bene”²⁷⁰,

- dunque la volontà, o tendere proprio di chi è intelligente, è un tendere al bene in generale.

Se definiamo le nostre tendenze procedenti da una qualche conoscenza, o “appetiti”, dal loro oggetto proprio (la fame è tendenza al nutrimento, l’appetito sessuale è tendenza all’accoppiamento, ...), la volontà dovrebbe esser detta “appetito del bene”.

Il punto di partenza dell’intelletto che ordina l’agire volontario sarà dunque ordinare la volontà ad un bene. “*Bonum est appetendum*”, “Devo tendere al bene ed evitare il male”: sono il tentativo di esprimere a parole, in linguaggio imperativo, questo primo principio dell’argomentazione etica.

Ma il linguaggio non deve trarci in inganno. Non si tratta di un comandamento come quando diciamo “Ama il Signore Dio tuo”, o “Non rubare”...

Una capacità di agire pur definita, come l’intelletto, ma che proprio per il suo oggetto proprio, troppo generico, esige attitudini più specifiche per poter agire, avrà per natura, o dovrà provvedersi, di queste attitudini²⁷¹.

²⁷⁰ Cfr. pure S. Tommaso, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1.

²⁷¹ Una spiegazione molto chiara, e più esauriente del mio accenno, si trova in *III Sent.*, d. XXIII, q. 1, a. 1: “Si deve dire che in tutte le cose che hanno regola e misura, la loro bontà e rettitudine consiste nella conformità alla propria regola o misura; invece il loro male [*malitia*] nella misura in cui [*secundum quod*] discordano da essa. Ora, la **prima** regola e misura è la divina Sapienza. Ragion per cui la bontà e rettitudine o verità di ciascuna cosa consiste nella misura in cui perviene [*attigit*] a ciò cui è ordinata dalla divina Sapienza. ... Lo stesso vale per le altre regole **secondo**, cioè che nella conformità alle stesse consiste la bontà e rettitudine di ciò che è regolato.

Ora, ci sono certe capacità [*potentiae*] determinate [*limitatae*] a determinate azioni o passioni [*passiones* è intraducibile: si tratta di recezioni] ... E poiché l’inclinazione della natura è sempre *ad unum*, per questo tali capacità, per la natura stessa della capacità, possono avere rettitudine quanto basta [*sufficienter*] ...

Invece le capacità più alte ed universali, quali sono le capacità razionali, non sono determinate [*limitatae*] a *aliquid unum*, sia esso oggetto o modo di agire, perché possono avere rettitudine per rapporto a [*secundum*] cose diverse ed in modi diversi. Per questo dalla natura della capacità non era possibile che fossero determinate a ciò che è retto e bene per loro, ma è necessario che vengano rettificare in modo da poter ricevere rettitudine dalla loro regola.

Questo può avvenire [*contingit*] **in due modi**.

In un modo così da esser ricevuto come *passio*, in quel modo cioè in cui una capacità regolata è mossa da chi la regola. Ma poiché nel fatto che qualcosa riceve [*patiatur*] e non contribuisce in nulla all’azione consiste la definizione di violenza ..., ma la violenza comporta [*habet*] sia difficoltà sia tristezza, ... per questo tale recezione di rettitudine non è sufficiente ad una piena [*perfectam*] rettificazione della capacità regolata.

Bisogna dunque che venga ricevuto in un altro modo, cioè in modo di qualità inerente, cioè in modo che la rettitudine della regola venga resa forma della capacità regolata. In tal modo, infatti, ciò che è retto verrà operato in modo facile e piacevole, come ciò che è conveniente alla propria forma. E tale qualità o forma finché è ancora imperfetta, viene detta disposizione; quando invece è ormai matura [*consummata*] e trasformata in natura,

In latino si parlava di “*habitus*” operativi, parola intraducibile che cerco di rendere con “*attitudine*”. Per il sapere speculativo è esigita l’attitudine a cogliere i principi immediati. In italiano non esiste nome, in latino si diceva “*intellectus principiorum*”, distinguendolo dalla “*scientia conclusionum*”.

Analogamente, per l’intelletto in quanto direttivo, o pratico, si parlava di “*Synderesis*”, traslitterando dal greco “*synteréo*”: custodire, guardare, conservare nella memoria, aver in mira. E’ l’orientamento fondamentale dell’intelletto pratico.

Questo termine non pare venga da Aristotele, ma dagli stoici. Nella cristianità fu introdotto da S. Girolamo commentando Ezechiele²⁷².

In italiano diciamo “*sinderesi*”, ma è importante capire che cosa s’intende.

Non intendo la “*coscienza*” che rimorde il peccatore. Eventualmente intendo qualcosa che permette che ciò avvenga, così come le “*attitudini*” dell’intelletto speculativo permettono poi giudizi veri.

Non intendo la naturale tendenza al bene della volontà. Ma ne è conseguenza: consapevole della tendenza della volontà, e mosso dalla volontà stessa,

viene detta *habitus*, che è ... ciò secondo cui noi ci rapportiamo a qualcosa [*habemus ad aliquid*] bene o male.

E da ciò viene che ... la disposizione è detta facilmente mutabile, mentre l'*habitus* difficilmente mutabile; poiché ciò che è naturale non viene trasformato in fretta. Da ciò viene che l'*habitus* inclina *ad unum* come la natura ...

E per questo, inoltre, il segno che un *habitus* è stato generato è il piacere [*delectatio*] dell’opera compiuta ... perché ciò che conviene alla natura è piacevole e facile.

E per questo l'*habitus* dal Commentatore [Averroè]... viene definito che “è ciò per cui uno agisce quando vuole” quasi che abbia già pronto a disposizione [*in promptu habens*] ciò che deve operare. E per questo l'*habitus* viene paragonato ad un possesso ... per il quale le cose possedute sono a disposizione [*ad nutum*], l’operazione invece ad un uso...

È chiaro dunque che le capacità naturali, dato che sono da se stesse determinate *ad unum*, non hanno bisogno di *habitus*.

Similmente nemmeno le capacità apprensive sensitive, che hanno un modo determinato di operare, dal quale non vengono meno se non per difetto della capacità stessa.

Similmente neppure la volontà umana, in quanto è determinata per natura al fine ultimo ed al bene, in quanto è il suo oggetto. ...

Invece l'**intelletto possibile**, che di suo è indeterminato, come una materia prima, necessita di un *habitus* per partecipare della rettitudine della sua regola: sia naturale quanto a quelle cose che per la luce naturale dell’intelletto agente, che è la sua regola, subito vengono determinate, come per i primi principi; sia acquisito, quanto a quelle cose che possono essere tratte dai principi; sia infuso, per partecipare la rettitudine della prima regola in quelle cose che vanno al di là dell’intelletto agente.

Similmente anche **nella volontà**, quanto a quelle cose che non sono determinate dalla natura, ed anche nell’irascibile e nel concupiscibile, necessitiamo di *habitus*, in quanto partecipano la rettitudine della ragione che è la loro regola, oppure la rettitudine della misura prima in quelle cose che eccedono la natura umana, quanto agli *habitus* infusi. ...”.

²⁷² I, cap. I (PL 25, 22): sarebbe la scintilla di coscienza che restava anche nel petto di Caino, ciò per cui, pur peccando, resta in noi un fondamento al sentir di peccare. S. Bonaventura la interpretava come tendenza al bene morale della volontà (*In II Sent.*, dist. 39, aa. 1-2). La posizione tomista, di cui espongo solo il concetto fondamentale, è trattata in molti passi. Ricordiamo solo *Quaest. Disp. De Veritate*, q. 16; *Summa Theol.*, I, q. 79 aa. 12-13; I-II, q. 94, a. 1; II-II, q. 47, a. 6.

l'intelletto passa alla funzione pratica. La volontà dà l'energia, l'interesse, e l'intelletto diventa la guida che orienta il volere: il suo sguardo non è più disinteressato come quello di un puro spettatore.

Non intendo neppure un'opzione fondamentale: la sinderesi resta la stessa anche in chi ha opzioni opposte, così come il principio di non contraddizione viene usato anche da chi cerca di negarlo.

Non è una legge e neppure un dovere come gli altri: non lo si trasgredisce mai.

E' attitudine innata a capire, orientando l'agire e non in modo puramente speculativo, il primo principio dell'intelletto pratico: e cioè che si deve tendere al bene. *E' ciò per cui formuliamo l'imperativo* - parliamo così per analogia a quando diamo ordini ad altri - *di volere il bene*. Ci ricorda quanto i genitori raccomandano ai figli: di esser buoni. Ma essi lo fanno in un'accezione più complessa, intendendo la pienezza della bontà, il che può venir trasgredito. Invece ogni decisione che prendiamo, anche quelle che chiamiamo moralmente cattive, parte da una esigenza di bene.

Per quanto esposto fino ad ora, non mi meraviglierei di aver provocato un certo scandalo: nel suo senso generico, questo imperativo non vien disatteso neppure da chi commette volontariamente il peggior delitto. Ma di questo daremo spiegazioni più oltre.

La sinderesi fonda l'imperatività dell'intelletto nella sua funzione pratica.

Vi sono anche altri primi principi dell'intelletto pratico. Anche di questo parleremo poi. Si tratta di "restrizioni" a determinati "campi" del principio più generale.

Aristotele, trattando della logica dell'etica, privilegia i "fini" come "principi", e la prudenza come attitudine per arrivare alla decisione particolare. Questo è coerente con quanto esposto sopra e verrà sviluppato ulteriormente più avanti.

Concludendo

Un'argomentazione etica può avere premesse speculative, ma la conclusione, dovendo essere un atto dell'intelletto pratico, richiede anche almeno una premessa che sia un enunciato dell'intelletto che ordina all'agire: esprima decisione, desiderio, pura velleità, ciò importa poco. La sinderesi ci permette i primi giudizi pratici.

Un esempio:

rubare è un atto di ingiustizia,

non devo voler commettere ingiustizie,

non devo voler rubare.

La 1) è solo una constatazione vera: è solo il riconoscimento che un certo modo di agire è privo di un certo bene. La 2) è già atto dell'intelletto pratico, ed anche la 3), ma la 2) è più lontana dal concreto di una decisione, è più generica.

Potremmo fare osservazioni analoghe anche per la sapienza "tecnica", compresa quella parte nobilissima che è l'arte politica. Anche qui parleremmo di bene e male, di "da farsi" e così via. E' fondamentale che non confondiamo i due discorsi, anche se quanto abbiamo detto a proposito del carattere della sapienza morale ha strette corrispondenze con quanto diremmo se trattassimo della sapienza che pone ordine nell'agire transeunte dell'uomo. Abbiamo infatti visto che vi sono anche differenze, ed in particolare nei criteri di valutazione. Sarebbe una confusione nefasta.

Si può notare che la politica, come anche l'arte di educare, ha molte affinità con l'etica²⁷³: tende a che i cittadini (e l'arte pedagogica fa lo stesso per gli educandi) condividano volontariamente certi fini ed i mezzi atti allo scopo. Noi non le confonderemo con l'arte di comandare chi deve (per amore o per timore) obbedire passivamente²⁷⁴: qui si avrebbe solo l'aspetto tecnico. La politica non è dominio dispotico, ma rivolto a persone libere che usano la loro responsabilità, e a questo deve tendere pure l'educazione. Chiunque è capace di dare ordini, ma pochi sono capaci di far condividere un'ideale.

Però è evidente che guidare una comunità ed educare i giovani hanno anche un aspetto di "arte", in quanto si cerca di influire sull'agire immanente di altre persone, ed è a quest'ultimo che termina l'agire del capo o dell'educatore, mentre nella morale esso termina all'agire dell'agente stesso. Il legislatore ed il pedagogo hanno un compito che abbraccia le modalità dell'etica e dell'arte. Per questo sono tentati di confondere un ruolo con l'altro, finendo in una proposta inefficace di ideali o in una pretesa di "modellare", di "plasmare" gli altri sul proprio convincimento. Invece, come diceva un amico educatore, educare è più affine all'operare del contadino che all'operare dello scultore²⁷⁵. Non dobbiamo confondere morale e diritto.

I PRESUPPOSTI METAFISICI DELLA SAPIENZA MORALE

Premessa

La parola "metafisica" ha molte accezioni ed è al centro di numerosi dibattiti. L'accezione tomista, al dire di S. Tommaso stesso, va appresa studiando nell'ordine la Logica, la Filosofia naturale, la Metafisica: argomenti che egli ha trattato nei commenti ad Aristotele. Altri itinerari vengono proposti da altri pensatori, magari "tomisti". Personalmente, confrontando, ho notato risultati, per quanto sono riuscito a capire, piuttosto differenti.

²⁷³ Cfr. S. TOMMASO, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, prooemium (ed. Marietti, Torino 1966, n. 6).

²⁷⁴ *Ibidem*, lib. I, lect. III, (n. 64 ed. Marietti).

²⁷⁵ Cfr. *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 11 (*De Magistro*), a.1.

Non ritengo di aver afferrato appieno neppure io quanto S. Tommaso chiama “metafisica”. Cercherò di esporre comunque che cosa intendo con questa parola, anche per giustificare quelli che, a mio parere, sono i presupposti “metafisici” dell’etica. Più oltre approfondiremo i presupposti antropologici.

I presupposti che mi sembrerebbero propriamente metafisici, in morale, sono cose quali il fine, il bene, il male, il male morale, il fine ultimo... Tali cose non sono di per sé ristrette al nostro mondo fisico, fatto di realtà che esistono tra una generazione ed una corruzione, in una continua ed inevitabile interazione con le altre cose, trasformandole e venendone trasformate. Ma prima dovremmo chiarire in che senso dico questo.

Come cercare di farci un’idea della “metafisica”

Un principio di metodo

Le capacità di agire e le eventuali attitudini che le caratterizzano, vengono definite da ciò in cui “*primo et per se*” è il termine del loro agire.

L’espressione “*primo et per se*” è forse una delle più usate da S. Tommaso. Non è un suo modo caratteristico di esprimersi, un fatto cioè di semplice stile. Si tratta di un’espressione tecnica, anche se tratta dal linguaggio quotidiano. Potremmo tradurla con “propriamente”.

Vediamo come ne emerga l’importanza²⁷⁶.

La “*fallacia accidentis*”²⁷⁷ è una trappola insidiosa anche per i saggi: occorre saper distinguere ciò che è *per se* da ciò che è *per accidens*²⁷⁸.

Si dice che conosciamo qualcosa *simpliciter* quando la conosciamo in se stessa; *secundum quid*, invece, quando la conosciamo in qualcos’altro in cui si trova in qualche modo. Esempi di uso sofistico: dal fatto che conosco Corisco, il quale (per caso) sta venendo, pretendo di conoscere chi sta venendo; dal fatto che conosco una casa, pretendo di conoscerne il dettaglio delle pareti... “*et hoc est scire per accidens, quia scilicet scito aliquid per se, dicimur scire illud quod accidit ei quocumque modo*”²⁷⁹ (... e questo è il sapere *per accidens*, cioè che, conosciuta qualcosa *per se*, si dice che conosciamo ciò che le capita in qualsiasi modo).

²⁷⁶ Cito dal mio articolo *Caso e probabilità - suggerimenti aristotelico-tomistici* in *Divus Thomas*, 5 (2/1993), pp. 91 ss., Bologna, Edizioni Studio Domenicano.

²⁷⁷ Un esempio di tale fallacia, che Tommaso riprende da Aristotele (*Metafisica*, VI, 3) è il seguente: “Se ha mangiato la salsa, avrà sete; se avrà sete, uscirà di casa per bere; se uscirà di casa, verrà ucciso dai ladroni. Poiché dunque ormai ha mangiato la salsa, è inevitabile [*necessarium*] che venga ucciso” (*In Perì herm.*, Lib. I, lect. XIV, n. 187).

²⁷⁸ *In Boëtii De Trinitate*, q. 5, a. 2, c. (lect. II, q. 1, a.2, c. secondo l’ed. Marietti, in *Opuscula Theologica*, Vol. II, Torino 1954).

²⁷⁹ *In Post. An.* Lib. I, lect. IV, n.31. Cf. I, q.82, a.3,c.

Gli esempi di *fallacia accidentis* come quello di Corisco²⁸⁰, banalmente evidenti appunto perché esemplificazioni di fallacia, fanno annoiare il lettore. Ma l'interesse si ridesta quando si cerchino esempi un tantino più vicini a noi. Sono molto usate, queste fallacie, quando vogliamo denigrare qualcuno che ha ragione, ma per altri versi ha dei torti, e su questi si fa forza per togliergli la ragione che invece ha. Le usiamo negli odi di partito, di razza, di scuole di pensiero. Le usano i costruttori di miti di vario genere, i manipolatori di *slogans* ed opinioni di massa. Sono comuni nelle pubblicità commerciali dei vari prodotti. In genere ci difendiamo facendo rilevare: Ma che cosa c'entra...?, cioè facendo rilevare l'indipendenza delle cose chiamate in causa, la loro irrilevanza reciproca.

Come possiamo spiegarci che si mescolino facilmente cose che non c'entrano tra loro? Credo che avvenga soprattutto perché le consideriamo come un tutt'uno. Gli antichi filosofi notarono come noi chiamiamo "qualcosa", "reale", e così via, non solo tutto ciò che propriamente esiste, ma anche tutto ciò di cui riusciamo a fare affermazioni vere²⁸¹, cioè adeguate a come stanno le cose²⁸². La seconda accezione comprende evidentemente la prima, ma molte altre "cose" ancora. Un esempio può essere quanto conosciamo con un giudizio negativo come: in casa non ci sono i miei, concettualizzato ed espresso in modo semplice (l'assenza dei miei), giudicato ed espresso ulteriormente in modo affermativo (l'assenza dei miei durerà a lungo). Dire che l'assenza è reale non ha lo stesso significato del dire che i miei sono reali, cioè che esistono effettivamente.

Ma anche molti altri fatti, pur non riconducibili alla verità di un giudizio negativo, in qualche modo rientrano in questa pericolosa - per le fallacie che ne possono sorgere - compagnia. Intendo appunto i fatti accidentali.

Finché la nostra osservazione si limita a cose individualmente prese, non è facile accorgerci di questo problema. Esso sorge nel momento in cui a soggetti singolari sostituiamo nomi comuni, atti ad esser predicati di più cose (universali), cioè nel momento in cui il nostro conoscere vuole allargare lo sguardo oltre il singolo evento. Provo a spiegarmi.

Se Tizio fa il postino ed è nervoso di carattere, posso dire che è vero che qualche postino è nervoso. La verità di affermazioni come qualche postino è nervoso o qualche italiano è ladro non deve farci equiparare questi fatti a quanto espresso da affermazioni quali: qualche fungo cresce al buio o qualche numero è dispari. Nel linguaggio quotidiano diciamo che non c'entra l'esser postini con l'esser nervosi, l'esser italiani con l'esser ladri. Capita (*accidit*) solamente che uno stesso soggetto sia l'una e l'altra cosa. Diciamo dunque che si tratta di un fatto accidentale. Platone, forse un po' drasticamente, catalogava tra i "non enti" i fatti accidentali²⁸³; più semplicemente noi diremo che li consideriamo "enti"

²⁸⁰ Tommaso sta riportando quello di ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, cap.24 (179b ss.).

²⁸¹ Cf. *De ente et essentia*, I, n.1; *In Metaph.* Lib. V, lect. IX, nn.895-896.

²⁸² Questa è la definizione classica di verità data da Aristotele e ripresa da Tommaso.

²⁸³ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 2, 1026a, 10-15; S.TOMMASO, *In Metaph.* Lib. VI, lect. II, n.1177.

solo nella seconda accezione, mentre propriamente sono una “coincidenza” di cose diverse.

Invece non chiamiamo accidentale il fatto che qualche fungo cresca al buio o che qualche numero sia dispari: si tratta di fatti che hanno una propria spiegazione non riducibile al mero coincidere in uno stesso soggetto di due caratteristiche. L'esser un fungo ed il crescere al buio c'entrano tra loro.

Più in generale, se questa connessione è immediata, è compito dell'intelligenza coglierla²⁸⁴. Il difficile è riuscire, tra le tante caratteristiche che uno stesso soggetto può avere, a fissare la nostra attenzione su quelle immediatamente connesse tra loro. In ciò siamo aiutati dall'esperienza, che ci presenta sempre insieme ciò che è realmente connesso, ma può bastare anche un solo caso per capire la connessione²⁸⁵. Sarebbe questo il fenomeno dell'induzione di cui parla Aristotele alla fine dei *Posteriori Analitici*, che non va confusa con l'induzione sperimentale di cui parla Popper o l'induzione matematica di cui ha trattato Peano.

Se invece la connessione non è immediata, dovremo allora cogliere quella o quelle caratteristiche mediatrici che diventeranno la spiegazione. Nell'esempio fatto, i funghi, vegetali privi di clorofilla, crescono indifferentemente al buio o alla luce perché il loro metabolismo - non per fotosintesi - non ha bisogno di luce.

Questo processo intellettuale lo chiamiamo ragionamento e spiegazione. Di esso trattano i *Posteriori Analitici* di Aristotele, che lo chiamava sillogismo dimostrativo. Il suo concetto di scienza riguarda appunto le conclusioni di un sillogismo dimostrativo e non va confuso con una deduzione solo formale o con la scienza sperimentale, che peraltro lui sostanzialmente avrebbe accettato, ma non come scienza in senso stretto. Esso dunque consiste nel collegare le due caratteristiche mediante un perché.

Tale sapere scientifico, che conosce in universale e cerca un perché, una spiegazione, ha particolari esigenze in merito. Non basta che un certo predicato sia vero di tutti i soggetti (*dici de omni*), occorre che si dica *per se*, per evitare di esser tratti in inganno da verità universali, ma tali solo accidentalmente (per esempio: se una guerra distruggesse tutti gli uomini meno i polinesiani, sarebbe vero, ma accidentalmente, che ogni uomo è polinesiano). “Per” indica il complemento di causa: *per se* significa dunque secondo che esso è tale, in quanto tale, proprio perché è tale. Anzi, neppure questo basta: il predicato deve competere *per se primo* al soggetto, in modo da competere a tutte e sole le cose connotate dal soggetto. Questa priorità precisa, come soggetto, quell'aspetto cui propriamente conviene il predicato. Esempio: le proprietà dei triangoli competono agli isosceli *per se*, ma non *primo*²⁸⁶. Un altro esempio: un corpo

²⁸⁴ E' l'*intellectus principiorum*. Cf. *Quaestio Disputata De Fide*, (*Quaestiones Disp. De Veritate*, q.14), a 1, c.; I, q. 79, a.12, c.; *In Ethic. Lib. VI*, lect. V, nn.1175-1179; *In Post. An. Lib. I*, lect. XLIV, n.397; *ibid.* II, 20, n.596.

²⁸⁵ Cf. *In Post. An. Lib. II*, lect. I, n.416-417; *Lib. I*, lect. XXX, n.252.

²⁸⁶ Per tutto questo discorso cf. *In Post. An.*, *Lib. I*, lect. IX-XI.

può muoversi da solo di per sè, ma *primo et per se* in forza delle parti, senza contraddire quindi la tesi che chi si muove è mosso da un altro²⁸⁷.

I modi *dicendi per se*, cioè i modi in cui un predicato compete di per sé ad un soggetto, si riducono fondamentalmente a due: il primo è quello in cui il predicato rientra nella definizione del soggetto (es.: un triangolo è una figura); il secondo è quello in cui il soggetto rientra nella definizione del predicato (es.: un numero è pari o dispari)²⁸⁸.

Fuori da questi casi, avremo predicazioni vere accidentalmente, nelle quali il predicato non c'entra col soggetto, ma gli conviene in forza di un terzo sottinteso (es.: un postino è nervoso, perché capita che Tizio sia un postino ed anche che sia nervoso)²⁸⁹. Questo terzo sottinteso è l'individuo cui capitano le due caratteristiche che poniamo al soggetto ed al predicato della predicazione *per accidens*. Esso a volte può risultare maggiormente determinato (nel caso del postino nervoso sarà necessariamente un uomo) risultando così più o meno vicino al soggetto *per se*²⁹⁰ del predicato.

Per inciso, notiamo che *accidens* non significa solo, in Tommaso, qualcosa di accidentale, cioè *per accidens*; perché significa pure ciò che è *per se accidens*, cioè le proprietà del soggetto, che si predicano nel secondo modo *dicendi per se*. Ciò può causare qualche disagio nella lettura, ma non più di tanto.

Dalla scienza delle cose in quanto soggette a divenire (fisica) alla metafisica

Vorrei provare ora a fare un discorso un poco difficile²⁹¹.

Cerchiamo di comprendere il mondo delle cose generabili e corruttibili, il nostro mondo. Tutte le cose che osserviamo risultano essere soggette a divenire. La loro esistenza si svolge tra la generazione e la corruzione. E questo arco di esistenza (o parabola: sono immagini che ricordano qualcosa che sale, ma poi ridiscende... verso la fine dell'esistenza!) è segnato da un divenire che, quando non toglie l'esistenza stessa, non ci lascia però mai nel quieto possesso di uno stato definitivamente acquisito.

Dobbiamo quindi identificare quale sia il soggetto cui "*primo et per se*" compete il divenire. Non è una sottigliezza logica. Possiamo farlo solo se riusciamo a comprendere che cosa sia il divenire. Infatti soggetto e predicato devono, in una conclusione come in un principio immediato, riferirsi "*primo et per se*".

Quello che noi cerchiamo, in fondo, è la caratterizzazione del *modo di esistere*, o *natura*, di quelle cose che sono soggette a divenire. Per quale aspetto del loro

²⁸⁷ In Phys. Lib. VII, lect. III, n.1806; Lib. VIII, lect. X, nn. 2216-2238.

²⁸⁸ In Post. An. Lib. I, lect. XI; lect. XXXV, n.301; cf. In Metaph. Lib. V, lect. XIX, nn.1050-1057.

²⁸⁹ In Post. An. Lib. I, lect. XXXIII, n. 281-285.

²⁹⁰ In Phys. Lib. II, lect. VI, n. 388.

²⁹¹ Cito in proposito da un mio articolo *L'uomo capace di Dio*, in *Divus Thomas*, ESD, Bologna n. 3/1994.

modo di esistere esse sono generabili e corruttibili? Allo stesso modo, nell'esempio dei postini nervosi, avremmo dovuto cercare le caratteristiche di Tizio e Caio, accidentalmente anche postini, per le quali compete loro l'esser "nervosi". A questo proposito serve molto capire che cosa intendiamo con questa parola "nervosi". Solo così potremo arrivare a comprensioni del tipo: un fungo può crescere al buio perché è un vegetale privo di clorofilla.

Proviamo ora a mettere a fuoco il divenire.

Qualcuno lo definisce "passaggio da uno stato A ad uno stato B".

Questa definizione è sbagliata. Infatti "passaggio" è un divenire. Sarebbe come dire: il "divenire" è "dallo stato A divenire B". Una sorta di circolo vizioso.

Qualcuno potrebbe definirlo: "passaggio da non A ad A".

Questa definizione ha lo stesso difetto della precedente. Lo si può eliminare con un accorgimento, cercando di usare sono le nozioni di esistenza e non esistenza, essere e non essere. Avremo allora la seguente definizione:

"il divenire è l'essere proprio di chi non è ancora".

Infatti per diventare qualcosa è necessario non esserlo ancora: non apriamo una porta aperta, ma una chiusa.

Questa definizione sembra identificare un soggetto "*primo et per se*" del divenire: ciò che non è. Questa è, secondo Aristotele, la definizione classica dei platonici che confondono la materia con la privazione²⁹². La necessità della privazione di ciò che si deve acquisire al termine del divenire ci garantisce che non esistono controesempi a questa definizione. Il suo fascino cresce se ci accorgiamo che essa permette affermazioni dal sapore quasi mistico, quale:

"il divenire è l'essere del non essere".

E da questa apparente contraddizione vi è chi deduce la necessità di una spiegazione, da cercarsi al di fuori di questa entità che, soggetta a divenire, pare contraddittoria, assurda. L'unica ipotesi possibile diventa allora postulare un rapporto con qualcosa che sia solo essere: tale rapporto verrebbe identificato col concetto di azione, e l'ente che è solo essere viene quindi identificato con l'agente.

A questo punto sembrerà di poter identificare questo essere con quanto Aristotele chiamava "atto", e sembrerà di aver ritrovato la verità aristotelica che l'agente è un ente in atto.

In realtà Aristotele metteva a fuoco la nozione di atto per rapporto alla nozione di potenza, non per rapporto alla nozione di non-ente. La nozione di atto per

²⁹² Cfr. S. TOMMASO, *In Phys.*, Lib. I, lect. XV.

rapporto alla potenza è una nozione di essere con poche pretese, come dire: caldo è l'atto di ciò che è scaldabile, ecc. ecc.

Invece per la nozione platonica, che si contrappone al non-essere, non saremo capaci di distinguere "atto" quando parliamo di Dio anziché parlare di cose più banali.

Succede così che alcuni si siano dichiarati aristotelici o tomisti, mentre in realtà sarebbero platonici.

Se seguiamo la loro opinione, diventa coerente parlare di un'intuizione quasi mistica dell' "essere": e dovrebbe esser così per forza, dato che si tratterebbe di una nozione quasi divina, se può predicarsi anche di Dio. Oppure dovremmo banalizzare l'essere: nome vago, comune, che non esula dal campo del mondo sensibile. In questo caso, ovviamente, di Dio non potremmo dire più nulla.

Ma torniamo ai cosiddetti "mistici" (uso questa parola in un senso peggiorativo, ma non ho nulla contro la mistica in senso stretto). Secondo costoro diventa anche molto più facile dimostrare l'esistenza di Dio, unico essere che sarebbe solo essere, a torto identificato col "motore immobile" di Aristotele. In realtà la loro prova presuppone il possesso di un concetto-limite, quello di "essere" senza limitazione alcuna, tale da poter venire predicato anche di Dio. Ma è una pretesa, come S. Anselmo pretendeva che avessimo la nozione di "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande", o come Cartesio pretendeva che avessimo l'idea di "perfezione", visto che sappiamo valutare ciò che è meglio tra due cose. Invece possiamo dire che un dolce è migliore di un altro senza pretendere di possedere il concetto di "Bene" in assoluto, con un'intuizione "mistica" di Dio.

La critica di Aristotele alla definizione platonica è semplice da capire: la privazione è indubbiamente e necessariamente presente nel soggetto del divenire, ma *non c'entra* col divenire, è dunque "*per accidens*" e non ne è la spiegazione. E ciò per due motivi almeno:

- se fosse spiegazione, allora basterebbe essere ignoranti per spiegare chi è che può divenire sapiente, e così via;
- il soggetto proprio coesiste con la caratteristica: il naso camuso resta un naso; invece la privazione scompare man mano che il divenire si approssima al suo termine.

Vi sarebbe poi una critica linguistica, di S. Tommaso, a quelle formulazioni tipo: "il divenire è l'essere del non essere", oppure: "l'essere non può non essere" e simili. Esse sono abusi linguistici, che dimenticano che certe nozioni son fatte per venir attribuite ad un soggetto. Dire che l' "essere è" è come dire che "il correre corre"²⁹³.

²⁹³ Cf. *In Boetii de hebdomadibus*, lect. II, n.23 (in *Opuscula Theologica*, vol. II, Marietti, Torino 1954).

Non è una sottigliezza. E' proprio del mondo delle cose soggette a divenire (questo datemelo per scontato) avere soggetti e proprietà fatte per inerire loro. Per questo si dice che una intelligenza che conosce mediante atti di giudizio è fatta apposta per un mondo come il nostro. Ed anche l'astrazione (caratteristica di ciò che in un giudizio sta al predicato) è propria di un'intelligenza fatta per conoscere un universo come il nostro. Un'intelligenza di un mondo senza divenire, ingenerabile e incorruttibile, sarebbe antropomorfo pensare che conosca astraendo, giudicando o ragionando.

Dunque i nostri amici che scelgono la strada platonica rivelano una certa tendenza a confondere ciò che sarebbe proprio di spiriti sussistenti ("intelletti separati dalla materia") con ciò che invece è proprio della realtà umana. Questa tendenza è molto diffusa. Forse le conseguenze più estreme le hanno tirate gli idealisti tedeschi. Ma anche chi dichiara di essere vicino all'esistenzialismo può, trattando della conoscenza dell'uomo come autocoscienza che fonda tutto il resto del nostro conoscere, finire per dire le stesse cose che nella Summa di S. Tommaso vengono dette a proposito della conoscenza degli angeli...

Come nasce la nozione di "potenza"?

La parola "atto" viene dalle azioni che compiamo²⁹⁴: atto di vedere, atto di spingere, atto di comprare...

Ma noi non sempre guardiamo, spingiamo, compriamo... pur essendone capaci. E questa capacità è una capacità reale. Se uno ci chiede di aiutarlo a fare una certa cosa, e noi ci scusiamo dicendo che non ne siamo capaci, mentre poi l'altro ci coglie in un altro momento che invece stiamo facendo quella cosa, la nostra scusa cade: "mi avevi detto di non esser capace, mentre sei capace!".

Il verbo "potere", con mille sfumature e analogie, ci serve a significare questa capacità di agire. In questo modo comprendiamo come la "potenza" si definisca per rapporto all' "atto" corrispondente.

Per analogia, possiamo considerare un certo "potere" quasi fosse un "atto" rispetto ad un potere anteriore. Per esempio riconosciamo che un certo ragazzo sarebbe capace di imparare la matematica, o il francese. L'aver imparato queste cose lo renderà capace delle azioni proprie di chi sa la matematica o il francese. Ma già prima egli aveva una capacità nei confronti della capacità successiva.

Potremmo cercare di scervellarci a risalire un "albero" delle capacità, delle capacità di capacità, ecc. che possiamo identificare in un certo individuo.

Ma se volessimo restare in generale, è ovvio che le radici dell'albero, cioè i principi presupposti a tutto il resto, lo dovremmo trovare nell'esistenza caratterizzata di ciascuna cosa. Non dico solo "esistere", ma "esistenza caratterizzata", perché solo il fatto di esistere non mi aiuta a distinguere le capacità così diverse delle cose che esistono. Devo tener presente il modo di esistere, la sua caratterizzazione. Noi distinguiamo i diversi modi di esistere

²⁹⁴ Cf. S. Tommaso, *Quaestiones disputatae De Potentia Dei*, q.1, a.1.

delle cose che ci circondano appunto dalle capacità operative (anche in senso passivo) che hanno.

Ora, il divenire è indubbiamente un atto, in qualche modo. Divenire implica che si sta acquisendo qualcosa, e, almeno rispetto a questo (perché per un altro aspetto, magari, stiamo perdendo qualche altra cosa...) possiamo permetterci di dire che è meglio del puro non acquisire.

Usando un'espressione molto vaga, ma facile da tradurre in esempi più concreti, diremo allora che il soggetto proprio del divenire una certa cosa è chi è capace di diventarla. Così il riscaldamento sarà l'atto proprio del riscaldabile, l'edificazione sarà l'atto proprio dell'edificabile, e così via.

In altri termini, ancor più vaghi, diremo che il divenire è l'atto proprio di chi è in potenza.

Ma occorre una precisazione, visto che il soggetto proprio permane sempre, come sopra si era detto.

L'atto proprio del riscaldabile è anche l'essere ormai riscaldato. Ma in questo caso il divenire è finito.

Diremo allora più precisamente che il divenire è l'atto proprio dell'ente in potenza in quanto è ancora in potenza (del riscaldabile in quanto è ancora riscaldabile, e così via...).

Ciò che uno è attualmente, invece, e non ciò che potrebbe essere ma non è ancora, sarà il soggetto proprio dell'agire. Vede chi attualmente sta vedendo, non chi potrebbe vedere. Compra chi attualmente sta comprando, non solo il potenziale compratore, e così via...

La nostra nozione di atto, dunque, si chiarisce (è un chiarirsi a vicenda) per rapporto alla nozione di potenza.

Dunque si agisce in quanto si è in atto, e si diviene in quanto si è in potenza.

Fate attenzione che noi stiamo parlando di poter essere e di essere, di potenza e di atto, non in termini nozionali, ma reali. Chi definisce il possibile come ciò che non implica contraddizione si limita a considerare nozioni, sta confondendo gli aspetti propriamente logici con gli aspetti delle cose reali: confonde la logica con la metafisica o comunque con le scienze delle cose reali, proprio come fa tanta parte della filosofia degli ultimi secoli.

Tutto invece nasce da ciò che "*primo et per se*" chi sta agendo compie. E' questo il punto di partenza della nostra riflessione e della nostra definizione. Perché precisare "*primo et per se*"?. Come al solito, per non mescolare inavvertitamente ciò che non c'entra. Per esempio, di un edificatore in atto non è esatto dire che fa un edificio, perché il suo agire presuppone determinati e ben caratterizzati materiali. Propriamente egli dà una certa forma e disposizione, cioè

quella che è la forma dell'edificio quando è terminato, ai materiali. In effetti, quando agiamo sulle altre cose, noi le “trasformiamo”.

Dunque in tutto il nostro discorso viene presupposto ciò che è il termine dell'agire, che è qualcosa che rientra nell'attualità, non nella potenzialità. Vi è quindi una priorità dell'atto sulla potenza, anche se gli atti che conosciamo concretamente sono atti di una potenza. Non importa se questa priorità ha modalità diverse: per esempio prima è nella testa del costruttore, e solo dopo nella realtà dell'edificio.

Si agisce in quanto si è in atto, si diviene in quanto si è in potenza; si definisce la potenza per rapporto all'atto corrispondente, e anche se l'atto di una potenza non è un atto e basta, ma l'atto proprio di una potenza, però resta una certa priorità dell'atto.

Possiamo porci una **domanda**, a questo punto. Se si agisce in quanto si è in atto, e si diviene in quanto si è in potenza, **perché chi agisce, mentre agisce, diviene a sua volta?**

Riuscire a meravigliarsi che chi muove si muova a sua volta significa che siamo capaci di supporre che, assolutamente parlando, mentre non ha senso parlare di una potenza che non sia potenza di qualcosa, cioè di una qualche attualità, potrebbe aver senso parlare di attualità senza dover parlare di potenza.

Notate che la nostra osservazione non ci aiuta in questo: tutte le cose che osservo agiscono mutando a loro volta. Almeno per quanto mi risulta.

Mi aiuta solo la riflessione che ho fatto sopra. Se il divenire è proprio di chi è in potenza, e l'agire è proprio di chi è in atto, mi posso chiedere se qualcosa potrebbe agire senza divenire a sua volta. E tale domanda è sensata, anche se non si appoggia su esempi.

Aristotele si diede una risposta²⁹⁵: perché agiamo per contatto, e ciò implica un qualche mutamento dell'agente. Se l'azione avviene mediante una trasformazione dell'agente, è ovvio che chi agisce è, proprio perché agisce con un'azione di quel genere, soggetto al divenire. Ma questo vuol dire ancora una volta che l'agente, per agire, deve attuare una sua potenzialità, non in quanto è in atto, ma in quanto è in potenza.

Se dunque volessimo studiare le proprietà che competono a qualcosa solo in quanto agisce, o esiste (ogni esistente ha una qualche operazione che gli è propria... ma questo lasciamolo per scontato ora), noi partiremmo indubbiamente dalle cose che osserviamo, ma quanto da esse verremmo a comprendere sarebbe in un qualche modo valido anche per eventuali cose non soggette a divenire. Per questo motivo, *chiamando “natura” il modo di esistere che spiega il divenire e lo stato delle cose che vi sono soggette*, andremmo al di là dei limiti di questa “natura”, in greco “*physis*”: entreremmo in una

²⁹⁵ Cf. S. Tommaso, *In Phys.* Lib. III, lect. IV, nn.587-590.

“metafisica”. Aristotele parlava di Filosofia prima. Ma la denominazione di “metafisica” che fu trovata dai suoi discepoli mi sembra ben azzeccata.

Proviamo a ripetere il discorso in un modo diverso. La metafisica, per esser tale, deve porre come soggetto delle sue premesse e conclusioni semplicemente qualcosa che esiste, ed i predicati corrispondenti devono competere ai soggetti “*primo et per se*”, cioè propriamente in quanto tali.

Notate come il percorso che abbiamo fatto parte dalla “Fisica”, non da nozioni avulse dall’osservazione.

Aggiungiamo ora un’altra nota che può aumentare un poco il nostro panorama in merito.

Ente, potenza, atto: attenzione all’analogia

Nel primo libro della sua *Fisica*, criticando le posizioni di Parmenide e Melisso, Aristotele fa notare come essi abbiano usato il nome “ente” in modo univoco. Invece “ente” è un nome che si dice in molti modi. Intendiamoci, non in modi che non hanno nulla a che vedere tra loro, perché in tal caso avremmo l’equivocità, ma però in modi diversi.

All’inizio del quarto libro della sua *Metafisica*, egli cerca di esporre, nel suo collegamento, tutta la ricchezza sottostante a quel nome.

Noi, per fare un esempio, diciamo che è “sano” sia un organismo vivente, sia il clima, sia l’aspetto di questo organismo. Ma dietro la stessa parola sta una molteplicità di significati tra loro collegati, dovuta al collegamento reale di ciò di cui si parla.

E cioè:

- un organismo si dice “sano” quando è ben disposto; questo è il significato principale, in quanto serve a spiegare gli altri e non viceversa;
- un clima viene detto “sano” in quanto è causa della salute dell’organismo;
- l’aspetto viene detto “sano” in quanto è effetto e sintomo della salute dell’organismo.

In un discorso sulla salute, non sarà equivocità l’usare la suddetta parola, supposto che l’uditore sappia distinguere da sé le diverse accezioni, a patto però che non tragga conclusioni proprie ad una delle accezioni quando sto usando “sano” in un’altra accezione. In questo caso cadrei in una “*fallacia aequivocationis*”.

La parola “ente”, o “ciò che è” è esso pure un nome che, con estensioni progressive, abbraccia modi piuttosto diversi di essere, a partire, come significato principale, dall’esistenza di “questa cosa” (Aristotele la chiamava “sostanza prima”). Ma noi diciamo che “ci sono” le caratteristiche che

specificano di quale cosa si tratti, le sue proprietà, le relazioni che ha con altre cose... Abbiamo visto che diciamo reali anche le coincidenze accidentali, di cose, le privazioni, il vuoto stesso...

Se dunque in metafisica si vuol affermare, con un'unica frase, una proprietà che compete ad un ente in quanto tale, si dovrà sottintendere "*mutatis mutandis*", cioè che a ciascun ente compete a suo modo tale proprietà. E si dovrà supporre che, ai fini della verità di tale frase, la diversità dei sensi sottintesi non ponga problemi.

Analogo discorso vale per "atto" e "potenza". Di per sé tali nomi potrebbero aver senso anche al di là del nostro universo fisico, cioè dell'universo delle cose generabili e corrutibili. Per questo Aristotele prese dal linguaggio comune, che parla di un mondo ove tutto si trasforma, i termini di "forma" per indicare l'atto che termina la trasformazione, e di materia (dal materiale che viene trasformato) per indicare chi viene trasformato in quanto è in potenza.

Ci accingiamo dunque a parlare di fine, di bene, di male, ecc. consapevoli che stiamo parlando usando termini ricchi di sfumature di significato. Ignorando questo, potremmo finire in equivoci.

Il fine

Il significato più a portata di mano, probabilmente, della parola "fine", lo troviamo nel nostro agire consapevole. Noi agiamo per raggiungere certi scopi. Possiamo intendere "fine" ciò per cui facciamo qualcosa. Ad esempio accendo la stufa per scaldarmi; studio per apprendere, e così via.

Se ci limitassimo a questo significato, non andremmo molto lontano. Non potremmo facilmente applicarlo a qualsiasi cosa. Non potremmo dire che ogni cosa che agisce, agisce per un fine. Salvo cadere in un antropomorfismo, come fanno i bimbi quando sembrano attribuire intenzioni umane ad oggetti inanimati.

E' possibile togliere all'espressione "ciò per cui si agisce" questo aspetto antropomorfo? Abbiamo cercato di farlo più sopra, parlando di ciò che un'azione propriamente produce, e che ci permette di distinguere le capacità operative.

Proviamo a considerare "fine" il termine di un'azione, nel senso di ciò che propriamente viene compiuto dall'azione. In questa concezione è compreso anche il nostro agire consapevole, ma non solo esso. Anche il nostro agire consapevole termina a qualcosa: ciò che propriamente vogliamo.

Potremmo chiarire ancora: sto parlando del fine immediato di una capacità operativa. Se poi questo, intenzionalmente, viene ordinato ad un fine ulteriore, come quando faccio una casa per potervi abitare, l'abitazione non è il primo fine, ma il fine ulteriore. Se prendiamo la concezione di fine come "ciò per cui si fa una cosa", sembra ovvio pensare a qualcosa come: l'abitazione è il fine del costruire. Ma una cosa del genere può farla solo chi è capace di ordinare ad un

fine ulteriore il proprio agire, cioè, ad esempio, un uomo. E così abbiamo l'impressione che parlare di finalità in chi non conosce sia una sorta di antropomorfismo.

Scambiare il fine immediato con quello ulteriore, tra l'altro, non serve a definire l'azione: il costruire è dare una certa forma a certi materiali, mentre l'abitabilità è reperibile anche in un rifugio naturale non costruito.

Vi invito dunque a riconsiderare l'espressione "ciò per cui si agisce" non rifacendovi all'esempio di chi costruisce per abitare o di altri esempi simili, ma nel senso del fine immediato: **"ciò cui propriamente (*primo et per se*) tende l'agire di chi agisce"**.

Perché parlare di tendenza? Non per alludere ad una sorta di intenzionalità. Ma perché l'azione è una certa azione, definita appunto da ciò cui tende. Nel nostro mondo questo è particolarmente evidente, perché le azioni che osserviamo solitamente hanno una durata, ed "il fine" coincide anche con "la fine" della durata dell'agire. Così, finché l'agire non giunge alla sua "fine", sovente ignoriamo quale sia "il fine", cioè quel che viene compiuto dall'azione.

Nelle azioni transeunti, ed in particolare nelle trasformazioni proprie del nostro universo, il fine è evidentemente la "forma" del trasformato. Il fine del generare è la forma del generato, il fine dell'edificare è la forma dell'edificato, e così via.

Ma l'azione è già determinata prima che la forma del trasformato sia attuata. Questo è evidente almeno nelle azioni che hanno una durata. Per questo diciamo che l'azione tende a qualcosa di determinato: in questo non vi è nulla di antropomorfo.

Così diremo che il fine proprio di un'azione è la determinazione dell'agente che coincide con la forma del trasformato: è prima nell'ordine del tendere dell'azione, è ultima nell'ordine della trasformazione di chi vien trasformato. Quando gli scolastici dicevano che il fine "è primo nell'intenzione e ultimo nell'esecuzione o nell'ordine della generazione" non dobbiamo vedervi un ingenuo antropomorfismo, quasi che ogni agente debba avere conoscenza e progetti. Anche quando esprimevano il tendere di una facoltà d'agire usando la metafora dell'*appetere*, o dell'appetito, e parlavano di "appetito naturale" per chi agisce senza conoscenza, non volevano esser creduti ingenui che attribuivano un'anima a tutto. Avevano solo colto il tendere come qualcosa di comune ad ogni agente, dotato o meno di conoscenza intenzionale.

Possiamo ora comprendere meglio che cosa significhi che il fine è la prima delle spiegazioni, la prima delle cause: è la determinazione dell'agente in quanto tale. E non erano così ingenui da pensare che tale determinazione dovesse esser identica sotto ogni aspetto a ciò che alla fine l'azione propriamente avrebbe prodotto. La determinazione dell'agente in quanto tale può esser della stessa specie di ciò che il trasformato acquisirà, come nella generazione dei viventi o quando una fiamma accende un'altra fiamma. Ma può anche esser diversa, tale però da "esser capace di produrla". Si diceva così che l'agente, nella sua

determinazione, aveva la capacità attiva (*virtus*) di ciò che produceva, ossia nella determinazione dell'agente era presente "virtualmente" quanto essa poteva operare. Ad esempio, ritenevano che la causa propria del generare (magari attribuita alla sfera celeste del sole) potesse provocare la generazione spontanea degli animali inferiori anche senza bisogno del contributo determinante di generanti della stessa specie.

Ma non possiamo che fermarci a questo breve accenno. Mi preme invece sottolineare la complessità implicita nell'affermazione che l'agente agisce in quanto è in atto.

Se si agisce in quanto si è in atto, ed il fine dell'azione è esso pure, di per sé, atto, noi comprendiamo in qualche modo, vago e oscuro, non chiaro e distinto, e però non per questo falso, che il discorso che stiamo facendo non è legato al mondo delle cose soggette al divenire, al mondo delle cose dove tutto si trasforma. Il divenire, infatti, è atto di chi è in potenza. Siamo in metafisica.

Dal fine alla natura, dalla natura all'essenza

Nell'agire immanente, e soprattutto nel conoscere e nel volere, noi avvertiamo vagamente aspetti non legati al divenire. Sono azioni che in noi si accompagnano con "trasformazioni", ma è difficile identificarle come particolari modi di trasformare o di esser trasformati.

Abbiamo più sopra notato che mentre l'azione di chi edifica termina quando l'edificio ha raggiunto la forma prevista, il conoscere ed il volere non cessano quando raggiungono il loro oggetto, bensì proprio allora l'azione raggiunge la sua pienezza. Quando finalmente troviamo ciò che cercavamo, termina la ricerca, ma proprio allora siamo conoscenti in atto. Analogo discorso vale per il volere.

Possiamo allora vagamente intuire che la fase di ricerca non è necessariamente collegata con il capire in atto. E la fase analoga di chi spera un bene che ancora non possiede non è necessariamente collegata al volere in atto. Non è dunque insensato pensare ad un'intelligenza sempre in atto, ad un amore sempre in atto. Ma non possiamo certo raffigurarcelo. La nostra esperienza ci offre solo comprensione dopo la ricerca, gioia dopo la speranza. Solo mediante un giudizio negativo arriviamo a concettualizzare l'aspetto metafisico, dell'intendere e del volere, e cioè che non sono necessariamente propri di chi prima è in potenza e solo poi in atto.

Sono considerazioni del genere che portano Aristotele a quel passo famoso su Dio²⁹⁶:

"Dunque, questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene... Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel

²⁹⁶ *Metafisica*, Libro XII (lambda), cap. 7, 1072 b 10-30. Trad. di G. REALE, Rusconi, Milano 1993.

modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere... Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado... L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna.”

Ma torniamo al nostro argomento. Credo che siamo ora in grado di comprendere almeno un poco che, per ogni cosa che esiste, l'agire tende ad un fine, e questo fine è in qualche modo corrispondente alle determinazioni dell'agente.

Avremo quindi una corrispondenza tra:

- esistere (esserci) e agire
- modo di esistere e modo di agire.

In effetti, noi distinguiamo i modi di esistere dai modi di agire, nel senso che ogni specie di enti ha determinate capacità operative, e queste ultime le distinguiamo dai diversi “fini” delle diverse azioni, cioè da ciò che propriamente compiono. In termini comuni: fammi vedere che cosa fai, e saprò che cosa sei capace di fare, e da questo comprenderò chi sei. Dicendo “modo di esistere” non intendo quindi una modalità accidentale, ma la caratterizzazione di chi esiste in quanto esiste, cioè la caratterizzazione del suo atto d'esistere, da cui dipenderanno certe modalità accidentali.

Poiché il nostro modo di esistere lo abbiamo per nascita, noi chiamiamo “natura” il nostro modo di esistere. Estendendo il discorso al di là dell'universo delle cose generabili e corruttibili, talvolta parliamo ancora di “natura”, tanto che ne parliamo anche a proposito di Dio, ma se vogliamo tenere il significato originario di natura (è il termine della generazione di qualcosa), conviene parlare di “essenza” per indicare all'uditore che dalla fisica (in senso aristotelico) stiamo passando alla metafisica.

Vorrei farvi notare alcune cose.

Anzitutto, se l'essenza è il modo di esistere, la parola essenza muta di significato così come le parole esistere, ente, agire, atto, potenza, ecc. In generale possiamo dire che ogni cosa è qualcosa, ha cioè un determinato modo di esistere, nella stessa misura in cui si può dire che essa esiste. Non ci sono essenze di ciò che non esiste.

Questo ci deve far riflettere. Tutta quella filosofia che ha distinto ente ed essenza quasi si potesse studiare le essenze indipendentemente all'esistenza non ha proprio nulla a che vedere col nostro discorso. La contrapposizione tra Galileo e Aristotele a proposito del "tentare l'essenza" è la contrapposizione tra Galileo e dei sedicenti aristotelici, in realtà forse un poco platonici. Costoro si rifacevano a tesi aristoteliche, ma non avevano colto le tesi fondamentali e le critiche di Aristotele al platonismo. Così tutto veniva frainteso.

In secondo luogo notiamo che l'essenza è ciò che comprendiamo quando cerchiamo di conoscere le cose partendo dal loro agire. La definizione, la risposta alla domanda "che cosa è?", non è la semplice nozione che sta dietro ad una certa parola. Quest'ultima è solo la "definizione nominale". La "definizione reale" ce l'ha solo ciò che esiste. Come tale, rispondendo alla domanda: "quid est?", l'essenza viene detta "quidditas".

In terzo luogo, se la nostra ricerca termina quando riusciamo a comprendere la definizione reale di una certa cosa partendo dal termine proprio del suo agire, nella realtà è dal modo di esistere che dipendono le capacità operative, e da queste le azioni. Dunque l'essenza è principio di operazione. Ed è per sottolineare quest'ultimo aspetto che l'essenza vien chiamata, anche in metafisica, "natura".

Questi tre modi di denominare il modo di esistere sono esposti molto bene da S. Tommaso all'inizio del suo *De ente et essentia*.

Torniamo ora all'argomento principale.

Dalle diverse capacità d'agire noi troviamo le "differenze" che caratterizzano i diversi modi di esistere: il vivere, il conoscere, e così via, cercando di mettere a fuoco che cosa siano le diverse specie di cose. E per "specie" non intendiamo qui la nozione logica, che termina il successivo approccio nozionale, che va dal generico allo specifico man mano che troviamo le "differenze". Questa distinzione, come è ben evidenziato nel *De ente et essentia*, è tale solo perché la nostra conoscenza va appunto dal generico allo specifico. In altre parole, è una distinzione puramente "di ragione". Per "specie" intendiamo ora invece il reale modo di esistere delle cose generabili e corruttibili, quello che, nei viventi, si riceve dai "genitori", che appunto sono della stessa "specie" del generato, e nei non viventi viene dalle capacità dei diversi agenti naturali.

In altre parole, quelle che esistono sono propriamente le specie, caratterizzate dalle diverse capacità di reagire ed interagire con le altre cose. Non esiste un generico "animale", ma un gatto o un topo. Non esiste un generico minerale, ma questo pezzo di calcite o quel pezzo di ferro. L'approccio nostro va dal generico allo specifico solo perché vi sono capacità d'agire comuni a più specie. Così l'interazione descritta dalla legge di gravità, che riguarda la capacità di moto locale di tutte le cose del nostro universo, ci permette di conoscerle solo in modo "generico" e non ancora "specifico".

Possiamo trovare un agire che caratterizzi qualsiasi cosa? Mi sembra che l'agire più generico, nel nostro universo soggetto a trasformazione, sia la tendenza a conservare il proprio esistere. Dunque un agire di tipo immanente, non transeunte. Nei viventi è particolarmente vistoso (non solo per l'attività del nutrirsi, ma anche per la difesa), ma comunque, se vogliamo trasformare una cosa in un'altra, o anche solo mutare una qualsiasi sua caratteristica, occorre superare una certa opposizione, una certa resistenza.

Un esistere dei viventi è un vivere. Il vivere comporta un agire particolare sul proprio esistere. Nel nostro mondo ci appare nel metabolismo. Ma anche conoscere è agire proprio di chi produce la propria perfezione. Qualcuno mi parlava di "metabolizzazione rispettosa", cioè far proprie le caratteristiche delle cose senza trasformarle in noi. Aristotele stesso, nel *De Anima*, parla di un'assimilazione in cui ciò che si assimila non vien tolto all'assimilato, e neppure chi assimila si trasforma in ciò che assimila. E poiché una cosa si trasforma in quanto è materiale, si sottolineava così come il conoscere, anche il conoscere sensibile, che pur richiede la trasformazione fisica di un organo, abbia un che di immateriale²⁹⁷. Nel caso della conoscenza intellettuale, ciò appariva ancor più palese.

Per questo motivo i filosofi hanno identificato l'esistere di realtà ingenerabili ed incorruttibili con un vivere, e questo vivere lo identificavano con un'attività intellettuale, e con un conseguente tendere da intelligenti, o volere.

Tutto questo discorso ci porta a comprendere che:

- non vi è alcuna cosa che esista priva di una qualche operazione, di un qualche agire,
- ad ogni modo di esistere corrisponde un modo di agire appropriato,
- ad ogni modo di agire corrisponde un determinato fine in cui si compie (*perficitur*) l'agire,
- in quanto oggetto del tendere di chi agisce, e perfezionamento dello stesso, il fine viene detto "bene" dell'agente.

Aveva quindi ragione Aristotele dicendo che chi nega il fine, nega anche la natura²⁹⁸. Del resto, è perfettamente coerente che l'approccio scientifico moderno debba insieme prescindere dal parlare di fine e dal parlare di natura. Non è possibile farlo sempre, ovviamente. La biologia ha grosse difficoltà. Certe leggi fisiche hanno sapore finalistico. Ma resta curioso che il programma di evitare il finalismo, unito al programma di evitare di parlare di "essenze" o "nature", viene indirettamente a confermare proprio l'intuizione aristotelica.

²⁹⁷ *De Anima*, II, capp. 5 e 12; S. TOMMASO, *In De An.*, Lib. II, lect. XI, nn. 365-366; lect. XXIV, nn. 552-554 (ed. Marietti).

²⁹⁸ *Fisica*, Lib. II, cap. VIII, 199 b 10-20; S. Tommaso, *In Phys.*, Lib. II, lect. XIV, nn. 514-516.

Tutto ciò ci porta ad introdurre i concetti di “caso”, “invano” “errore” e “privazione di un bene”.

Natura e male

L'esperienza ci fa conoscere, per rapporto al fine cui tende un'azione, il fallimento dell'azione. Lo chiamiamo anche “agire invano”.

Anche l'espressione “per caso” viene definita per rapporto al fine cui tende un'azione: è ciò che non c'entra con esso, o con la capacità d'agire corrispondente. Ad esempio è casuale (accidentale) che, zappando l'orto, trovi un tesoro. Non è invece casuale che abbia poi un raccolto di ortaggi. E così pure, se un medico si fa una casa, non è in quanto medico che la fa, ma in quanto possiede anche l'arte del muratore. E se cura se stesso, lo fa in senso attivo in quanto medico, ed in senso passivo in quanto malato. Non sono distinzioni cavillose. Se le ignoriamo, finiamo per cadere in argomentazioni fallaci. Volendo poi fare scienza, generalizzando, finiamo nei paradossi: il medico che cura i medici che non si curano da soli, si curerà o no?

L'errore si comprende col non raggiungimento del fine cui tende un'azione. E con l'accidentale interferenza di un'altra causa che impedisce il raggiungimento. In ogni caso non è in una capacità d'agire che possiamo trovare la capacità del suo guasto. La mia calcolatrice darà risultati inesatti non perché è una calcolatrice, ma perché qualcosa l'ha guastata.

La privazione del fine è privazione di bene. Cioè quello che intendiamo con la parola “male”.

L'agire è compiutezza, perfezione dell'agente. Infatti il raggiungimento del fine è perfezione dell'azione. L'azione poi è perfezione della capacità operativa: bene della vista è vedere. Ma le capacità d'agire sono la conseguenza di un modo d'esistere che in esse trova la *connaturale* perfezione, altrimenti potrebbe avere qualcosa che non vien attuato. Per rapporto alla natura dell'agente, dunque, parleremo propriamente di privazione: cioè essa è negazione in un determinato soggetto, non una qualsiasi negazione. E tale privazione, in quanto privazione di un bene connaturale, diventa un male. Un sasso che non vede, non ha la vista, appunto, ma non lo diciamo “privo”. Un gatto, invece, se non è capace di vedere è cieco.

Se vi riflettete un poco, vi accorgerete che queste denominazioni non sono affatto arbitrarie, ma corrispondono all'uso del linguaggio quotidiano.

Il problema manicheo

Abbiamo già accennato, più sopra, che le privazioni sono un “ente di ragione”. Così, se parliamo e giudichiamo del male come fosse una delle tante realtà di questo mondo, è perché ente e realtà vengono prese nel senso di qualcosa di cui possiamo fare affermazioni vere. E questo accade perché possiamo

concettualizzare e denominare con una sola parola quanto conosciamo con un giudizio negativo vero.

Questo può bastare a tranquillizzarci sul fatto che non esiste un Primo Principio del male.

Però, se il male è legato ad un'esigenza del nostro modo di essere che resta inappagata, voi capite che tale esigenza non cessa con questo di interpellarci. Resta l'angoscia. Resta il dolore. Resta la domanda a Dio sul perché permetta il nostro dolore.

Proviamo ora a fare un discorso sul male, un discorso generale, che però metterà in luce un nostro latente manicheismo per lo stesso fatto che le tesi che vi enuncerò risultano paradossali. Per mettere le mani avanti di fronte a troppo facili scandali, dirò subito che tali tesi le desumo da S. Tommaso, e precisamente dai primi sedici capitoletti del III libro della *Summa contra Gentiles*.

Già sappiamo che:

- il male non “esiste” né è “qualcosa” nel senso principale di queste parole;
- il fine di ogni cosa è il bene,
- non vi è alcun “sommo male”, o dio del male.

Aggiungiamo ora:

- nessuna azione, di per sé, tende al male. Anche in chi agisce deliberatamente, il male, di per sé, è preterintenzionale (non è di per sé l'oggetto del tendere della volontà);
- il male è spiegato e causato da un bene;
- il male, di per sé, non causa nulla.
- ogni male suppone un bene nel soggetto da esso affetto;

Queste tesi paradossali, apparentemente offensive nei confronti di chi si lamenta per i vari mali che lo affliggono, non sono l'anticamera di un ottimismo cinico. Sono la coerente conseguenza di quanto sopra esposto. Ma la loro formulazione va intesa correttamente, pena il crollo stesso dell'esposizione dei fondamenti della morale quali sto cercando di spiegare. Se si pensa che l'esposizione che ho fatto fino ad ora è assai sintetizzata e semplificata, rispetto alle opere di S. Tommaso, vien da dire che l'obbedienza a dei comandamenti è assai più semplice da spiegare, specialmente a studenti che studiano in vista di superare un esame e non per la passione stessa di comprendere.

Proviamo ora a comprendere le tesi.

“Malum in rebus incidit praeter intentionem agentium”.

Ciò cui tende l'agente in quanto tale è il fine e bene del suo agire. Non la privazione che comporta l'aver agito invano. Dobbiamo intendere che il male è *preterintenzionale* nel senso che tale privazione può essere solo qualcosa che *non c'entra* con ciò cui propriamente tende l'azione.

In un mondo di cose generabili e corruttibili, ove la generazione di una cosa avviene a spese di un'altra che, venendo trasformata, si corrompe, una delle più subdole *“fallaciae accidentis”* consiste nel ritenere che, qualunque trasformazione andassimo operando, faremmo del male a ciò che trasformiamo e quindi non dovremmo fare nulla.

Anche in chi agisce per conoscenza ed intenzionalità, e tende al bene in quanto conosciuto, è sempre l'aspetto di bene che attrae il nostro desiderio. Questo sarà molto importante quando cercheremo di comprendere un poco il male morale.

“malum non causatur nisi a bono”

Nel linguaggio comune, che parla del male come di qualcosa di reale nel modo che già sappiamo, viene spontaneo attribuire al male una causalità. Frasi come “è colpa della tua cattiveria” ed analoghe sono assai comuni. S. Paolo, parlando del peccato che agisce in noi²⁹⁹, è un esempio significativo.

Davanti a tale linguaggio occorre una serena fiducia nella nostra ragione per accoglierlo come linguaggio in qualche modo improprio, e per tenere fermo che ogni agente agisce in quanto è in atto, e agendo tende alla propria perfezione.

Qualsiasi genere di causa e spiegazione non può spiegare in quanto è priva di qualcosa, se non nel senso che da privazione si spiega una privazione. Nell'agire, è il venire meno della causa efficiente che spiega il venire meno dell'effetto. *“Causa deficiens”* non va confusa con *“causa efficiens”*, anche se, parlando, diciamo che la disonestà causa molti mali alla convivenza civile, esattamente come diremmo che gli amici causano grande gioia a chi li ha.

Sopra abbiamo visto come la privazione, supponendo un fine disatteso, esige spiegazione *“per accidens”*: qualcosa che, raggiungendo un suo bene, viene ad interferire col nostro e ad impedircelo.

Questa azione, tendente al proprio bene, sarà la causa del nostro male.

In questo senso è il bene la causa del male. Un bene che “non c'entra” con quello cui tendevamo, ma in qualche modo gli era contrario.

Così il desiderio del piacere, che di per sé è un bene, interferisce con l'altro bene, proprio di una creatura razionale, che è di agire secondo ragione.

“malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens”

²⁹⁹ Rm 7, 20.

Quando diciamo che il male causa qualcosa, occorre ricordare che è una espressione comoda, ma “*per accidens*”, e non va presa alla lettera per trarne deduzioni fuorvianti. Così come, dal fatto che una doccia gelata provoca un piacevole calore all’organismo, non possiamo dedurre che il freddo causa il caldo. Di per sé, quel caldo è causato dall’organismo stesso, che lo produce quando l’ambiente non lo fornisce da sé.

“*Omne malum est in aliquo bono fundatum*”

Questa tesi ormai è ovvia. Perché vi sia privazione occorre che vi sia qualcosa fatta per un certo bene di cui restare priva: in quanto è qualcosa fatta per quel bene, essa è un bene. Inoltre, perché vi sia un male, occorre l’interferire di qualche altra cosa che, di per sé, tende ad un proprio bene.

Agostino, nelle *Confessioni*³⁰⁰, ha una pagina molto chiara in proposito:

“Così mi fu chiaro come le cose che vanno soggette a corruzione, sono buone: poiché, se fossero buone in grado sommo e assoluto, andrebbero esenti da corruzione, e se non fossero buone, non andrebbero soggette a corruzione... Giacché la corruzione nuoce, e non potrebbe nuocere se non diminuisse il bene... Che se verranno private totalmente del bene, cesseranno affatto di esistere, dacché, se continueranno ad esistere, saranno meglio di prima, perché permarranno incorruttibili. Ora c’è egli asserzione più mostruosa del dire che le cose che sono state private totalmente del bene, sono diventate migliori? Dunque se saranno private totalmente del bene, cesseranno di esistere; dunque, fintantoché esistono, sono buone; dunque, qualsiasi cosa che esiste, è buona. E il male, di cui cercavo l’origine, non è una sostanza, perché, se fosse una sostanza, sarebbe un bene... Perciò vidi chiaramente come Tu facesti buone tutte le cose e come, d’altra parte, non esistono sostanze che Tu non abbia fatte.”

E da tutto ciò risulta evidente un’ultima tesi, che può dare speranza: *il male non potrà mai distruggere totalmente il bene.*

Resta però un’altra verità. Che cioè, di per sé, il bene significa perfezione. E se una perfezione si accompagna ad aspetti di “invano”, di difetto, non è più, semplicemente parlando, una perfezione, ma sarà perfezione solo relativamente a certi aspetti. Donde il vecchio adagio: “*Ens simpliciter est bonum secundum quid, bonum simpliciter est ens secundum quid*”. In esso, la seconda parte significa che la perfezione si trova nel compimento dell’agire, e l’agire sta dalla parte non dell’ente *simpliciter*, cioè di ciò che esiste, ma di ciò che ulteriormente caratterizza chi esiste.

Questo spiega perché a volte diciamo che, priva di certi beni, la nostra non è più “esistenza” o “vita”, nel senso cioè dell’esistere in pienezza, della vita degna di esser vissuta. Per questo un altro adagio recitava: “*Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*”.

Da ciò mi vengono due riflessioni:

³⁰⁰ Lib. VII, cap. XII; cito la traduzione di O. Tescari, SEI, Torino 1932.

- chi tende al bene nella sua pienezza non può “accontentarsi” se non smettendo di tendere al bene: ciò potrà anche esser giusto, ma è comunque un problema complesso, che ci introduce al discorso sul male morale;

- l’ottimismo sopra esposto non serve da anestetico. Serve solo ad evitare un certo manicheismo in noi latente. E’ un ottimismo che deve convivere con la giusta rivendicazione dei beni che dovremmo avere, con la tristezza di chi vede che non c’è un bene.

Il male morale

Nell’agire morale sembra particolarmente paradossale dire che il male è preterintenzionale. Il male morale deve procedere da consapevolezza e consenso. E lo sbaglio non voluto non è male morale proprio perché preterintenzionale.

Questo apparente paradosso ci fornisce l’occasione per approfondire che cosa sia il male morale³⁰¹.

Della volontarietà umana parleremo più avanti, a proposito dei presupposti antropologici della morale. Ma credo sia meglio affrontare qui il problema del male morale, per completare quanto abbiamo visto a proposito del male.

L’agire volontario, o morale, è l’agire proprio dell’uomo in quanto avente intelletto e volontà. Non è l’agire inconsapevole di un uomo, ma l’agire consapevole. E non solo consapevole: sono consapevole del battere del mio cuore, ma non dipende dalla mia consapevolezza che esso batta. Lo stesso dicasi per le violenze che subisco consapevolmente. Occorre invece che io possa dirigere il mio agire, arrivando consapevolmente a quello che abbiamo chiamato “consenso” della volontà.

E’ l’agire di chi sa ordinare il proprio agire. Per questo lo diciamo pure “responsabile”: ne possiamo rispondere: sappiamo perché abbiamo agito in un certo modo. In giudizio, sia davanti ad un giudice, sia davanti a qualcuno che è rimasto danneggiato o beneficato, sia davanti alla nostra coscienza, ci si chiede questo perché.

Applicando le tesi viste sopra, noi cercheremo il male proprio dell’agire morale cercandone una spiegazione in una privazione.

Un difetto della nostra capacità di agire, in quanto tale, sembrerebbe una scusante, piuttosto che un male morale imputabile. L’incapace di intendere e volere vien giudicato non colpevole.

³⁰¹ Cfr. C.G. III, cap. X da metà circa; *Quaestiones disputatae de malo*, q. 1, a. 3 da metà circa.

Un atto morale dipende da:

- il bene conosciuto
- la capacità di riconoscere il bene
- la capacità di tendere ad esso, o “volontà”
- la capacità di conseguirlo effettivamente.

Una privazione in 1) risulta piuttosto un male fisico, non un male morale. A volte diciamo che certe cose sono “cattive”, ma è un uso metaforico: le diciamo tali in quanto sono occasione del male morale.

Una privazione in 2) è un’ignoranza. In quanto tale (e non perché voluta da chi già ha volontà perversa) essa, più che motivo d’accusa, è motivo di scusa.

Una privazione in 4) significa che non siamo riusciti ad attuare quanto volevamo. Volevo soccorrere l’amico, ma mi sono mancate le forze. Moralmente la perfezione della volontà, del suo agire immanente, non ne viene intaccata.

Dunque resta da cercare una privazione nella volontà. E a questo punto si impongono tre condizioni precise:

non può essere una privazione connaturale alla volontà, una privazione “fisica”, se così si può dire. E ciò per due motivi. Anzitutto ne verrebbe che ogni nostro atto di volontà risentirebbe di tale difetto, e ogni nostra azione volontaria risulterebbe un male morale, il che è manifestamente falso. In secondo luogo, essendo la nostra volontà “marcia” per natura, ci sentiremmo piuttosto scusati che colpevoli. Questo ci invita ad un inciso teologico. Il nostro stato di peccatori, dopo il peccato originale, è un mistero di fede dalle conseguenze purtroppo ben evidenti. Ma dovrebbe esser chiaro che il teologo (cioè il discepolo del divino Maestro che si interessa a ciò che gli viene insegnato e che cerca di capire pur senza la presunzione di dimostrare, cercando argomenti di sola verosimiglianza) che credesse di risolvere tutto con un difetto di natura della volontà, farebbe una cattiva teologia.

Deve dunque essere una privazione volontaria, in modo che il male morale ne derivi in modo responsabile.

Però tale privazione volontaria non dev’essere ancora un male morale, altrimenti siamo daccapo.

Ora, come ciò sia possibile diventa evidente se riflettiamo che la volontà è la capacità di tendere propria di chi è intelligente. Dunque, se non possiamo cercare il difetto nella volontà stessa, possiamo però cercarlo nell’ordine che essa ha all’intelletto.

Per sbagliare strada, occorre che di strade ce ne siano almeno due e che non sia possibile percorrerle entrambe. E in effetti noi, di beni, ne veniamo a conoscere tanti. E soprattutto nel nostro mondo, dove giocano i contrari, i bivi sono ad ogni piè sospinto. Ogni scelta ci porta ad una rinuncia, ed alla necessità di valutare quale sia la strada migliore da imboccare.

Sceglierò il piacere della sigaretta o il bene della salute, quando so che sono diventati incompatibili ?

In un appetito conoscitivo, dove il bene attrae in quanto è conosciuto, il ventaglio dei beni si allarga ai beni colti dall'intelletto in astratto. Sceglierò la carriera o la cultura? La fama o gli affetti?

Il sapiente deve saper porre ordine, deve saper valutare: un occhio lo rivolge ai beni, e un occhio lo rivolge alla propria natura cui il bene dev'essere proporzionato, tenendo in vista il termine finale della realizzazione della pienezza del suo bene (di questo parleremo tra poco). E valuterà non solo la convenienza di un bene alle esigenze dell'uomo in generale, ma anche a quelle più particolari del singolo: non tutti siamo capaci delle stesse cose, e ciò che è meglio per uno non è detto sia meglio per un altro.

Dire che dobbiamo agire secondo ragione (secondo coscienza) significa dunque che dobbiamo con la nostra intelligenza saper distinguere il meglio e saper ordinare ad esso il nostro volere. Quando siamo consapevoli di aver fatto del nostro meglio, la coscienza non ci rimprovera nulla³⁰². Per inciso, non confondiamo quanto sto dicendo coi discorsi sul "male minore"³⁰³. Qui stiamo parlando solo di beni!

Se però, nel complesso intreccio di interazioni tra intelletto e volontà che studieremo più avanti, finiamo per scegliere il bene che sapevamo esser inferiore, indubbiamente esiste un disordine, una mancanza di bene, nel rapporto tra intelletto e volontà. E questo è un male, ed è un male che dipende da noi, volontario.

L'esperienza ci aiuta a riconoscere come ciò avvenga. Che cosa mi dice l'amico, mentre gli faccio notare che la trentesima sigaretta è decisamente nociva alla salute? Mi dice: "Ma va là!", e se l'accende. Non mi ha dato ascolto. Ha volontariamente sospeso la considerazione di quanto gli proponevo. E il perché è ovvio: preferiva considerare invece il gusto che gli avrebbe dato la sigaretta.

E' un esempio banale, di cui è facile trovare mille varianti, anche per scelte ben più drammatiche. Provate a ricordare, ad un coniuge che sta decidendosi per il divorzio, quegli aspetti di bene dell'altro coniuge che lui stesso, al tempo in cui era innamorato, vi raccontava con entusiasmo e convinzione. Avrete, se non

³⁰² A volte diciamo di aver fatto quello che potevamo (del nostro meglio), intendendo scusarci con gli altri, ma restando consapevoli di aver preso decisioni che non erano per ciò che sapevamo esser meglio. Non è in questo senso che parlo di decidere per ciò che sappiamo esser meglio.

³⁰³ Come vedremo più avanti, tale discorso riguarda propriamente il caso più particolare della virtù della giustizia.

siete molto fortunati, l'impressione di parlare ad un sordo, o di voler mostrare qualcosa ad un cieco.

Intendiamoci, se io ho già la volontà che tende al bene peggiore, io sono già nel male morale. Il mio non voler considerare è dunque un'ignoranza voluta per volontà già colpevole. E colpevole è il mio ignorare.

Ma all'inizio, prima di scegliere e tendere al bene peggiore, quando sento l'attrattiva di entrambi i beni, ma non ho ancora deciso, in tanto potrò scegliere uno dei due in quanto non penserò più all'altro. Anche questa è un'esperienza abbastanza comune. Pensate all'innamorato di due donne che, per decidersi, deve poter diventare in qualche modo indifferente all'attrattiva di una di esse.

La parola "decisione", come ricordavamo più sopra, ci richiama l'idea del distacco: non ci penso più.

Ora, di per sé, considerare o non considerare non è ancora male morale. Il male morale inizia ad esserci col tendere disordinato della volontà. In questo modo si verificano le condizioni poste sopra.

Virtuoso, vizioso e... nella via di mezzo

Quanto detto si applica più in generale al modo di ragionare dell'intelletto pratico nel virtuoso, nel vizioso, e di chi si trova in una via di mezzo. E' interessante fare qui questa osservazione, anche se non è propriamente metafisica.

Davanti alle scelte da fare, uno può:

- considerare solo l'aspetto migliore
- considerare solo l'aspetto peggiore
- restare indeciso tra i due, poi considerare l'aspetto migliore
- restare indeciso tra i due, poi considerare l'aspetto peggiore.

Notate che stiamo anticipando quanto dovremo spiegare tra poco. Stiamo introducendo le attitudini volontarie. Il *virtuoso* è colui che, per le attitudini volontariamente acquisite, compie il bene con spontaneità e facilità, con naturalezza. Il *vizioso* ha lo stesso atteggiamento in senso opposto. Entrambi praticamente non scelgono, in forza di scelte fatte precedentemente, perché non fanno neppure caso all'altra possibilità da scegliere. Non ci pensano nemmeno. *In mezzo*, invece, vi sono quelli che ... ci pensano! Cioè quelli cui la decisione *costa*, in un senso o nell'altro. Quelli che si sentono *divisi in se stessi e non hanno il cuore in pace*.

Ovviamente 1) caratterizza la condotta virtuosa, 2) caratterizza la condotta viziosa, 3) e 4) la decisione buona e cattiva di chi si trova a mezza via. Il santo

ed il peccatore incallito, all'altra possibilità, non ci pensano neppure, perché han deciso così e, poco alla volta, ha saputo far tacere le attrattive dell'altra istanza.

Questo viene a sfatare un luogo comune molto diffuso: *che ci sarebbe più virtù quanto più costa la scelta*. Questo luogo comune finisce per scoraggiare dal tendere alla virtù, vedendone il possesso come caratterizzato da dolore inenarrabile. Invece la storia ci presenta i santi come persone piuttosto liete e serene nella loro determinazione. Sto pensando a S. Francesco e a S. Domenico, di cui conosco la vita. Non erano spiriti inquieti, tormentati dalle scelte da fare, almeno nella fase matura della loro vita. Lo storiografo che però condividesse il luogo comune suddetto, per evidenziare la loro santità cercherebbe di porre in risalto aspetti di indecisione e problematicità. E con questo farà ritenere che è meglio non diventare santi.

Un breve passo di S. Tommaso³⁰⁴ descrive quanto sopra spiegato:

“Al settimo [argomento contrario, che non cito] bisogna rispondere che, poiché l'atto di peccato e di virtù è per scelta, e la scelta è la tendenza consapevole [*appetitus*] di chi si è prima consigliato, e il consiglio è una certa ricerca, necessariamente in ogni atto di virtù o di peccato vi è una certa deduzione quasi sillogistica.

Però altrimenti sillogizza chi ha la temperanza, altrimenti chi è contro la temperanza [*intemperatus*], altrimenti il continente e altrimenti l'incontinente.

Chi ha la temperanza [*temperatus*] è mosso³⁰⁵ infatti soltanto secondo il giudizio della ragione: per questo egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, e deduce nel modo seguente: nessuna fornicazione è da commettersi, questo atto è una fornicazione, dunque non è da farsi.

L'intemperato invece segue totalmente la concupiscenza, e quindi anch'egli si serve di un sillogismo di tre proposizioni, quasi deducesse in questo modo: ogni cosa dilettevole è da godersi, questo atto è dilettevole, quindi esso è da farsi.

Invece sia il continente che l'incontinente sono mossi in due modi: secondo la ragione ad evitare il peccato, secondo la concupiscenza invece a commetterlo; ma nel continente vince il giudizio della ragione, invece nell'incontinente il moto della concupiscenza. Per questo sia l'uno sia l'altro si servono di un sillogismo con quattro proposizioni, ma per conclusioni contrarie.

Il continente infatti sillogizza così: nessun peccato è da farsi. Ma questo lo propone secondo il giudizio della ragione, mentre secondo il moto della concupiscenza nel suo cuore si trova che ogni cosa dilettevole va perseguita; ma poiché il giudizio della ragione in lui vince, assume e conclude sotto la prima premessa: questo è un peccato, dunque non è da farsi.

³⁰⁴ *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

³⁰⁵ Lascio il passivo, e non traduco "si muove", perché "amor est passio": cfr. I-II, q. 26, a. 2.

Invece l'incontinente, in cui vince il moto della concupiscenza, assume e conclude sotto la seconda premessa: questo è dilettevole, dunque è da perseguire. E tale, propriamente, è colui che pecca per fragilità [*ex infirmitate*]. E' quindi evidente che, anche se conosce in universale, non conosce in particolare, perché non assume secondo ragione, ma secondo concupiscenza.”.

Ricordiamoci che non si tratta di un sillogismo della ragione nel suo ruolo puramente speculativo: l'intelletto pratico, come si è detto, procede anche sotto l'influsso della volontà. Altrimenti si ha solo una riflessione puramente speculativa su quelle che sarebbero le scelte da fare, ma in teoria, e senza la forza di chi guida (il discorso che l'esprime sarebbe enunciativo e non imperativo o ottativo³⁰⁶). Vorrei infine farvi notare come questo discorso ripresenti in qualche modo, riveduta e corretta, l'istanza di Socrate, che non riusciva a comprendere come potesse voler il male chi conosce il bene, e riduceva ad ignoranza la spiegazione del male morale.

IL FINE ULTIMO

Realizzare il nostro bene ci pone di fronte ad un problema non piccolo. Da una parte dobbiamo comprendere noi stessi, con le tante esigenze che sarebbero da appagare, sia che ci competano in quanto uomini (esigite cioè dalla nostra natura), sia che ci competano in modo più personale, perché ognuno ha le sue propensioni. Dall'altra parte dobbiamo conoscere il mondo, perché il nostro bene trova appagamento fuori di noi: non siamo autarchici. Come porre ordine? Come trovare un criterio di valutazione di fronte alle scelte?

Il volere, come ogni tendere, tende alle cose nella loro concretezza. Mentre il conoscere si realizza lasciando le cose conosciute nella loro alterità, il tendere si realizza nel possesso. Anche il tendere che procede da conoscenza. Non basta vedere il cibo per saziare la fame, e non basta possedere la nozione di pienezza di bene, o felicità, per poterne gioire.

Intelletto e volontà sono di per sé aperti a qualsiasi cosa. Ma nessuna cosa realizza il bene come lo concepiamo.

A differenza del tendere legato alla conoscenza dei sensi, che trova appagamento, il nostro tendere responsabile pare condannato a rimanere inappagato. Ogni cosa, anche la più nobile, ci risulta un certo bene, con aspetti anche di limite. Persino Dio, come riusciamo a conoscerlo in questa vita, pur sapendo³⁰⁷ che è “il Bene”, ci appare anche con aspetti per i quali non è desiderabile, aspetti di limite. Infatti lo concepiamo solo come Autore di questo mondo e della bontà delle sue cose, e se sappiamo che i limiti delle creature non gli competono, lo sappiamo però per via negativa, e questo non fonda una appetibilità.

³⁰⁶ Cfr. I-II, q. 17, a. 1, nella seconda metà del corpo dell'articolo.

³⁰⁷ Lo sappiamo in modo imperfetto. “Buono”, detto di Dio, significa che ciò che io chiamo bene nella mia esperienza preesiste in Dio (è prima in lui, che ne è la causa), ma in un modo più alto che a me sfugge.

Il dramma dell'uomo è di dover scegliere il fine ultimo in concreto. Si trova a dover scegliere tra beni creati, che lo attraggono concretamente, e dei quali sa che non possono essere la vera fonte della pienezza del suo bene, e un Dio che conosce in un modo assai limitato, al punto da non risultarne attratto.

Agostino, nelle *Confessioni*, ci ha descritto il suo dramma personale.

*“Chi mi darà ch'io trovi requie in Te? Chi mi darà che Tu venga nel mio cuore e lo inebrii, e io dimentichi i miei mali e abbracci Te, unico mio bene? Che sei Tu per me?”*³⁰⁸

Dentro l'uomo

Teoricamente sappiamo che la pienezza del nostro bene coincide con la pienezza dell'attuazione delle nostre capacità d'agire.

Potremmo esser tentati di trovare in esse la soluzione.

Molti decidono così per il piacere. Ma in realtà esso è il bene solo di una parte virtuale dell'uomo. Dico “parte virtuale” per evitare di esser frainteso. Le capacità operative dell'uomo comuni ad altri viventi ci danno solo una conoscenza generica dell'uomo. Come abbiamo visto più sopra, la nostra natura è una, mentre il nostro approccio conoscitivo passa dal più generico al più specifico. Non distinguendo i due aspetti, alcuni hanno ritenuto l'uomo un insieme di realtà distinte anche se ordinate tra loro. Tali realtà sarebbero almeno quella corporea e sensitiva, e quella intellettuale. E' nota la posizione platonica in proposito. Noi diremo invece che il nostro modo di esistere ci dà quello che ad un minerale, ad una pianta o ad un animale danno le rispettive nature. Ma la nostra natura non si riduce a questo. La nostra corporeità o la nostra istintività sono umane. Così come un generale è indubbiamente un militare, e fa bene a compiere gli esercizi che compie anche il semplice soldato; egli non può però ridurre a questo il suo compito e la sua realizzazione. In questo senso parlo di virtualità, pensando al suo agire da soldato.

Molti cercano un benessere che abbracci in un tutto ordinato le diverse facoltà operative che abbiamo. E' l'ideale dell'agire virtuoso, sia speculativo sia pratico.

Ma sia che cerchiamo il piacere, sia che cerchiamo il bene proprio dell'agire virtuoso, ci rendiamo conto che è proprio il nostro agire che richiede appagamento fuori di noi. Il tentativo di trovare in noi il nostro bene ci rigetta fuori.

Alcuni filosofi infine hanno cercato una soluzione “autarchica” nello spegnere ogni desiderio. E' una soluzione radicale come il suicidio. E' la soluzione di chi, per non dover soffrire, rinuncia ad amare.

Sono soluzioni estreme, che pochi hanno il coraggio di attuare fino in fondo. Per questo vengono guardati con un certo rispetto.

³⁰⁸ *Confessioni*, Lib. I, cap. V.

Ma si tratta di un'illusione. Ogni agente tende al proprio bene, anche il suicida. Cerca una liberazione da privazioni e sofferenza, che concepisce appunto come un bene. In realtà si priva della possibilità di averlo.

Questa soluzione inoltre cela una sfiducia in Dio creatore: fa a meno di lui per risolvere il problema della felicità dell'uomo, e rifiuta di inserirsi in un progetto divino in cui l'uomo è *ordinato ad ordinarsi* responsabilmente, e non è solo ordinato passivamente, al proprio bene. E' l'atto di chi seppellisce il talento ricevuto, non volendo arrischiarsi a metterlo a frutto. Nella parabola dei talenti si narra che il padrone, alla fine, dà il talento seppellito a chi ne aveva già molti, mentre i presenti, criticando, fanno notare che ne aveva già tanti, di doni ricevuti.

Nell'ottica del premio a chi si comporta secondo le regole del gioco, come spesso vien fraintesa la morale dell'obbedienza, appare infatti ingiusto: le regole devono distribuire a ciascuno pari possibilità di concorrere e premi proporzionati all'impegno. E' ancora la visione morale dei farisei.

Ma nell'ottica dell'amore, dell'amicizia, della collaborazione per un bene comune, chiunque affiderebbe ciò che gli è caro a chi più ha dimostrato di saperselo prendere a cuore. La felicità non può essere nel rinunciare a volere per non aver difficoltà, nel rinunciare ad amare per non dover soffrire.

Fuori di noi

Ricchezze, fama, onore, potere, affetti e vincoli familiari e sociali: sono questi i beni che maggiormente ci attraggono.

Ma alla fine comprendiamo che qualsiasi bene creato, per quanto nobile ed alto, è solo una cosa buona, non "il" bene.

La consapevolezza della morte, inoltre, ce ne rivela la vanità.

Nella misura in cui arriviamo a conoscere Dio, o almeno a sospettarne l'esistenza, si apre certamente uno spiraglio di speranza. Ma è evidente che, se Dio non viene a dirci qualcosa, restiamo in uno stato di attesa circa il nostro destino, circa la nostra meta finale. Sappiamo che cosa non è il nostro vero bene, sappiamo di sbagliare se scegliamo come fine ultimo concreto un qualche bene creato, ma questo, evidentemente, non ci basta.

Il peccato

Possiamo ipotizzare una sorta di correttezza morale, evidentemente provvisoria: cercare sempre il meglio, senza però mai porre in ciò che si è trovato il proprio fine ultimo concreto³⁰⁹.

Ho parlato di correttezza nel senso di rapporto giusto nei confronti di Dio. Una scelta morale in cui ponessimo in un bene creato il nostro fine ultimo concreto è una scelta in cui sappiamo di star sbagliando. Anche se non conoscessi Dio (ma almeno un qualche sospetto della sua esistenza lo abbiamo), saprei comunque che mi sto “accontentando”. Anche solo sospettando l’esistenza di Dio, fonte di ogni bene, tale accontentarmi equivale a porre il proprio sommo bene concreto non in Dio, ma in qualcosa che certamente non è Dio. Se dunque mi costruisco un idolo, questo male morale assume l’aspetto di rapporto non giusto, di offesa, nei confronti di Dio: in questo il male morale diventa un “*peccato*”.

La nozione di peccato, che nell’ottica dell’obbedienza ai comandamenti è quella di disobbedienza, nell’ottica delle virtù è quella di “*aversio a fine ultimo*”³¹⁰, cioè rinuncia a Dio come nostro sommo bene, mettendo sull’altare del nostro cuore un bene (o un insieme di beni) creato. Solo Dio è il nostro vero bene irrinunciabile, al quale sacrificare tutto il resto. Questo indubbiamente il credente lo sa per fede, e sa che tale fine è reso possibile dalla promessa di Dio stesso, mentre il non credente riterrà presuntuoso e blasfemo aspirare a tanto. Ma anche chi non crede si rende conto che, col peccato, poiché si fa un idolo, chiude comunque la porta a quel Dio di cui magari dubita persino dell’esistenza. Chi dubita dell’esistenza di Dio si limita a tendere al meglio rifiutando di farsi idoli.

Vi faccio notare che in genere, pensando ad un fine, pensiamo ad una “cosa”: la carriera, il cibo, una casa... Se ci dimentichiamo che “fine”, “bene” ecc. si dicono in modo analogo, e non univoco, ci troviamo in imbarazzo a pensare ad una persona come ad un fine, perché ci sembra di trattarla come una “cosa”. Vi sono esperienze, nella vita umana, in cui non cadiamo in questa trappola linguistica. Per esempio, capita che un coniuge dica all’altro, che piange la perdita di un qualche bene: “Non ti basto io?”. E non vi è alcuna “cosificazione” della persona, in questo. Purtroppo siamo talmente intenti a desiderare le “cose”, che a queste altre cose non pensiamo spesso.

Vi faccio ancora notare che il bene ultimo dell’uomo dev’essere in qualche modo relativo alle sue capacità d’intendere e volere. Non può essere un bene materiale che si afferra con le mani! Ma col cuore. Intendendo per cuore il centro della nostra persona, caratterizzato appunto dall’intendere e volere. Il

³⁰⁹ Tommaso ne tratta quando, a proposito della possibilità di coesistere del timore della punizione divina e della carità, si chiede in quale modo possa coesistere l’amore per se stessi con la carità: II-II, q. 19, a. 6.

³¹⁰ Cfr. I-II, q. 72, a. 5, c.: “*quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale: quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale*”. Cfr. pure I-II, q. 74, a. 9, c.; q. 77, a. 8, c.; q. 87, a. 5, ad 1.

credente sa che la purificazione del cuore, liberandolo dagli affetti disordinati, lo prepara a poter ricevere nella Visione beatifica il dono che Dio ci fa di se stesso. Porre il nostro fine ultimo concreto in qualcosa di creato significa non poter “possedere” col cuore il vero bene. Significa non voler più Dio. Attenzione! Non nel senso che odiamo Dio: questo sarebbe un caso possibile, ma piuttosto satanico³¹¹. Bensì nel senso che gli preferiamo qualche altra cosa.

La Rivelazione divina ci dice che “tutti hanno peccato”³¹². “Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi... Se diciamo che non abbiamo peccato, facciamo di lui un bugiardo e la sua parola non è in noi”³¹³.

La situazione dell’uomo in quanto peccatore, essendo in questione il raggiungimento del suo vero ultimo bene, è più grave della mancanza di qualsiasi altro bene particolare. Essendo peccatori, non ce ne rendiamo conto se non in modo astratto, teorico. In fondo ci troviamo privi di un bene che non ci sta a cuore. Mentre la situazione è in realtà assai più grave.

DAL FINE ULTIMO CONCRETO ALLE VIRTU’

La scelta del fine ultimo concreto

La scelta del fine ultimo concreto determina tutto il nostro atteggiamento nei confronti dei tanti beni particolari. Determina cioè la nostra capacità di porre ordine. Avremo tante “sapienze” quanti i possibili fini ultimi che possiamo scegliere, ma ovviamente una sola è quella vera, cioè coerente al nostro vero bene.

Il motivo per cui il fine ultimo determina l’atteggiamento che abbiamo verso gli altri beni è dovuto al fatto che, in generale, dal fine si capisce che cosa conduca ad esso: “*ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem*”³¹⁴.

Impostando la morale sull’obbedienza, lasciamo a chi comanda di preoccuparsi del fine. A noi basta sapere che, seguendo i suoi ordini, arriveremo.

Volendo invece esser noi coloro che ordinano la propria condotta al fine, la questione del fine ultimo diventa fondamentale. Anche studiare la morale di S. Tommaso nella *Summa*, senza prima assimilare le prime questioni sul fine ultimo, è impossibile.

³¹¹ Ed inoltre è assai più complesso da capire di quanto non sembri, perché una creatura intelligente non può odiare Dio se non sotto certi aspetti che non sto ora a trattare. Cfr. I, q. 60, a. 5.

³¹² *Rm* 3,23; 5, 12; *Sal* 14, 3.

³¹³ *1Gv* 1, 8-10.

³¹⁴ I-II, introduzione.

In realtà le due impostazioni della morale non potranno venire distinte radicalmente. Poiché arrivare a Dio, come si è visto, avviene mediante intelletto e volontà, l'obbedienza esigerà che diventi anche "sapiente". Una esecuzione meramente materiale può esistere solo se il nostro cammino verso Dio fosse analogo ad un cammino in senso materiale, che anche un cieco può percorrere se condotto da uno che ci vede. Ma se il cammino esige che ci veda, ad un certo punto una obbedienza da cieco non sarà più possibile.

Molti anti-intellettualisti hanno inteso tale cammino come un cammino di cuore. E, per cuore, intendevano solo la volontà. E così davano l'impressione che si potesse amare Dio anche senza cercare di conoscerlo.

Ma anche qui ci si illude. La volontà è la capacità di tendere propria di chi ha l'intelletto, così come l'istinto lo è di chi ha conoscenza sensibile. Tale posizione è semplicemente priva di senso.

Così talvolta ci si riduce a scambiare la volontà col sentimento, ed il cammino "del cuore" diventa un cammino piuttosto materiale, in cui ci si sforza di produrre in noi sentimenti verso Colui che i sensi non possono cogliere. La pietà sentimentalista è riduttiva nei confronti di Dio, e porta i non credenti a disprezzare una religiosità siffatta, se la scambiano per quella vera.

Altro discorso invece è la partecipazione dei sentimenti all'agire dell'intelletto e della volontà: questo significa invece pienezza dell'agire volontario, come vedremo.

Ma torniamo al fine ultimo. Aiutiamoci con esempi. Chi vive per la fama, lavora anche di notte. Chi vive per il piacere, di notte o riposa o si dedica a bagordi, a seconda del tipo di piacere che ha preferito.

In altre parole: gli uomini tendono tutti alla felicità, ma differenziano le loro scelte moltissimo a seconda di dove pongono concretamente il loro bene³¹⁵.

Tale scelta permette di valutare che cosa concretamente serve a conseguirlo, e che cosa invece no. Tale scelta pone delle necessità: se voglio... allora devo..., ma io voglio... dunque devo... Potremmo chiamarla "*scelta fondamentale*"³¹⁶.

Una morale utilitaristica?

Non confondiamo questo inizio di argomentazione deduttiva dell'intelletto pratico con l'imperativo ipotetico che Kant condanna giustamente. Per lui l'espressione "se voglio... allora devo..." equivale, ed effettivamente equivaleva nel suo contesto culturale, ad un relativismo etico cui egli si oppone, cercando

³¹⁵ Cfr. I-II, q. 1, a. 7.

³¹⁶ Tommaso non parla mai di "scelta" nei confronti di Dio, perché lo scegliere riguarda i mezzi e non il fine. Sembra irraguardoso parlare di Dio come di un mezzo. Tuttavia mi sembra consapevole dell'aspetto di scelta presente, quanto a noi uomini viatori, nei confronti del fine ultimo in concreto, sia parlando dello scegliere (I-II, q. 13, a. 3, ad 2), sia parlando del consiglio (I-II, q. 14, a. 2, ad 1).

imperativi di valore assoluto, non condizionato dall'arbitrio del singolo. Sarebbero state *“leggi pratiche sotto una condizione problematica della volontà. Ma qui la regola dice che si deve assolutamente operare in un certo modo. La regola pratica è dunque incondizionata”*³¹⁷.

Nel suo contesto culturale, dove la finalità era oggetto di calcoli su beni particolari, proponendo come doveroso ciò che produceva il massimo utile per il maggior numero di persone o cose del genere, non credo si potesse far di più per purificare la moralità e ridarle valore universale. La morale doveva essere ricondotta ad un dovere primordiale. Senza la finalità di un Bene supremo ed universale cui tutte le creature in qualche modo tendono, come la espone Tommaso, la ragion pratica non poteva iniziare che con regole necessarie.

In un certo senso anche il primo principio della sinderesi esprime un imperativo assoluto. Se cerco un confronto, *mi pare che rispetto alle regole kantiane vi siano almeno tre differenze:*

Anzitutto il giudizio pratico della sinderesi si ricollega al concetto di bene e fine, colto come oggetto della volontà dall'intelletto speculativo prima che, per l'influsso della volontà, diventi il punto di partenza (appunto grazie alla capacità³¹⁸ che chiamiamo sinderesi) dell'intelletto pratico. Il legame all'attività speculativa è più evidenziato. In Kant mi sembra che il legame non sia tanto con *ciò che si conosce* speculativamente, ma con il *modo di agire* della ragione pratica.

In secondo luogo è più netta la distinzione dalle norme della legge umana. Anche Kant distingue bene morale e diritto. Ma la sua legge fondamentale della ragion pura pratica: *“opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale”*, ha un riferimento alla legislazione civile che nel giudizio della sinderesi non è esplicito. In altre parole, la regola kantiana è anche la prima regola del buon legislatore, indipendentemente dalle leggi che concretamente deve fare. Nel sistema aristotelico-tomista non sarebbe un principio, ma una conclusione della prudenza politica, dalla quale potrebbe partire, come forma di arte a sè stante, l'arte di legiferare a sé ed alla società.

Infine, come si notava, possiamo ricordare che alla sinderesi non si disobbedisce, mentre alla regola sì.

Noi dunque definiremo il dovere come la necessità di un mezzo per rapporto a un fine³¹⁹. Essa talvolta è detta *utilitas*. Nel caso della sinderesi, piuttosto che di utilità necessaria di un mezzo, parleremo invece di necessità del fine stesso, colto nella sua generalità di bene, rispecchiata dall'imperativo dell'intelletto pratico. Abbiamo detto, sopra, che non è un imperativo come gli altri. Non è neppure un dovere nello stesso senso degli altri. Quando però scegliamo il fine

³¹⁷ *Critica della ragion pratica*, Lib. I, cap. I, § 7, scolio primo (Laterza, 1974, pag. 39).

³¹⁸ Si tratta di un *habitus principiorum*, di una capacità di formulare quei primi giudizi ai quali si riconducono tutti gli altri, ed è un *habitus* dell'intelletto nella sua funzione pratica.

³¹⁹ Cfr., anche per quanto segue, I, q. 82, a. 1, c.

ultimo concreto, ciò che ne segue è piuttosto la necessità dei mezzi, cioè il dovere.

Ma in che senso siamo utilitaristi? Se l'intelletto non potesse cogliere il vero bene dell'uomo, perché fine e natura sono parole che esulano dall'ambito della ragione, a definire il dovere in questo modo finiremmo per essere utilitaristi e basta.

In realtà ci spieghiamo le tante morali degli uomini, partendo dalla scelta del fine ultimo concreto. Con questo però non legittimiamo tutte queste scelte. L'uomo sa di sbagliare, nel porre fuori da Dio la fonte del proprio bene, e lo fa nel modo descritto sopra, parlando del male morale.

Abbiamo quindi tracciato la via per cui dalle caratteristiche naturali, e quindi che producono un agire uniforme, dell'uomo, nasce la grande diversità delle sue valutazioni e scelte, senza con questo legittimare che ogni scelta è buona.

Si potrebbe obiettare che la necessità ripugna al libero arbitrio.

In realtà neppure la necessità del mezzo per rapporto al fine ripugna l'agire volontario. Se voglio un fine, voglio anche il mezzo necessario. E quanto al tendere al bene (oggetto proprio della volontà come il bene sensibile lo è per l'appetito sensitivo), esso è il suo oggetto connaturale. Non ha senso dire che se vi tende necessariamente, allora è una coazione contro la volontà: sarebbe come dire che vedere ciò che è visibile è contro la natura della vista.

Piuttosto, unito all'indeterminazione della nozione di bene, tale tendere necessario permette di capire il libero arbitrio nell'agire volontario. Esso dunque non è un "*deus ex machina*" della morale, un *primum* assoluto capace di renderci tutti moralmente buoni. Tra l'altro, comprendendo tale tendere necessario che spiega il libero arbitrio, forse riusciremo a distinguere l'uso dall'abuso della nostra libertà, mentre è difficile usare ciò che non comprendiamo – mi riferisco ora al nostro libero arbitrio - senza rischiare di abusarne.

Dalla scelta fondamentale a vizi e virtù

La scelta fondamentale del fine ultimo concreto rende il nostro atteggiamento volontario determinato in un certo modo. Ne abbiamo già parlato. I beni di questo mondo vengono colti sotto una luce diversa, a seconda che risultino necessari, interessanti, inutili o contrari al nostro orientamento.

Parleremo per ora solo di "*disposizione*" del nostro agire morale.

Vi sono però in noi anche disposizioni naturali, indipendenti dalla nostra scelta. Disposizioni che l'intelletto non può che riconoscere come buone, e provarne l'attrattiva, anche se per rapporto alla scelta fondamentale fatta fossero in contrasto. Di esempi ne abbiamo molti a portata di mano. Anche il più incallito delinquente può andare in crisi davanti al proprio figlio da educare.

Teoricamente, possiamo supporre che tutti i richiami della nostra natura si armonizzerebbero con la scelta del vero fine ultimo concreto dell'uomo. Di fatto non è così. Pare esserci un guasto nell'armonia del nostro modo di esistere. Ci sentiamo divisi in noi stessi. E la Rivelazione ce lo conferma.

Di fronte alle decisioni, man mano che procediamo coerentemente alla scelta fondamentale fatta, diventa comunque sempre più facile proseguire in quella direzione, e sempre più difficile mutarla perché attratti da altre strade. Vi è una certa analogia con il cammino, in questo. Finché si è vicini al bivio, non costa molto tornare indietro a prendere l'altra via. Ma più ci inoltriamo per un sentiero, più ripugnante diventa l'idea di tornare indietro e cambiare.

In effetti, come un cammino avvicina alla meta desiderata, e ci sembra troppo stupido tornare indietro quando ormai siamo quasi arrivati, così l'attrattiva di un bene cresce man mano che lo conseguiamo e ne godiamo. Tanto più se questo ci è costato dolorose rinunce: non ci va di averle fatte invano.

In questo senso la disposizione iniziale diviene sempre più difficile da mutare, ed il nostro atteggiamento diviene più stabile, un nostro stabile possesso: un "*habitus*" morale³²⁰.

Esso è acquisito, in forza della scelta fondamentale. E in forza delle tante scelte fatte si è successivamente radicato, fino a rendere le eventuali istanze contrarie dei deboli richiami lontani, incapaci di distrarci dalla nostra intenzione. Questo spiega quanto abbiamo detto a proposito del sillogismo del virtuoso e del vizioso.

Chi si è volontariamente determinato fino ad avere degli "*habitus*", agisce dunque con la spontaneità analoga a chi agisce per natura: il suo agire è cioè determinato.

Dal punto di vista metafisico ciò è necessario. Si agisce in quanto si è in atto, non in quanto si è in una potenza indeterminata. Per questo la volontà, anche se non è ordinata quanto alla sua natura a questo o quel bene, deve ordinarsi³²¹. Altrimenti non sapremmo che cosa volere.

Notate che, nel linguaggio comune, chiamiamo sovente vizi (talvolta anche virtù), certe attitudini che abbiamo per nascita, o per l'educazione ricevuta, ma non per nostra scelta. Vi sono scienze del comportamento umano ed animale che si occupano di queste propensioni all'agire in un modo anziché in un altro.

A questo punto dovremmo comprendere che tali denominazioni sono legittime, ma conducono ad *equivoco*. Dal nostro punto di vista queste attitudini sono indubbiamente forze che ci inclinano a scegliere in un modo anziché in un altro. Esse stanno a virtù e vizi morali come la fame sta al decidere di mangiare: non sono oggetto di morale se non in quanto vengano fatte proprie dal nostro agire

³²⁰ Cfr. I-II, q. 49, a. 2; *Quaest. Disp. De Malo*, q. 7, a. 2, ad 4.

³²¹ Cfr. *III Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1; *In Metaph.*, Lib. VI, lect. II, n. 1183; *In Phys.*, Lib. II, lect. VII, n. 418.

volontario, ma *in quanto tali non c'entrano per nulla con virtù e vizi nel senso morale*.

Come distingueremo vizi e virtù? Per rapporto all'esser coerenti col vero fine ultimo concreto o meno.

Così potremo dire che chi possiede la virtù agisce per il suo vero bene, e in questo possiede un bene che è tale di per sé: è buono. Chi possiede il vizio agisce male. Agisce anch'egli per un certo bene, ma resta privo del suo vero bene. Non raggiunge la sua perfezione, cioè ciò che è il bene di per sé, ma solo un bene per un certo aspetto. Per questo diciamo che non è buono e non è orientato al bene.

Nei discorsi comuni, dato che sovente diamo più importanza al fare che all'agire immanente, diciamo buono chi fa del bene, e cattivo chi fa del male.

Evidentemente, il virtuoso non può non far del bene. Ma sarebbe pericoloso identificare l'aspetto conseguente alla virtù con la virtù stessa. Tutta la valutazione morale ne verrebbe falsata. E il concetto di fine e bene, preso come "bene esterno", che dunque non c'entra col bene in quanto oggetto della volontà, diverrebbe una sorta di "premio" del fare. Il "premio", per l'appunto, è di natura accidentale nei confronti di un certo agire, come il "premio" di una corsa non c'entra con l'oggetto proprio del correre.

Due ***gravissimi inconvenienti*** verrebbero da tale equivoco.

Anzitutto l'agire virtuoso apparirebbe un agire *interessato*.

In secondo luogo viene *falsata tutta l'immagine di Dio, della sua giustizia*, della remunerazione che attende ogni uomo. Quando la dottrina cristiana parla del "premio" che attende l'uomo vissuto secondo virtù, parla del bene connaturale all'agire volontario dell'uomo, e del bene soprannaturale che resta connesso al bene connaturale, non di un premio di natura diversa, accidentale, come quando si vince un concorso. *La concezione che Dio sarebbe ingiusto condannando a pena eterna chi ha commesso peccati che non meritano tanto, procede appunto da questa confusione*.

In realtà è contraddittorio che chi non vuole Dio, Sommo Bene (e "premio" di chi lo vuole), invece lo voglia. Il dannato *non* vuole il Paradiso, con tutta la forza della sua volontà.

I PRESUPPOSTI ANTROPOLOGICI DELLA MORALE

L'unità dell'uomo

Abbiamo già accennato all'unità della natura umana. L'impressione che nell'uomo vi siano più "forme sostanziali" viene dal confondere le proprietà che le cose hanno in quanto conosciute e quelle che hanno nella loro esistenza.

Infatti nel comprendere dell'intelletto, che va dal generico allo specifico, noi distinguiamo i generi sempre più precisi fino alla specie. Ma il nostro modo di esistere è in realtà uno, che abbraccia nella sua virtualità aspetti più o meno condivisi da altri enti e aspetti più propri³²².

Il dualismo anima-corpo molto probabilmente viene da tale concezione. Una morale dualista, come si è visto, oscillerà tra un'ascesi che contrappone corporeo (la "prigione" dello spirito) e spirituale, o un libertinaggio che al corporeo tutto permette, ritenendolo irrilevante al bene dello spirito. Le conseguenze del peccato originale portano ad una effettiva divisione in noi, che non abbiamo più un pieno dominio sulla nostra affettività. Questo può dare l'illusione di confermare la visione dualistica. Un'illusione estremamente fuorviante. La morale corretta non ignorerà la divisione di tendenza tra istanze corporee ed istanze razionali, ma lo farà cercando il vero bene di entrambe: l'uomo è *animale razionale*, e dell'uomo noi cerchiamo il vero bene.

Vogliamo occuparci ora dell'agire proprio dell'uomo, dell'agire volontario.

L'agire volontario

Che cosa significa "volontario"? Sappiamo già che può voler dire: "mosso dalla volontà". Qui ci interessa soprattutto l'accezione che sta a monte, e cioè l'agire stesso della volontà, ma pure l'altra accezione, per quanto hanno di comune. La volontà sarebbe la capacità di tendere ad un fine propria di chi ha intelletto, ma allargheremo un poco questa concezione. Ci interessa infatti in quanto è una capacità di tendere "naturale", cioè procedente dalle capacità operative dell'agente, che ne caratterizzano la natura. Ad essa si contrappone ciò che è "violento", cioè da un agente esterno e contro la tendenza naturale. Dobbiamo approfondire questo aspetto.

Nelle realtà - e noi siamo tra quelle - in cui l'esistere abbraccia aspetti sia di atto, sia di potenza, parleremo anche di potenzialità naturali. Le quali, evidentemente, richiedono di essere attuate da qualcosa al di fuori di noi. Il nostro conoscere ed i nostri appetiti naturali cercano attuazione dalle altre cose.

Poi vi sono attuazioni che non corrispondono ad una potenzialità naturale, ma neppure vanno contro. Gli artefatti si ottengono trasformando materiali cui si dà una forma non contraria, ma neppure corrispondente ad una potenzialità naturale.

Quando andiamo invece a contrastare una ordinazione ad un certo bene, sia essa attiva o passiva, agiamo in modo "innaturale", ove il prefisso "in" significa "contro" la natura. Esempi facili, ma banalizzanti, sono il comprimere una molla o il sollevare un peso. Perché banalizzanti? Ricordiamoci quanto abbiamo visto sulla complessità della natura umana, sulle esigenze della sapienza morale, e soprattutto sul fine ultimo.

³²² Questa denuncia è uno dei temi fondamentali, in S. Tommaso.

In morale parlar di “contro natura” può ingenerare equivoci³²³, perché viene in mente il “peccato contro natura” relativo alla sessualità e ci si chiede perché un altro peccato sempre in materia sessuale debba essere invece secondo natura. E’ solo una questione di denominazione che porta a tale equivoco. Ogni peccato è contro il bene proprio della creatura razionale, che dovrebbe saper ordinare il proprio tendere al proprio vero bene.

La denominazione relativa alla sessualità (il “peccato impuro contro natura”) vuol solo indicare alcuni modi di peccare per rapporto ad un uso della genitalità diverso dalla finalità degli organi della generazione, allo stesso modo in cui chi cammina con le mani non le usa per la loro finalità in quanto arti³²⁴. Ovviamente non basta disattendere una finalità prossima per dar ragione di un peccato, che consiste nella “*aversio a fine ultimo*”. Né mi pare ragionevole, nell’entusiasmo attuale per l’ecologia, identificare addirittura l’artificialità, che in quanto tale non è detto sia contro la disposizione della natura, con ciò che è contro natura³²⁵ o con il peccato.

Ma cerchiamo di tornare all’argomento principale. Quando parliamo dell’uomo, la sua natura è anzitutto intellettuale. Essa viene detta *razionale* per distinguerla da quella di altre creature intelligenti ma superiori all’uomo. Ed il bene naturale dell’uomo non può esser conseguito se non con un agire da “animale razionale”, che è “volontario”.

Proviamo a mettere a fuoco che cosa intendiamo con la parola “volontario”³²⁶.

In senso lato ne parliamo dagli animali in su, nella scala dei viventi. Il padrone che punisce il cane che gli ha danneggiato qualcosa, ha un atteggiamento che non ha con una pianta, a parità di danno che ne possa aver avuto.

Quando diciamo che “se l’è cercato lui”, sottolineiamo un aspetto dell’agire naturale che suppone una qualche conoscenza del fine.

La differenza con chi non ha conoscenza, è che quest’ultimo agisce in modo spiegabile dalle sole proprie caratteristiche, mentre per comprendere l’agire spontaneo di chi conosce, occorre tenere presente anche che cosa conosce.

La “volontarietà” degli animali è però piuttosto relativa. Il loro agire istintivo è vincolato a determinate tendenze, che hanno riscontro nel linguaggio con cui comunicano: nutrirsi, riprodursi, difendersi, ecc. E’ interessante, studiando ad

³²³ Cfr. II-II, q.154, a. 11.

³²⁴ Cfr. C.G., III, 122, n.2955. Ma teniamo conto che per S. Tommaso il “seme” umano è come il seme di una pianta, anche se non è ancora un uomo. Quindi si impedisce il bene del nascituro, con un aspetto anche di *ingiustizia* che oggi sappiamo esser meno fondato. Resta però inalterata l’esigenza etica della temperanza in rapporto al fine ultimo.

³²⁵ Ad esempio non sono d’accordo con chi sostiene che il problema, la cui soluzione Paolo VI intese offrire nella *Humanae Vitae*, non era la liceità o l’illiceità della contraccezione, ma la liceità o l’illiceità di un particolare metodo contraccettivo: la contraccezione chimica. Non credo che basti l’artificiale nell’esercizio della sessualità umana, di per sé, per giustificare l’asserto della morale cattolica, che dichiara peccato il volontario rendere sterile un atto sessuale.

³²⁶ Cfr., anche per quanto segue, I-II, q. 6.

esempio i canti degli uccelli, imparare a distinguere il loro canto territoriale, il verso con cui segnalano al compagno di aver trovato cibo, il verso di allarme, il grido d'angoscia che emettono quando finiscono tra gli artigli di un nemico.

Queste tendenze istintive vengono però determinate non dalla loro conoscenza, ma dalla natura. L'uomo invece, come abbiamo spiegato sopra, proprio per la sua natura determina da se stesso le tendenze del proprio agire volontario. E' capace di ordinare il suo agire. Per l'uomo parleremo di "volontarietà" in senso pieno. Abbiamo visto il ruolo che ha il fine ultimo concreto nella determinazione di tali tendenze.

Alcune proprietà della volontarietà umana

Una responsabilità non delegabile

Come l'intelletto conosce se stesso e l'agire della volontà, così la volontà muove se stessa e l'agire dell'intelletto. Non sto a rendere ragione di questo, che poi è facilmente riscontrabile nella nostra consapevolezza.

Questo significa che anche il non volere, se siamo consapevoli che invece dovremmo volere, è imputabile alla nostra responsabilità. Anche l'esecuzione di un ordine, essendo volontaria, coinvolge pienamente il nostro responsabile consenso.

Neppure possiamo supporre che un agente estraneo possa interferire sul nostro volere e farci volere ciò che non vogliamo. Non si può far violenza a ciò che è volontario. Non ha senso: è volontario ciò che procede da principio intrinseco. E' violento ciò che viene da principio estrinseco contro la tendenza intrinseca. Non può essere dunque uno stesso atto volontario e involontario (anche qui: "in" nel senso di "contro"). La responsabilità non ce la può togliere nessuno.

Si può far violenza invece all'agire "volontario" nel senso di "mosso dalla volontà". Se sono più forte, posso afferrare la mano di un altro e con quella percuotere una persona a lui cara. Ma sarà contro la sua volontà.

Si può impedire a uno di esercitare la sua volontà rendendolo incapace di intendere e volere. Basta agire sulle capacità organiche della sua sensibilità, con la droga, con tecniche di "lavaggio del cervello" o di "plagio". Ma quello che lui farà in tale stato non sarà neppure "involontario" nel senso di "contro" la sua volontà: non è in grado di volere. Sarà piuttosto un agire "non-volontario", non responsabile. Anche in questo caso, non si riesce a far violenza all'agire volontario in quanto tale. Non possiamo far sì che uno voglia ciò che non vuole. Sono infondati i timori che qualcuno, fosse pure Satana, possa impadronirsi di ciò che è "naturale" nel nostro essere uomini.

Solo Dio, da cui dipende il nostro modo di esistere così come l'esistere, è un agente estrinseco, che però produce ciò che è in noi volontario. E lo produce rendendoci appunto responsabili.

Come questo sia possibile, è una domanda che presume di poter capire l'atto di Dio che crea. Come diceva S. Agostino, a domandarselo ci si sbaglia di già³²⁷. Le domande stesse che formuliamo non sono più sensate di quella del ragazzo che chiedeva se, essendo Dio infinito, il suo braccio fosse dunque lungo quanto il suo naso. Di ciò di cui non si può parlare, come diceva Wittgenstein, bisogna tacere.

I rapporti col corpo e con l'affettività

Anzitutto, per la ricchezza virtuale della natura dell'uomo, animale razionale, il nostro agire volontario abbraccia anche aspetti istintivi, vegetativi e puramente fisici. Il nostro arbitrio su di essi ha un potere crescente man mano che l'aspetto è sempre meno comune alle altre creature e più vicino a ciò che è propriamente umano.

Non possiamo, ad esempio, sottrarre la nostra corporeità alle leggi fisiche e neppure a quelle vegetative. Cadiamo come tutti, e se ingeriamo un veleno moriamo. Possiamo agire sulla nostra corporeità e sul nostro organismo in modo analogo alle attività dell'arte, ma dobbiamo fare i conti con dei beni che non abbiamo determinato col nostro arbitrio: un'alimentazione inadatta guasta la salute anche contro la nostra volontà. Da questo punto di vista l'unico atteggiamento volontario buono è il rispetto, è il non abusare.

Maggior dominio lo abbiamo sulla nostra corporeità in quanto animale. Siamo capaci di muoverci a nostra volontà, nella misura che lo permettono le caratteristiche fisiche dei nostri arti. Posso aprire e chiudere la mano quando voglio. Ma non tutto dipende dal mio volere: un'improvvisa minaccia mi fa alzare il braccio, o chiudere le palpebre a protezione dell'occhio, prima che possa rendermene conto e spesso anche qualora, avendolo previsto, cercassi di non farlo.

Dominiamo indubbiamente la nostra istintività e la affettività, ma non è un dominio pieno. Con un'immagine giustamente famosa, Aristotele paragonò tale dominio al dominio che chi presiede ha sui membri di una assemblea insieme ai quali deve decidere: essi possono contrastare il suo volere, possono dare un voto contrario. Si tratta di un dominio politico, che non è il dominio dispotico che si ha su chi deve solo eseguire gli ordini.

Come la conoscenza sensibile fornisce gli "esempi" che ci permettono di capire, così l'affettività ci permette di volere. La nostra non è dunque la visione dualista di chi contrappone anima e corpo. Abbiamo già accennato alla necessità del saper apprezzare, per arrivare ad una decisione.

Ma se di per sé questo dovrebbe accadere, e per lo più accade, accidentalmente accade anche che l'affettività ci inclini a ciò che non vorremmo.

³²⁷ "Chi attragga e chi non attragga, perché attragga quello e quell'altro non lo attragga, non volerlo giudicare, se non vuoi sbagliare." Citato da S. Tommaso nel suo commento al Vangelo di Giovanni, al versetto 6, 44: "Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato...".

Per lo più le nostre decisioni vengono facilitate dal nostro istinto. Non ci rifletteremo mai abbastanza: le opere buone che facciamo sono provocate ed accompagnate quasi sempre da buoni sentimenti. Per questo i genitori si preoccupano di aiutare i figli a sviluppare buoni sentimenti. Per questo anche le decisioni per un fine ultimo concreto sbagliato esigono spesso uno sforzo per tacitare un proprio naturale istinto che di suo indirizzerebbe al bene, come quando uno trascura i figli, e ne soffre, per poter assecondare l'ambizione di fare carriera nel lavoro. L'unico modo per non aver contrasti tra volontà ed istinto è decidere di vivere secondo l'istinto, di fare solo ciò che "ci si sente" di fare.

Dobbiamo "addomesticare" la nostra affettività, con intelligenza, con pazienza e senza paura di essa. Solo così potremo sperare di giungere a poterci fidare di essa, ed agire bene con facilità. Dobbiamo cioè cercare che ciò che sappiamo essere giusto ci attragga, e ciò che sappiamo essere sbagliato ci diventi ripugnante. La fede ci ricorda che, dopo il peccato originale, questo ideale non è raggiungibile. Le "virtù" della fortezza (per l'aggressività di fronte agli ostacoli) e della temperanza (per il desiderio istintivo di ciò che è piacevole) restano, in questa vita, un ideale non pienamente raggiungibile. Dobbiamo rassegnarci a convivere con i nostri limiti. *Ma se smettiamo di tendere a questo ideale, rinunciamo con ciò stesso al nostro bene in quanto uomini.*

Chi poi presume di poter dominare dispoticamente la propria affettività, si comporta come se credesse di esser Dio: solo nelle mani di Dio sono la natura dell'uomo, ed anche le conseguenze del peccato originale. Mi sembra inoltre che tale presunzione, unita alla constatazione che non ci si riesce, porti ad uno stato di frustrazione e di spaccatura con una parte importante di se stessi: rende cioè inclini alle malattie mentali.

L'ignoranza

L'ignoranza è una mancanza nel conoscere. Poiché l'agire volontario procede da conoscenza, non potrà non averne conseguenze. Ma l'ignoranza, quando si tratta di un agire che procede da conoscenza e per di più conoscenza consapevole, che cosa può riguardare?

Nell'ottica della morale dell'obbedienza viene spontaneo rispondere che essa riguarda soprattutto la norma morale (questione di diritto) o il rientrare di un certo fatto nell'ambito di una norma conosciuta (questione di fatto). Nell'ottica della morale delle virtù (dove l'obbedienza è solo una piccola parte della giustizia) la questione è assai più interessante. Ha infatti un che di paradossale che chi agisce volontariamente non sappia qualcosa che riguarda ciò sta facendo, fino al punto di fare volontariamente quello che non vuole. Eppure è una esperienza quotidiana. L'ignoranza infatti riguarda certe circostanze relative a ciò che vogliamo³²⁸ tali che, se ci fossero note, cambieremmo decisione. Un esempio banale è quello del cacciatore che non si è accorto che il suo cane ha raggiunto la lepre e finisce per uccidere il cane. Più interessante è notare l'uso che facciamo del tenere all'oscuro di certi particolari coloro che in qualche

³²⁸ Cfr. I-II, q. 6, a. 8; q. 19, a. 2, ad 3.

modo dipendono da noi, in modo che facciano volontariamente quello che, se sapessero, detesterebbero.

Nella misura in cui l'ignoranza è voluta (segue cioè un atto di volontà), ovviamente siamo responsabili delle conseguenze. Se l'ignoranza non è in alcun modo voluta, non vi è responsabilità morale.

Di errori in buona fede, anche tragici, ne facciamo tanti, nonostante tutta la nostra diligenza nell'evitarli. Proprio per questa caratteristica di esser contro la nostra volontà, non sono imputabili anche se dipendenti da un nostro agire responsabile. Non sono imputabili moralmente, in quanto errori, ma abbiamo la responsabilità delle conseguenze: dobbiamo farcene carico. Proprio perché moralmente detestiamo quanto in buona fede abbiamo pur commesso.

Se l'ignoranza non voluta causa azioni che invece avremmo voluto fare comunque, è cioè solo concomitante, la nostra azione non sarà involontaria nel senso di "contro" la volontà. Sarà piuttosto di per sé non-volontaria, perché accidentalmente, per sbaglio, abbiamo fatto qualcosa che, se avessimo saputo, avremmo fatto volontariamente.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica chiama "*indirettamente volontari*"³²⁹ gli effetti dovuti ad ignoranza per negligenza colpevole. Nella misura in cui è colpevole l'ignoranza (voluta proprio in se stessa, o invece dovuta solo a colpevole negligenza), siamo responsabili in modi diversi delle nostre azioni. Questa denominazione viene a mutare quella ormai tradizionale tra i moralisti, che parlavano di *volontario indiretto* a proposito di effetti previsti e non voluti direttamente³³⁰.

In questo modo, il Catechismo riprende una denominazione che aveva dato S. Tommaso³³¹. Diventa allora molto importante, soprattutto per gli studenti, tenere presente questa autorevole mutazione di linguaggio, per non cadere in equivoci.

Effetti previsti e non volontari

Una questione particolare è quella degli *effetti previsti e non voluti*. Per esempio non chiameremmo mai "suicida" la madre che si butta sotto al treno per salvare il figlio.

Stando a quanto abbiamo visto fino ad ora, possiamo accorgerci che questa domanda porta un punto di vista nuovo. Prima, parlando delle inevitabili scelte tra beni incompatibili tra loro, davamo per scontato che un bene, quando operiamo una scelta, sarebbe rimasto perduto. Da questo punto di vista chi agisce, agisce sempre per un bene e la perdita dell'altro è preterintenzionale.

³²⁹ n. 1736.

³³⁰ Solo a titolo di esempio, cfr. D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, op. cit., Vol. I, pagg. 43 ss.

³³¹ Cfr., ad es., I-II, q. 76, a. 4, c; *Quaestiones Disputatae De Malo*, q. 3, a. 8, c.

Da un punto di vista generale, quale quello che abbiamo esposto finora, non siamo ancora in grado di affrontare la questione, che riprenderemo più avanti.

Possiamo però dire che non è possibile sottrarsi alla responsabilità delle conseguenze previste. Potremmo chiederci se sia possibile sottrarsi distinguendo tra ciò che è voluto di per sé e ciò che non c'entra con esso, ma si accompagna ad esso accidentalmente.

Scrivendo in proposito S. Tommaso:

“...una causa viene detta per accidens in due modi. In un modo dalla parte della causa, in un altro modo dalla parte dell'effetto. *Dalla parte della causa*, quando ciò che viene chiamato causa è unito accidentalmente alla causa di per sé: per esempio quando un bianco, o un musicista, viene detto causa di una casa, perché capita che l'edificatore sia tale. *Dalla parte dell'effetto*, quando si prende qualcosa che accidentalmente si unisce all'effetto: per esempio quando diciamo che un edificatore è causa di lite, perché dalla casa costruita ne viene accidentalmente una lite.

Ed è in questo modo che si dice che *la fortuna è causa per accidens*, cioè in quanto all'effetto si unisce qualcosa accidentalmente: come quando allo scavo di una tomba si unisce accidentalmente il ritrovamento di un tesoro.

Infatti, come l'effetto di per sé di una causa naturale è ciò che ne deriva secondo l'esigenza della sua forma, così l'effetto di una causa che agisce di proposito è ciò che capita secondo l'intenzione dell'agente; quindi qualsiasi cosa sopraggiunga nell'effetto al di là dell'intenzione, è *per accidens*.

Ma dico questo a patto che ciò che va al di là dell'intenzione, ne derivi raramente; poiché infatti ciò che sempre o spesso va unito all'effetto, cade sotto la medesima intenzione.

*E' infatti stolto dire che uno intenda qualcosa, e non voglia ciò che spesso o sempre le va insieme*³³².

Sarebbe ridicolo pretendere di aver voluto camminare scalzi nell'acqua e di non aver voluto però bagnarci i piedi. Ora, se ci mettiamo sul piano generale, è ovvio che non è accidentale che la mamma che si butta sotto il treno perda la vita. Ed infatti ne lodiamo l'eroismo perché è andata incontro alla morte volontariamente. Quindi non possiamo parlare di effetto previsto e non voluto per rapporto alla volontarietà in generale.

Ma nel caso della mamma che si butta sotto il treno compare qualcosa di nuovo: il contrasto tra due beni dovuti: il diritto-dovere della vita propria e di quella del figlio. E questo non pare riguardare propriamente i principi della morale generale, ma quelli dell'ambito della virtù della giustizia.

³³² In *Phys.*, Lib. II, lect. VIII, nn. 427-428; cfr. I-II, q. 20, a. 5; q. 73, a. 6.

Come vedremo più avanti, il problema dell'effetto previsto e non voluto, il principio del "volontario indiretto" secondo la terminologia vecchia, va situato a livello della virtù della giustizia, non a livello di principio generale della morale.

Tuttavia possiamo ricordare fin d'ora come invece il Prümmer avesse proposto questo criterio per risolvere i problemi relativi ai dubbi di morale in generale. Nell'ottica della morale dell'obbedienza, che propriamente appartiene alla giustizia, si finisce per dare così valore universale ad un problema particolare. Se ogni atto morale è atto di obbedienza, allora esso è appunto anche un atto della virtù della giustizia. Ciò è sostenibilissimo, perché la giustizia, per un suo aspetto, è virtù generale che esige anche le altre virtù. Ma in uno studente di teologia morale che non ha ancora presenti tutti questi aspetti, questo approccio rischia di creare gravi fraintendimenti³³³.

Il timore

Il timore è anch'esso causa di scelte che "non vorremmo" fare. Non parliamo qui della paura istintiva: per rapporto alla volontarietà essa rientra nell'argomento dell'affettività, di cui già abbiamo fatto cenno. Parliamo della previsione di un male, vissuta in piena consapevolezza.

L'esempio aristotelico, famoso, è quello del mercante che, sorpreso dalla burrasca, è costretto a gettare a mare le sue merci per salvarsi.

Evidentemente non avrebbe mai voluto prendere quella decisione. Ma le circostanze gliel'hanno imposto. Nella concretezza, è un atto pienamente volontario. In astratto, cioè prescindendo dalle reali circostanze, è un atto contrario alla sua volontà.

Nel campo ristretto della giustizia, la legge può dichiarare non dovuto un impegno preso sotto la minaccia di un male proporzionatamente grave. Ancora una volta dobbiamo distinguere i problemi del legislatore da quelli generali dell'etica.

Se però siamo stati educati solo alla morale come obbedienza, ed in più riteniamo che ogni legge, in quanto legge, sia uguale (cioè prendiamo in modo univoco il senso di legge), saremo portati probabilmente a ritenere che in ogni caso la paura giustifichi. In questo modo ci riterremo a posto pur avendo deliberatamente compiuto azioni sbagliate. Così forse si sente scusato il soldato che, obbedendo, compie una rappresaglia ingiusta, evitando una condanna a morte per insubordinazione; così i "lassi", cioè i cristiani che avevano evitato il martirio compiendo il gesto formale di sacrificare agli idoli, probabilmente credevano di poter avere ancora, interiormente, quella fede che ci salva.

³³³ Ad esempio: invocare il "male minore" per giustificare l'uso degli anticoncezionali tra sposi.

Le circostanze

Con il nome di *circostanze* di un atto responsabile, di una decisione, noi indichiamo tutte quelle caratteristiche accidentali (“*per accidens*”) che lo caratterizzano³³⁴. Esse sono legate alla individualità dell’atto, così come più sopra dicevamo che se qualche postino è nervoso, è perché capita che Tizio faccia il postino ed anche sia nervoso, anche se queste due caratteristiche non c’entrano l’una con l’altra.

Ovviamente, le circostanze più rilevanti saranno quelle che si accompagnano al fine immediato, cioè alla sostanza dell’atto, a ciò che propriamente l’atto compie, ed al fine ulteriore cui l’atto sarebbe ordinato. Ad esempio, posto che di per sé un edificatore faccia un’abitazione perché venga abitata, quanto alla sostanza dell’atto è circostanza che lo faccia con materiali non suoi, e quanto al fine ulteriore è circostanza che l’abitazione sia destinata ad un gruppo di malviventi. Ma di circostanze ve ne sono altre, elencabili in qualche modo in astratto (chi, come, quando, dove, con chi). Non sono enumerabili in concreto, perché non è definibile quante caratteristiche accidentali possano capitare. Ed è per questo che la casuistica può solo essere una esemplificazione, e non un sapere. Le situazioni possibili sono imprevedibili, e non può esistere un prontuario che le contempli tutte.

Potremmo esser tentati di credere che ciò che è accidentale nella realtà, debba esserlo anche moralmente.

Invece no. Anzitutto perché la perfezione di una cosa esige la pienezza di aspetti che, quanto alla realtà, sarebbero accidentali alla sostanza della cosa. Una torta cotta male non è buona, anche se sostanzialmente è la stessa torta che avrebbe potuto venir cotta bene. Abbiamo già visto che “*bonum per se est ens per accidens*”. Del resto, il fine immediato ed il fine ulteriore sono spesso, fisicamente parlando, realtà accidentali esattamente come le loro circostanze.

In secondo luogo l’agire intenzionale può privilegiare aspetti accidentali³³⁵. L’oggetto ed il fine, che definiscono moralmente un’azione, possono privilegiare un aspetto accidentale rispetto all’azione fisica. “Prendere” è moralmente indifferente. “Rubare” è “prendere ciò che è altrui”, dove l’oggetto moralmente rilevante privilegia un aspetto accidentale. L’oggetto morale non coincide con l’oggetto fisico dell’azione. Quelle che chiamiamo “circostanze” sono accidentalità ulteriori rispetto all’oggetto morale ed al fine. Per esempio, posso voler farmi la casa di fronte alle finestre di un altro per fargli dispetto rovinandogli il panorama, per vendicarmi di un torto subito. E da questi aspetti, accidentali a ciò che propriamente ho compiuto, viene la contrarietà all’agire secondo l’ordine che la ragione dovrebbe dettare.

La rilevanza delle circostanze ci ricorda che, per esser moralmente buono, l’atto esige che tutto sia come dovrebbe essere. L’ignoranza, di cui sopra abbiamo detto, riguarda soprattutto le circostanze. La difficoltà di conoscerle a priori

³³⁴ Cfr. I-II, q. 7, a. 1.

³³⁵ Cfr. I-II, q. 18, a. 10.

esige la caratterizzazione propria della virtù della prudenza. L'individualità dell'atto e della valutazione in concreto, con tutte le circostanze, rende necessaria alla prudenza, come si è detto, la presenza di una capacità di apprezzamento sensibile, fatta di esperienza e di buon gusto (o capacità di apprezzare) che, per la continuità con l'attività razionale, veniva chiamato anche *ratio particularis*³³⁶.

L'intenzione

Dal volere alla intenzione

La volontà di un fine si accende facilmente nel cuore dell'uomo. La parola voglio è una delle prime che impariamo, ed ai bambini occorre insegnare che "l'erba Voglio non cresce nemmeno nel giardino dei re".

"Ma tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone"³³⁷, e analogamente, potremmo dire lo stesso delle propensioni più personali, talvolta in contrasto le une con le altre.

Per questo non sempre possiamo realizzare ciò che vorremmo. E neppure vogliamo realizzare qualcosa che pur vorremmo. Quando siamo attratti da beni incompatibili, la volontà di quello che concretamente non vorremo può restare in un cantuccio del nostro cuore diviso. Abbiamo persino trovato un nome, per questa volontà inefficace: *velleità*³³⁸.

Più precisamente, un desiderio può essere inefficace, o perché vogliamo davvero un altro bene incompatibile (come il fumatore che sinceramente vorrebbe smettere di fumare, ma non lo vuole davvero), o perché sappiamo che non vi sono in nessun modo i mezzi per conseguire quel bene (vorrei, ma non posso, perché non ne ho i mezzi).

Se possiamo distinguere una volontà più piena dalla velleità, possiamo cercare una parola per significare l'attuazione propria della volontà in senso forte, che dirigerà effettivamente il nostro agire. Tale parola è "decisa"³³⁹.

³³⁶ Cfr. In quanto abbraccia però, oltre alla *cogitativa*, la *memorativa* e l'*imaginativa*, ed è guidata dalla ragione, che coglie ciò che è individuale avendo consapevolezza (*per reflexionem*) della conoscenza sensibile. E' un raffrontare l'esperienza valutando nel particolare. Vien detta anche *intellectus passivus*, da non confondere con l'*intellectus possibilis*. Cfr. *In Ethic.* Lib. VI, lect. I, n. 1123; I-II, q. 51, a. 3; *In De Anima*, Lib. III, lect. X, nn. 744-745; I, q. 78, a. 4; q. 79, a.2, ad 2.

³³⁷ I-II, q. 94, a. 2, c.

³³⁸ Propriamente la velleità è la volontà condizionata di qualcosa di impossibile: se fosse possibile la vorremmo. Quando la scelta è tra mezzi non compatibili tra loro, può restare un desiderio velleitario per ciò che non abbiamo scelto.

³³⁹ In latino un animo deciso lo si può tradurre con *paratus ad faciendum*, mentre una ferma decisione la si può tradurre con *certa sententia*. Anche *consilium* può tradurre "decisione". Decidere invece è traducibile con *statuere*. Non esiste una parola corrispondente esattamente al termine che usiamo in italiano.

Se un bene voluto esige determinati mezzi, la volontà per essere efficace deve abbracciare anche questi ultimi in un *consenso*. Per dare un nome alla volontà che abbraccia il fine insieme ai mezzi necessari, parleremo di *intenzione* (da non confondere con gli altri usi che abbiamo fatto di questa parola, a proposito del “tendere” di ogni agire al fine, e dell’intenzionalità del conoscere: sono tutti significati legati da analogia). Anche dell’*intenzione* diremo che esige il *consenso* per essere una volontà efficace, decisa, altrimenti si ricade nella velleità. Non è però il consenso che causa la pienezza dell’intenzione, ma è la pienezza del volere che causa il consenso sui mezzi³⁴⁰. Chi si scoraggia perché rinuncia ai mezzi, troppo ardui, rinuncia al conseguimento del fine e dimostra così una scarsa volontà di quest’ultimo.

Guardate bene che è uno l’atto del volere che abbraccia fine e mezzi: abbraccia il fine in quanto conosciuto come raggiungibile. Questo dà una maggior pienezza al volere: finché non sappiamo come raggiungere la meta, non possiamo superare lo stadio del *vorrei*. Si dice così che chi ostenta sicurezza di raggiungere un bene senza però saper come raggiungerlo, agisce *velleitariamente*. Può esserci una reale intenzione del fine anche senza aver ancora scelto il mezzo che useremo: sappiamo già che ve ne sono e siamo decisi ad usarne uno. Ma quando avremo determinato il mezzo, sarà uno stesso atto di volere che chiameremo intenzione se lo consideriamo in quanto dal fine abbraccia il mezzo, e scelta in quanto dal mezzo tende al fine: come la salita e la discesa sono in realtà la stessa strada³⁴¹.

Questo ci introduce ad ulteriori riflessioni sullo scegliere.

Dall’intenzione alla decisione

Un fine può sovente esser raggiunto in molti modi. Davanti alla pluralità dei mezzi, diventa necessario che il nostro volere si determini. L’agire concreto esige una determinazione della nostra *intenzione* quanto a uno dei mezzi.

Si tratta di *scegliere*. Occorre prima valutare, affinché una via ci sembri migliore.

Si ha così il processo che abbiamo studiato parlando del male morale. Di per sé questo processo è fatto per scegliere la via migliore. Solo per via di un disordine tra intelletto e volontà, che è il male morale, per via dei due modi in cui diciamo reale qualcosa³⁴², diciamo che si ha una scelta fra bene e male, cioè tra scelte secondo coscienza e contro coscienza. Di per sé il nostro processo riguarderebbe una scelta tra bene e bene in vista del meglio.

Prendere alla lettera la Scrittura, quando ci presenta le due vie del bene e del male, comporta il rischio di cadere nel manicheismo.

³⁴⁰ Cfr. I-II, q. 15, a. 3.

³⁴¹ I-II, q. 12, a. 4, ad 3.

³⁴² E cioè chiamiamo reale sia ciò che effettivamente è tale, sia ciò di cui possiamo fare affermazioni vere, come l’assenza di qualcuno.

Inutile ricordare che in una visione etica che riduce tutto all'obbedienza, diviene più spontaneo ritenere che la scelta sia tra obbedire e disobbedire, dunque tra bene e male morale.

La valutazione che precede la scelta si chiama "consiglio", in latino "*consilium*". In italiano questo nome richiama il ricorrere all'aiuto altrui. Quando uno si consiglia solo con se stesso è forse meglio parlare di "valutazione", tuttavia la sostanza non cambia: è una ricerca che esige un giudizio valutativo per ciascuna delle possibili strade percorribili, ad immagine dell'attività di un gruppo di persone che deve arrivare ad una decisione dopo aver valutato. Ma anche nelle scelte personali noi cerchiamo *consiglio* da chi ha più esperienza di noi. E allo stesso modo uno si *consiglia* anche da solo, rivangando nella memoria delle esperienze passate, coinvolgendo la nostra capacità di apprezzamento, di buon gusto, nel mentre ci raffiguriamo il nostro agire concreto, rapportando i casi concreti ai principi che devono informarli..., valutando cioè le singole possibilità.

I *consigli*, alla fine, *deliberano*. Anche il nostro consiglio personale deve arrivare a preferire una strada e deliberare di seguirla. Tale giudizio, simile a quello di un tribunale che giudica, vien detto in latino *sententia*, donde verrebbe "consentire", "*consensus*", per denominare l'atto conseguente nel volere. La preferenza data dalla deliberazione dipende ovviamente dalla consapevolezza delle esigenze del fine e delle propensioni nostre: in modo analogo a quando, cercando il bene ultimo, dicevamo che occorre guardare sia al bene sia alla natura del soggetto.

Così il consenso globale ai mezzi si determina, grazie al giudizio di preferenza, ad una via, ed il consenso a questa diventa la *decisione consapevole*. *A quel punto la nostra volontà è determinata: abbiamo scelto.*

Il *consenso* può esistere anche se la via era una sola, e non vi era bisogno di ricercare e valutare diverse vie possibili per sceglierne una. In questo caso la deliberazione è presto fatta: si capisce subito che cosa sia da farsi. In entrambi i casi, comunque, il *deliberato consenso*, che suppone una *piena consapevolezza* per una *piena responsabilità*, è sinonimo della pienezza dell'agire responsabile dell'uomo.

Questo deve farci riflettere: la moralità non è caratterizzata dallo *scegliere*, ma dal *deliberato consenso*. La scelta si ha solo con una pluralità di vie.

Per pura curiosità, possiamo notare con S. Tommaso che il consenso può anche precedere un atto di scelta ulteriore, che ovviamente non ha rilevanza morale, e cioè quando vi sono più mezzi tali che uno vale l'altro. In questo caso il consenso li abbraccia indifferentemente, e la scelta ulteriore viene fatta per motivi occasionali³⁴³. A questo proposito ricordiamoci che Tommaso conosceva l'argomento che poi fu chiamato dell'asino di Buridano, che muore di fame tra

³⁴³ I-II, q. 15, a. 3, ad 3.

due mucchi di fieno perfettamente uguali³⁴⁴. In realtà ci sarà sempre una qualche banalità per far preferire uno dei due, come il lancio della famosa monetina.

Nella cultura dell'obbedienza come unica ed assoluta caratterizzazione della morale, esiste sempre una pluralità di vie: obbedire e disobbedire. Da qui forse viene il convincimento, diffuso, che senza libertà di scelta non vi sia vera moralità, anche nella Visione Beatifica. Si confonde il tendere della volontà con lo scegliere.

Potrebbe ancora accadere che la decisione resti inefficace. Non più però per colpa della volontà, ma delle possibilità di tradurre in pratica quanto deciso. A questo punto siamo fuori della moralità. La nostra intenzione era già determinata. Il bene o il male morale erano già imputabili. Da qui si comprende quanto sia vero il detto evangelico che è ciò che esce dal cuore dell'uomo che lo contamina, ed anche come basti guardare una donna apposta per desiderarla, cioè di uno sguardo che procede da una decisione, per aver già commesso moralmente l'adulterio che, nei fatti, può anche non venire compiuto. Viceversa non è peccato il desiderio non deliberato, ma che antecede la deliberazione, ed è provocato solo dalla conoscenza di ciò che è in sé desiderabile. Tale desiderio è solo tentazione, non ancora peccato.

Virtù umane e virtù cristiane

Abbiamo parlato, all'inizio, della vicenda della salvezza dell'uomo. Abbiamo visto, in modo piuttosto riassuntivo, come la nostra salvezza ci venga incorporandoci a Cristo, divenendo "tralci della vite", prolungamento della Incarnazione del Figlio.

La morale cristiana parte da qui, dal mistero della nostra partecipazione alla Vita divina.

Ma questa morale esige che non ci comportiamo in un modo qualsiasi, se dobbiamo essere nella nostra umanità, come lo era Gesù, segno e strumento della bontà divina in ogni gesto ed in ogni atteggiamento.

Dunque la grazia esige la perfezione della natura umana.

Allo stesso tempo, dovremo avere un nuovo atteggiamento nei confronti di Dio, che prolunghi l'atteggiamento di Gesù.

Ma anche la bontà umana non sarà più solo bontà umana, se diviene segno e strumento della bontà divina.

Nei confronti di Dio avremo le virtù strettamente proprie del cristiano, proprie dell'esse tralci della vite. Venivano dette "virtù teologiche"; il Catechismo le denomina "virtù cristiane". Non le confonderemo con la religiosità, che riguarda la giustizia, perché ogni creatura intelligente deve avere un certo atteggiamento verso il suo Creatore così come deve onorare il padre e la madre. Gli

³⁴⁴ I-II, q. 13, a. 6, arg. 3 e risposta ad 3.

atteggiamenti del cristiano sono invece non da Creatura a Creatore, ma da Dio a Dio, perché caratterizzano un nostro agire in quanto prolungamento della Incarnazione divina del Figlio. Queste virtù sono la Fede, la Speranza e la Carità. Per esse conosciamo l'intimità divina, il mistero cioè della Santissima Trinità, la desideriamo pregustandone il pieno possesso della Visione, amiamo Dio di una amicizia ove il bene comune, che la fonda, è appunto Dio stesso.

Per ogni virtù umana, invece, dovremo ricordare che vi saranno due aspetti: uno legato alla partecipazione alla vita divina, in quanto tralci della vite: questo aspetto viene dalla Grazia, ci viene infuso con essa. L'altro aspetto sarà quello derivante dal nostro essere uomini. Il nome "virtù umane" abbraccia entrambi gli aspetti. Le virtù umane vengono raggruppate sotto le quattro virtù che formano il cardine dell'agire buono di un uomo: la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza.

I due aspetti, come hanno origine diversa, uno dalla Grazia e uno dall'agire volontario, così vengono perduti in modo diverso. E questo va tenuto presente nel giudicare il nostro stato quanto all'agire virtuoso.

Come tralcio della vite, io mi stacco dalla vite ogni volta che decido di imboccare una strada incompatibile. Dunque con una singola decisione (il peccato mortale). Che la grazia divina lasci in me la Fede, ed anche il desiderio proprio della Speranza, salvo una decisione contraria a queste due virtù, ci rivela la misericordia di Dio e ci fa distinguere tra la partecipazione alla vita divina (Grazia santificante, evidentemente sempre accompagnata dalla Carità) e la Grazia che continua ad alimentare in noi capacità d'agire da Dio e non da uomo: una sorta di volontà inefficace, ma presente: una sorta di nostalgia, provvidenziale ad un nostro ritorno.

Sempre da quella singola decisione viene pure la perdita, nella bontà umana, dell'aspetto di "segno e strumento" della bontà divina. Per usare un esempio: se sono un tralcio vivo, la mia carezza ad un bimbo, come quando la faceva Gesù, è una carezza di Dio che si serve della mia umanità. Se invece sono un tralcio morto, che si è staccato, la mia carezza sarà solo una carezza di un uomo.

Questo ci porta a evidenziare che le virtù, nel loro aspetto umano, non è detto vengano corrotte da una sola decisione. Può capitare, ma sovente non avviene, come ci testimonia la nostra stessa consapevolezza.

L'esame di coscienza del cristiano ha quindi aspetti assai diversi da quello che può fare un uomo che cercasse di esser virtuoso. Occorre tenerne conto, specialmente nel dialogo con i non credenti, che non possono comprendere la gravità del singolo atto dal punto di vista della perdita della Grazia santificante.

La legge

La rilevanza delle azioni concrete

Quanto abbiamo appena detto, ci porta a riflettere sulla legge morale propria del cristiano. Come istruiremo il cristiano affinché agisca in modo da esser *segno e strumento* della bontà di Dio? Evidentemente non può comportarsi in un modo qualsiasi, ma deve esser perfetto come perfetto è il Padre celeste. Se non fosse stato Gesù a chiederci di essere tali, sarebbe persino blasfemo il proporci di essere perfetti come Dio, tanto più in quanto - di nostro - siamo peccatori e restiamo inclini a peccare anche quando siamo in Grazia di Dio. Dobbiamo perciò confidare unicamente nell'aiuto divino ed evitare di crederci superiori agli altri.

Per raggiungere questa perfezione Cristo stesso ci ha istruito, e noi continuiamo a portare agli altri la sua istruzione, in quanto tralci della vite, confortati dal fatto che l'insegnamento di Cristo non verrà travisato dalla sua Chiesa, pur fatta da peccatori, che però è una cosa sola con lui e cresce in vista della piena maturità delle Nozze eterne.

Dio aiuta con la Grazia, istruisce con la legge. Una legge morale, della quale fa parte la giustizia, e dunque anche il riconoscimento dei diritti. Ma le esigenze di questo campo particolare non vanno confuse con la legge morale in senso globale. Purtroppo parliamo sempre di legge, e questo facilita confusioni, specie nei giovani, se gli educatori non sono accorti. La giustizia esige, ad esempio, che il giudice stabilisca chi ha torto o ha ragione: il diritto esige in qualche modo una certezza. Viceversa è difficilissimo stabilire chi ha *moralmente* torto o ragione. Spesso le due cose vanno insieme: per certi aspetti si ha torto, per certi altri si ha ragione.

Inoltre è semplice istruire con la legge, da un certo punto di vista: “Amerai il Signore Dio tuo, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente, con tutte le tue forze. E, per l'amore che porti a Dio, amerai te stesso ed il tuo prossimo, cioè quelle persone che Dio, nel disegno della sua Provvidenza, ti fa incontrare”.

Ma... ammesso che in buona fede io cerchi di far questo, chi mi incontra, incontrerà davvero la bontà di Dio nel mio gesto? Dunque diventa necessario scendere più in dettaglio.

Ma... sono poi sicuro di amare Dio e il prossimo? Anche nel conoscere noi stessi sovente cadiamo in errore, soprattutto dove sono in gioco le nostre tendenze, diverse e a volte contrastanti. Da qui la necessità, nell'esame di coscienza, di valutare noi stessi quasi mettendoci nei panni di un giudice imparziale.

Come fa un giudice a valutare l'intenzione di una persona? Dagli atti esteriori, osservabili.

Questa è una valutazione difficile. Gli atti esteriori sono un sintomo, ma non sempre una garanzia. Di fatto, noi non siamo sicuri di essere in Grazia di Dio o di avere la Carità. Anzi, crescere nella carità si accompagna sempre ad un crescere nella consapevolezza di esser peccatori: infatti più si ama, e più ci si rende conto che non si ama quanto si dovrebbe. Questo accade nell'amicizia tra uomini, dove ci si sente facilmente "a posto" con quelli che sono estranei al nostro cuore, quando riteniamo di aver già fatto abbastanza per loro. Nel caso di Dio non è mai abbastanza. Anzi, come rileva S. Tommaso³⁴⁵, ogni aumento di carità comporta un aumento di potenzialità nel crescere ancora in essa. Dunque non ci meraviglieremo più che i santi, più manifestavano dedizione a Dio, più si accorgevano che potevano amarlo di più, e si sentivano molto più in colpa di quanto non capitasse a chi ama Dio in modo piuttosto relativo.

Vi è un caso in cui il giudice riesce a valutare l'intenzione: è quello in cui uno compie un gesto volontario che implica l'abbandono del fine. Questo è un fatto molto comune: se aderisco ad un'associazione e vado poi in giro a propagandare proprio il contrario di quel che l'associazione promuove, gli altri mi chiederanno se son consapevole di quel che vado facendo. Alla mia risposta affermativa, sapranno che non condivido più i fini dell'associazione.

La certezza, cioè, è più facile trovarla nei *comandamenti negativi*. Essi non danno l'istruzione quanto al tendere al fine. Ma *segnano il confine della possibilità di questo tendere*. Ovviamente il loro valore dipende dal fine, cioè dai comandamenti positivi.

Fini diversi possono determinare identici divieti. Ma il loro valore morale diventa diverso, appunto perché diversi sono i fini. Persino fini incompatibili tra loro, ad esempio l'amor di Dio e l'amore per un piacere il più duraturo possibile, possono determinare il divieto degli stravizi.

Resta però che l'oggetto proprio dell'azione compiuta deliberatamente diviene decisivo per valutare se abbiamo abbandonato un fine.

Per il cristiano, questo abbandono comporta la perdita della Grazia: è quindi ragionevole che nell'esame di coscienza si dia tanta importanza al "peccato mortale" legato alle trasgressioni dei divieti in "materia grave". Non ha però senso ridurre a questo l'esame di coscienza: i comandamenti più importanti non devono diventare secondari. Non ha senso disobbedire per omissione al più grande dei comandamenti, ovviamente affermativo, fondamento di tutta la legge, e cioè quello dell'amore di Dio, e non provare alcun senso di colpa, mentre per aver rubato un oggetto di scarso valore ci tormentiamo per giorni e giorni. Indubbiamente in questo caso siamo succubi delle nostre passioni, tra le quali appunto rientra anche il senso di colpa.

Che poi sia facile disobbedire al primo di tutti i comandamenti, lo si vede riflettendo: quante, delle buone azioni che ho fatto oggi, le ho fatte per far cosa gradita a Dio? O non le ho piuttosto fatte solo perché mi andava di agire così?

³⁴⁵ II-II, q. 24, a. 7.

Indubbiamente l'intenzione non deve essere sempre attuale, come quando progettiamo le nostre azioni. Se vado a fare una passeggiata alla vetta di un monte, non mi metterò ad ogni passo a riflettere se devo farlo per andare in cima³⁴⁶... l'intenzione c'è, e resta anche se intanto penso ad altro. Ma nel compiere le tante cose buone della nostra giornata, se siamo sinceri, noi assomigliamo piuttosto ad un uomo che ha la passione dei fiori, e ogni mattina ne porta un mazzo in camera: questo indubbiamente piace anche a sua moglie, ma lui non li raccoglie per far contenta la moglie.

L'attenzione all'atto concreto ha portato la legge morale cristiana ad esser fraincesa.

Essa non è una legge intesa come la intendevano i farisei che Gesù condannava. Non insegna che cosa devo fare per essere a posto con Dio. Le istanze di aggiornare la morale cattolica, rendendola attuabile dai cristiani di buona volontà dei nostri tempi, mi ricorda le richieste degli studenti, peraltro volenterosi, di aver programmi di esame severi ma attuabili: "Dio non può chiedere l'impossibile!". Invece lo chiede: chiede a dei peccatori di essere perfetti come il Padre celeste³⁴⁷. Ma guai se per obbedire essi contassero sulle proprie forze, quasi potessero essere all'altezza di obbedire. Essi devono contare sull'aiuto divino.

Se così non facessero, si ricadrebbe nel pelagianesimo, che confida nella forza di volontà dell'uomo, e nel peccato dei farisei. La morale cristiana sarebbe rivolta ai giusti e non ai peccatori. E, come il professore che promuove chi si è preparato, Dio, nel suo giudizio, non regalerebbe nulla. Farebbe solo ciò che è dovuto, quasi che la salvezza venisse dalle opere della legge e non dalla grazia³⁴⁸.

Tutte le cose verso le quali un uomo ha un'inclinazione naturale, la ragione le apprende come buone³⁴⁹. L'inclinazione che abbraccia tutte le altre, nell'unicità ricca di virtualità dell'essenza dell'uomo, è quella del suo tendere proprio, cioè l'oggetto proprio della volontà: il bene. Da qui il precetto più generale dell'intelletto pratico: tendere al bene.

Una generalità onnicomprensiva non può esser disattesa. Solo col presentarsi di beni più particolari, dove la loro distinzione pone il problema del preferire l'uno all'altro, rende possibili precetti che è possibile trasgredire.

In ordine alla conservazione del proprio essere, in ordine alla conservazione della specie, in ordine al vivere secondo coscienza, cioè al retto uso del libero arbitrio, noi troviamo tendenze immediatamente colte dall'intelletto (cui corrisponde tendenza anche sul piano affettivo e sul piano del tendere vegetativo, pur indipendente dalla nostra conoscenza). Tutte le inclinazioni delle varie parti virtualmente presenti nella natura dell'uomo si riallacciano - almeno

³⁴⁶ Cfr. I-II, q. 1, a. 6, ad 3.

³⁴⁷ Cfr. *Mt* 5,48.

³⁴⁸ Cfr. *Rm* 11, 6.

³⁴⁹ Cfr. I-II, q. 94, a. 2, c.

entro certi limiti - alla guida della ragione, alla responsabilità della persona. Essa è il principio ordinatore di quanto, nell'essere dell'uomo, soggiace al suo potere.

Alla domanda sul perché non soggiaccia tutto l'essere dell'uomo in tutta la sua virtualità alla responsabilità della persona, sembra rispondere l'ermetico linguaggio della Scrittura, narrando come Dio, dopo il peccato originale, tolse all'uomo l'accesso all'albero della vita. Una interpretazione possibile sarebbe che, assumendo l'atteggiamento "da adulto" nei confronti di Dio, e rompendo la familiarità del rapporto con Lui, l'uomo non avrebbe più avuto la forza di dominare la parte corruttibile, e generabile, del suo modo di esistere³⁵⁰. Qualcosa di analogo all'aver perso il dominio sulle tendenze dell'affettività.

Tutte queste tendenze naturali vanno comunque viste alla luce del mio esistere in una natura razionale. Trattare la corporeità dell'uomo come quella di un animale, di un vegetale o di un minerale, solo perché il mio approccio conoscitivo a queste ultime cose è identico, diviene una sorta di riduzionismo. E' l'errore denunciato da S. Tommaso all'inizio del *De Ente et Essentia*: apparente sottigliezza su primi principi da parte di filosofi persi nelle nuvole, esso porta a conseguenze catastrofiche un intero modo di pensare, un'intera cultura. Ce ne accorgiamo oggi, dopo i danni derivanti dal trattare la nostra corporeità alla stregua di qualsiasi corpo: con la mentalità della sola tecnologia anziché col rispetto dovuto a ciò che è la corporeità di una persona.

Il valore dei precetti

“Dobbiamo però considerare che come i precetti negativi della legge proibiscono gli atti dei peccati, così i precetti affermativi inducono agli atti delle virtù. Ora, gli atti dei peccati sono di per se stessi cattivi, ed in nessun modo possono esser compiuti *bene*, neppure in un certo tempo o luogo: perché di per se stessi sono congiunti ad un fine sbagliato, come è detto nel II libro dell'*Etica*³⁵¹. Per questo motivo i *precetti negativi* obbligano *sempre* e *a sempre* [cioè ad essere eseguiti in ogni caso]. Invece gli atti delle virtù non devono esser compiuti in un modo qualsiasi, bensì osservate le debite circostanze che si richiedono affinché l'atto sia virtuoso: e cioè che sia fatto dove deve, e quando deve, e secondo che deve”³⁵², dunque i *precetti affermativi*, se obbligano sempre, non obbligano *a sempre* esser eseguiti.

Sempre vale il precetto che devo pregare, ma non devo pregare sempre, in qualsiasi tempo o luogo ; sempre devo dire il vero, ma non devo dirlo sempre, bensì nel tempo e modo giusti. E così via.

Ora, sono i precetti negativi a dipendere da quelli positivi, e non viceversa, in quanto è dal fine che dipende l'evitare ciò che impedirebbe di raggiungerlo. Se dunque il precetto positivo vale per un fine universale (per qualsiasi persona

³⁵⁰ Così Nicodemo Agiorita: cfr. B. Petrà, *op. cit.*, pagg. 51-52.

³⁵¹ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, II, cap. 6, 1107 a 12-17. Cfr. S. TOMMASO, *In Ethic.*, Lib. II, lect. VII, n. 329.

³⁵² II-II, q. 33, a. 2.

umana in qualsiasi situazione), il precetto negativo che ad esso si connette varrà altrettanto.

Tuttavia non potremo esercitare il precetto positivo in qualsiasi momento, in qualsiasi modo o in qualsiasi luogo, bensì solo nelle circostanze convenienti. Queste verranno scelte dalla virtù della prudenza. Da qui dipende l'incertezza del ragionamento dell'intelletto pratico.

Invece i precetti negativi connessi valgono sempre ed in qualsiasi situazione (*ad semper*), nei limiti del valore del precetto positivo. Per esempio : se il fine fosse arrivare alla vetta, ci potrò andare in modi diversi ed a seconda del tempo e per itinerari diversi. Tuttavia è certo che se cado in un burrone non potrò arrivare in vetta, quindi dovrò evitare di cadere in un burrone, e questo resta assodato una volta per tutte. Ma il divieto di cadere in un burrone è legato al fine di raggiungere la vetta.

Le finalità più universali sono colte dalla sinderesi che ci fa tendere ad esse. Esse rispondono alle esigenze più profonde dell'uomo. Per questo l'appello alla coscienza resta di una efficacia ineliminabile, qualsiasi sia la persona che ci sta di fronte. Tuttavia, quando le rivalità e l'orgoglio hanno il sopravvento, diventiamo capaci di impugnare a parole la verità conosciuta : pur di non dar ragione a chi ci contraddice, riusciamo a sostenere molte sciocchezze anche se siamo molto intelligenti ; anzi, più siamo intelligenti più la gente ammira la genialità di un discorso che invece è del tutto stolto. La storia del "re nudo" insegna.

Non appena però restringiamo il campo delle finalità, i precetti positivi iniziano a dipendere da circostanze diverse, la loro validità inizia ad ammettere eccezioni, ed anche il giudizio delle coscienze perde in certezza. Lo si vede bene nel campo della giustizia. Tutti ammettiamo che non è giusto ledere il diritto altrui. Tuttavia, scendendo nel concreto della determinazione dei diritti, iniziano le eccezioni. Facciamo un esempio.

Ogni uomo ha diritto al rispetto della sua capacità di decidere, ma se con questo pretendessimo che il datore di lavoro assecondasse il nostro parere di dipendenti per decidere il futuro dell'azienda, la discussione si farebbe subito complessa. Occorrerebbe introdurre altri criteri per poter decidere, ad esempio il criterio della corresponsabilità nella conduzione a seconda della partecipazione (non è giusto che chi mette in gioco la propria vita nel suo lavoro abbia gli stessi diritti di chi mette in gioco solo un superfluo dei suoi beni), il criterio della competenza (sarà un medico a stabilire la terapia, non l'assemblea dei dipendenti dell'ospedale) e così via. Avremo dunque leggi che determinano il modo in cui cerchiamo di realizzare la legge più generale.

Un altro esempio lo prendiamo da S. Tommaso. "Nei precetti si deve fare una dispensa, quando interviene una particolare situazione nella quale, se si osservasse la parola della legge, si andrebbe contro l'intenzione del legislatore. Ora, l'intenzione di qualsiasi legislatore è in ordine, propriamente ed in primo

luogo, al bene comune. In secondo luogo all'ordine³⁵³ della giustizia e della virtù grazie al quale si conserva e si raggiunge il bene comune. Se dunque si danno precetti tali da contenere la conservazione stessa del bene comune, oppure l'ordine stesso di giustizia e virtù, tali precetti contengono l'intenzione del legislatore : per questo non sono dispensabili. Per esempio se si desse ad una comunità il precetto che nessuno deve distruggere la repubblica, oppure che non la deve consegnare ai nemici, oppure che nessuno deve fare qualcosa di ingiusto o di cattivo, tali precetti non sarebbero dispensabili. Ma se venissero dati altri precetti ordinati a questi precetti, in cui si determinassero alcune speciali modalità : in tali precetti si potrebbe fare una dispensa, perché l'omissione di questi precetti non pregiudicherebbe i primi, che contengono l'intenzione del legislatore. Per esempio, se per conservare la repubblica si stabilisse in una città che dai singoli quartieri alcuni facessero la sentinella per custodire la città assediata, si potrebbero dispensare alcuni in vista di un'utilità più grande."³⁵⁴

Gli esempi che abbiamo fatto riguardano la legislazione civile, anche se l'esempio che fa S. Tommaso gli serve per spiegare che i precetti morali del decalogo non sono dispensabili. In campo morale dunque la situazione è analoga. Dice sempre S. Tommaso :

“Riguardano la legge naturale (*naturae*) quelle cose cui l'uomo ha un'inclinazione per natura : fra di esse è proprio dell'uomo essere inclinato ad agire secondo coscienza (*secundum rationem*). Ora, è compito della ragione procedere da ciò che è comune a ciò che è proprio [nel senso di particolare, di più specifico, contrapposto a comune o generale]. A questo proposito, tuttavia, si trovano in una condizione diversa la ragione speculativa e la ragione pratica ; poiché infatti la ragione speculativa tratta soprattutto le cose necessarie, che non possono essere diversamente, troviamo la verità senza eccezione (*defectus*) nelle conclusioni proprie come anche nelle prime premesse (*in principiis*) comuni. Invece la ragion pratica si occupa di cose contingenti, quali sono le azioni umane : per questo, se in generale (*in communibus*) c'è una qualche necessità, quanto più scendiamo a ciò che è proprio tanto più troviamo eccezione. Così, dunque, negli argomenti speculativi vi è una stessa verità per tutti sia nelle prime premesse sia nelle conclusioni, anche se la verità non è conosciuta da tutti quanto alle conclusioni, ma solo quanto alle prime premesse, che vengono dette anche concezioni comuni³⁵⁵. Invece negli argomenti operativi non vi è una medesima verità o rettitudine pratica per tutti per quanto riguarda ciò che è proprio, ma solo per ciò che è comune ; ed anche tra coloro per i quali vi è - quanto a ciò che è proprio - una stessa rettitudine, non è riconosciuta da tutti allo stesso modo. Così, dunque, è chiaro che quanto ai comuni principi della ragione

³⁵³ Si sottintende ancora “è in ordine”, ma esplicitarlo porterebbe a dire : “è in ordine all'ordine ecc.” che suona male, anche se il pensiero resta chiaro.

³⁵⁴ I-II, q. 100, a. 8, c.

³⁵⁵ P. Tito Centi traduce con “assiomi universali” (ediz. Salani, Firenze, poi ESD, Bologna). I primi principi comunemente ammessi vengono però considerati assai diversamente da Aristotele, dagli stoici, dagli epistemologi e logici di oggi. Un conto è averli di fatto ed usarli spontaneamente, un conto è riflettere su quanto facciamo e cercare di definirli : qui le cose si complicano molto. Analogamente potremmo dire che tutti ci nutriamo, ma se iniziamo a discutere su che cosa sia l'assimilazione del cibo possiamo avere molte interpretazioni diverse a seconda delle scuole filosofiche.

sia speculativa sia pratica, vi è una stessa verità o rettitudine per tutti e conosciuta allo stesso modo. Invece quanto alle conclusioni proprie della ragione speculativa, vi è una stessa verità per tutti che però non è conosciuta da tutti allo stesso modo : per tutti infatti è vero che un triangolo ha tre angoli uguali a due retti, anche se ciò non è a tutti noto. Invece quanto alle conclusioni proprie della ragion pratica, né vi è una stessa verità o rettitudine per tutti, e nemmeno, tra quelli per cui è la stessa, è nota allo stesso modo. Per tutti infatti è retto e vero che si agisca secondo coscienza (*secundum rationem*). Ma da questo principio segue, come conclusione propria, che si devono restituire i prestiti : e questo è vero per lo più ; ma può accadere in qualche caso che sia dannoso e quindi irragionevole restituire i prestiti. Per esempio, se uno li richiede per agire contro la patria. Ed il far eccezione (*deficere*) lo si trova tanto più quanto più si scende nei particolari : per esempio se si stabilisce che i prestiti sono da restituire con una certa cauzione o in un certo modo. Infatti quante più condizioni particolari si pongono, in tanti più modi può aversi eccezione dalla rettitudine sia per il restituire, sia per il non restituire.”³⁵⁶

Se fate attenzione, spesso i soprusi vengono fatti ampliando un diritto circoscritto a diritto universale : il mio diritto a stare all’ombra “giustifica” il mio toglierti di mezzo se vuoi qualcosa che mi obbliga a stare al sole.

Partendo dalla sinderesi, l’intelletto riconosce per quest’attitudine (*habitus*) che gli è connaturale (*innatus*) come un bene tutto ciò che corrisponde ad una nostra capacità d’agire o tendenza naturale³⁵⁷. In primo luogo appunto la tendenza della volontà : qualsiasi cosa, in quanto oggetto di volere, è un bene. Per questo l’intelletto ordina il volere al bene - sempre, anche quando pecchiamo - ed ha di per sé orrore del male (sempre, anche quando pecchiamo).

Ma la sinderesi si restringe anche a campi più particolari : alle altre nostre tendenze naturali, perché bene della vista è vedere, bene dell’intelletto è capire, e così via. Questo fonda precetti universalmente riconosciuti e validi in qualsiasi situazione. Ma da qui ad una decisione concreta la strada è lunga ! Di fatto il precetto positivo resta inefficace se non viene ristretto. Anche i precetti negativi implicati da quelli positivi seguono l’universalità dei primi, ma senza la precarietà imposta dalla particolarità delle circostanze.

Tenendo presenti queste considerazioni penso che sia possibile uno studio della morale anche da un punto di vista dell’obbedienza ad una legge senza rischiare quei fraintendimenti che hanno caratterizzato la nostra cultura. Invece nella educazione che abbiamo ricevuto i precetti negativi ed i precetti positivi mi sembra che siano stati in qualche modo messi alla pari (l’importante è l’obbedire

³⁵⁶ I-II, q. 94, a. 4, c.

³⁵⁷ “Questo è il primo precetto della legge, che si deve fare e perseguire il bene, e fuggire il male. E su questo si fondano tutti gli altri precetti della legge di natura, nel senso cioè che sono pertinenti ai precetti della legge di natura tutte quelle cose da farsi o da fuggire che la ragione pratica apprende per natura essere beni umani. Ora, poiché il bene è di suo un fine, mentre il male è di suo l’opposto, ne viene che tutte quelle cose alle quali l’uomo ha una inclinazione naturale, la ragione le apprende per natura come beni, e di conseguenza come da perseguire operando, ed i loro opposti come mali e quindi da evitare.” : S. TOMMASO, I-II, q. 94, a. 2, c.

o meno). Però il peccato di trasgressione (che di per sé riguarderebbe solo i divieti) è diventato sinonimo di qualsiasi disobbedienza, anche a norme positive. La mia impressione è che chi deve obbedire cerchi spazio per la sua libertà in quello che sarebbe oggetto dei precetti positivi, che non riescono - almeno in morale³⁵⁸ - a scendere più di tanto nei particolari, e così tende a ridurre l'obbedienza all'osservanza dei divieti, quasi dicesse che ciò che non è vietato è permesso ed è spazio per la sua libertà. In questo modo il peccato di omissione (che di per sé riguarderebbe i precetti positivi) non viene più sentito come vera disobbedienza.

La virtù della prudenza è stata riservata al legislatore, all'autorità. Le domande dei fedeli hanno fatto moltiplicare le risposte dell'autorità e la casistica delle possibili soluzioni: la morale ha dato di conseguenza l'impressione di somigliare pericolosamente alla casistica dei farisei. Infine la libertà di scegliere, condizione indispensabile per una disobbedienza imputabile moralmente, ha assunto un ruolo di primo piano, assoluto, fino a diventare quasi un sinonimo di persona. Su tutte queste cose, e chissà quante altre ancora, è bene riflettere, se vogliamo proseguire nella crescita della comprensione della morale cristiana senza gettare via la teologia dei secoli scorsi quasi fosse solo un fenomeno aberrante nella vita della Chiesa.

La nozione piena di legge naturale

Il valore della legge è comunque sempre da intendersi relativo all'agire responsabile dell'uomo, nel senso che i precetti riguardanti la condotta esterna hanno valore in quanto rivelano l'intenzione del cuore. Cioè "non rubare" significa "non voler rubare", intendendo ovviamente una volontà decisa, non una mera tentazione.

Abbiamo già accennato che la perfezione dell'uomo si realizza nel diventare ordinatore dei propri atti. Diventiamo così "legislatori", partecipiamo all'opera propria di Dio di governare il creato. La legge viene da noi partecipata "*ut in regulante et mensurante*", non "*ut in regulato et mensurato*"³⁵⁹. Sovente ci rapportiamo alla legge divina come ad istruzioni da eseguire esteriormente. Questo modo di eseguire ci condurrebbe ad una partecipazione alla bontà divina simile a quella dell'agire delle creature irrazionali.

L'immagine della legge come "istruzione" ci fa vedere Dio che ci educa a diventare come lui, capaci di guidare al bene un agire, come quando un babbo insegna al figlio il proprio mestiere e gioisce nel vedere che se la cava sempre meglio anche da solo. Il figlio, che si accorge di esser sempre più capace di fare anche da solo, può abusare di quanto ha ricevuto. Può diventar come geloso della presenza paterna e cercare di estromettere dal mestiere il babbo. Può anche

³⁵⁸ Mi sembra che in campo tecnico esistano più facilmente procedure cui si chiede di attenersi rigidamente nel fare certe cose. Tuttavia non esisterà mai una "ricetta" che possa prevedere tutte le possibili situazioni concrete rendendo inutile in ogni caso possibile l'intervento del buon senso dell'operatore.

³⁵⁹ Proprio perché ordinare al fine è proprio della ragione, mentre le creature non razionali possono solo venir ordinate passivamente. Cfr. I-II, q.1, a. 2, ad 2; q. 90, a. 1, ad 1.

rovinare l'azienda del babbo, perché in realtà ha ancora bisogno del suo aiuto. Questo esempio può aiutarci a capire l'atteggiamento del peccato.

Ovviamente, una volta che la nostra volontà si è dissociata da quella di Dio, i suoi comandamenti vengono vissuti solo come imposizione dall'esterno, e l'obbedienza ad essi come una passiva esecuzione. Ma questo dipende dal nostro peccato, non dalla legge di Dio.

Parlare di *legge naturale* non significa dunque solo intendere per *legge* il **comando**, da noi magari non capito e non condiviso, **che vuol dirigere il nostro agire al bene esigito dalla nostra natura**. Tale comando verrebbe visto come "*ordinatio voluntatis*". Verrebbe subito passivamente e contro voglia come lo erano gli ordini delle nostre mamme, preoccupate della nostra salute, quando da ragazzi volevamo lanciarci in avventure per noi entusiasmanti.

Significa invece anche un'altra cosa: che **la legge entra a far parte di noi, viene condivisa, e con le virtù entra come a far parte della nostra natura**, ci diviene connaturale, spontanea e facile.

Chiedendosi come potessero essere rettificate, per poter agire bene, quelle facoltà come l'intelletto e la volontà, il cui oggetto proprio è troppo vago (qualsiasi cosa), S. Tommaso notava come una rettificazione meramente passiva non potesse essere conveniente. Diceva: "Ma poiché nel fatto che qualcosa subisca (*patiatur*) e non contribuisca in nulla all'atto, consiste la definizione della violenza ..., e la violenza comporta difficoltà e tristezza, ... per questo la suddetta recezione di rettitudine non è sufficiente per una piena rettificazione della capacità d'agire (*potentia*) regolata. Occorre quindi che [la rettitudine] venga ricevuta in un altro modo: e cioè a modo di qualità inerente, cioè in modo che la rettitudine della regola venga resa forma della potenza regolata: in tal modo, infatti, verrà operato ciò che è retto in modo facile e piacevole, come qualcosa di conveniente alla propria forma."³⁶⁰.

La legge umana

La legge umana: punto di partenza per capire

L'esperienza della convivenza in famiglia, nella società civile, in gruppi legati da fini di lavoro o da interessi propri del tempo libero, ci porta a comprendere l'importanza della legge.

La definizione di legge viene per analogia dall'esperienza della vita sociale. S. Tommaso la definisce: "*Una certa ordinazione della ragione, promulgata da colui che ha cura della comunità, per il bene comune*"³⁶¹.

³⁶⁰ *III Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1. Per leggere questo testo in un contesto più ampio, lo trovate nella nota 271.

³⁶¹ I-II, q. 90, a. 4.

Per analogia, a proposito della sapienza ordinatrice di Dio parleremo di *Legge Eterna*. Sempre per analogia, a proposito di quell'ordinamento che la nostra coscienza deve saper dare al nostro agire, in modo da essere effettivamente creature ad immagine di Dio, pur nei limiti della nostra natura, parleremo di *legge naturale*. E ogni dettame della nostra coscienza può esser detto legge.

Un amico mi fece notare acutamente come “*ordinatio rationis*” non sia “*ordinatio voluntatis*”. Per questo ho insistito a lungo su questa distinzione. Vero e bene vanno a braccetto. Chi ha disprezzato l'importanza della ragione, ed ha voluto privilegiare la volontà, ha fatto della legge solo un'imposizione che sa di arbitrio. Quando ci vien dato un ordine, noi a volte chiediamo “perché?”. Se ci vien risposto “perché così, e basta!”, la nostra sottomissione non può non avere un aspetto di violenza subita, perché il vero è il bene naturale dell'intelletto, e qui ci vien impedito di tendere a tale bene: violento è appunto ciò che vien da causa estrinseca contro la tendenza naturale.

Indubbiamente non possiamo pretendere di sapere o capire tutto, specialmente nei confronti di Dio. Ma almeno questo lo possiamo capire e la consapevolezza dei nostri limiti ci basta. Invece il doverci sottomettere ad un ordine che sappiamo di poter capire o di aver diritto a saperne il motivo, ma di cui non ci si vuole dare spiegazione, rende l'atto di chi comanda come un arbitrio.

La filosofia moderna, concependo come “ragione” la “ragione scientifica”, che si rifà al metodo della scienza moderna, ha perso l'idea di natura e fine. Già lo abbiamo visto. Questo ha portato l'impressione che la legge umana fosse solo questione di arbitrio, ed anche la legge morale fosse dipendente dall'arbitrio di Dio.

Una mitigazione del sapore di violenza è venuto dal concetto di democrazia, intesa nel senso di compartecipazione degli arbitrii di tutti al decidere. Ma questo non toglie il sapore di arbitrarietà anche delle decisioni unanimi: la “maggioranza” non è un criterio di moralità, se non laddove una cosa è buona perché così si è deciso: è un campo particolare della legge umana, come vedremo tra poco, ma non può essere il fondamento del suo valore.

Un'altro modo di mitigare l'arbitrarietà è venuto dall'impostazione di Kant, tramite regole generali relative al come determinare una legge, indipendentemente da ciò su cui si deve legiferare. Qualcosa del genere lo ha fatto anche il Signore, dicendo di non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, e di fare invece quello che vorremmo fosse fatto.

Resta però il problema del contenuto: posto che io non voglia far del male, come farò a sapere che cosa è male? Questo la regola non lo dice.

La legge umana parte dal bene comune, connaturale all'uomo. L'uomo è *animale sociale* per natura. Non nasce da solo, ma da una coppia. Non vive bene da solo, e nemmeno in una famiglia e basta, ma in una società. Questo significa che la sua natura esige, per raggiungere il suo bene, non solo *beni personali*, ma anche *beni comuni*, condivisi da altri.

Il discorso più completo che io conosca, in proposito, è l'*Etica a Nicomaco* di Aristotele. Nel libro ottavo egli spiega che cosa sia l'amicizia: è un *mutua benevolenza*.

Ogni volta che si vuole qualcosa, la si vuole per qualcuno. Possiamo chiamare *amore di benevolenza* l'atteggiamento verso colui per cui vogliamo qualcosa. Sovente l'amore di benevolenza è per noi stessi. Quando è per un altro, ed è ricambiato, è amicizia.

L'interessante è capire che la natura umana esige una mutua benevolenza tra gli uomini.

Sarebbe a dire che per esigenza del loro bene connaturale, e personale, gli uomini hanno bisogno di rapporti di amicizia. Anche la beatitudine del Paradiso esige l'amicizia³⁶². Anzi, visto che non tutti godremo di Dio allo stesso modo, bensì a seconda dell'amore maturato durante questa vita, questa perfetta amicizia, facendoci gioire del bene altrui come fosse proprio, farà sì che a nessuno manchi nulla³⁶³.

Il bene comune è un bene che fa sì che io cerchi il bene di un'altro come fosse un bene mio, e viceversa. E' insieme, proprio in quanto comune, bene personale e bene interpersonale. E' bene che, se non condiviso, non è comune. E anche se la benevolenza fosse solo unilaterale, l'esigenza del bene comune resterebbe incompiuta. Viene a mancare anche come bene personale. Per questo ci adiriamo nei confronti di coloro che, rifiutando di costruire con noi un bene comune, lo fanno mancare anche a noi. Le liti familiari e civili nascono sovente da qui.

Ovviamente vi sono tante specie di amicizia quanti i modi di avere un bene comune: dal piacere reciproco, all'utilità economica, alla realizzazione secondo virtù del bene umano, alla realizzazione secondo fede, speranza e carità della pienezza della Comunione dei Santi.

L'amicizia rientra nella virtù della giustizia, ma solo nel senso di amicizia perfetta, fondata sul vero bene. La Carità è amicizia.

Dire che la natura dell'uomo è sociale significa che la natura dell'uomo esige l'amicizia. La comunità umana deve esser fondata sul bene comune, vuoi della famiglia, vuoi della società civile, vuoi delle amicizie interpersonali.

La legge umana, quella della società civile in particolare, non è che la tutela di una certa amicizia. Non può esigere la pienezza delle virtù, perché l'uomo, in concreto, è quello che è. Anche i migliori non sono poi santi. Per questo un'amicizia fondata sul nostro tendere al bene in senso pieno sarà con poche persone, cui ci lega qualche affinità.

³⁶² I-II, q. 4, a. 8.

³⁶³ S. TOMMASO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, art. 12, n.1015 (in *Opuscula Theologica*, vol. II, cit.).

Ma resta la necessità del tendere, ad un livello accessibile a tutti. Per questo la legge umana si accontenterà di esigere una convivenza che tolga l'ingiustizia e garantisca un minimo realistico di bene comune³⁶⁴ (nell'esigere, si accontenta della bontà in quanto cittadino), in vista che questo contenuto di bontà cresca. Anche nell'educazione dei figli, i genitori tengono conto di quanto è possibile esigere da loro. Una pienezza di bontà umana la si esigerebbe nei tutori del bene comune: capi della società e capi della famiglia. Solo nell'ordine della Grazia si esige la perfezione comunque e da tutti (e da dei peccatori!), ma fondandosi sull'aiuto di Dio.

Su questa base la legge umana non è più l'arbitraggio tra singoli che difendono i loro interessi gli uni dagli altri. Deve rispondere alle esigenze della natura umana (altrimenti non è più legge, ma vera violenza e corruzione della legge³⁶⁵) ed anche quando deve reprimere chi, con le sue decisioni, distrugge il bene comune, lo deve fare sempre in vista del bene comune.

La legge umana nel mutevole

Tutte le leggi umane promulgate (dette anche *positive*, ma non nel senso che abbiamo usato prima, parlando di precetti positivi e negativi, bensì solo per dire che sono state di fatto promulgate dall'autorità costituita) si devono rifare alle esigenze della natura umana, cioè alla legge morale naturale, che non ha valore dalla promulgazione umana, bensì dal modo di esistere, dalla nostra natura, che non dipende da noi, ma dal Creatore.

Ma l'esigenza della natura umana non è poi determinata fino ai particolari. Ne abbiamo parlato molto, più sopra.

Esiste dunque la necessità di determinare. Per fare un esempio un po' banale: la circolazione stradale esige un ordine, ma non determina quale, se cioè tenere la destra o la sinistra. Questo deve deciderlo la comunità.

Tali determinazioni abbracciano aspetti molto profondi. Definiscono moltissimo di una cultura e di un modo di vivere. Basti pensare alle Regole monastiche, e, all'interno di esse, alle tradizioni ed ai costumi di questa o quella comunità. Basti pensare alle tradizioni familiari, che di padre in figlio si tramandano assai più a lungo di quanto appaia a prima vista. Vi sono molti modi di tendere al bene.

In tali casi, è giusto ciò che è ordinato, mentre per rapporto alle leggi morali naturali vale il contrario: va ordinato solo ciò che già è giusto.

L'impossibilità di una determinazione che abbracci tutti i casi possibili esige la capacità di fare eccezione, senza con questo andar contro al compito dell'autorità³⁶⁶. Dove si cerca di eliminare il compito della coscienza del singolo, per ridurre tutto all'obbedienza di quanto promulgato, il legislatore si

³⁶⁴ Cfr. I-II, q. 96, a. 2.

³⁶⁵ Cfr. I-II, q. 96, a. 4.

³⁶⁶ Cfr. I-II, q. 96, a. 6.

trova così obbligato a cercare di prevedere tutti i casi possibili: un compito che prima o poi finisce nel ridicolo e nell'ingiustizia del *summum ius*.

ALCUNI CASI ALLA LUCE DELLA MORALE DELLE VIRTU'

Nell'ottica di un tentativo di comprendere le due linee teologiche (e culturali) dell'obbedienza e delle virtù, abbiamo già evidenziato molti spunti per un confronto.

Vorrei fare alcune ultime riflessioni su argomenti particolari.

Il diritto

Nella morale delle virtù il diritto viene definito per rapporto al bene comune. *Ius* verrebbe dalla stessa radice etimologica di *iuxta*, in latino “presso”. In un insieme di agenti coordinati, quando essi sono composti secondo le esigenze del fine, si dice che sono composti nel modo *giusto*. Se parliamo di un artefatto che si era rotto, diciamo che esso è stato *aggiustato* quando viene ripristinato l'ordine³⁶⁷.

Capire ciò che è giusto comporterà:

- consapevolezza del bene comune e della mutua benevolenza che esso esigerebbe;
- consapevolezza del conferire o meno del nostro agire al bene comune;
- sapienza per valutare se prevalga l'esigenza di un bene personale eventualmente in contrasto con l'esigenza del bene comune, in rapporto al fine ultimo (quello vero);
- valutare anche l'esigenza di condurre gli altri, per via dell'amicizia, al vero bene.

L'uomo giusto è un uomo buono sotto ogni aspetto, perché ogni bene diviene patrimonio di tutti, bene comune. E in questo senso parleremo di giustizia come di una virtù che abbraccia anche le altre³⁶⁸.

Giusto sarà, in senso più ristretto, l'agire per rapporto ad azioni o cose con cui mi rapporto agli altri. In senso speciale, dunque, la giustizia non si occupa di ciò che compete alle altre virtù, se non per rapporto ai fatti esteriori³⁶⁹. Il rapporto con gli altri, comunque, è sempre la *coordinatio* al bene comune ed al fine ultimo.

³⁶⁷ Cfr. II-II, q. 57, a. 1.

³⁶⁸ Cfr. II-II, q. 58, a. 5.

³⁶⁹ Cfr. II-II, q. 58, a. 8.

Nell'ottica della morale dell'obbedienza, la definizione resta sostanzialmente la stessa, ma non viene esplicitato molto il rapporto con il fine ultimo. Si sottolinea piuttosto il rapporto con la legge. Da qui la definizione di diritto come *facoltà morale*: di fare, di avere, di esigere, di omettere...³⁷⁰ I miei diritti sono dunque le mie esigenze legittime, quelle che la legge non proibisce, quello che gli altri mi devono concedere di fare. Il punto di vista del giudice e del giurista prevalgono anche nel linguaggio, assai più specializzato, con cui si affrontano nei manuali di taglio giuridico i casi concreti.

Sempre per rapporto alla legge naturale, se tutta la moralità vien vista nell'ottica di obbedire alla legge, si rischia di perdere la distinzione tra morale naturale e diritto naturale: il diritto si definisce per rapporto alla convivenza, dunque restringe in qualche modo a questo aspetto la morale naturale. Non è difficile trovare riscontri di tale confusione: per esempio non è difficile trovare chi non riesce a capire perché debba essere moralmente proibita un'azione che non danneggia in alcun modo il prossimo, in quanto resta nella sfera strettamente privata.

Quasi per contrasto con la preoccupazione di non danneggiare il prossimo, si accentua l'istanza individuale rispetto a quella del bene comune. Si cerca cioè spazio per la nostra libertà laddove finisce il vincolo della legge.

Non ci si preoccupa più di tanto di come sia orientato il nostro cuore per rapporto al vero fine ultimo in concreto, non ci si preoccupa più di tanto dell'agire immanente del nostro volere, ma di ciò che in concreto si è fatto.

Come già avevamo visto, se intendiamo la giustizia nel senso di virtù generale, impostando correttamente l'uso (analogico: cioè da intendere *mutatis mutandis*), la parola "legge naturale" potrà venire usata nell'impostazione che riconduce tutto ad obbedienza così come nell'impostazione che richiama la necessità delle virtù, ma senza confusioni col diritto naturale.

Giustizia e "materia grave"

Quanto detto comporta che ciò che è giusto, cioè l'oggetto specifico dell'atto della giustizia, nel senso stretto e non generale di giustizia, prescinda dalle disposizioni della singola persona che agisce³⁷¹. Possiamo far qualcosa di ingiusto anche senza volere. Non avremo commesso peccato, ma dovremo riparare.

Il "*medium*" è oggettivo, reale. Quando dunque cerco un criterio per valutare, ad esempio, un danno, dovrò cercare di capire fino a che punto un danno è lieve, e in base a questo saprò da che punto in poi il mio volontario danneggiare il prossimo diviene moralmente colpa grave. E' effettivamente una questione quantitativa.

³⁷⁰ Cfr. Prümmer, *Op. Cit.*, vol. II, pag. 2; Noldin-Schmitt, *Op. cit.*, vol. I, pag. 269.

³⁷¹ *Ibidem*.

Parlar di “*materia grave*”, nel campo della giustizia, ha un significato molto diverso da quello inteso per le altre virtù. Credo sia dovuto a questo il fatto che Tommaso, mi sembra, parla piuttosto di “atti che per il genere loro sono peccati”, e non di “*materia grave*”.

Prendiamo un esempio dalla temperanza.

Volere il piacere non è un male, di per sé. Quando arriva l’amico, gli preparo da mangiare e cerco appunto quelle cose che so che gli piacciono. E questo significa di per sé volere il suo bene.

La freddezza di un’accoglienza, voluta, significa che dell’amico mi importa poco. E disprezzare il piacere non può essere allora virtù.

Ma se l’amico si accorge che la sua venuta è per me solo l’occasione di soddisfare il mio appetito, o se gli preparo un banchetto come quelli degli antichi romani, nei quali si gettava il cibo dopo averlo assaporato per gustarne dell’altro, anche in questo caso non diremo che si tratta di una bontà umana che possa esser segno e strumento della bontà divina. Il gettare il cibo, in quella occasione, implica che si fa volontariamente qualcosa per un fine ultimo diverso: cioè perché il piacere sia fine a se stesso. Un atto di gola, dunque. Analogo discorso mi sembra quello che sta dietro al rendere volontariamente infecondo l’atto coniugale.

Che poi uno possa esser goloso in cuor suo, anche mangiando normalmente, è anche questo vero: lo saprà in coscienza. Ma la legge relativa agli atti esterni non arriva se non in certi casi a potersi pronunciare. E quando dice che “non sono di per sé peccaminosi” certi atti, non dice che sono virtuosi. Dice solo che la determinazione dipende dall’intenzione di chi agisce, perché la natura dell’atto non è sufficiente a determinare, supposta la piena volontarietà, se esso comporti peccato o virtù. E’ un atto di natura sua indifferente³⁷², ma se è volontario si rapporterà in qualche modo al fine ultimo di chi lo compie. Questo però è nel segreto del cuore di costui.

Un certo atto di intemperanza sarà di natura sua tale da implicare l’abbandono di Dio come fine ultimo, cioè sarà *grave*. Poiché lo definirò dal suo oggetto proprio, chiamerò *materia grave* (nel senso della morale delle virtù) tale oggetto.

La giustizia (in senso stretto) invece si occupa di atti esterni, con i quali interagiamo con gli altri. La “*materia grave*” (nel senso del diritto) è ciò che vien compiuto di fatto, quando implica un danno grave al prossimo. Tale *materia grave* può variare col tempo e con le circostanze. Il furto di 2000 lire (un euro), oggi, non è di solito un danno grave, mentre era grave 60 anni or sono, per via della svalutazione della lira. Ora, la volontà di danneggiare gravemente il prossimo è incompatibile con l’amore di Dio (è *materia grave* anche nel senso della morale delle virtù).

³⁷² Cfr. I-II, q. 18, aa. 8-9.

Dal punto di vista del permesso e del proibito, e non del rapporto al fine ultimo, diventa difficile distinguere i due sensi di “materia grave”. E diventa difficile per il fedele capire perché mai un atto di gola, quando non nuoce gravemente alla salute fisica o ad altri beni analoghi, debba esser così “grave”.

Un altro esempio di confusione, cui già abbiamo fatto un accenno³⁷³, riguarda la masturbazione ed in generale il gettar via il seme umano. Per gli antichi tale gesto non era ancora un atto di omicidio, ma era comunque un atto di ingiustizia: si impediva di nascere a qualcuno. Questo aspetto oggi sappiamo che non è così cogente: il seme è un insieme di gameti maschili e non è come il seme di una pianta, già vivente completo quanto alla riproduzione, anche se necessita di un ambiente particolare per svilupparsi. Quindi se intendessimo parlare di materia grave nel senso ristretto del diritto, creeremmo confusione.

Si parla, è vero, di materia grave, ma va intesa solo nel senso della morale delle virtù, per rapporto alla virtù della temperanza e non della giustizia.

II “volontario indiretto”

Riprendiamo ora un problema lasciato aperto: quello degli effetti previsti e non volontari.

Partiamo dal Catechismo :

Un effetto può essere tollerato senza che sia voluto da colui che agisce; per esempio lo sfinimento di una madre al capezzale del figlio ammalato. L'effetto dannoso non è imputabile se non è stato voluto né come fine né come mezzo dell'azione, come può essere la morte incontrata nel portare soccorso a una persona in pericolo. Perché l'effetto dannoso sia imputabile, bisogna che sia prevedibile e che colui che agisce abbia la possibilità di evitarlo; è il caso, per esempio, di un omicidio commesso da un conducente in stato di ubriachezza. (CCC, n. 1737).

Questa situazione, come già accennato³⁷⁴, veniva chiamata “volontario indiretto” da molti moralisti³⁷⁵. Il Catechismo³⁷⁶ ha preferito chiamare “indirettamente volontaria” un'azione quando è conseguenza di una negligenza colpevole, riguardo a ciò che si sarebbe dovuto fare o anche conoscere (come il guidare ignorando il codice stradale). L'importante, qui, è intenderci senza fare una questione di nomi, anche se in futuro sarà meglio abbandonare la denominazione che stiamo usando per seguire il Catechismo e per evitare confusioni.

³⁷³ Cfr. nota 324.

³⁷⁴ Alla fine del capitoletto sull'ignoranza.

³⁷⁵ Un'altra denominazione è “principio del duplice effetto”. Cf. R. McCORMICK, *Il principio del duplice effetto* in *Concilium* 10/1976, Queriniana, Brescia, pp. 129-149.

³⁷⁶ CCC, n. 1736.

Anzitutto vediamo l'argomento seguendo il Prümmer³⁷⁷.

Il problema si pone per gli effetti cattivi, perché le azioni umane hanno spesso più effetti. Il principio da seguire è questo :

è lecito porre un'azione in sé buona o indifferente (chiamiamola condizione 0 per numerarla con le successive), che abbia effetti buoni e cattivi, se :

- l'effetto buono è immediato

- il fine di chi agisce è onesto

- c'è un motivo (causa) proporzionatamente grave.

La prima condizione (0) è che **l'atto sia in se stesso buono o almeno indifferente**. Non si deve fare il male per avere un bene. Per valutare questo, come già sappiamo, ci si fonda su quello che abbiamo chiamato fine immediato (non nel senso dato qui sopra alla parola "fine" nella condizione n. 2, che riguarda un fine ulteriore): e cioè su ciò che è propriamente l'oggetto dell'azione. Ovviamente parliamo di oggetto morale, che oltre all'oggetto fisico prende con sé o privilegia certe circostanze moralmente rilevanti. Per esempio : il prendere cose altrui è l'oggetto del rubare, anche se l'atto fisico del prendere è del tutto indifferente. L'aspetto privilegiato dalla coscienza che valuta è appunto la circostanza "altrui". Si tratta di considerare l'azione moralmente in se stessa, e non da circostanze ulteriori che esulino dall'oggetto proprio. Per esempio : l'oste vende vino ; il proprietario affitta la sua casa, ecc. Che il cliente dell'oste sia un ubriacone o l'affittuario sia una prostituta non c'entra con l'oggetto proprio.

Si richiede che **l'effetto buono sia immediato**, nel senso che preceda gli altri effetti cattivi. Se così non fosse, torneremmo a volere un male perché ne venga un bene. Il Prümmer identifica a questo punto questo effetto con il fine immediato di cui parlavamo prima³⁷⁸ : con l'oggetto. In questo pare ripetitivo, perché si era già supposto che l'azione doveva essere in se stessa buona o al massimo indifferente, e non cattiva.

Supponiamo che l'effetto, in quanto previsto, proprio per questo sia pure voluto. Nel caso di effetti ordinati tra loro, dove il primo, immediato, sia quello cattivo, indubbiamente ricadremmo nel caso di chi vuole il male per un bene ulteriore buono. Questo però verrebbe a mettere in crisi la possibilità che uno voglia ciò che è l'oggetto proprio dell'azione volontaria senza volere anche l'effetto ulteriore previsto. Questo è un primo aspetto problematico del discorso.

Si potrebbero mettere gli effetti alla pari ? L'ipotesi è stata sostenuta, ma non si darebbero esempi : per questo il Prümmer la scarta, preferendo suggerire il

³⁷⁷ *Manuale theologiae moralis*, I, nn. 56-62.

³⁷⁸ "Ceterum haec condicio videtur fere coincidere cum prima. Nam si effectus primus est malus, etiam ipsa actio, quae hunc effectum producit, est mala in se. Etenim actio specificatur ex obiecto seu fine operis, ut infra probabitur. Iamvero finis operis est, quod opus primo producit, seu primus effectus actionis." (n. 58).

seguinte criterio : se l'effetto buono segue di per sé e quasi necessariamente, mentre quello cattivo segue solo accidentalmente per circostanze che chi agisce non vorrebbe, allora l'azione resta lecita, sempre purché le altre condizioni (fine onesto e grave causa) ci siano. Per esempio, l'oste può vendere il vino al cliente ubriacone che certamente (ma solo perché *hic et nunc* è lui il cliente) si ubriacherà. L'oste vuole solo fare il suo onesto lavoro.

La condizione del **fine onesto** è ovvia, e già di essa si è trattato.

Infine vi è l'ultima condizione : che vi sia una **causa proporzionatamente grave**. Altrimenti non si deve porre l'azione, anche se di per sé lecita, sapendo che per un bene piccolo ne seguirà anche un male grande. Anzi, la causa deve essere tanto più grave quanto

è più grave il male previsto

è più vicino tale effetto cattivo (più è remoto l'effetto, meno grave può essere la causa)

è più certo l'effetto cattivo

sarebbe dovere di chi agisce impedire quel male (un pompiere per un incendio, un custode per un furto...).

Vorrei a questo punto fare alcuni esempi per far vedere come questi criteri rientrino nel nostro agire in coscienza, nonostante vengano discussi, oggi, soprattutto in materia di sessualità (liceità della contraccezione), di aborto (aborto terapeutico) ed in altri casi in cui riteniamo lecito fare un male per averne un bene o almeno evitare un male maggiore.

Nella mentalità comune non viene accettato facilmente che la Chiesa condanni l'aborto, anche nel caso in cui facendo abortire la madre la si salverebbe da morte certa, ed insieme permetta che ad una donna incinta venga asportato l'utero canceroso, come le si farebbe giustamente se incinta non fosse, pur sapendo che il bimbo morirà necessariamente. Questa incapacità di condividere la morale cristiana fa sì che molti si sentano autorizzati a pensare che la "dottrina" della Chiesa evolverà anche su questi argomenti, come ha fatto in altri campi, ad esempio in quello disciplinare o liturgico. Per chi è abituato a ragionare in termini di norme cui obbedire, non vi è differenza sostanziale tra le norme disciplinari sul digiuno eucaristico, le norme liturgiche sulla lingua da usare o le norme morali circa le azioni. Cambiano solo gli argomenti trattati dal legislatore, mentre l'obbligo viene dall'autorità di esso. Il fatto che gli oggetti voluti comportino una differenza di valore delle norme che li riguardano è un fatto che riguarda la prudenza del legislatore, non quella di chi deve eseguire.

Ci sono però alcuni esempi che possono aiutare a comprendere la posizione della Chiesa.

Supponiamo di essere in una miniera con un compagno. Dopo un incidente viene a mancare l'aria. Arriva un cesto calato dall'alto, che può portare una sola

persona. Chi vi sale si salverà, chi resta non riuscirà a sopravvivere fino ad un viaggio successivo. Possiamo invitare il compagno a salire, sacrificandoci. Lui può rifiutare, preferendo piuttosto morire che veder morire l'amico. Possiamo invece lanciaarci verso il cestello per arrivarvi primi e salvarci. Ovviamente il compagno morirà, ma non possiamo farci nulla e non siamo disposti a rinunciare alla nostra vita. Siamo omicidi? No, per quanto si può valutare del nostro volere (atto immanente) da ciò che volontariamente (atto esteriore) facciamo. Potremmo essere in cuor nostro contenti della morte del compagno, nel qual caso saremmo omicidi, ma questo dipende dall'intenzione, non dall'oggetto dell'atto (porsi in salvo). Se invece, per impedire all'altro di arrivare prima, prendessimo una pietra e lo uccidessimo, saremmo omicidi. Se si guarda agli esiti pratici dell'azione, non ci sarebbe differenza (ci sarebbe comunque un solo superstite). Se guardiamo invece all'atto immanente del nostro volere, nel secondo caso avremmo voluto uccidere, anche se poi non ci fossimo riusciti.

Supponiamo di essere il capostazione di una vecchia linea che attraversa l'Appennino. Arriva il treno che deve raccogliere i bambini che tornano in città da una gita scolastica. Il treno, in forte discesa, non riesce a frenare e piomberà nella stazione deragliando ed uccidendo i ragazzi. Unica via di salvezza: deviare il treno sul binario morto. Così moriranno certamente i macchinisti e parte dei passeggeri. Ma non c'è altro modo e tiriamo la leva. Siamo assassini? No, per quanto si può dedurre dall'atto volontario che facciamo. Potremmo esserlo in cuor nostro (odiamo gli adulti e siamo contenti dell'occasione), ma non è necessariamente connesso con quello che facciamo.

In questo senso possiamo comprendere il permesso di asportare l'utero canceroso ad una donna gravida, pur rifiutando la moralità dell'aborto. In questo senso possiamo comprendere la dichiarazione che non è illecito usare la sessualità quando si sa che si è sterili, mentre è illecito rendere sterile l'atto (rendendo così il piacere fine a se stesso, come nel caso della golosità di chi assapora e poi sputa il cibo che il medico gli ha proibito di mangiare).

Se però con questi esempi riconosciamo che anche nella sensibilità comune può essere accettabile l'insegnamento morale della Chiesa, con questo non ci siamo dati una ragione.

Per cercarla vorrei richiamare un secondo motivo di perplessità sul modo di intendere tutto il discorso sul volontario indiretto, da aggiungere al motivo di perplessità accennato sopra.

Nell'art. 5 della questione 20 della *Prima Secundae*, S. Tommaso si chiede se un evento seguente aggiunga qualcosa alla bontà o cattiveria dell'atto esteriore della volontà.

La sua conclusione è che se l'evento seguente è previsto (*praecogitatus*), allora aggiunge in bontà o cattiveria (*malitia*): “quando infatti uno pensa che dalla sua opera possono seguire molti mali, e però per questo non smette, da ciò appare che la sua volontà è piuttosto disordinata.”

Se invece l'evento seguente non è previsto, occorre ancora distinguere : se segue da quell'atto di per sé, cioè in quanto è tale, e per lo più (*ut in pluribus*), allora aggiunge alla bontà o alla cattiveria. Infatti è migliore per suo genere quell'atto da cui possono venire più beni, e peggiore quello da cui possono seguire più mali. Se invece segue accidentalmente e raramente (*ut in paucioribus*), allora non aggiunge nulla : un atto infatti non va valutato da ciò che gli è accidentale.

Chi conosce la dottrina del “*per se*” e del “*per accidens*”, nonché la sua connessione necessaria con la frequenza (“*ut in pluribus*” e “*ut in paucioribus*”)³⁷⁹ non si meraviglierà di questo accostamento. Il problema è che nell'esempio di volontario indiretto dell'utero canceroso l'effetto cattivo non solo è previsto, ma pure seguente sempre e non solo per lo più.

Reginaldo Garrigou-Lagrange, commentando l'articolo della *Summa theologiae* in questione³⁸⁰, avvisa : “bisogna tuttavia fare eccezione, come abbiamo detto parlando del volontario indiretto, se dallo stesso atto seguono alla pari ed in modo immediato (*aeque et immediate*) due effetti, di cui uno è buono e l'altro cattivo. Allora, come è detto in II-II, q. 74, a. 7, uno può essere voluto (*intentum*) e l'altro preterintenzionale (*praeter intentionem*)”.

Pur essendoci disaccordo col Prümmer sull'esserci due effetti alla pari, e pur discordando in altri dettagli, entrambi i due studiosi trovano in S. Tommaso come punto di appoggio l'articolo 7 della questione 64 della *Secunda Secundae*.

In esso Tommaso tratta, a proposito della giustizia, della legittima difesa : se sia lecito uccidere qualcuno per difendersi. Dice : “Nulla vieta che di un unico atto vi siano due effetti, dei quali uno solo sia intenzionale (*in intentione*) e l'altro invece sia preterintenzionale (*praeter intentionem*). Ora, gli atti morali vengono specificati da ciò che è oggetto d'intenzione (*secundum id quod intenditur*), e non da ciò che è preterintenzionale in quanto è accidentale (*per accidens*), come risulta da quanto detto prima³⁸¹”. E prosegue specificando i due effetti : salvare la propria vita e uccidere l'aggressore, ed anche ricordando la necessità della proporzione : non si deve usare più violenza di quanto è necessario a ciò che si deve salvare, il che veniva espresso dal diritto³⁸² con la frase : *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*. E comunque è lecito solo alla pubblica autorità esercitare per legittima difesa la condanna a morte e non è lecito farsi giustizia da soli.

Questo testo dunque ci porta in un campo piuttosto particolare : quello della giustizia. E questo è molto diverso dal trattarne in termini generali per tutta la moralità.

Un altro testo di S. Tommaso, che abbiamo già menzionato più sopra, potrebbe rincarare la dose di questa seconda perplessità : egli infatti dice :

³⁷⁹ Cf. S. PARENTI, *Caso e probabilità, suggerimenti aristotelico-tomisti*, in *Divus Thomas* 2/1993, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, pp. 91-126.

³⁸⁰ *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, Marietti, Torino 1951, p. 370.

³⁸¹ Q. 43, a. 3 ; I-II, q. 72, a. 1.

³⁸² *Decretal.* di Gregorio IX, l. V, t. 12, c. 18.

“E’ infatti stolto dire che uno intenda qualcosa, e non voglia ciò che spesso o sempre le va insieme”³⁸³.

Dire che vogliamo camminare nell’acqua ma che non vogliamo bagnarci i piedi ; dire che vogliamo appoggiare un fiammifero acceso sulla paglia ma che non abbiamo intenzione di incendiarla... non è cosa sostenibile.

La via d’uscita che propongo, come opinione e non come certezza, è la seguente.

1) La teoria del volontario indiretto, applicata a tutta la legge morale, è un principio riflesso, una sorta di metodo per risolvere problemi di applicazione della legge morale in certe situazioni difficili. Sarebbe qualcosa di simile alla “prova del nove” per verificare una moltiplicazione : essa non ci spiega che cosa sia il prodotto, né riesce a rendere ragione del perché sia esatto il risultato a chi non sa già bene che cosa sia questa operazione matematica.

2) La comprensione invece propriamente morale va impostata diversamente, partendo dal suggerimento visto, e cioè che Tommaso parla di questo a proposito della giustizia. Che poi la regola del volontario indiretto valga anche in altri casi potrebbe dipendere dal fatto che la giustizia, in senso lato, abbraccia tutte le virtù.

Vediamo come impostare l’ambito proprio dei conflitti di coscienza esemplificati sopra (e quasi tutti, guarda caso, pertinenti alla virtù della giustizia).

Studiando i principi dell’etica abbiamo visto come il bene sia ciò cui tendono tutte le cose, perché ogni ente ha la sua operazione, e se non agisce invano raggiunge il suo bene. In particolare abbiamo visto come il male, dal punto di vista metafisico, è sempre preterintenzionale, e nessuno vuole il male, nemmeno chi pecca. Abbiamo anche visto in che cosa consista il male morale, e come l’agire per il vero fine ultimo in concreto (almeno il bene con apertura a Dio) esiga le virtù, mentre l’aver posto il fine ultimo in concreto in beni creati comporta, in qualche modo, degli *habitus* morali che si oppongono alle virtù.

In un mondo dove tutto si trasforma, e dove la generazione di una cosa è la corruzione di un’altra, scegliere un certo bene implica rinuncia ad un altro : c’è sempre qualche “male” che resta *per accidens* sia rispetto ad un agire esterno alla volontà, sia rispetto all’agire immanente della volontà (fanno eccezione i beni immateriali). In altre parole c’è sempre o quasi un lato negativo.

Non è in questo senso che possiamo parlare del duplice effetto.

Supponiamo allora di essere virtuosi, ed in particolare di avere una volontà giusta.

³⁸³ *InPhys.* Lib. II, lect. VIII, n. 428.

Come si studia nella *Summa Theologiae* ove tratta della giustizia, un atto di giustizia ha due componenti (o parti integrali) : fare il bene e fuggire il male. Questo non va confuso con l'imperativo della sinderesi, cui obbediamo sempre. La giustizia è una rettitudine della nostra volontà. Essa ci rapporta principalmente a Dio ed al prossimo, nel suo senso lato, anche se in senso ristretto riguarda l'atteggiamento verso gli altri membri della società umana (giustizia commutativa e distributiva). In ogni caso essa ci ordina alle persone, anche se in ordine a queste riguarda pure gli altri beni (come nel caso del possesso). Quest'ordine si fonda sul concetto di bene comune, cioè su quel bene per cui un agente che tende al proprio bene si trova a cercare il bene di un altro come suo (benevolenza), e della mutua benevolenza o amicizia. Diamo per scontato che il giusto tende al bene altrui come fosse proprio ed a far sì che tale rapporto sia reciproco (amicizia).

Siffatta impostazione è stata rifiutata dopo Hobbes fino ad oggi, salvo poche eccezioni : nella nostra cultura il presupposto è che ognuno tende a fare i suoi interessi, difendendosi dagli altri : *homo homini lupus* ! Nel linguaggio oggi comune la giustizia è l'obbedienza alle norme che i singoli hanno convenuto, dovendo rinunciare ad un poco della loro libertà per non dover vivere sempre in guerra tra loro, in modo che ognuno sia libero di fare quello che vuole senza calpestare i confini dell'uguale diritto degli altri. Funzione essenziale del diritto è anzitutto quella che Kant ha definito : "l'insieme delle condizioni che consentono all'arbitrio di ciascuno di coesistere con l'arbitrio degli altri, secondo un principio generale di libertà"³⁸⁴.

Abbandoniamo dunque la falsa ed aberrante concezione di giustizia, figlia forse del volontarismo del XIII secolo, in cui siamo stati educati, e cerchiamo con uno sforzo non facile di concepire la giustizia come volontà ordinata al bene comune in una mutua benevolenza.

A questo punto noi rifuggiamo dal male (rifuggiamo in senso attivo, non in senso di chi si limita a non farlo³⁸⁵) e cerchiamo invece di procurare il bene, tanto più perfetto quanto più si estende a molte persone (il bene più è comune più è migliore).

Tuttavia, dovendo agire concretamente, gli atti esterni comporteranno sempre una generazione di qualcosa che è pure corruzione di un'altra. Se oggi mangiamo la frittata, domani avremo meno pulcini... Tale valutazione viene fatta in mille modi tutti i giorni. In questo senso nasce il problema dei due effetti. Ma non va assolutamente confuso con il volere un male per avere un bene : stiamo supponendo di avere una volontà giusta, dunque abbiamo già scartato gli atti moralmente cattivi per l'oggetto proprio o per il fine. L'equivoco di tante obiezioni viene dal fatto che si sposta una problematica sull'altra.

Il discorso della moralità degli atti umani è comune a tutte le virtù, anzi, precede la definizione stessa di virtù e vizio. Il punto di vista della giustizia viene invece molto dopo.

³⁸⁴ Cf. TRABUCCHI A., *Istituzioni di Diritto Civile*, CEDAM, Padova 1978, p. 3.

³⁸⁵ II-II, q. 79, a. 1, ad 2.

Per questo chi si lancia nel fiume in piena per salvare il prossimo, pur prevedendo che morirà per fare questo tentativo, non è un suicida.

La giustizia ha poi un *medium* reale. Il criterio di valutazione, cioè, del giusto mezzo tra eccesso e difetto, nelle altre virtù risiede all'interno del soggetto stesso, mentre nella giustizia è indipendente dal soggetto che agisce, e risiede nella realtà dei fatti. Il temperante conosce se stesso e da qui può valutare quanto abbia acconsentito o meno all'attrattiva di un piacere disordinato. Il giusto invece interroga la realtà dei fatti per sapere quanto deve dare in risarcimento di un danno arrecato anche involontariamente. Per questo la giustizia porta a privilegiare le conseguenze reali, e la legge (che in campo della giustizia trova l'origine del suo stesso essere, almeno quanto all'esperienza umana³⁸⁶) tendenzialmente privilegia i fatti rispetto al segreto delle coscienze.

Tuttavia la giustizia morale riguarda il cuore dell'uomo: noi potremmo risultare giusti per le cose fatte senza esserlo nel cuore ! La domanda che ci poniamo in coscienza non è dunque se quanto stiamo per fare sia giusto o meno, ma se possiamo essere giusti nel nostro cuore decidendo di fare volontariamente certe cose con certe conseguenze.

A questo punto i criteri del "volontario indiretto" dovrebbero aiutarci a risolvere la domanda.

³⁸⁶ Indubbiamente nella realtà viene prima il mistero della legge eterna, ma per poterne parlare noi iniziamo dall'esperienza della legge fatta nella piccola comunità familiare e poi nella comunità civile.

LA TEOLOGIA MORALE SECONDO LE VIRTÙ

Introduzione

Proviamo, al termine della nostra lunga riflessione, a dare una qualche idea di che cosa sia la teologia morale impostata secondo le virtù. In essa i precetti occupano l'ultimo posto, mentre il posto principale resta a Dio stesso (siamo in teologia), perché, diceva Tommaso nel prologo della seconda parte della sua *Summa Theologiae*, “come dice il Damasceno, l'uomo è detto ‘fatto ad immagine di Dio’, in quanto con ‘immagine’ lo si intende dotato di intelletto, di libero arbitrio e di autonomo (*per se*) dominio (*potestativum*): dunque, dopo aver trattato di ciò che è esemplare, cioè di Dio, e di ciò che è proceduto dalla divina potenza (creatrice) secondo la sua volontà, ci resta da considerare appunto l'immagine, cioè l'uomo, in quanto anche lui è principio delle sue opere, avendo libero arbitrio e dominio delle sue opere”. La teologia morale ci aiuta a contemplare Dio tramite la sua immagine nell'uomo che realizza la sua vocazione alla santità.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica ci dice esplicitamente quale deve essere la catechesi della morale.

“Nella catechesi è importante mettere in luce con estrema chiarezza la gioia e le esigenze della via di Cristo. La catechesi della «vita nuova» (Rm 6,4) in lui sarà :

- una catechesi dello Spirito Santo, Maestro interiore della vita secondo Cristo, dolce ospite e amico che ispira, conduce, corregge e fortifica questa vita;
- una catechesi della grazia, poiché è per grazia che siamo salvati ed è ancora per grazia che le nostre opere possono portare frutto per la vita eterna;
- una catechesi delle beatitudini; infatti la via di Cristo è riassunta nelle beatitudini, il solo cammino verso la felicità eterna, cui aspira il cuore dell'uomo;
- una catechesi del peccato e del perdono, poiché, se non si riconosce peccatore, l'uomo non può conoscere la verità su se stesso, condizione del retto agire, e senza l'offerta del perdono non potrebbe sopportare tale verità;
- una catechesi delle virtù umane, che conduce a cogliere la bellezza e l'attrattiva delle rette disposizioni per il bene;
- una catechesi delle virtù cristiane della fede, della speranza e della carità, che si ispira al sublime esempio dei santi;
- una catechesi del duplice comandamento della carità sviluppato nel Decalogo;

- una catechesi ecclesiale, perché è nei molteplici scambi dei «beni spirituali» nella «comunione dei santi» che la vita cristiana può crescere, svilupparsi e comunicarsi.” (CCC n. 1697).

Il nostro intento esige almeno qualche cenno a proposito dei doni e dei frutti dello Spirito, che si collegano alle beatitudini ed alle virtù. Molto succintamente, diciamo che i doni dello Spirito ci aiutano a realizzare l’agire secondo le virtù, in modo da assimilarci a Cristo, che ci chiede di essere perfetti come lui, e cioè come il Padre celeste. Le beatitudini sono appunto anzitutto la descrizione di Gesù stesso. Realizzando in noi le beatitudini, gustiamo già in questa vita i frutti dello Spirito.

Breve accenno ai doni ed ai frutti dello Spirito

Gesù riporta a Dio il cuore dell’uomo. Ma non lo fa restaurando un Eden quale era prima del peccato. Bensì facendo di noi peccatori il prolungamento di sé : tralci della vite, membra del suo corpo, pietre vive di quel tempio che è il suo corpo stesso. Ci porta a condividere la sua vita divina, nel mistero della Trinità.

Ecco allora che diventano preminenti tre virtù. Esse riguardano direttamente un rapporto con Dio da tralci della vite, da veri figli, in quella filiazione misteriosa che è nel mistero di Dio.

La fede ci fa conoscere questo mistero, la speranza ce lo fa desiderare come nostro sommo bene, la carità ci fa amare Dio non più come una creatura può amarlo, ma come Gesù ama il Padre nello Spirito.

Queste virtù esigono la perfezione umana: non può un tralcio della vite comportarsi in un modo qualsiasi, se deve esser segno e strumento della bontà divina, se deve esser perfetto come il Padre celeste. Lentamente, seguendo Cristo, recuperiamo le virtù umane, che in più hanno un aspetto sovrumano, non acquisito nel maturare delle nostre decisioni ma legato al dono della vita divina che il Signore ci fa, assimilandoci alla sua umanità di Verbo incarnato. Se pecciamo, non perderemo necessariamente quel poco di virtù umana che abbiamo acquisito, ma perderemo la corrispondente virtù umana soprannaturale, infusa dalla grazia divina. La nostra bontà umana non sarà più, allora, segno e strumento della bontà di Dio che si incarna.

Le virtù umane restano più un ideale che una realizzazione anche in chi vive in Grazia di Dio, eccetto che per l’aspetto divino di tale bontà umana. Le virtù umane soprannaturali hanno un supporto fragile, perché il cristiano continua ad essere tentato per tutta la vita, mentre il segno della presenza della virtù è la facilità con cui si fa il bene senza nemmeno pensarci su. Per questo il cammino del cristiano resta un continuo convertirsi e tendere alla virtù.

Nella nostra fragile barchetta, i remi affidati alle mani della nostra intelligenza e del nostro volere non sono una garanzia sufficiente. Come bimbi, per quanto bravi, abbiamo bisogno dell'aiuto dei genitori. E così il Signore ci ha pure fornito di vele, nelle quali lo Spirito soffia quando vuole, per darci quelle spinte senza le quali verremmo meno alla nostra missione. Sono i doni dello Spirito. Tenete però presente che mentre il vento sulle vele permetteva ai rematori di riposare, i doni dello Spirito ci fanno remare ... "da Dio", nel senso vero della parola.

Il nostro impegno unito alla grazia divina viene così aiutato ulteriormente da queste spinte dello Spirito che non sono prevedibili, perché lo Spirito soffia quando vuole, e non sai donde venga o dove vada.

Le virtù ed i doni dello Spirito ci assimilano a Cristo, rendendoci ogni giorno di più una sola cosa con Lui.

Se la nostra gioia sarà piena quando Gesù verrà a prenderci (allora gioirà il nostro cuore, e la nostra gioia non potrà più togliercela nessuno), in questa vita già la pregustiamo nell'assimilarci a Cristo. E lo Spirito, venendo incontro alla nostra debolezza, ci fa gustare fin d'ora un assaggio di ciò che ci aspetta. Sono i "frutti" dello Spirito.

Per noi vivere è Cristo, e la morte è un guadagno.

Ma qual è la descrizione della vita di Cristo? La croce ci aspetta, se vogliamo seguirlo. E così, in questa vita, la nostra gioia passa per la croce. Le Beatitudini ci descrivono Gesù, e ci indicano la porta stretta attraverso cui *cercare* la nostra vera gioia.

Così la nostra vita morale è caratterizzata dalle virtù puramente umane, dalle virtù cristiane che ci rapportano a Dio e dalle virtù umane soprannaturali infuse da Dio ; è caratterizzata dai doni dello Spirito Santo che vengono in aiuto al nostro sforzo ; è caratterizzata da quei dolci di incoraggiamento che sono i frutti, e si rafforza col superare gli ostacoli della via stretta come ci insegnano le beatitudini.

*Se la ricchezza è un bene desiderabile in vita
quale ricchezza è più grande della sapienza,
la quale tutto produce?*

Se l'intelligenza opera,

chi, tra gli esseri, è più artefice di essa?

Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche.

Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza,

la giustizia e la forza,

delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita. (Sapienza 8, 5-7)

*Queste dunque le tre cose che rimangono : la fede, la speranza e la carità;
ma di tutte più grande è la carità! (1Cor 13, 13).*

Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse,

un virgulto germoglierà dalle sue radici.

*Su di lui si poserà lo spirito del Signore,
spirito di sapienza e di intelligenza,
spirito di consiglio e di forza,
spirito di conoscenza e di timore dei Signore (in latino “*pietatis*”, come in greco).*

*Si compiacerà del timore (in latino: “*timor*”, come in greco) del Signore.,
(Isaia 11, 1-3)*

*Il frutto dello Spirito è invece amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza,
bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé. (Gal 5, 22)*

(NB : il testo di Isaia, come è tradotto oggi in italiano, non rende conto dell’elenco consueto dei sette doni dello Spirito Santo : sapienza, intelletto, consiglio, forza, scienza, pietà, timore di Dio.

I frutti sono tradizionalmente dodici : amore, gioia, pace, pazienza, longanimità, bontà, benevolenza, mitezza, fedeltà, modestia, continenza, castità.

Il catechismo della Chiesa Cattolica ne tratta ai nn. 1830-1832.)

Per comprendere meglio i doni dello Spirito, seguiamo brevemente S. Tommaso D’Aquino.

La virtù della fede è aiutata da vari doni : intelletto, scienza (o conoscenza), sapienza e dal dono del consiglio. La sapienza, però, è il dono proprio della carità, mentre il consiglio aiuta propriamente la virtù della prudenza. Intelletto e scienza sono invece doni propri della fede : due “*vele*” sulle quali lo Spirito soffia per aiutarci ad essere credenti.

Il dono dell’intelletto ci aiuta a comprendere l’insegnamento del Signore, a non fraintendere il senso delle sue parole. Ma non basta capire, perché da quanto abbiamo capito occorre poi saper giudicare e valutare le tante cose che entrano in gioco nella nostra vita. Il dono della scienza ci aiuta anche a distinguere quello che è da credere e quello che invece ci porta lontano dalla fede. Altrimenti, anche se partiamo da principi giusti, finiamo per ragionarci sopra male e ne tiriamo conclusioni che in realtà contraddicono alla fede.

“Molte cose ho ancora da dirvi - diceva Gesù - ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera...” (Gv 16, 12-13)

Se i nostri giudizi riguardano il mistero di Dio e di Gesù, l’aiuto dello Spirito diventa diverso. Il cristiano cerca infatti di contemplare questi misteri quasi per anticipare la contemplazione “a faccia a faccia” che sarà la nostra gioia eterna. “Questa è la vita eterna : che conoscano te, l’unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo” (Gv 17, 3). Rendiamoci conto che Dio non lo si può abbracciare con le mani... e vedere Dio “a faccia a faccia” significa un possesso amoroso che ha come immagine terrena, ce lo suggerisce il Signore fin dall’Antico Testamento, l’amplesso coniugale. Per questo la sapienza, che etimologicamente potrebbe venire da “*sapida scientia*”, cioè “conoscenza gustosa”, è dono proprio della carità, che è l’amore con cui amiamo Dio di amicizia vera, mettendo la nostra gioia in ciò che fa piacere a Lui (“sia fatta la tua volontà” e non “fammi la mia”) e amiamo il Padre con l’amore di Gesù, perché siamo diventati anche noi membri della Trinità, familiari di Dio. Questo amore non è più l’amore di

una creatura per il Creatore, cioè da uomo a Dio, ma è un amore da Dio a Dio. Il dono della sapienza aiuta la nostra fede in quanto è viva per la carità, perché la fede senza la carità è morta.

Davanti invece alle decisioni da prendere in modo coerente al Vangelo, la virtù della prudenza - che è la capacità di decidere bene - viene aiutata dal dono del consiglio. Anche questo dono viene a perfezionare la fede, in quanto riusciamo a valutare l'agire da credenti, in modo da essere nelle nostre decisioni coerenti al Vangelo.

Ogni amicizia, però, suppone che gli amici condividano un interesse comune : se non vi è nulla che stia a cuore ad entrambi, non condividono nulla. Il bene misterioso che condividiamo nella carità è Dio stesso : per la fede lo conosciamo e così possiamo desiderarlo come nostro sommo bene. Questo desiderio ci fa partecipare all'amore di Gesù per il Padre : amore da Figlio, non da semplice creatura.

I nostri vecchi sono stati educati ad una morale del puro dovere, dove ogni desiderio di un bene andava bandito come fosse egoismo. Ma tale cultura e mentalità - che ha origini ben precise - è sbagliata. Ogni volere è sempre volere di qualcosa per qualcuno, e comprende sia il desiderio di ciò che si desidera, sia la benevolenza nei confronti di colui per il quale desideriamo un certo bene. Per entrambi gli aspetti parliamo di amore, anche se un conto è l'amore di desiderio, un conto è l'amore di benevolenza. Non vanno contrapposti, perché sono due aspetti inscindibili.

La carità è anzitutto godere che Dio sia quello che è, un po' come gli amici di un campione sportivo godono della vittoria del loro beniamino come se fossero loro ad aver vinto. Il Padre Nostro" inizia proprio con un atto del genere : "Sia santificato il tuo nome !" : è un atto di compiacimento, come un bimbo che gode della forza e della bravura del suo papà.

La speranza invece differisce dalla gioia perché è desiderio di ciò che ancora non si possiede, e che non è facile avere, per cui si teme di perderlo, mentre la gioia riguarda ciò che abbiamo già. Il timore è l'atteggiamento che abbiamo davanti al rischio di perdere il bene sperato. Se procede da amore di benevolenza per noi stessi, il nostro timore di perdere Dio è come quello di un servo che pensa solo al proprio salario e non gli importa del padrone. Ma se siamo amici di qualcuno, ci rattrista l'idea che egli perda il proprio bene così come godiamo del suo bene quasi fosse nostro. Nel caso di Dio, egli non può certo perdere quello che è. Ma noi possiamo in qualche modo deludere ciò che egli desidera, e nell'umanità di Gesù questo diventa veramente sofferenza di Dio. Il timore filiale procede quindi da carità, ed è il dono dello Spirito Santo che aiuta la virtù della speranza cristiana.

La giustizia è, in senso generale, la rettitudine della volontà, così come la prudenza è la rettitudine del giudizio che decide che cosa volere. Come lo Spirito Santo soffia sulla vela che è il dono del consiglio per farci prendere decisioni da "tralci" del Signore, così soffia sulla vela della "pietà" per aiutarci ad avere una volontà da veri "figli" del Padre celeste. La rettitudine

della nostra volontà inizia infatti dal nostro atteggiamento verso il Padre, così come nelle vicende umane inizia dall'atteggiamento verso i genitori. Notate che la rettitudine della volontà verso i genitori, ed anche verso i più vecchi che ci hanno accolto nella loro società civile, che in latino veniva chiamata "*pietas*", non è quello di una giustizia commutativa. Non possiamo infatti restituire la vita o i benefici che abbiamo ricevuto a coloro che ce li hanno dati. Possiamo solo a nostra volta fare come loro verso i nostri figli. Ai genitori ed ai più vecchi possiamo solo manifestare una doverosa gratitudine. Per questo il dono della pietà ci fa partecipare all'affetto filiale che Gesù nutriva, anche nella sua umanità, per il Padre celeste.

L'ultimo dono da considerare è il dono della forza, che porta lo stesso nome della virtù che aiuta : la forza cristiana. Davanti ad un ostacolo, occorre saper buttare il cuore al di là di esso, altrimenti ci si scoraggia e si rinuncia. I beni ardui da conquistare esigono la forza di superare gli ostacoli. L'atto proprio della virtù della forza cristiana è il martirio. I martiri per la fede, ed in generale tutti coloro che per restare fedeli a Gesù sono pronti a dare la vita, sono l'esempio da seguire.

Se persino Gesù disse che lo Spirito è forte, ma la carne è debole, questo ci fa capire che la "vela" dei doni è necessaria, per aiutare i remi del nostro impegno, davanti alle prove.

Il panorama della morale ordinata secondo le virtù

Vediamo ora un panorama schematico. Di più non è possibile fare in questa sede.

La fede

Aver fede vuol dire essere capaci, prevenuti e sorretti dall'aiuto dello Spirito Santo, di adeguare il nostro giudizio a quanto Dio ci rivela, Lui : che non può né ingannarsi né ingannarci. La fede si manifesta nella professione della propria fede di fronte agli altri uomini.

La fede ci porta a desiderare Dio come nostro unico vero bene (è la speranza), e da qui nasce la misteriosa amicizia che ci unisce a Lui (la carità). La fede senza speranza e senza carità è monca, ma resta dono divino. Lo stesso vale per la speranza senza la carità. Sempre che non ci rifiutiamo proprio di credere o di sperare. Fede e speranza, quando ci stacciamo da Dio, restano come gli unici legami che Dio mantiene nonostante lo abbandoniamo.

La fede pone in noi le basi del timore di Dio (se manca la carità, è solo timore della punizione, che procede da amor di se stessi, se c'è la carità è il timore filiale). Essa produce pure l'inizio della purificazione del nostro cuore, liberandoci dagli altri interessi.

La fede è aiutata dal *dono dell'intelletto*, per comprendere l'insegnamento divino. Da qui partono i doni della *sapienza* per giudicare rettamente delle cose di Dio, della *scienza* per giudicare rettamente delle realtà temporali, del consiglio per giudicare rettamente le decisioni da prendere.

Il *dono dell'intelletto*, aiutando la nostra fede, realizza in noi la beatitudine : *beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*. Costoro infatti hanno il cuore sgombro da altri interessi, che ci portano a pretendere che Dio ci dica quello che vorremmo sentirci dire, e la mente pure è sgombra da fraintendimenti della Parola. In questa vita, in attesa di poterlo vedere, il dono dell'intelletto ci aiuta a comprendere che Dio è al di sopra di quanto crediamo di aver capito di Lui.

Due sono i *frutti di questo dono* : la *fedeltà* nel giudicare e la *gioia* nel cuore.

Il *dono della scienza* aiuta la nostra fede a giudicare rettamente le realtà create. Così diventiamo capaci di cogliere l'abuso che ne facciamo col peccato, per il quale esse prendono nel nostro cuore il posto che spetta solo a Dio. Alla scienza associamo quindi *la beatitudine di quelli che piangono, e che saranno consolati*. Il *frutto* è quindi la *pace*, che porta poi alla *gioia*.

Alla fede si oppongono il rifiuto di credere, o infedeltà, l'eresia (per cui prendo per vere solo alcune cose di quelle che Dio mi insegna, e non tutte) e l'apostasia di chi rinuncia a professare la propria fede.

Al professare la propria fede si oppone pure la bestemmia, ed in particolare quella contro lo Spirito Santo, con la quale rifiutiamo la misericordia divina. Ai doni dell'intelletto e della scienza si oppongono la cecità mentale di chi non vuole intendere e l'esser tardi di cuore (l'atto di fede è un atto volontario).

Non ci sono precetti, propriamente, perché la fede è presupposta all'accogliere i precetti di Dio. Presupposta però la fede, troviamo molti precetti per mantenere la fede ed i doni, come quello di ascoltare Dio, di restare fedeli, di meditare la sua Parola, di avere intelletto...

La speranza

Aver speranza significa tendere a Dio con tutto il cuore (e non con una parte): è Lui il nostro unico bene. Desideriamo Dio senza essere presuntuosi perché Lui stesso con la sua promessa vuole così, e siamo garantiti dal suo aiuto. Come la Parola di Dio è la massima garanzia della fede, l'aiuto di Dio è la massima garanzia della speranza. L'aver fatto di Dio il nostro unico bene, per cui tutte le altre cose che desideriamo le desideriamo per poter avere Lui, è fondamento della carità. Come alla fede succederà la visione di Dio (che è possesso di Dio), alla speranza succederà la gioia dei beati. Invece la carità resta sempre quella.

Alla speranza, desiderio di Dio, si lega il timore di perderlo. Se la speranza procede da una volontà accesa dalla carità, il timore diventa filiale : ci dispiace mancare nei confronti del suo amore. Questo *timore di Dio* è il *timore dono* dello Spirito. Nel concreto, noi viviamo con un timore ove i due aspetti si mescolano, ed il progresso spirituale porta a far crescere il timore filiale. Il timore servile però va contro la carità solo in quanto temiamo una perdita di altri beni (per punizione) come male principale, e non perché si teme di perdere Dio stesso. Da questo punto di vista anche un timore della punizione resta qualcosa di buono che lo Spirito Santo produce in noi, così come produce in noi l'interesse per quello che Dio ci dice. Come la fede contribuisce far nascere il dono della sapienza quanto alla nostra conoscenza di Dio, il dono del timore fa nascere la sapienza nel nostro cuore : daremo ad ogni cosa un valore solo in riferimento a Dio.

Poiché la speranza è confidenza nell'aiuto divino, e per il dono del timore rifuggiamo dal porre la nostra fiducia in altri che in Dio, Lui solo diventa la nostra ricchezza, e noi diventiamo *beati* in quanto *poveri in Spirito*, anche se chi spera desidera la beatitudine dei figli di Dio, i pacifici, che si unisce al dono della sapienza ed è propria della carità. I *frutti* dei poveri in spirito riguardano il non dare importanza ai beni di questo mondo : *modestia, continenza, castità*.

Alla speranza si contrappongono la disperazione della salvezza e la presunzione di salvarci anche senza permettere a Cristo di continuare a meritare la nostra salvezza nella nostra umanità, continuando ad incarnarsi e salire sulla croce anche in noi (come tralci della Vite siano prolungamento della Sua incarnazione, ma se non siamo in grazia di Dio non possiamo meritare).

Anche per la speranza non si può parlare di un "precetto", perché la forza di un precetto suppone che io già desideri ciò che Dio mi promette. Solo dopo che già speriamo, Dio ci chiede di perseverare e crescere, come pure ci ordina di temerlo (di amore filiale) e di amarlo.

La carità

Chi ha la carità è amico di Dio. Si compiace cioè del bene di Dio, come un amico si compiace del bene dell'amico, o una madre del bene del figlio. La perfezione divina, che conosciamo grazie alla Rivelazione di Gesù e che desideriamo come nostro unico bene, Dio la possiede, e poiché lo amiamo (l'amico vuole il bene dell'amico come fosse un proprio bene), ne gioiamo. Questa gioia continuerà nella Patria celeste. La speranza si tramuterà in gioia e cesserà di essere speranza. Sarà la gioia di possedere Dio come nostro bene. Per la carità, invece, gioiamo perché Dio ha ed è il suo bene.

Attenzione : non si tratta di un desiderio del bene divino quale una creatura può avere. Ogni amicizia si fonda sul gusto di un bene : proprio perché una cosa mi piace, la desidero per coloro che amo. Chi non desidera per se stesso qualcosa non può nemmeno amare gli altri. Il bene che pregustiamo nella speranza è quello di cui ci ha parlato Gesù. Con la fede, la speranza e la carità noi entriamo a far parte della famiglia della Santissima Trinità : è un amore divino : da Dio a Dio, dal Figlio (che si è fatto uomo e continua ad incarnarsi usando noi) al Padre nello Spirito. Per questo amore ci amiamo come Gesù ci ha amati (ed è lo stesso amore del Padre che ha mandato il Figlio) : sempre di un amore divino e misterioso.

Gli effetti immediati della carità sono la *gioia*, la *pace* e la *misericordia*. Della gioia si è detto sopra. La pace viene dal fatto che tutto quello che vogliamo lo vogliamo per questo amore per Dio, e così abbiamo una unità sia tra le tante tendenze che si agitano in noi stessi, sia con gli altri, che amiamo e per i quali proviamo misericordia: come Dio ci ama. Ma soprattutto siamo uniti a Dio stesso.

Gli effetti esteriori della carità sono il *fare il bene agli altri* ; in particolare il soccorrere i poveri, soprattutto quel soccorso che è la correzione fraterna.

Alla carità si oppone l'odio, il disinteresse per il bene divino (accidia), l'invidia, la discordia dei cuori, la contesa dei discorsi, la disunione che rompe nei fatti l'unione, la guerra contro un'altra società, la rissa che contrappone alcuni, la sedizione che divide una società civile, lo scandalo che spinge al male.

Il *precetto della carità* è il fondamento di tutti i precetti.

Il *dono* che aiuta la carità è il dono della *sapienza* : esso abbraccia la nostra intelligenza nel saper riconoscere ed apprezzare Dio, nostro sommo bene, trovando in Lui la nostra ragione di vita. La *beatitudine* è quella che ci unisce a Dio e tra noi : *beati i pacifici, che saranno chiamati figli di Dio*.

Tutti i *frutti* dello Spirito stanno con la carità e la sapienza dei "pacifici" : lo si vede leggendo 1 Corinti, 13, 4-6 e Giacomo, 3, 13-18. Alla sapienza si oppone la stoltezza.

La prudenza

La prudenza è la capacità di prendere decisioni buone, ed è costituita da :

- memoria (che dà esperienza)
- intelligenza per comprendere
- docilità, cioè saper ascoltare e imparare dagli altri
- solerzia nel far congetture sui perché delle decisioni da prendere
- razionalità nel ragionare su quanto si è capito
- provvidenza : guardare avanti e non solo all'immediato presente
- sollecitudine nel prenderci a cuore le cose da fare
- circospezione per le circostanze delle decisioni

- cautela per gli aspetti negativi.

La prudenza si distingue a seconda che le decisioni riguardino noi stessi, la comunità familiare, la comunità civile ed i rapporti tra diverse comunità civili.

La prudenza comprende in sé:

- la capacità di ben consigliarci sul da farsi
- il buon senso nel giudicare il concreto
- lo sguardo costante ai valori più alti, perché non vadano disattesi per problemi concreti : cioè la saggezza che ci fa evitare di inghiottire un cammello per filtrare un moscerino.

Alla prudenza viene in soccorso lo Spirito grazie al *dono del consiglio*. La beatitudine propria è quella che compete al saggio, che sa come per raggiungere Dio la cosa principale è ricevere la sua misericordia : *beati dunque i misericordiosi* perché la otterranno.

Alla prudenza si oppongono palesemente l'imprudenza (alla sollecitudine la negligenza), la precipitazione, la sconsideratezza, l'incostanza.

Alla prudenza si oppongono anche false forme di prudenza : la "prudenza della carne", cioè di chi non vive per Dio, e l'astuzia delle vie non buone, ma apparentemente tali. *Precetto della prudenza è tutto il decalogo : esso ci insegna appunto a decidere bene.*

La giustizia

La giustizia è la rettitudine della volontà nel rapporto con gli altri : tutte le virtù umane, essendo un bene anche comune, la riguardano almeno in generale.

In particolare la giustizia fa sì che le azioni e le cose che ci rapportano agli altri siano quelle che devono essere.

La giustizia distributiva del bene comune rende a ciascuno quanto gli spetta ; le si oppone la preferenza di persone.

La giustizia commutativa riguarda il rapporto tra singoli.

Si oppongono ad essa gli atti esteriori contro la persona stessa (come l'omicidio), contro i suoi congiunti, contro le sue cose (es. : furto).

Si oppongono anche le parole : le sentenze ingiuste, e le altre ingiustizie nell'accusare, nel difendersi, nel testimoniare, nel patrocinare. Al di fuori dei tribunali, manchiamo con la giustizia usando le parole in altri modi : la contumelia, la detrazione, la mormorazione, la derisione, la maledizione.

Nei rapporti reciproci si oppongono alla giustizia anche la frode e l'usura.

La giustizia, sia in generale sia in speciale, ha due parti :

- fare il bene dovuto

- evitare il male non dovuto.

Si oppongono dunque alla giustizia anche la trasgressione e l'omissione.

Fa parte dell'essere giusti anche il ricambiare, la gratitudine, laddove non possiamo restituire quanto abbiamo ricevuto.

Nei confronti di Dio abbiamo la religiosità :

- interiormente : la devozione e la virtù della preghiera

- esteriormente l'adorazione, l'offerta...

Si oppongono alla religiosità : la superstizione in genere con l'idolatria, la divinazione e pratiche analoghe, il tentare Dio, lo spergiuro, il sacrilegio, la simonia.

Nei confronti dei genitori e della società civile in cui siamo nati vi è invece la "*pietas*" (in latino : in italiano non so come tradurre correttamente).

Le compete onorare i genitori e le legittime autorità, con la dovuta sottomissione e obbedienza.

Il dovere della gratitudine si trova anche in tutti quei casi ove non ci può essere uno scambio alla pari di beni. La giustizia comprende dunque anche

- la gratitudine, cui si oppone l'ingratitude ;

- la giusta vendetta (quando non si può restare passivi di fronte al male) ;

- la veracità, cui si oppongono la menzogna, la simulazione, la iattanza o, al contrario, il disconoscere un merito ;

- l'essere amichevoli, o affabilità, cui si oppongono l'adulazione e la litigiosità ;

- la liberalità, cui si oppongono avarizia e prodigalità ;

- la capacità di far giusta eccezione (moderazione).

Il dono della pietà ci rende capaci di retto atteggiamento di figliolanza verso il Padre celeste. *La beatitudine è quella della mitezza*. Ma anche il dono della scienza ci aiuta ad essere giusti, perché ci rende capaci di giudicare alla luce di Dio le cose di questo mondo. *I frutti sono la bontà e la benevolenza (l'essere benigni, benevoli).*

I precetti sono tantissimi.

La fortezza

La fortezza o coraggio è rettitudine della nostra aggressività (tra paura e audacia di fronte agli ostacoli, anzitutto la morte). L'atto principale della fortezza cristiana è il martirio.

Le si oppone per difetto la viltà, ma anche per eccesso l'audacia.

Essa comprende :

- grandezza d'animo, cui si oppongono per eccesso la presunzione, l'ambizione e la vanagloria e per difetto la pusillanimità

- grandezza nel fare, cui si oppongono il tirare al minimo e l'esser sempre sfiniti ;

- la pazienza, contro il lasciarsi abbattere dalla tristezza ;

- la perseveranza, cui si oppone l'incapacità di resistere, soprattutto per mancanza di gratificazioni sensibili; ad essa si oppone anche, ma per eccesso, la pertinacia.

Il *dono della forza* è proprio di questa virtù. Il dono del consiglio però dirige il cristiano nell'essere forte, perché lo aiuta a decidere bene.

La beatitudine è: *beati coloro che hanno fame e sete della giustizia*. Due frutti particolari: la *pazienza* e la *longanimità*.

I precetti sono tanti.

La temperanza

La temperanza è rettitudine del nostro tendere alle cose che ci piacciono, per il piacere sensibile.

Le si oppongono per difetto l'insensibilità e per eccesso l'intemperanza.

La temperanza comprende in generale:

- la verecondia che sfugge la bruttezza dell'agire intemperante
- l'onestà (nel senso di "tanto gentile e tanto onesta pare..."), cioè l'atteggiamento di chi ama la bellezza della temperanza.

La temperanza, a seconda dei beni sensibili si chiama anche:

- astinenza, per i piaceri dei cibi;
- sobrietà, soprattutto per il piacere nel bere;
- castità per il piacere dell'amplesso;
- pudicizia per i piaceri di baci, carezze, ecc.

La temperanza richiede:

- continenza nel frenare la volontà attratta dai moti passionali;
- umiltà per moderare le speranze;
- mansuetudine o clemenza per moderare l'ira, aiutando così la virtù della forza;
- modestia per moderare gli atteggiamenti esteriori sia nel rapporto con le persone, sia nel rapporto con le cose.

Si oppongono a queste virtù:

- la gola
- il voler l'ebbrezza (ad es. nel bere)
- la lussuria con le sue varie forme
- l'incontinenza
- l'iracondia e la crudeltà
- la superbia.

Il dono del timore ci aiuta ad essere temperanti. I frutti sono quelli del Timore.

I precetti sono tanti.

CONCLUSIONE

I tempi del Concilio Vaticano II sono caratterizzati da una ripresa dell'attività contemplativa. La lettura meditata della Sacra Scrittura è tornata ad essere oggetto di amore. E questo è amore della Sapienza.

E' ragionevole dunque che riemerge la necessità della "sapienza", quella proveniente dallo sforzo dell'umana razionalità, riflesso della "Sapienza" divina. Quanto accadde nei primi secoli della storia della Chiesa inevitabilmente deve riaccadere. Perché Dio ha parlato in modo umano, e l'uomo necessita, per poter ascoltare, di avere già delle concezioni relative alle parole usate da Dio.

Il problema è che queste concezioni devono esser vere. Altrimenti è inevitabile fraintendere.

L'amore della verità, quale l'uomo può attingerla, non è molto diffuso. Eppure la crisi³⁸⁷ della "razionalità scientifica", quale fu intesa dalla cultura occidentale del settecento e dell'ottocento, potrebbe preludere il ritorno ad una filosofia razionale. Una filosofia senza le pretese ideologiche delle idee chiare e distinte e di costituirsi in sistema completo e coerente, e però una filosofia che umilmente colga ciò che è vero. E questo porterebbe ad un rinascere della teologia.

Non rinascerà la sintesi tomista della scolastica. La sapienza speculativa di allora aveva da porre ordine in un contenitore abbastanza ristretto. Un uomo poteva abbracciare molto dello scibile di allora. Porre ordine oggi è più difficile. Ma è l'unico modo per accreditare la sapienza.

Che valga la pena provare, ce lo dice ancora una volta S. Tommaso³⁸⁸:

"Tra tutti i compiti cui si applicano gli uomini, lo studio della sapienza la vince in perfezione, sublimità, utilità e godimento.

In perfezione, perché nella misura in cui l'uomo si applica alla sapienza, partecipa in qualche maniera alla vera beatitudine; di qui le parole del Saggio: Beato l'uomo che si applica alla sapienza (*Sir* 14,22).

In sublimità, perché tale studio specialmente avvicina l'uomo alla somiglianza di Dio, il quale ha fatto con sapienza tutte le cose (*Sal* 103, 24); ed essendo la somiglianza causa della benevolenza, lo studio della sapienza è il mezzo principale che unisce a Dio con l'amicizia. Di qui l'affermazione della Scrittura (*Sap* 7, 14), che la sapienza è per gli uomini un tesoro inesauribile, cosicché quanti vi attingono sono partecipi dell'amicizia di Dio.

³⁸⁷ Invito a leggere, in proposito: MARCELLO CINI, *Un paradiso perduto - Dall'universo delle leggi naturali al mondo dei processi evolutivi*, Feltrinelli, Milano 1994.

³⁸⁸ C.G., Lib. I, cap. 2, trad. it. CENTI, UTET, 1975; ripreso dal *Supplemento alla liturgia delle Ore* dell'Ordine Domenicano, nella memoria di S. Raimondo da Peñafort, 7 gennaio.

In utilità, perché mediante la sapienza si giunge al regno dell'immortalità: poiché il desiderio della saggezza condurrà al regno imperituro (*Sap* 6, 21).

In godimento, finalmente, perché la familiarità con la sapienza non ha amarezze, né dà fastidio la sua convivenza, ma letizia e gioia (*Sap* 8, 16)".

INDICE

PREMESSA	2
Abbreviazioni nelle citazioni	3
INTRODUZIONE	5
ALCUNE LINEE STORICHE	10
PREMESSA STORICA	10
I TEMPI BIBLICI DEL REGIME DELLA LEGGE	10
LA MORALE NEL REGIME DELLA GRAZIA	16
Grazia e Redenzione	16
Il peccato originale	18
Il peccato dei farisei	20
La questione sulla “Grazia”	21
Antico Testamento	23
Nuovo Testamento	24
La questione pelagiana	25
Per guardare avanti	26
LA MORALE CRISTIANA NELL’IMPATTO CON LE ALTRE CULTURE	28
Solo fede o anche ragione?	29
Importanza della ragione	32
Per non fraintendere la Fede	32
Il caso della “gnosi”	34
GLI SVILUPPI DEL CRISTIANESIMO	36
La prassi del sacramento della Penitenza	36
Gli inizi della teologia scolastica	40
Altri fattori per l’impostazione della morale	42
La concezione volontarista della natura	43
La concezione dualista della natura	48
Il rispetto per Dio	49
GLI SVILUPPI DOPO LA SCOLASTICA	50
L’anima “forma” del corpo	51
La frattura tra essenza ed esistenza	53
L’umanesimo	55
Lo sfaldarsi dell’armonica unità del sapere	57
COSCIENZA E LEGGE: LE SCUOLE GIURIDICHE	59
Introduzione	59
Le specie di coscienza	65
Principia directa e principia reflexa : i sistemi morali	69
MORALE E CULTURA MODERNA	73
Introduzione	74
Scettici e dogmatici	76
Il problema degli universali e del significato	79
Nascita del problema critico	86

La nascita della teoria	86
La proposta kantiana	87
Dopo Kant	89
Heidegger	90
La tesi del “non - senso”	92
L’opzione fondamentale	94
La posizione della Chiesa	95
Approfondendo	100
Rahner	100
Nasce la teoria dell’opzione fondamentale	103
Gli sviluppi della teoria	105
Peccati mortali e veniali	107
Per un possibile recupero	108
Concludendo	111
LA MORALE DELLE VIRTU’	114
INTRODUZIONE	114
Intelletto speculativo e pratico	114
Logica dell’etica ed etica	116
Agire transeunte ed agire immanente	117
CARATTERE DELLA FILOSOFIA MORALE	119
Dall’universale al singolare	119
La necessità del buon gusto, dell’apprezzamento	120
L’esperienza e la memoria	122
A proposito di costumi diversi	122
L’imperatività della morale	123
La “sinderesi”	124
Concludendo	127
I PRESUPPOSTI METAFISICI DELLA SAPIENZA MORALE	128
Premessa	128
Come cercare di farci un’idea della “metafisica”	129
Un principio di metodo	129
Dalla scienza delle cose in quanto soggette a divenire (fisica) alla metafisica	132
Come nasce la nozione di “potenza”?	135
Ente, potenza, atto: attenzione all’analogia	138
Il fine	139
Dal fine alla natura, dalla natura all’essenza	141
Natura e male	145
Il problema manicheo	145
Il male morale	149
Virtuoso, vizioso e... nella via di mezzo	152
IL FINE ULTIMO	154
Dentro l’uomo	155
Fuori di noi	156
Il peccato	157
DAL FINE ULTIMO CONCRETO ALLE VIRTU’	158
La scelta del fine ultimo concreto	158
Una morale utilitaristica?	159
Dalla scelta fondamentale a vizi e virtù	161
I PRESUPPOSTI ANTROPOLOGICI DELLA MORALE	163
L’unità dell’uomo	163

L'agire volontario	164
Alcune proprietà della volontarietà umana	166
Una responsabilità non delegabile	166
I rapporti col corpo e con l'affettività	167
L'ignoranza	168
Effetti previsti e non volontari	169
Il timore	171
Le circostanze	172
L'intenzione	173
Dal volere alla intenzione	173
Dall'intenzione alla decisione	174
Virtù umane e virtù cristiane	176
La legge	178
La rilevanza delle azioni concrete	178
Il valore dei precetti	181
La nozione piena di legge naturale	185
La legge umana	186
La legge umana: punto di partenza per capire	186
La legge umana nel mutevole	189
ALCUNI CASI ALLA LUCE DELLA MORALE DELLE VIRTU'	191
Il diritto	191
Giustizia e "materia grave"	192
Il "volontario indiretto"	194
LA TEOLOGIA MORALE SECONDO LE VIRTÙ	203
Introduzione	203
Breve accenno ai doni ed ai frutti dello Spirito	204
Il panorama della morale ordinata secondo le virtù	208
La fede	208
La speranza	209
La carità	210
La prudenza	211
La giustizia	212
La fortezza	213
La temperanza	214
CONCLUSIONE	215
INDICE	217