



ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

# TEOLOGIA DELL'ESISTENZA CRISTIANA

Breve corso di teologia morale fondamentale

EDUSC



Ángel Rodríguez Luño

# TEOLOGIA DELL'ESISTENZA CRISTIANA

Breve corso di teologia morale fondamentale

EDUSC 2024

© 2024 Edizioni Santa Croce srl  
Via Sabotino 2/A - 00195 Roma  
tel. 06 45493637  
e-mail: [info@edusc.it](mailto:info@edusc.it)  
[www.edizionisantacroce.it](http://www.edizionisantacroce.it)

ISBN 979-12-5482-307-1

# INDICE GENERALE

Prefazione	9
I. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA SULL'ESISTENZA CRISTIANA	11
1. La teologia morale come intelligenza della vita cristiana	11
2. Come riflettere sulla vita cristiana?	12
3. Cosa ci dice la rivelazione cristiana sul significato della vita?	15
4. L'amore, motore della vita cristiana	16
5. Maturità umana e vita cristiana	17
6. La morale cristiana, tra filosofia e teologia	18
II. IL SENSO CRISTIANO DELLA VITA E LA REGOLA MORALE	23
1. Il senso cristiano della vita come punto di riferimento fondamentale della ragion pratica	23
2. L'unità della vita cristiana	24
3. I beni	27
4. Le virtù	28
5. Le norme	30
6. Una questione di pedagogia morale	32
III. LA LIBERTÀ	33
1. Introduzione	33
2. Significati della libertà nel linguaggio comune	33
3. Concezioni della libertà	34
4. La visione cristiana della libertà	39
5. Libertà finita, ma vera	40
6. Libertà e pluralismo	43

## ÍNDICE GENERAL

IV. L'AFFETTIVITÀ	47
1. Presentazione del tema	47
2. Il bene di tutta la persona	47
3. Tendenze e sentimenti	49
4. Configurazione personale e socio-culturale dell'affettività	52
5. L'educazione all'affettività	53
V. LA TEORIA DELL'AZIONE MORALE	57
1. Introduzione	57
2. L'azione volontaria e la sua intenzionalità costitutiva	57
3. Oggetto della volontà ed effetti collaterali	60
4. I due livelli di intenzionalità della volontà	60
5. La valutazione morale dell'azione	61
6. L'imputabilità morale	66
VI. LA SEQUELA DI CRISTO, LA VIRTÙ E LA LEGGE MORALE	67
1. Le virtù di Cristo, norma della vita cristiana	67
2. La presenza del "logos" divino nel "logos" umano	69
3. La legge morale naturale	71
4. Diritto naturale e politica	76
5. La promulgazione positiva della legge naturale nell'Antico Testamento	80
6. La legge di Cristo	82
VII. PRUDENZA, COSCIENZA R DISCERNIMENTO	85
1. La realizzazione pratica della sequela di Cristo	85
2. La prudenza	87
3. La coscienza morale	90
4. Il discernimento	95

## ÍNDICE GENERAL

VIII. IL PECCATO E LA CONVERSIONE	99
1. Cos'è il peccato?	99
2. Peccato grave e peccato lieve	103
3. La conversione	105
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE	109





## PREFAZIONE

Questo libro trae origine dall'attività didattica extra universitaria, generalmente rivolta ad adulti impegnati in un'attività professionale che cercavano un'esposizione dei principali temi della teologia morale fondamentale in un numero ristretto di sessioni. Si tratta quindi di un'esposizione sintetica di ciò che considero più essenziale, con un apparato critico minimo, che tuttavia non rinuncia ad entrare in alcune questioni di fondo che influenzano attualmente la comprensione della vita cristiana.

L'esposizione contenuta in queste pagine è supportata da altri lavori in cui ho ampiamente trattato questi argomenti, nonché da contributi di altri autori. La bibliografia finale propone un elenco delle opere che sembrano più utili a chiunque desideri approfondire qualcuno degli argomenti qui sinteticamente trattati.

L'approccio con cui vengono affrontati i temi trattati è quello cosiddetto dell'etica elaborata dalla prospettiva della prima persona, che ho già proposto in scritti precedenti, e che a mio avviso è quello che meglio riflette come si sviluppa la vita cristiana nella quotidianità.

Non mi resta che ringraziare il lettore per l'attenzione, le cui critiche e suggerimenti saranno sempre ben accolti.

*L'Autore*  
Giugno 2024



# 1. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA SULL'ESISTENZA CRISTIANA

## 1. LA TEOLOGIA MORALE COME INTELLIGENZA DELLA VITA CRISTIANA

Ciò che ci proponiamo di fare in questo libro è una riflessione teologica sulla vita cristiana. La riflessione presuppone l'oggetto su cui si riflette. Partiamo, quindi, dall'esperienza morale cristiana, e vogliamo giungere a una comprensione sistematica di ciò che essa è, dei suoi presupposti, del suo stesso dinamismo, delle sue manifestazioni, che spesso sono implicite, e che qui vogliamo esporre esplicitamente e in modo ordinato, affinché il cristiano sia più consapevole della sua identità e sia in grado di comunicarla più facilmente. Si tratta di una riflessione teologica anche perché essenzialmente si realizza alla luce della rivelazione che culmina in Gesù Cristo. Ciò non significa che il ragionamento sia assente, ma significa che a volte ragioniamo su un oggetto che solo la fede pone davanti alla nostra intelligenza.

Si può riflettere sulla vita cristiana con maggiore o minore profondità. Ma nella sostanza tale riflessione è alla portata di tutti. Ciò che serve è la disponibilità a riflettere sul proprio progetto di vita. La riflessione richiede pensiero, cioè parole e dialogo interiore, così come la capacità di prendere le distanze dai bisogni e dalle circostanze immediate, per elevarsi al livello di una visione più globale. Ciò non è sempre facile in un'epoca tendenzialmente dominata dalla velocità dei mezzi audiovisivi, l'immediatezza dello schermo, spesso veicolo di un pensiero unico e semplificato, che induce a rinunciare al compito di costruire la propria identità su basi solide e durature, cosa che equivale a rinunciare alla libertà, lasciando che la propria identità umana e cristiana acquisisca una configurazione variabile dipendente dalla ricezione passiva dei messaggi che circolano in Internet. La riflessione richiede sforzo, ma sarà lo sforzo meglio speso.

## 2. COME RIFLETTERE SULLA VITA CRISTIANA?

Va notato innanzitutto che non c'è un completo accordo sulla modalità con cui questa riflessione dovrebbe essere svolta. Nel corso della storia ci sono stati diversi modi di intendere lo scopo della riflessione morale, sia filosofica che teologica. Un esempio tratto dalla vita reale può aiutare a comprendere il problema.

Si tratta di un fatto accaduto diversi anni fa. Una donna di circa 65 anni mi raccontò che si era sposata molto giovane, e che a quel tempo lei e suo marito erano molto determinati a migliorare la loro posizione economica e sociale. Lavoravano molto, rinunciavano a tante cose, dedicavano poco tempo al riposo e alle vacanze, così come ai rapporti sociali e alla vita familiare: avevano dunque un figlio solo, poiché erano troppo occupati per pensare di allargare la famiglia. Dopo aver terminato gli studi universitari, questo figlio aveva superato brillantemente un difficile concorso, e i genitori gli regalarono una motocicletta molto potente. Ma un giorno il ragazzo ebbe un incidente in cui perse la vita. Non mi soffermo ora sul dolore di questi genitori. Già in pensione, marito e moglie si trovavano in una situazione economica un po' migliore rispetto ad altri che avevano lavorato nella stessa azienda, ma erano soli, avendo rinunciato a molte cose, mentre i loro ex colleghi di lavoro se ne stavano a casa a godersi la compagnia di figli e nipoti. Questa donna mi disse che se avesse potuto tornare indietro al tempo in cui si sposò, avrebbe progettato la sua vita in modo molto diverso, poiché ora vedeva chiaramente che la situazione economica da sola non aveva dato alla sua vita tutto ciò che sembrava promettere.

Quando, nel corso di quella conversazione, emerse che mi dedicavo agli studi di etica, quella donna mi chiese: "Non si potrebbero scrivere dei libri che aiutino i giovani a non commettere l'errore che ho fatto io e che ora non posso più correggere?". Le dissi che da molti secoli l'etica si proponeva proprio questo compito: insegnare a vivere bene, affinché non accadesse di rimpiangere il modo in cui si era progettata la propria vita quando, con il passare del tempo, l'errore non ha più un rimedio... Questo è ciò che fecero i greci e la maggior parte dei filosofi e dei teologi fino al XIV secolo: concepirono il loro compito come un'indagine sul bene globale della vita umana, che i greci chiamavano *eudaimonia*, felicità: In cosa consiste? Come si ottiene? E, di conseguenza, come è buono vivere? Non tutti hanno dato la stessa risposta a tale domanda, ma tutti hanno concordato che quella era la domanda che

dovevano porsi, e hanno parlato tra di loro, confrontando e valutando lo stile di vita che ciascuno proponeva come il migliore. Ma aggiunti che oggi l'etica è quasi sempre concepita in un altro modo, ossia come esposizione delle norme che regolano le azioni singolari (questo è lecito, quell'altra cosa non si deve fare, ecc.), e non è facile per nessuno, studiandola in questo modo, capire verso quale obiettivo sia meglio dirigere la propria vita.

Ci sono, quindi, due approcci fondamentali all'etica che si sono succeduti nel corso della storia: uno che considera la vita morale dal *punto di vista della prima persona*, e un secondo che la vede dal *punto di vista della terza persona*.

Il primo approccio assume il punto di vista della persona che agisce, un soggetto libero che ha in mano la propria vita e che si chiede: cosa voglio fare della mia vita? Come posso rendere la mia vita bella e soddisfacente? Per rispondere a questa domanda bisogna prima rispondere a un'altra domanda: qual è il bene globale della vita umana e della mia stessa vita? Cos'è una buona vita per l'uomo? Il soggetto, consapevole della libertà che ha di vivere in un modo o nell'altro, adotta un atteggiamento riflessivo, cioè si astrae mentalmente dai suoi bisogni e desideri immediati, e cerca di pensare alla propria vita come un tutto unitario. Vuole sapere di quale stile di vita si sentirà soddisfatto con il passare degli anni, per non trovarsi nella situazione di dover dire: "Se fossi di nuovo giovane, progetterei la mia vita in modo completamente diverso, ma ora non posso tornare alla mia giovinezza".

Nel XIV secolo iniziò un secondo approccio che sarà predominante nell'epoca moderna e contemporanea, e che è stato messo in discussione solo negli ultimi 40 o 50 anni. Questa seconda modalità di ricerca etica assume il punto di vista della terza persona, perché ritiene che l'etica debba fundamentalmente risolvere questioni come le seguenti: "quell'uomo ha fatto una tale cosa; farlo è lecito o illecito? E secondo quale legge è lecito o illecito? Come faccio a sapere se una legge del genere è valida e vincolante per me?". La missione della conoscenza morale non è dire quale bene cercherò con la mia vita, quale bene devo considerare, ma giudicare le azioni individuali, dire cosa è lecito e cosa non è lecito fare, e fondare le norme secondo le quali giudichiamo le azioni. È un punto di vista esterno al soggetto, che non si interessa dei desideri di chi agisce, ma solo delle sue azioni, e queste viste dall'esterno, come potrebbe vederle un giudice.

È un'etica degli atti, un'etica delle leggi e degli obblighi. Ciò che è bene per me viene sostituito da ciò che è obbligatorio, e ciò che è obbligatorio presuppone un legislatore che obbliga. Nella sfera civile lo Stato obbliga, ma nella sfera morale personale, chi obbliga? In un contesto non religioso e secolarizzato, quest'etica non regge. Ma anche in ambito religioso crea non pochi problemi, perché sostituisce al bene l'obbligatorio, inducendo a pensare che la moralità non ci porti al nostro bene ma piuttosto ad adempiere obblighi, alcuni dei quali non si capisce quale significato abbiano.

Perché la riflessione etica ha cambiato scopo? La spiegazione delle motivazioni e delle conseguenze della complessa crisi volontarista e nominalista del XIV secolo eccede gli obiettivi di questo libro<sup>1</sup>. Basti dire che in seguito la rottura dell'unità religiosa dell'Europa ha reso la questione del senso ultimo della vita motivo di divisione e, in alcuni casi, anche di violenza. D'altra parte, in un contesto secolarizzato diventava sempre più difficile dare una risposta soddisfacente a quella domanda con le sole risorse della ragione separata dalla fede. A ciò si aggiunge soprattutto il fatto che il concetto di autonomia caratteristico della modernità ha portato a pensare che dare senso alla propria esistenza sia un'opzione della libertà di ciascuno, cioè che sia una scelta personale insindacabile, quindi che sia inutile e perfino dannoso cercare un criterio per valutarla. È vero che si tratta di una scelta personale, ma è anche vero che la riflessione può illuminare i nostri desideri per comprendere cosa in definitiva stiamo cercando. Ognuno può fare quello che vuole della propria vita, ma col tempo molti si sentono dei falliti, come è successo alla donna di cui parlavo prima, e, nel caso specifico, un'attenta riflessione fatta a tempo debito avrebbe potuto evitare il fallimento.

La mia convinzione è che convenga riflettere sulla vita morale assumendo il punto di vista della prima persona, perché tale prospettiva è quella che riflette ciò che realmente facciamo. Le decisioni umane presuppongono la scelta di uno stile di vita, presuppongono una concezione del bene umano globale. Su questo punto ci soffermeremo più avanti. L'etica si limita a spiegare riflessivamente i processi mentali personali che danno origine a queste scelte profonde, a vagliarli criticamente e a correggerli se necessario.

<sup>1</sup> Il lettore interessato può consultare G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale 1*, LAS, Roma 1996, cap. 2.

## 3. COSA CI DICE LA RIVELAZIONE CRISTIANA SUL SIGNIFICATO DELLA VITA?

Poiché il tema della nostra riflessione è l'esistenza cristiana, e lo tratteremo assumendo il punto di vista della prima persona, la prima questione che dobbiamo affrontare è la concezione del bene umano che il cristianesimo assume a partire dalla Rivelazione.

Cosa ci dice la Rivelazione riguardo al bene dell'uomo? La Rivelazione ci dice che Dio ha liberamente voluto che altri esseri potessero godere della sua infinita pienezza e felicità. Ma Dio non può creare altri dei. La perfetta e piena comunicazione della natura e della felicità divina può avvenire solo all'interno della vita intima di Dio, attraverso le processioni intratrinitarie: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo possiedono in modo diverso la stessa e identica essenza divina, e perciò sono Persone diverse "dentro" l'unico Dio. Dio però può, e sappiamo che ha voluto liberamente farlo, comunicare in parte la sua natura, e così ha voluto che gli uomini fossero partecipi della natura divina<sup>2</sup>. Essa si esprime magnificamente nella breve preghiera pronunciata nella Messa dal sacerdote mentre aggiunge qualche goccia d'acqua al vino nel calice: «*Per huius aquae et vinis mysterium eius efficiamur consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps*» (Per il mistero di questa acqua e di questo vino possiamo diventare partecipi di colui che si è degnato rendersi partecipe della nostra umanità).

Questa parziale comunicazione della natura divina agli uomini (partecipazione) è ciò che chiamiamo grazia santificante, che è molto più che un aiuto per fare il bene. È un'azione con la quale il Padre prolunga la sua potenza generatrice, generando nuovi figli associati al Figlio, assimilati a Lui e amati in Lui. Lo Spirito Santo, vincolo d'amore tra il Padre e il Figlio, muove il cristiano a identificarsi con il Figlio, per vivere come Lui, interamente per la gloria del Padre, affinché anche noi possiamo dire con Cristo: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera»<sup>3</sup>. Ecco in sintesi il nucleo dell'esistenza cristiana: processo vitale di identificazione con Cristo, con il suo atteggiamento davanti al Padre e davanti agli uomini, con le sue virtù, con i suoi insegnamenti, con i suoi sentimenti.

In breve, ciò che la Rivelazione ci dice è che vivere in questo mondo associati a Cristo per la gloria del Padre mediante lo Spirito Santo,

<sup>2</sup> Cfr. 2 Pt 1, 4. Usiamo le consuete abbreviazioni per riferirci ai libri della Sacra Scrittura. In questo caso si tratta della *Seconda Lettera di San Pietro*, capitolo 1, versetto 4.

<sup>3</sup> Gv 4, 34.

nell'attesa di vedere e godere di Dio nell'aldilà, è l'oggetto ultimo del desiderio e della volontà del cristiano, il suo pieno bene e la sua felicità. Questa è la risposta cristiana alla domanda per il bene della nostra vita nel suo insieme, al di là dei bisogni immediati, che ovviamente hanno anch'essi il loro giusto posto in questo "tipo di vita", come diremo più avanti quando vedremo come tutto ciò avviene nella vita quotidiana del cristiano. Per ora vale la pena dire, tralasciando per un momento il livello etico della riflessione, che dal punto di vista dell'esperienza spirituale soggettiva, la vita cristiana è centrata sulla persona di Cristo, che viene trovata, seguita e amata, e nel contempo ciascuno di noi, così come è, sa di essere amato da Lui. Per questo il cristiano vive in profonda pace con se stesso.

#### 4. L'AMORE, MOTORE DELLA VITA CRISTIANA

La vita cristiana, come ogni vita, è movimento e azione. Potremmo prendere come esempio il movimento di un'auto. Il movimento è dato dal motore, e noi con il volante, il freno e l'acceleratore determiniamo la direzione e l'intensità del movimento. Sapere qual è il senso della vita cristiana, e conoscere tutto ciò che questo comporta nella pratica, è come saper usare il volante, il freno e l'acceleratore. Ma gli strumenti per orientare il movimento assolvono la loro funzione solo se il motore funziona e dà forza propulsiva, e il motore della vita cristiana è il desiderio e l'amore del bene che Dio ci offre come dono: vivere da figli suoi in Cristo mediante lo Spirito Santo. Se quel bene non è desiderato e amato, non c'è vita né movimento. A poco servono le riflessioni, la conoscenza dei comandamenti e l'istruzione cristiana ricevuta. Se il motore di un'auto smette di funzionare, possiamo spingerlo, ma non per molto, perché lo sforzo ci sfinisce. Se c'è il motore, invece, ci muoviamo senza fatica. Chi ama non si stanca e ha sempre la forza di andare avanti.

L'amore del fine della vita cristiana, che abbiamo descritto poco fa, è ciò che la teologia chiama carità, che è desiderare e amare Dio come nostro bene ultimo e totale. Quell'amore ci è dato come dono dallo Spirito Santo; un dono che dobbiamo accogliere liberamente e con il quale siamo chiamati a collaborare. L'amore è gratuito e non può smettere di essere libero. Qualunque cosa Dio ci dia, dobbiamo volerla, a partire dalla forma più elementare di amore, che è credere in Lui, avere fiducia in Lui, aprire i nostri cuori alla Sua Parola e accogliere il Suo Amore salvifico. In sintesi: il motore dell'esistenza cristiana non è una teoria,



una dottrina, ma il desiderio e l'amore di un Bene, che è una Persona (o meglio, tre: il Padre, il Figlio – Cristo – e lo Spirito Santo), il cui amore è accolto e liberamente corrisposto. È vero che non si può amare ciò che non si conosce, per questo la conoscenza della fede è necessaria, ma non sufficiente: deve completarsi con la libera risposta dell'amore.

## 5. MATURITÀ UMANA E VITA CRISTIANA

Abbiamo detto che la vita cristiana è un processo vitale di identificazione con Cristo, che è perfetto Dio e perfetto uomo. Il suo messaggio salvifico è una novità meravigliosa, che supera quanto gli uomini potessero immaginare, ma che si costruisce in continuità con tutto ciò che è umanamente buono e nobile, senza rotture. Il Signore non è venuto ad abolire, ma a perfezionare e portare a compimento<sup>4</sup>. La morale cristiana è la pienezza della morale umana, anche se non è solo questo, in quanto completa e perfeziona tutto il bene che è proprio dell'uomo come tale.

Da quanto abbiamo appena detto deriva che il cristianesimo apprezza molto le virtù umane, le quali rafforzano l'amore e lo incarnano nel desiderio. Virtù come la giustizia, la lealtà, la generosità, l'operosità, ecc., fanno parte della vita cristiana. Per questo, buona parte delle opere che san Paolo considera opposte al Regno di Dio sono atti che contraddicono le virtù umane: «Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio»<sup>5</sup>. Da un punto di vista logico, le virtù del cristiano presuppongono le virtù dell'uomo, anche se in pratica esiste un rapporto circolare tra le due: la carità porta il cristiano anche a crescere nelle virtù umane, al punto che san Paolo può considerare alcune eccellenti qualità umane come frutti dell'azione dello Spirito Santo nell'uomo: «Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé»<sup>6</sup>. La vita di chi vuole seguire Cristo comprende quindi anche la formazione umana, cioè l'acquisizione e il consolidamento di forme e abitudini che perfezionano l'uomo come uomo.

<sup>4</sup> Cfr. *Mt* 5,17.

<sup>5</sup> *Gal* 5, 19-21.

<sup>6</sup> *Gal* 5, 22-23.

La conseguenza di tutto ciò è che la riflessione sull'esistenza cristiana richiede la conoscenza del bene dell'uomo e delle sue attività: lavoro, vita sociale, economia, ecc., motivo per cui la teologia morale è assai complessa, come vedremo più avanti.

## 6. LA MORALE CRISTIANA, TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

Per esporre sistematicamente la fede, la teologia ha bisogno della filosofia. Giovanni Paolo II notava che questa esigenza è avvertita particolarmente nella teologia morale: «La teologia morale ha forse un bisogno ancor maggiore dell'apporto filosofico [...]. Il Vangelo e gli scritti apostolici, comunque, propongono sia principi generali di condotta cristiana sia insegnamenti e precetti puntuali. Per applicarli alle circostanze particolari della vita individuale e sociale, il cristiano deve essere in grado di impegnare a fondo la sua coscienza e la forza del suo ragionamento. In altre parole, ciò significa che la teologia morale deve ricorrere ad una visione filosofica corretta sia della natura umana e della società che dei principi generali di una decisione etica»<sup>7</sup>.

Usare uno strumento filosofico è inevitabile per un teologo. Ma non ogni approccio filosofico è adatto a riflettere adeguatamente sull'esistenza cristiana. Giovanni Paolo II presenta la necessità di una «visione filosofica corretta sia della natura umana e della società che dei principi generali di una decisione etica». Abbiamo iniziato questo capitolo presentando due grandi opzioni che la riflessione morale ha davanti a sé, e ho detto che la prima mi sembra quella più adatta, il che non significa che la seconda debba necessariamente essere sbagliata, anche perché nel corso della storia è apparsa in diverse versioni. A mio avviso, però, quest'ultima via non è una buona strada per comprendere la vita cristiana.

Oltre al modo di impostare la conoscenza morale, ci sono altre questioni filosofiche generali che sono molto importanti. La comprensione e la corretta interpretazione della fede cristiana ha i suoi preamboli filosofici, che oggi forse sono un po' diversi da quelli di un tempo, perché viviamo in un contesto culturale distinto. Alcuni teologi, e forse anche non pochi cristiani, sperimentano in modo sempre più insopportabile la distanza tra i principi della vita cristiana e la cultura dominante. Per accorciare questa distanza, i cristiani dovrebbero diventare più «moderni». Non ho consapevolezza di essere apparso in questo mon-

<sup>7</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica "Fides et ratio"*, 14-IX-1998, n. 68.

do come se fossi arrivato direttamente con il paracadute dalle alture del XIII secolo. Mi ritengo modestamente un uomo del mio tempo. Ma questo non mi costringe ad accettare acriticamente presupposti intellettuali nati in un contesto filosofico che assumeva una posizione negativa, o quantomeno conflittuale, rispetto alla fede cristiana. Per citare solo alcuni aspetti più rilevanti, pensiamo alla concezione autonomista dell'intelligenza e della libertà, alla tesi della completa storicità delle nostre categorie o alla presunta identità tra conoscenza e interpretazione, di cui discutiamo brevemente di seguito.

Per la concezione autonomista dell'intelligenza, Dio, per rispetto della dignità della nostra intelligenza, ignora completamente l'ordinamento del nostro comportamento e della nostra vita sociale, rinuncia a conoscerne qualsiasi cosa e affida interamente tale compito alla nostra naturale capacità di intelligenza. Di conseguenza, la Rivelazione non può contenere nulla circa il nostro bene personale e sociale, poiché il Dio che si rivela non si preoccupa delle cose, che ha affidato alla nostra inventiva di uomini maturi. La verità che l'uomo può raggiungere non sarebbe una partecipazione alla verità divina. Per dirla con un'immagine, è come se quando Cristoforo Colombo arrivò in America, noi europei avessimo acquisito una verità che Dio non possedeva, perché Egli non si occupa delle scoperte umane. La fede cristiana presuppone, però, che la luce intellettuale mediante la quale conosciamo sia una scintilla della mente divina<sup>8</sup>, sicché ogni verità umana è partecipazione alla verità divina. C'è una verità divina sulle cose umane, che precede i nostri pensieri e le nostre decisioni, che ciascuno può raggiungere in linea di principio, e che è la misura della verità umana<sup>9</sup>.

Solo con una visione marcatamente antropomorfa si potrebbe

<sup>8</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Cost. Past. «Gaudium et spes»*, 7-XII-1975, n. 15.

<sup>9</sup> Per questo san Tommaso d'Aquino dice che la bontà delle azioni umane dipende dalla legge eterna, e ciò in misura più radicale di quanto dipenda dalla ragione umana, poiché questa è una partecipazione della prima: «In tutte le cause ordinate, l'effetto dipende più sulla prima causa che sulla causa seconda, perché la causa seconda agisce solo in virtù della causa prima. Ora, che la ragione umana sia la regola della volontà umana, da cui si misura la sua bontà, è dovuto alla legge eterna, che è la ragione divina. Per questo nel Sal 4,6-7 si dice: Molti dicono: «Chi ci mostrerà il bene? La luce del tuo volto è rimasta impressa su di noi come un sigillo, Signore». Come a dire: «La luce della ragione che è in noi può mostrarci il bene e regolare la nostra volontà, in quanto è luce del tuo volto, cioè proveniente dal tuo volto». Pertanto è chiaro che la bontà della volontà umana dipende molto più dalla legge eterna che dalla ragione umana, e, quando la ragione umana viene meno, si deve ricorrere alla legge eterna» (*Somma Teologica*, I-II, q 19, a. 4).

pensare che Dio possa rinunciare a una conoscenza che in Lui è tutt'uno con l'amore, la libertà e l'essere. Dio e l'uomo non agiscono sullo stesso spazio, di cui si contendono il dominio. La realtà non è una totalità chiusa simile ad un cerchio attraversato da una linea, che divide la parte di Dio e la parte dell'uomo, sicché quanto più si attribuisce a Dio, tanto più piccola è la parte che resta all'uomo, e quanto più attribuiamo all'uomo, tanto più si toglie a Dio. Non esiste un cerchio chiuso, perché la libertà di Dio rimane sempre aperta, per cui parlare di totalità come somma del divino e dell'umano è un'idea inconsistente. Per lo stesso motivo, Dio e l'uomo non sono complementari (come lo sono le due parti di un tutto chiuso), ma incommensurabili, e quindi la saggezza di Dio non ostacola il lavoro della nostra intelligenza. Il razionalismo non la vede in questo modo, perché assolutizza il pensiero umano (che sarebbe il tutto, la totalità di ciò che è reale), mentre l'intelligenza del cristiano non dovrebbe essere appesantita da scorie razionaliste<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Considerando lo stesso problema da un altro punto di vista, Kierkegaard scrisse: «La cosa più alta che si può fare per un essere, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita (doti naturali, ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa. L'onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui si rapporta; no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'onnipotenza). Quindi l'onnipotenza, la quale con la sua mano potente può trattare così duramente il mondo, può insieme rendersi così leggera che ciò che è creato goda dell'indipendenza. È soltanto un'idea miserabile e mondana della dialettica della potenza, pensare che essa cresca in proporzione della capacità di costringere e rendere dipendenti. No, allora comprese meglio Socrate che l'arte della potenza è di rendere gli uomini liberi. Ma nel rapporto fra uomo e uomo ciò non è possibile (sebbene sia sempre necessario accentuare che questa è la cosa più alta), poiché ciò costituisce una prerogativa dell'onnipotenza. Perciò se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio (come pura "materia"), Iddio

Un problema simile si pone rispetto alla libertà intesa come pura autonomia. Se le convinzioni in base alle quali l'uomo determina se stesso non provenissero esclusivamente – e in modo escludente – dalla nostra mente, ci sarebbe eteronomia e la nostra libertà sarebbe lesa. A questa concezione possiamo rispondere: nessuno nega che ciascuno debba decidere secondo la verità conosciuta, ma ciò che abbiamo conosciuto, se è verità, c'è anche in Dio, e perciò Dio può rivelarlo, e si può parlare di una legge divina contenuta nella Rivelazione.

Un terzo problema è quello della storicità della conoscenza, e più specificatamente quello della storicità delle verità rivelate da Dio. Sappiamo che la Rivelazione si è compiuta attraverso un processo graduale e storico (l'Antico Testamento) fino a raggiungere la sua pienezza in Cristo, e che la corretta interpretazione del testo biblico richiede una certa cautela ermeneutica. Ma la fede in Cristo come vero Figlio di Dio non è compatibile con l'idea che la validità dei suoi insegnamenti sia limitata ad un periodo storico, come sostengono coloro che affermano che se Cristo fosse vissuto oggi, avrebbe detto cose sostanzialmente diverse, per esempio riguardo al matrimonio, mentre queste persone allo stesso tempo attribuiscono a se stesse la facoltà di dire quali cose Cristo avrebbe detto oggi e come le avrebbe dette.

Questi problemi muovono dal desiderio di fondo di adattare il messaggio cristiano a ciò che la cultura popolare oggi considera politicamente corretto. In questa operazione vengono solitamente utilizzate le filosofie ermeneutiche post-hegeliane, che hanno acquisito in misura sempre maggiore un carattere ontologico e costitutivo: l'essere è ridotto al senso dell'essere che raggiungiamo in ogni momento storico. La conoscenza, quindi, non è un'operazione che si commisura alla realtà attraverso un mezzo intenzionale (il concetto), poiché la "realtà" del momento presente dipende da un'interpretazione che segue la fusione di due orizzonti: quello del testo o dell'insegnamento di Cristo, e quello del lettore di ogni momento storico. Come ha scritto un grande esperto di teoria ermeneutica, «mi sembra che l'evidente debolezza del metodo ermeneutico proposto da Gadamer consista in questo, che esso con-

non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'onnipotenza può render liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente. Se Iddio, per creare gli uomini, avesse perduto qualcosa della Sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti» (S. KIERKEGAARD, *Diario (1840-1847)*, VII, A 181; edizione italiana a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980<sup>3</sup>, vol. III, n. 1266, pp. 241-242).

sente effettivamente una comprensione tra il testo e il lettore – cioè una corrispondenza tra il significato del testo che apparentemente si presenta come ovvia e la convinzione soggettiva e personale del lettore, ma non garantisce in alcun modo l'esattezza di quanto compreso; poiché ciò richiederebbe che la comprensione raggiunta corrisponda in modo del tutto adeguato al significato oggettivo del testo come oggettivazione dello spirito»<sup>11</sup>. È vero che per comprendere i testi del passato sono necessari alcuni accorgimenti, ma questo non ci autorizza a dissolvere la verità nel gioco delle possibili interpretazioni, tanto meno se si tratta di testi divinamente ispirati.

Non c'è dubbio che la Parola di Dio va letta e applicata ad ogni momento storico. Questa è proprio la funzione del magistero della Chiesa. «L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio»<sup>12</sup>. Lo strumento filosofico utilizzato per riflettere sull'esistenza cristiana deve essere coerente con il deposito della fede proposto dalla Chiesa. Se si partisse dall'idea che l'esistenza di una Parola divina di valore permanente è contraria alla nostra dignità di esseri liberi ed è anche del tutto incompatibile con la storicità delle nostre conoscenze, la riflessione teologica non sarebbe possibile.

<sup>11</sup> E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962, p. 92 (mia traduzione).

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, *Cost. dogm. "Dei Verbum"*, 18-XII-1965, n. 10.

## 2. IL SENSO CRISTIANO DELLA VITA E LA REGOLA MORALE

### 1. IL SENSO CRISTIANO DELLA VITA COME PUNTO DI RIFERIMENTO FONDAMENTALE DELLA RAGION PRATICA

Quando la riflessione morale è condotta assumendo il punto di vista della prima persona, ci si rende subito conto che ogni decisione deliberata presuppone ed è coerente con la concezione del bene globale del cristiano che prende la decisione. Quel bene è l'oggetto ultimo del desiderio, e come tale è presente nelle decisioni particolari: chi, ad esempio, sacrifica la propria famiglia sull'altare della propria carriera professionale, lo fa in virtù di un'idea precisa di quale sia la sua felicità. Per comprendere come questa concezione del bene sia presente nella nostra vita quotidiana, vale la pena esaminare attentamente come la concezione del bene globale svolga il suo ruolo di punto di riferimento fondamentale dell'intelligenza morale, che i filosofi chiamano ragione pratica. Il bene globale dell'uomo è ciò che i greci chiamavano felicità e che, per il cristiano, è la sequela di Cristo fino al raggiungimento della pienezza della filiazione divina, come esposto nel capitolo precedente.

L'espressione bene globale della vita è utilizzata per significare che gli oggetti dei nostri desideri e delle nostre azioni si articolano in un orizzonte unitario, in cui tutti i beni sono contenuti e in cui ciascun bene occupa il posto che gli spetta. Così si può comprendere che la vita di ciascuno è un'unità in senso biografico, in cui il "progetto di vita" ritenuto migliore per ciascuno si realizza attraverso molteplici azioni. Questo progetto vitale sarà più o meno difficile da realizzare. Può darsi che la sua realizzazione progredisca o regredisca, può anche essere modificato più volte, abbandonato e poi ripreso, dando origine a diverse tappe che tuttavia rimangono parti integranti della vita di ciascuno. In ogni momento della vita è presente e operante un progetto che dà senso a ciò che si fa e a ciò che si desidera. In questo senso l'espressione "bene globale" significa ciò che qui e ora è l'oggetto ultimo del desiderio, in

quanto si pensa che in quel bene si realizzino tutti i nostri desideri, poiché esso contiene tutto ciò che è importante per ciascuno senza bisogno di riferirlo ad un bene ulteriore. Si tratta quindi di un bene voluto per se stesso.

Fin da Aristotele è nota la tesi secondo cui non è possibile procedere all'infinito in una serie di beni tra loro subordinati<sup>1</sup>. Ammettere una serie infinita di beni essenzialmente subordinati implicherebbe infatti affermare che esiste un desiderio senza oggetto, il che non è possibile, perché il desiderio deve sempre essere desiderio di qualcosa, come fare è sempre fare qualcosa. Questo non dice quale sia il bene globale dell'uomo e del cristiano, ma dimostra soltanto che in ogni momento il soggetto morale ha una concezione, esplicita o implicita, del suo bene globale.

## 2. L'UNITÀ DELLA VITA CRISTIANA

A quanto abbiamo appena detto si potrebbe fare un'importante obiezione. Si può obiettare, infatti, che l'esperienza sembra suggerire che gli uomini – compresi i cristiani – non cerchino un solo bene, ma che la vita si componga di diversi ambiti – lavoro, famiglia, salute, religione, ecc. – ciascuno con il proprio bene ultimo, indipendente dal bene ultimo delle altre aree. In altri termini, l'esperienza sembrerebbe dimostrare che, nello svolgimento dei nostri diversi compiti, noi non consideriamo la nostra vita come un tutto unitario, ma piuttosto agiamo in vista dello scopo specifico dell'attività che ci occupa in ogni momento. Ciò che propone questa obiezione è vero?

Mi sembra che la risposta sia negativa. Se i fini dei diversi ambiti della nostra vita fossero veramente beni ultimi, sarebbero beni non articolati né articolabili in un unico orizzonte, sarebbero beni incommensurabili. L'esperienza dimostra, tuttavia, che solo articolandoli e commisurandoli possiamo prendere una decisione ragionevole quando questi beni entrano in conflitto tra di loro.

Prendiamo ad esempio un ingegnere che svolge il suo lavoro dal lunedì al venerdì con orario pieno. Quest'uomo dedica il sabato mattina a fare sport per mantenersi in forma fisicamente e mentalmente, mentre il sabato pomeriggio esce con la moglie e i figli per fare gli acquisti necessari per la casa. Di solito frequenta la Messa la domenica mattina, e trascorre il pomeriggio facendo passeggiate o, quando il tempo è brutto, andando al cinema con la moglie e i figli. Causa una riorganizzazio-

<sup>1</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 2: 1094-18-22.



ne dell'azienda elettrica dove lavora, gli viene fatta la seguente proposta: lavorare dal lunedì al sabato a tempo pieno, più due domeniche al mese a turno. In cambio, lo stipendio aumenta inizialmente del 40%, con possibilità di aumenti successivi in futuro. Poiché l'attuale contratto di lavoro non può essere modificato senza il suo consenso, gli viene offerta anche la possibilità di proseguire come prima, ma con la conseguenza di rinunciare a futuri incrementi salariali e ad ogni tipo di promozione professionale. Chi continua con l'attuale contratto di lavoro si ritrova in un vicolo cieco, poiché tale contratto scadrà quando l'ultimo dipendente andrà in pensione.

Il problema che si pone per l'ingegnere nel nostro esempio è chiaro. Se accetta il nuovo piano di lavoro, dovrà rinunciare allo sport, cosa che potrebbe avere ripercussioni negative sulla tua salute, e dovrà anche rinunciare o ridurre notevolmente il tempo da trascorrere con la famiglia, che non potrà più aumentare, e non potrà sempre compiere le pratiche religiose alle quali si sente legato. In cambio, lui e la sua famiglia avranno una posizione economica molto migliore e potrà salire ulteriormente sulla scala professionale. Come si può prendere una decisione al riguardo? Se la decisione vuole essere ragionevole, cioè fondata su ragioni, e non dipendente dalla posizione in cui cade la moneta lanciata in aria, si devono vedere quei beni nell'insieme della vita, e cercare di capire cosa dà alla propria vita, alla propria felicità, lo sport, lo stare con la famiglia, l'adempimento delle pratiche religiose e il fatto di avere uno stipendio più alto. La decisione sarà quindi presa in base all'idea che quest'uomo ha del bene della sua vita, alla luce del suo progetto di vita, che comprende tutti i beni citati (famiglia, sport, posizione economica, religione, ecc.) e assegna a ciascuno di loro una certa importanza. La soluzione che verrà data a questo tipo di problemi, che si presentano frequentemente nella nostra vita, dipende dal progetto di vita di ciascuno.

L'esempio proposto ci fa comprendere anche che il bene globale dell'uomo non è un bene che esclude gli altri beni, ma piuttosto un bene inclusivo, cioè un bene che permette di ordinare tutti gli altri beni (famiglia, lavoro, posizione economica, ecc.), assegnando loro una certa importanza e articolandoli in un progetto di vita che ci sembra il più auspicabile. Per riferirsi ad esso si usa spesso l'espressione "vita buona", che dimostra che non si tratta di un oggetto, né di uno stato d'animo, né di un sentimento di soddisfazione, ma piuttosto di un tipo o stile di vita, progettato a seconda di ciò che è considerato il bene supremo; per il cri-

stiano, la vita in Cristo. Con riferimento all'esempio sopra presentato, coloro che non disdegnano di sacrificare la propria famiglia, la propria salute e le proprie pratiche religiose sull'altare di una migliore posizione economica hanno un progetto di vita diverso da coloro che non ritengono opportuno compiere tale sacrificio.

Ordinare le nostre diverse attività secondo il nostro concetto di vita buona significa determinare e assegnare a ciascuna il posto e l'importanza che sono coerenti con quel concetto. Ma questo non significa "strumentalizzare" alcune attività in favore di altre. Il rapporto tra le nostre attività e il bene globale non è quello esistente tra i mezzi e il fine, ma piuttosto quello tra le parti e il tutto. Le diverse dimensioni della nostra vita costituiscono la vita buona, purché ciascuna di esse occupi in essa il posto che le spetta, sia desiderata con l'intensità adeguata e sia esercitata o posseduta in modo appropriato.

Consapevolmente o inconsapevolmente, tutti noi organizziamo le nostre attività e i nostri beni in base al tipo di vita che vogliamo vivere. Ciò che fa la riflessione etica, sia essa puramente razionale o che venga svolta anche alla luce della rivelazione cristiana, è portare questa attività ordinatrice sul piano riflessivo, considerandola con la massima obiettività possibile, per rivederla criticamente, analizzare le relazioni che la strutturano, correggere i possibili errori. In questa riflessione si tiene conto dell'esperienza del passato, si immagina per quanto possibile il futuro e si valutano le possibili conseguenze dell'una o dell'altra decisione. La riflessione etica non fa altro che formalizzare e valutare ciò che tutti facciamo. Per questo la riflessione etica nasce in una coscienza libera, e le sue conclusioni vengono proposte ad altre coscienze altrettanto libere. Vengono "proposte" e non "imposte", perché l'etica in sé non ha altra forza che quella procedente dalla maggiore o minore evidenza di ciò che essa ci dice sulla vita buona.

Per comprendere più concretamente come la concezione della vita buona, che per il cristiano è la vita in Cristo, sia il punto di riferimento fondamentale della ragione pratica, vale la pena notare che l'intelligenza umana è pratica (ragione pratica) nella misura in cui interagisce con la volontà e i desideri. L'intelligenza speculativa sa, ma non muove. L'intelligenza può indicare una direzione, ma non è una forza trainante. Il punto di partenza dell'intelligenza pratica è quindi il desiderio di un bene, e non soltanto la sua conoscenza, benché tale conoscenza sia presupposta dal desiderio. E il desiderio fondamentale è il desiderio di

vivere in un certo modo, il desiderio di quella che per ciascuno è la vita buona. Comprendere come procede l'intelligenza pratica da questo desiderio richiede di considerare tre elementi: i beni, le virtù e le norme.

### 3. I BENI

Tutti coloro che agiscono, agiscono per un bene: lavorano per guadagnare qualcosa, per migliorare la propria situazione. Nessuno fa nulla per star peggio. Il concetto di bene è essenziale nell'etica. Per bene si intende tutto ciò che possiamo desiderare, cercare, realizzare o possedere attraverso le nostre azioni: la salute, il lavoro, la conoscenza, la libertà, la posizione economica, la famiglia, il tempo (avere tempo), gli strumenti per lavorare e per spostarsi (l'auto, per esempio), ecc. La privazione di questi beni sono i mali: cattiva salute, disoccupazione, ignoranza, coercizione, difficoltà economiche, ecc.

Come abbiamo già detto, dalla concezione della vita buona che ciascuno ha, emerge un'idea sul posto e l'importanza da dare a ciascuno di questi beni, sullo sforzo con cui dobbiamo ricercarli e su come dobbiamo possederli e goderli. Si potrebbe dire che dalla nostra idea della vita buona scaturisce la scala di priorità che ispira il nostro comportamento o, per dirla in altro modo, l'atteggiamento che avremo verso i vari beni e mali. Per fare un esempio, pensiamo ad una persona convinta che l'esistenza umana finisca in questo mondo. A questa persona viene diagnosticata una malattia grave, che la porterà alla morte in due o tre mesi, che saranno vissuti con forti dolori e limitazioni. Se questa persona non si sente legata da particolari vincoli affettivi, potrebbe non vedere alcun motivo per non chiedere ai medici di porre fine alla sua vita adesso. Un cristiano ragionerà in modo diverso. Vede la malattia come se provenisse dalla mano di Dio, anche se gli riesce difficile accettarla. Comprende che l'unione con la passione di Cristo dà senso alla sofferenza, il che non farà certo cessare la sofferenza di essere tale. Questa persona può anche pensare che il dolore purificherà la sua anima e sarà fonte di bene per sé e per gli altri. Infine, può considerare che il passaggio da questa vita all'altra sia per noi qualcosa di sconosciuto, con aspetti ed esperienze che non possiamo immaginare, motivo per cui preferisce che sia Dio a decidere il momento in cui dobbiamo viverlo. Insomma, l'idea della vita propria del cristiano determina un atteggiamento diverso davanti alle sofferenze di una malattia terminale.

Lo stile di vita cristiano implica quindi un modo di valorizzare i beni che possiamo possedere o di cui possiamo essere privati. Questa valutazione presenta un certo margine di variabilità, a seconda delle diverse situazioni di vita possibili per un cristiano. Un genitore, uno studente e un prete, ad esempio, non sono soggetti equivalenti. D'altra parte, ci sono atteggiamenti che non sono compatibili con lo stile di vita cristiano. Pensiamo, per fare solo alcuni esempi, al narcisismo, al desiderio di arricchirsi ad ogni costo, alla brama di potere, all'insensibilità ai bisogni di chi ci sta vicino, alla vuotezza interiore o alla superficialità, all'arroganza e alla mancanza di rispetto per gli altri, alla falsa sicurezza di chi ritiene di sapere tutto e di non avere nulla da imparare, alla promiscuità sessuale<sup>2</sup>.

#### 4. LE VIRTÙ

Dall'idea che si ha della vita buona emergono criteri regolatori del desiderio, del possesso e della realizzazione di beni umani diversi, adeguati all'importanza e al ruolo che questi beni svolgono in quella vita. Questi criteri normativi sono le virtù. Così, ad esempio, la temperanza regola ciò che riguarda il cibo, le bevande, la sessualità e, più in generale, ciò che riguarda i beni che suscitano sensazioni di piacere, sensazioni di piacere che possono portare a desiderare quei beni con un'intensità maggiore del dovuto. La giustizia si riferisce ad azioni relative ad altre persone, scambi, ecc., in cui la differenza tra "mio" e "tuo" deve essere sempre rispettata, avendo particolare cura di rispettare ciò che appartiene agli altri (i loro diritti), siano essi diritti relativi al proprio patrimonio economico, al proprio patrimonio spirituale (libertà o fama, per esempio), alla propria integrità fisica, ecc. La veridicità regola le azioni comunicative (linguaggio, gesti, ecc.), e lo stesso si può dire delle altre virtù: esse regolano i beni e i desideri che i beni suscitano. Le virtù morali sono un "sistema aperto", perché nella misura in cui il progresso ci mette a disposizione nuovi beni (internet, cellulare, social network), la persona dovrà comprendere quale posto e quale importanza corrisponde ad essi nello stile di vita che si ritiene buono. Un cristiano, e in fondo

<sup>2</sup> Il Nuovo Testamento abbonda di elenchi di atteggiamenti e comportamenti incongruenti con lo stile di vita cristiano. Ad esempio: «contese, invidie, animosità, dissensi, maldicenze, insinuazioni, superbie, disordini» (2 Cor 12, 20); «O non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adùlteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio» (1 Cor 6, 9-10).

ogni persona ragionevole, avverte che non può trascorrere il tempo che dovrebbe dedicare al lavoro o alla famiglia giocando o guardando video sul telefono. C'è una virtù che regola l'uso di questi strumenti.

Le virtù sono la migliore definizione dello stile di vita cristiano. Alcuni comportamenti sono espressione di una o più virtù in un contesto e in circostanze specifici. Ma solo le virtù esprimono profondamente il modo cristiano di stare nella società, in famiglia, al lavoro, nel mondo. Sono il ritratto esatto, anche se variabile nelle loro manifestazioni concrete, dell'uomo e della donna cristiani<sup>3</sup>.

I criteri per la regolazione dei beni e del loro desiderio sono solo una delle dimensioni delle virtù morali: la dimensione intellettuale-normativa, per cui le virtù sono principi pratici dell'intelligenza morale, cioè il punto di partenza del ragionamento morale riguardante un determinato ambito del comportamento. Le virtù hanno altre due dimensioni: quella affettiva e quella dispositiva o predispositiva.

Le virtù hanno anche una dimensione affettiva in quanto le virtù sono allo stesso tempo abitudini operative o morali. Questa dimensione consiste nell'"imprimere" i criteri regolatori nelle nostre tendenze o desideri, in modo tale che la persona virtuosa desideri spontaneamente o quasi spontaneamente i beni nella misura esatta in cui devono essere desiderati secondo l'idea della vita buona. La virtù della giustizia, ad esempio, porta al desiderio di rispettare la proprietà altrui. Non si limita quindi a contenere o reprimere il desiderio di impossessarsi di ciò che appartiene ad altri. Fa molto di più. Ordina il desiderio, affinché i beni altrui non siano desiderati. Le virtù morali introducono un buon ordine nell'intera affettività della persona, rendendola coerente con il vivere bene.

È anche caratteristico delle abitudini morali predisporre la persona a comprendere rapidamente le esigenze che la virtù ha qui e ora, anche in situazioni nuove o impreviste, aiutando a trovare le azioni con cui tali esigenze possono essere realizzate. Questa è la dimensione di predisposizione delle virtù, che spiega che le virtù hanno un'importante funzione cognitiva a livello concreto: aiutano a capire cosa è opportuno fare, e non solo a fare con facilità ciò che prima si sapeva essere opportuno. In senso negativo, l'assenza di virtù si traduce sempre in cecità e insensibilità anche di fronte a valori abbastanza evidenti.

<sup>3</sup> SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio. Nuova edizione critica*, Ares, Milano 2020, illustra in modo molto concreto il ruolo di ciascuna virtù nella vita cristiana.

## 5. LE NORME

Le norme morali sono l'espressione linguistica, attraverso brevi proposizioni universali (non rubare, non mentire, ecc.), delle principali esigenze delle virtù. Hanno un valore pedagogico molto importante, perché sono uno strumento indispensabile per trasmettere in modo semplice la conoscenza morale, soprattutto ai più giovani, che non sono ancora in grado di assimilare ragionamenti complessi.

Con queste brevi proposizioni non è possibile esprimere tutto ciò che le virtù morali comportano nelle situazioni più diverse. A ciò si aggiungono alcuni limiti delle espressioni brevi, che a volte non rendono facile cogliere l'essenza delle questioni. Pensiamo ad esempio alla menzogna. Anche i bambini piccoli capiscono che non si deve mentire e sentono che qualcosa si spezza dentro di loro quando mentono. Ma non è facile sapere quando si sta mentendo e quando non si sta mentendo. Se si dice che mentire è avere l'intenzione di ingannare, i bambini rimarcheranno subito che i calciatori cercano di ingannare il portiere della squadra avversaria quando calciano un rigore, e qualcosa di simile si fa anche in altri giochi, senza che nessuno pensi alla menzogna. Se viene loro detto che mentire significa non dire la verità, o ciò che si pensa sia la verità, essi rimarcheranno che ci sono altri comportamenti in cui si procede in questo modo senza che nessuno pensi alla menzogna (ad esempio, quando il medico nasconde ad un giovane paziente una diagnosi molto negativa e la comunica inizialmente solo ai suoi genitori). Sarebbero necessarie spiegazioni più complete, ma che saranno più lunghe e complesse, e non potranno certo essere riassunte in una breve frase o, se lo saranno, la questione resterà ancora più oscura.

Se a questo aggiungiamo il fatto che le norme sono espresse in termini universali, si può avere la falsa impressione che le esigenze morali abbiano molte eccezioni, quando in realtà non è così. È vero che a volte non si deve restituire ciò che è stato depositato (ad esempio perché in alcune circostanze restituire l'arma depositata significherebbe rendersi complici di un delitto), ma d'altra parte non è vero che la giustizia ha eccezioni o che in alcuni casi l'ingiustizia è ammissibile. La realtà è che non sempre la giustizia richiede la restituzione di quanto ricevuto in deposito; anzi, alle volte la giustizia chiede di non restituire quanto depositato.

C'è poi il fatto, ancora più importante, che, salvo il caso di alcune leggi umane (civili o ecclesiastiche), la moralità di un comportamento

non dipende dal suo rapporto con la norma morale, ma è vero piuttosto il contrario. Qualsiasi atto di adulterio è immorale non perché esista una regola che dice “non commettere adulterio”, ma è possibile formulare quella regola perché ogni atto di adulterio contraddice le virtù della castità e della giustizia. L’immoralità è costituita dal rapporto dell’atto con le virtù, cioè con i principi pratici della ragione, e la norma esprime semplicemente quel rapporto intrinseco di un’azione con la virtù. Come si diceva poc’anzi, questo non accade con alcune norme civili ed ecclesiastiche: nei paesi in cui alle automobili è prescritta la guida a destra, è questa legge che rende sbagliato guidare a sinistra, poiché in quei paesi tale modalità di circolazione comporterebbe mettere a rischio la propria vita e quella degli altri. In questi casi, eccezioni e dispense sarebbero possibili in circostanze del tutto particolari, cosa che non è possibile con le norme che esprimono requisiti essenziali, e quindi invariabili, delle virtù.

D’altra parte, la funzione immediata delle norme è quella di autorizzare o vietare le azioni, ma esse non riescono a introdurre un ordine nei desideri né a indicare l’importanza che i diversi beni hanno per la vita buona. È vero, però, che se, riuscendo a comprendere il significato delle norme, ci si abitua a rispettarle, si potrà gradualmente formare la virtù. Per questo abbiamo detto che le norme hanno un valore pedagogico molto importante, sono irrinunciabili per l’educazione morale.

Possiamo dire, in sintesi, che l’idea del bene globale dell’uomo, i beni, le virtù e le norme, sono gli elementi che permettono di comprendere il funzionamento della ragione pratica. Si tenga presente che tra le virtù morali c’è la prudenza, di cui si parlerà più avanti, che presiede alla ricerca e alla realizzazione delle azioni adeguate sul piano concreto, con le loro circostanze particolari e in alcuni casi forse irripetibili. Nell’ambito dominato dalla prudenza c’è anche la coscienza morale, come vedremo.

Va notato, infine, che le virtù di cui la tradizione morale occidentale ha parlato (prudenza, giustizia, forza, temperanza e le altre virtù che ruotano intorno ad esse) sono congruenti con un’idea di bene umano globale, già espresso in modo incompleto da gran parte del pensiero greco, e che raggiunge il pieno significato con il pensiero cristiano. In assenza di questa idea o se vi è contraddizione con essa, il contenuto delle virtù può non essere completamente riconoscibile, ma esserlo solo in misura parziale, cioè solo in alcune esigenze fondamentali che abbia-

no sufficiente evidenza. A mio avviso, non è una sorpresa che una certa cultura attuale non comprenda esigenze morali che in un altro contesto culturale sarebbero abbastanza chiare.

## 6. UNA QUESTIONE DI PEDAGOGIA MORALE

Da quanto abbiamo detto in questo capitolo sembrerebbe emergere l'impressione che una volta che il cristiano abbia l'idea che vivere in Cristo è il bene della sua vita, sia facile e immediato comportarsi in tutte le circostanze della vita in modo coerente con quell'ideale, come se conoscere il proprio bene in termini generali significasse già possedere e praticare tutte le virtù morali cristiane.

In realtà, non è così semplice. Il desiderio sincero di seguire Cristo non comporta la conoscenza esatta di tutto ciò che concretamente questa sequela comporterà durante tutta la vita, nelle circostanze più diverse, né rende facile essere sempre coerenti. Quando qualcuno si propone di seguire Cristo, forse non immagina che questo gli imporrà poi di rinunciare a una prassi professionale scorretta che gli avrebbe permesso di ottenere facilmente un grande vantaggio economico, o che la sua coerenza di vita comporterà l'accettazione, da parte sua, delle critiche delle persone che non capiscono i suoi ideali. Nella pratica, quindi, è necessario seguire una duplice strada: da un lato, l'adesione all'ideale di vita cristiana deve diventare sempre più profonda. D'altro canto è necessario esercitarsi per realizzare i comportamenti che sappiamo essere esigenze concrete di quell'ideale. Questi due percorsi formano un circolo virtuoso. Una maggiore adesione all'ideale rende più facile la coerenza a livello concreto, e la coerenza a livello concreto aiuta a comprendere meglio e a rafforzare l'adesione all'ideale.

Ecco perché è comune in ambito cristiano proporre un metodo che aiuti sia a rafforzare l'adesione all'ideale di vita, sia ad essere coerenti con quell'ideale nella vita quotidiana. Un metodo di questo tipo può consigliare alcune pratiche quotidiane e modalità di approccio alle diverse attività (lavoro, famiglia, riposo, ecc.) che l'esperienza ha dimostrato essere utili se seguite con costanza, con adeguata motivazione e senza dimenticare il loro carattere di mezzi, che pertanto non vanno assolutizzati come se fossero valori autonomi.



### 3. LA LIBERTÀ

#### 1. INTRODUZIONE

La libertà è un tema di capitale importanza per la riflessione morale. Realtà apprezzata da tutti, almeno apparentemente, per l'esistenza cristiana è una condizione necessaria. Abbiamo detto precedentemente che l'amore, la carità, è il motore della vita cristiana, e che l'amore è libero, e non può non esserlo. Un amore che non è libero non è amore, sarà un'altra cosa, ma non è amore. Quindi senza libertà non c'è amore, non c'è carità, non c'è cristianesimo, e non c'è Dio, perché Dio è amore<sup>1</sup>.

In questo capitolo vedremo innanzitutto come viene utilizzata l'idea di libertà nel linguaggio comune. Questo ci fornirà una descrizione di che cosa è la libertà e di che cosa si oppone alla libertà (sezione 2). Vedremo poi che ci sono diverse concezioni della sostanza della libertà (sezione 3). Quindi, spiegherò quella che, secondo la concezione che mi sembra corretta, è la visione cristiana della libertà (sezione 4). Successivamente, rifletteremo su un problema particolare, molto importante nella pratica, che è quello di sapere se una libertà finita può essere una vera libertà (sezione 5), e infine vedremo una conseguenza della libertà, che è il pluralismo (sezione 6).

#### 2. SIGNIFICATI DELLA LIBERTÀ NEL LINGUAGGIO COMUNE

Comunemente si intende la libertà come la facoltà naturale posseduta dall'uomo di agire in un modo o nell'altro, e di non agire, in modo da essere responsabile delle sue azioni. Questo potere di agire in un modo o nell'altro può essere considerato a diversi livelli di profondità. Nella sua forma più immediata e più comune nel linguaggio giuridico e politico, libertà significa che non ci viene impedito di fare ciò che abbiamo deciso di fare; in questo senso parliamo di libertà di riunione, libertà di espressione, libertà di religione. La libertà è l'assenza di coercizione esterna. Non ha questa libertà, per esempio, chi è in carcere.

<sup>1</sup> *1Gv* 4, 8.

In un senso più profondo, la libertà è l'assenza di coercizione nel processo psicologico attraverso il quale prendiamo una decisione. È la libertà di decidere, e non semplicemente di fare ciò che abbiamo deciso. Decido di mangiare pesce e non carne, ma avrei potuto decidere di mangiare carne e non pesce, oppure di non mangiare nulla. Nessun elemento interiore rende necessaria la decisione di mangiare pesce. Da questo punto di vista si parla di libertà di scelta o di libero arbitrio.

Esiste un terzo senso, particolarmente frequente in ambito etico, che fa riferimento all'assenza di elementi interni che, pur non sopprimendo la libertà di scelta, la condizionano di fatto. Diciamo, ad esempio, che una persona è "schiava del suo orgoglio" o "schiava dell'alcol". La persona virtuosa, invece, gode della libertà di chi non è condizionato dalle cattive passioni, dal vizio o dal peccato. Nasce così l'idea di libertà come libertà morale, che è libertà rispetto al "dominio" che il vizio e il peccato possono esercitare sull'uomo. Questa libertà, più che una caratteristica psicologica del nostro essere, è una conquista morale. Il cristiano afferma che la redenzione operata da Cristo ci ha restituito questa libertà: «per questa libertà Cristo ci ha liberati»<sup>2</sup>.

Questi tre significati che diamo all'idea di libertà sono in definitiva negativi. Ci dicono che affinché ci sia libertà non devono esserci né coercizioni esterne, né coercizioni interne, né condizionamenti provenienti da vizi interni che nella pratica a volte possono essere più forti di noi. Se c'è coercizione esterna o interna, non c'è libertà. Se non c'è né l'una né l'altra, c'è libertà. Ma non è ancora stato detto, o almeno non è stato detto con sufficiente chiarezza, quale sia la sostanza della libertà.

### 3. CONCEZIONI DELLA LIBERTÀ

#### *La libertà come finitezza e contingenza*

Si può pensare che la libertà sia essenzialmente una scelta tra azioni alternative (scelgo tra andare a Firenze o andare a Verona) effettuata in un contesto di finitezza e di conoscenza imperfetta (con i dati in mio possesso non posso sapere con assoluta certezza se potrò svolgere meglio il mio lavoro a Firenze o a Verona). La libertà sarebbe essenzialmente una scelta, l'esercizio di una preferenza.

Questo approccio si baserebbe più o meno sul seguente ragionamento: siamo esseri finiti, viviamo in un mondo finito e pieno di contin-

<sup>2</sup> Gal 5, 1; cfr. CONCILIO VATICANO II, *Cost. Past.* "Gaudium et spes", n. 17.

genza (un mondo fatto di cose che possono essere in un modo o in un altro), e ci muoviamo quasi sempre guidati da una conoscenza imperfetta della realtà che ci circonda e di noi stessi. Poiché le cose possono andare in un modo o in un altro, e poiché non sappiamo con assoluta certezza cosa sia meglio, e ci sono idee diverse al riguardo, è logico che ciascuno scelga ciò che gli pare più appropriato.

Mi sembra che un tale approccio sia appropriato (almeno, quasi sempre) in ambito economico, sociale e politico, ma che non sia accettabile quando è in gioco la libertà nella sua parte più essenziale, ossia in quegli elementi senza i quali la libertà cessa di essere tale, e che alla libertà non possono mancare mai.

Possiamo descrivere questo stesso approccio anche in un altro modo. Se avessimo una perfetta conoscenza del mondo sociale ed economico, potessimo prevedere con precisione le conseguenze delle nostre azioni, e sapessimo che adottando determinate misure saremmo tutti ricchi, non ci sarebbe alcuna disoccupazione, il Paese funzionerebbe come un orologio e saremmo tutti felici, in tal caso non ci sarebbe nulla da scegliere: faremmo semplicemente ciò che sappiamo essere meglio e questo basterebbe. Ma poiché non possediamo questa conoscenza perfetta, è giusto che ciascuno scelga ciò che gli sembra meglio.

Mi sembra che questo approccio, pur potendosi considerare valido sotto vari aspetti, non sia accettabile se si tratta di comprendere l'essenza e il valore della libertà. La libertà non è una conseguenza della finitezza del nostro essere e dell'imperfezione della nostra conoscenza e capacità di previsione, ma è piuttosto la più alta perfezione naturale dello spirito, e quanto maggiore è la perfezione, tanto maggiore è la libertà. Inoltre, la libertà non si identifica né con la contingenza né con l'esistenza di alternative. Alcuni di questi punti possiamo chiarirli ora, gli altri li chiariremo un po' più avanti.

È indubbiamente vero che il mondo economico e politico è in gran parte il mondo del contingente, nel quale è anche molto difficile avere una conoscenza perfetta delle conseguenze di linee d'azione alternative. Ma è anche vero che nel corso della storia ci sono stati, e ci sono tuttora, movimenti politici e ideologici che pensano di possedere tutta la verità politica ed economica, e che quindi si sentono autorizzati a imporre le loro ricette con la violenza (ad esempio, i movimenti marxisti), calpestando la libertà dei singoli, il che dimostra chiaramente che tali movimenti non comprendono il significato e il valore che la libertà ha in sé,

e per questo non la rispettano. A mio avviso, però, anche se si sapesse con assoluta certezza ciò che è meglio, l'uomo deve poter scegliere liberamente, e non con la coercizione violenta.

D'altra parte, se la libertà fosse ciò che questo approccio afferma (la scelta tra alternative in un contesto di finitezza e di conoscenza imperfetta), essa sarebbe un potere che si autodistrugge nella misura in cui viene esercitato. Le scelte che si fanno riducono le alternative disponibili in campo sentimentale, professionale, religioso e sportivo, e con il passare degli anni le alternative possibili sono sempre più limitate. Con la morte, poi, la libertà si estingue del tutto. Questo approccio non mi sembra appropriato. L'ingegnere che ama la sua professione non è meno libero perché non può più fare l'avvocato. La scelta e l'esercizio continuativo della propria professione presuppone una posizione personale che è stata e continua ad essere del tutto libera. E noi cristiani pensiamo che in Paradiso non esistono linee d'azione alternative, ma c'è piena libertà. È la libertà di chi, dopo aver cercato e amato Dio per tutta la vita, può finalmente vederlo faccia a faccia e amarlo pienamente. I beati in Cielo fanno ciò che veramente amano. E chi fa ciò che ama, fa ciò che vuole; e chi fa ciò che vuole, è completamente libero.

### *Libertà e autonomia*

Esiste un secondo concetto di libertà, ispirato alla concezione kantiana e oggi abbastanza diffuso, in virtù del quale la libertà è intesa come autonomia, con la sua conseguente incompatibilità con il concetto di eteronomia<sup>3</sup>. Per certi aspetti il concetto di autonomia è accettabile: noi aderiamo liberamente a ciò che sappiamo o riconosciamo come buono. Non possiamo aderire liberamente a ciò che non sappiamo o non possiamo riconoscere come buono. Ma il concetto di autonomia di matrice kantiana contiene anche altri aspetti alquanto problematici.

Kant sostiene che «tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come motivo determinante della volontà sono empirici e non possono dare luogo a leggi pratiche. Per materia della facoltà di desiderare intendo un oggetto la cui realtà sia desiderata»<sup>4</sup>. Ciò che Kant dice, in termini più semplici, è che se agiamo per raggiungere qualcosa che ci sembra buono (un bene, un fine), ciò significa che cerchiamo qualcosa il cui raggiungimento pro-

<sup>3</sup> Nella sezione 6 del primo capitolo ne abbiamo accennato brevemente.

<sup>4</sup> I KANT, *Critica della ragion pratica*, UTET, Torino 2013, p. 155.

mette piacere (Kant non ammette la conoscenza di un bene intelligibile). Ne derivano due inconvenienti: il primo è che ciò che piace a uno non piace agli altri, per cui non si potrebbero fondare su quella base precetti morali di validità universale; in secondo luogo, la volontà è determinata dal piacere, cosa che dà luogo a un modo di agire edonistico che non è coerente con la dignità umana. Se invece cerchiamo un bene perché Dio o un'altra autorità che ha potere su di noi lo comanda, allora ci determiniamo per paura della punizione o per desiderio di ricompensa. In ogni caso non aderiremmo a ciò che è dovuto perché è dovuto, ed è per questo che la libertà scompare. Pertanto, la libertà e la moralità umana richiedono autonomia e rifiuto dell'eteronomia, intesa quest'ultima come determinazione di una legge che non è la legge intrinseca della pura razionalità.

Al giorno d'oggi, che il rigore analitico di Kant è un po' lontano da noi e i suoi presupposti sono sconosciuti a molti, il concetto di autonomia si limita soltanto a negare che le leggi, divine o umane, i costumi, le opinioni di persone che godono di autorità morale, ecc., possano essere un mezzo adeguato per conoscere e riconoscere indirettamente qualcosa come buono, a cui la libertà può aderire senza perdere la sua dignità. L'autonomia sarebbe rispettata, secondo questo modo di vedere le cose, solo quando ciascuno decidesse in base alle idee che è riuscito a formarsi.

Non mi sembra accettabile l'idea kantiana che ogni possibile contenuto (materia) della facoltà appetitiva sia sensibile (empirico), idea che è stata ampiamente confutata da Max Scheler<sup>5</sup>, e soprattutto penso che a volte le leggi, i costumi, le persone dotate di autorità morale, i maestri, ci permettano di riconoscere indirettamente beni di cui in un dato momento non raggiungiamo una comprensione diretta. E se pensiamo all'evoluzione morale dell'uomo, che percorre un lungo cammino dalla prima infanzia all'età adulta, il riconoscimento indiretto del bene (a volte il riconoscimento del bene sulla base della fede o della fiducia che abbiamo in qualcuno) gioca un ruolo essenziale. D'altra parte, il motore dell'esistenza cristiana è l'amore, non la paura, motivo per cui non ritengo ammissibile l'idea che la comparsa di Dio o di Cristo nella nostra coscienza possa suscitare solo timore o interesse egoistico. Non è a

<sup>5</sup> Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Berna 1954 (traduzione italiana: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996).

mio parere vero che la presenza di Dio nella coscienza impedisce l'adesione deliberata al bene perché è buono, cioè l'esercizio della libertà. Qui si potrebbero applicare, *mutatis mutandis*, le considerazioni di Kierkegaard sul rapporto tra onnipotenza divina e libertà umana menzionate nel primo capitolo.

*Libertà come adesione deliberata*

Esiste almeno un altro modo di intendere la libertà, il quale presuppone la distinzione tra il modo di agire naturale e il modo di agire volontario, che è sempre libero, anche quando l'operazione non è contingente<sup>6</sup>.

Il modo naturale di agire è un'operazione per così dire scontata, quasi automatica, perché viene effettuata senza che un soggetto debba prendere posizione. Una donna genera un essere umano, senza che ciò presupponga alcuna decisione da parte sua. Può decidere di mettere in atto gli atti che la porteranno a rimanere incinta oppure di non metterli in atto, ma una volta iniziato il processo di generazione, un essere umano genera un altro essere umano. In modo analogo, i sensi e la stessa intelligenza conoscono l'oggetto che viene loro presentato, senza che la vista di ciò che hanno davanti implichi una presa di posizione da parte loro. Chi viene a sapere che c'è stato un delitto, ad esempio leggendo il giornale, non è un assassino né commette alcuna colpa. Commette colpa se prende posizione, approvando il delitto, ma approvare non è più l'operazione naturale del conoscere, ma un'operazione della volontà.

L'azione volontaria, infatti, implica sempre l'assunzione di una posizione personale nei confronti dell'oggetto, anche in situazioni che non possiamo cambiare. Chi viene mandato in prigione a causa di una sentenza del tribunale non ha altra alternativa che andare in prigione, ma prenderà posizione al riguardo: può riconoscere il suo crimine e accettare la punizione, oppure può ribellarsi alla punizione e non accettarla interiormente, perché sa di essere innocente o perché la pena gli sembra esagerata rispetto al piccolo reato commesso. Non ci sono azioni alternative, ma rimane la libertà di adesione (non, però, la libertà di coercizione). L'azione volontaria non è mai il risultato automatico dell'aver saputo che qualcosa era buono. La volontà assume una posizione affer-

<sup>6</sup> Mi ispiro molto liberamente alla distinzione stabilita da Giovanni Duns Scoto. Cfr. E. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Jaca Book, Milano 2008, e L. BUCH RODRÍGUEZ, *La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 39/2 (2022) 317-331.

mativa o negativa, di adesione o non adesione, di affermazione o di rifiuto, anche in situazioni che non possono essere modificate. Giovanni Duns Scoto porta il seguente esempio in merito: «Se qualcuno precipita volontariamente e, cadendo, persiste la sua volontà, cade necessariamente per necessità della gravità naturale, e tuttavia vuole liberamente la caduta»<sup>7</sup>.

Insomma, secondo questa concezione, *mi sembra che l'essenza della libertà (ciò che non può mancare senza che la libertà scompaia) sia l'affermazione del bene conosciuto. Ma è affermazione del bene perché è buono, e per nessun altro motivo*<sup>8</sup>: né per timore di punizioni, né per pressioni ricevute, né per interessi personali, economici o politici... Ciò non esclude che si abbia un interesse per il bene; anzi, lo include. Sono esclusi gli interessi estranei alla bontà del bene (vantaggi economici, potere, ecc., che potrebbero talvolta derivare anche dall'affermazione di quanto si conosce come male).

#### 4. LA VISIONE CRISTIANA DELLA LIBERTÀ

Il cristianesimo vede la libertà come un bene divino che ci spetta in quanto siamo stati creati a immagine e somiglianza di Dio: la libertà «è segno eminente dell'immagine divina nell'uomo», afferma il Concilio Vaticano II<sup>9</sup>. Se la libertà umana è segno dell'immagine di Dio, ne consegue a mio avviso che Dio è libero, e non solo in quanto decide liberamente di creare, decisione contingente che avrebbe potuto non prendere, ma che è libero in se stesso, libertà che può essere intesa solo sulla falsariga della terza concezione di libertà esposta nella sezione precedente. Se la libertà fosse necessariamente legata alla contingenza e all'imperfezione della conoscenza, come presuppone la prima concezione sopra esposta, non si potrebbe comprendere che Dio è libero in se stesso, poiché Dio ha una conoscenza infinitamente perfetta, e nel suo essere e nella sua vita intima non esiste alcuna contingenza.

Come già detto, Dio è amore, e non solo nella misura in cui è Creatore, perché Dio ha una volontà che aderisce deliberatamente al bene che Lui stesso è. Nella sua vita intima c'è libertà. In questo senso Giovanni Duns Scoto sostiene che la processione dello Spirito Santo, es-

<sup>7</sup> G. DUNS SCOTO, *Quodlibetal 16*, n. 50, citato da L. BUCH RODRÍGUEZ *La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto*, cit. pag. 324-325.

<sup>8</sup> In questo senso sant'Anselmo definisce la libertà come «potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem» (*De libertate arbitrii*, III; ed. Schmitt, I, 212).

<sup>9</sup> *Cost. Past. "Gaudium et spes"*, n. 17.

sendo una processione secondo l'amore, è libera, benché necessaria, non contingente (cioè non può non esserci). La generazione del Figlio si compie secondo la conoscenza, e la conoscenza è un'azione naturale. La processione dello Spirito Santo è invece secondo la volontà, e comporta un atto della volontà divina di compiacenza nel bene divino che si manifesta come effusione di amore tra il Padre e il Figlio, e in questo senso è un'operazione volontaria e libera (non nel senso che sia contingente, cioè che potrebbe non esistere). Il fatto che questo atto di compiacenza nel Bene divino non possa non verificarsi non significa che non ci sia un atto di adesione al bene conosciuto, che è sostanza della libertà, la quale è naturalmente predicata di Dio e dell'uomo in senso analogico, cioè in un senso in parte uguale e in parte diverso, ma ciò che è uguale è l'adesione deliberata al bene conosciuto<sup>10</sup>.

Se comprendiamo che l'essenza della libertà è la deliberata affermazione del bene perché è buono, e per nessun altro motivo, possiamo comprendere che Cristo è pienamente libero quando vive interamente per la gloria del Padre, considerando la volontà del Padre come il suo cibo. Ed è possibile comprendere molto bene anche la libertà del cristiano che vuole seguire Cristo e imitare la sua disponibilità verso la volontà del Padre, come abbiamo detto nel primo capitolo. Chi fa ciò che ama, agisce liberamente.

## 5. LIBERTÀ FINITA, MA VERA

La libertà è sulla bocca di tutti, ma non tutti la comprendono e la rispettano. Ci sono persone che parlano molto di libertà, ma poi non sono capaci di rispettare il punto di vista dei parenti e degli amici, ai quali vorrebbero imporre il proprio punto di vista. Nonostante quanto

<sup>10</sup> Sulla processione dello Spirito Santo come libera processione secondo G. Duns Scoto, si veda la breve spiegazione di M. J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1953<sup>2</sup>, p. 84. Ma anche san Tommaso si muove nella stessa linea: «Non c'è violenza o costrizione nel fatto che qualcosa si muove secondo l'ordine della propria natura, ma piuttosto nel fatto che il movimento naturale viene impedito: come quando un corpo pesante è impedito di scendere verso il centro; perciò la volontà desidera liberamente la felicità, anche se la desidera necessariamente. Così anche Dio ama se stesso liberamente con la sua volontà, anche se ama se stesso necessariamente. Ed è necessario che Egli ami se stesso tanto quanto è buono, così come comprende se stesso tanto quanto è. Quindi lo Spirito Santo procede liberamente dal Padre, non però potenzialmente, ma necessariamente (*non tamen possibiliter, sed ex necessitate*)» (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Questione disputata De Potentia Dei*, q. 10, a. 2, ad 5).



detto nella sezione precedente circa la visione cristiana della libertà, non sempre essa è adeguatamente compresa e apprezzata tra i cristiani. Vale quindi la pena soffermarsi un po' di più sulla questione.

Alcuni ritengono che se si tiene conto dei piani generali della provvidenza e del governo divino, alla fine sono poche le cose che dipendono dall'uomo. Come si suol dire, e non senza qualche verità, Dio può scrivere dritto anche sulle linee storte. Ma il detto popolare non è poi così vero se porta a pensare che le decisioni umane siano poco meno che indifferenti al progresso della società e del mondo. D'altra parte, è anche vero che da un punto di vista teorico non è facile comprendere come libero e definitivo un potere di decisione e di azione che è stato ricevuto da Qualcuno che è al di sopra di noi. I dibattiti avvenuti lungo tutta la storia del pensiero cristiano sulla relazione tra l'azione di Dio e quella dell'uomo, o sul rapporto tra libertà e grazia, ne sono un esempio eloquente. Da presupposti diversi, ma nella stessa linea, si colloca la già citata difficoltà di Kant di comprendere che la libertà umana è compatibile con la presenza di Dio e della sua legge nel nostro comportamento morale. Già abbiamo visto la risposta data da Kierkegaard a questo problema.

In realtà ogni cristiano sa che la storia della sua vita è la storia di una collaborazione costante tra la grazia di Dio e la libertà umana. Ora però non ci fermeremo su questo importante aspetto, ma piuttosto rifletteremo su uno dei termini di tale collaborazione, ovvero la portata della libertà umana, che richiede ulteriori spiegazioni. Non sempre, infatti, è facile comprendere che all'interno di un contesto relativo e dipendente, come quello umano in rapporto al Creatore, la libertà può esistere come punto in un certo senso assoluto. In altre parole, c'è la difficoltà di comprendere che, poiché Dio è creatore e conservatore di tutto il creato, è anche vero che è da ricondurre alla nostra libertà, e solo ad essa, il fatto che non esistono alcune cose che avrebbero potuto esistere se avessimo preso altre decisioni, così come è da ricondurre alla nostra libertà il fatto che esistono alcune cose che avrebbero potuto non esistere se le nostre scelte fossero state diverse<sup>11</sup>.

La teologia cristiana della creazione può aiutarci a comprendere perché la nostra libertà, anche se finita, è vera libertà, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Creando l'uomo a sua immagine e somiglian-

<sup>11</sup> In questo senso, Fabro parla della libertà umana come creatività partecipata. Cfr. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, VIII.

za, Dio ha voluto porre davanti a sé non burattini, ma veri interlocutori, capaci di ricevere una partecipazione alla sua stessa vita divina affinché potessero entrare in comunione beatificante con Lui. Ma per questo era necessario che questi interlocutori fossero veramente liberi, cioè capaci di aderire deliberatamente al bene perché buono, il che comportava per gli esseri finiti e fallibili la possibilità di negare il bene e affermare il male<sup>12</sup>. Ad obbedire ciecamente alle leggi che il Creatore ha dato al cosmo, ci sono già le stelle e i pianeti, che manifestano la saggezza e l'immensità di Dio. Ma solo con la libertà appare l'immagine e la somiglianza della Bontà divina, perché l'uomo può liberamente conoscere e amare il Bene divino, proprio come Dio lo conosce e lo ama. Questo ha un grande valore, al punto che Dio ha pensato che valesse la pena correre il rischio rappresentato dall'abuso della libertà da parte nostra. La soppressione della libertà, o l'attenuazione della sua portata, avrebbe impedito tanto male e tanta sofferenza, ma avrebbe reso impossibile un prodigio così grande come la partecipazione di altri esseri intelligenti all'Amore e alla Felicità divine.

Il fatto che la libertà umana sia vera libertà ha conseguenze importanti, che a volte ci è difficile comprendere. La letteratura sapienziale dell'Antico Testamento lo esprime con grande bellezza: «Egli da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere. Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua; là dove vuoi stenderai la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte; a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà»<sup>13</sup>. L'uomo è libero di preferire la vita o la morte. Qualunque cosa preferirà, la avrà. Dio rispetta la libertà umana e permette che le conseguenze delle nostre azioni si sviluppino nel tempo. Certamente la provvidenza di Dio si prende cura degli uomini, ma si prende cura di noi dandoci la capacità di conoscere il bene e il male, affinché possiamo prenderci cura di noi stessi. Il Creatore non neutralizza le nostre azioni: se adottiamo comportamenti capaci di danneggiare o addirittura distruggere l'ambiente terrestre, lo danneggeremo e lo di-

<sup>12</sup> Sebbene si tratti certamente di una questione difficile da comprendere, si potrebbe ipotizzare che per un essere finito e fallibile, come l'uomo in questo mondo, l'adesione completamente libera a Dio richiedesse in qualche modo la conoscenza della possibilità del male, cioè la tentazione, e la vittoria su di essa. Potrebbe essere questo il motivo per cui Dio ha imposto il comando di non mangiare il frutto dell'albero che si trovava in mezzo al paradiso (cfr. *Gen* 3).

<sup>13</sup> *Sir* 15, 14-17.

struggeremo. Se ci mettiamo nella condizione di farci del male o di perdere la vita, ci faremo del male e perderemo la vita. Qui non è in gioco la misericordia di Dio, che è molto grande, ma la nostra dignità di esseri liberi: non siamo burattini, e la vita non è un gioco.

È vero, però, che la misericordia di Dio ci ha donato una seconda possibilità: è la Redenzione, che rende possibile un secondo e migliore inizio. Allo stesso tempo, il modo estremamente doloroso con cui Cristo l'ha compiuta ci permette di comprendere la gravità di ciò che abbiamo fatto. Dio prende molto sul serio la nostra libertà, non è un gioco da bambini, che rovinano e sporcano tutto, ma poi arriva il padre che aggiusta ciò che è rotto e mette in ordine ciò che è disordinato. La provvidenza e la misericordia di Dio non possono essere concepite in un modo che tolga la responsabilità umana e faccia di noi degli eterni bambini. Un buon padre ama suo figlio, ma vuole che questo cresca e diventi adulto, non vuole che sia un bambino per tutta la vita. Per fortuna Dio ci aiuta molto, ma noi dobbiamo fare la nostra parte: «sappiamo che tutte le cose concorrono al bene di coloro che amano Dio», dice san Paolo<sup>14</sup>, citando in una frase le due parti: quella di Dio e quella nostra. Sant'Agostino dice la stessa cosa in un altro modo: «Dio, che ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te»<sup>15</sup>. La vera libertà comporta vera responsabilità, ed è questo il punto che tante volte facciamo fatica a comprendere, dando origine ad una visione infantile della paternità divina. È vero che nella pratica spesso sarà opportuno insistere sulla misericordia di Dio, ma questo non deve comportare la negazione del valore e della serietà della libertà umana, bensì un aiuto per evitare lo scoraggiamento che la paralizza e per rendere di nuovo possibile che l'uomo cresca e realizzi il grande bene a cui Dio lo ha destinato.

## 6. LIBERTÀ E PLURALISMO

La libertà porta con sé il pluralismo. Pluralismo di opinioni e di opzioni. La libertà e il pluralismo da alcuni secoli, e anche oggi, hanno nel razionalismo il loro nemico mortale.

Per il razionalismo l'intelligenza umana è l'unico principio della conoscenza, ed è considerata capace di raggiungere una comprensione esatta ed esaustiva della realtà, come se potesse contemplarla dall'esterno della realtà stessa con completa oggettività. Per giungere a questa

<sup>14</sup> *Rm* 8, 28.

<sup>15</sup> SANT'AGOSTINO, *Sermo CLXIX*, 13 (PL 38, 923).

esatta comprensione, l'intelligenza deve procedere con un metodo rigoroso, il cui primo passo è quello di demolire tutta la conoscenza ricevuta, cioè tutta la conoscenza alla cui genesi l'intelligenza stessa non ha partecipato attivamente. Bisogna ricominciare da zero, senza ammettere alcun presupposto. Come è noto, Cartesio ritiene che *il cogito ergo sum*, cioè l'indubbia autocoscienza del pensiero, sia la prima verità che gode di assoluta certezza.

I pensatori che si muovevano lungo questa linea si resero presto conto che per il loro progetto di scienza perfetta non era sufficiente partire dalla prima verità. La conoscenza doveva cominciare dall'inizio assoluto, cioè dal primo essere, da ciò che è assolutamente primo sul piano ontologico; da Dio, quindi, e di lì accompagnare passo dopo passo la produzione dell'intera realtà, stabilendo nessi logici necessari tra Dio e le cose. Questo fu il tentativo prima di Spinoza e poi di Hegel.

Per il pensiero cristiano questo progetto non è accettabile. Anche ammettendo come ipotesi, senza concederla, che la ragione umana possa porsi per capacità propria nel punto di vista divino, si pone il problema della libertà dell'azione creatrice di Dio, il che equivale a dire che tra l'Origine e quello che da esso procede *ad extra* (ciò che viene creato) non è possibile stabilire un nesso logico e necessario. Se ci fosse una connessione necessaria, il mondo sarebbe parte di Dio o, se si preferisce, l'Assoluto sarebbe la somma di Dio e dell'universo creato. Per il cristianesimo, invece, tra Dio e il mondo c'è solo la libertà e l'amore di Dio.

È un luogo comune della storiografia filosofica convenzionale affermare che il progetto razionalista è fallito, e che ora siamo completamente immersi nella postmodernità, nel mondo della post-verità. Questo mi sembra vero nel senso che oggi non si propongono più grandi racconti metafisici di stampo hegeliano (anche se il marxismo è un grande racconto ontologico che non è morto). Da un'altra prospettiva questa interpretazione storiografica non mi sembra vera, nel senso che l'idea di perfetta conoscenza della realtà è ancora viva sotto un'altra forma, che potrebbe benissimo chiamarsi ingegneria sociale e culturale<sup>16</sup>. I suoi

<sup>16</sup> In questo senso mi sembra ancora valida la descrizione che fa Lersch dell'atteggiamento razionalista: «Nel razionalismo la ragione, con il suo acuto potere di concettualizzazione e la sua dissezione analitica di fenomeni ed eventi, si costituisce come un organo universalmente valido per guidarci nel mondo e nella vita. Il razionalismo ritiene che l'autentico lavoro dell'uomo e lo scopo della sua esistenza sul pianeta risieda nella comprensione razionale, metodica e calcolata del mondo e della vita. Focalizzato sulla dinamica della posizione umana, il razionalismo appare basato sulla volontà e sulla fiducia decisiva di dominare il mondo attraverso la ragione e di poter organizzare la vita

propugnatori/fattori sono persone e movimenti che sembrano assolutamente certi di possedere la ricetta per realizzare tutto il bene ed evitare tutto il male dell'umanità, e che per questo si sentono legittimati a imporre senza il minimo scrupolo linee politiche, sistemi sociali, ricette economiche e certe mode culturali (il "politicamente corretto"), senza ascoltare nessuno né ammettere opinioni dissenzienti, distruggendo in un istante le conquiste faticosamente acquisite nel corso della storia. Tali persone e movimenti non lasciano altra libertà se non quella di applaudire ciò che essi propongono e fanno, e coloro che non si sottomettono sono socialmente stigmatizzati. Basti pensare, ad esempio, alla cultura dell'annullamento e ad altre dinamiche tipo il Woke, alle pressioni della cultura LGBT, ecc.

Per il cristianesimo, l'unica conoscenza che riflette, in misura limitata, il punto di vista di Dio, è quella che proviene da Dio stesso mediante la rivelazione e che noi accettiamo mediante la fede. Tale conoscenza comprende i dogmi di fede e le verità ritenute dalla Chiesa come dottrina cattolica (ciò che si trova nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*). In ciò che resta al di fuori di queste materie, esiste per i cristiani un legittimo pluralismo, perché Dio ha rivelato solo ciò che era necessario, e ha lasciato molte altre cose alla libera discussione tra gli uomini e quindi anche tra i credenti. Purtroppo a volte si introduce tra i cristiani, e qualche volta anche tra le autorità ecclesiastiche, una sorta di "razionalismo religioso e pastorale", cioè un atteggiamento che nasce dalla convinzione di possedere la linea e la strategia assolutamente vere per raggiungere infallibilmente gli obiettivi legati alla missione della Chiesa, per evitare ogni errore e superare tutti gli ostacoli che l'evangelizzazione incontra ai nostri giorni. Chi non si sottomette viene maltrattato. E talvolta a maltrattare di più sono coloro che meno accettano di muoversi nell'ambito di ciò che viene rivelato, arrivando così al grande paradosso del cattolicesimo attuale: pluralismo laddove è necessaria l'unità, e uniformità forzata in ciò che di per sé è libero. E così si arriva talvolta a un comportamento pratico strano e, inoltre, poco compatibile con la carità: "amico dei nemici e nemico degli amici". Vale a dire: si considera nemico chi, pur condividendo le stesse convinzioni su ciò che è necessario e fondamentale, ha opinioni diverse su questioni discutibili, e si considera amico chi ha convinzioni diverse o opposte su ciò che è necessario, ma

con il suo aiuto. A seconda dei diversi ambiti della vita in cui ciò avviene, si può parlare di un razionalismo politico, economico e culturale» (PH. LERSCH, *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid 1970<sup>2</sup>, p. 18; trad. nostra).

è d'accordo su opinioni e questioni discutibili. Sarebbe meglio attenersi alla massima attribuita a sant'Agostino: «unità nelle cose necessarie, libertà nelle cose dubbie e in tutto carità».

A mio avviso varrebbe la pena riflettere seriamente sul valore umano e cristiano della libertà e dell'accettazione dell'altro così come è. La ragione per la quale Dio ci ha resi liberi è molto grande.

## 4. L'AFFETTIVITÀ

### 1. PRESENTAZIONE DEL TEMA

In questo capitolo ci occuperemo dei sentimenti, che svolgono un ruolo molto importante nella nostra vita. Per capire cosa sono, come si presentano, quale significato hanno, come comportarsi nei loro confronti, ecc., è necessario sapere, almeno in termini generali, come è strutturata la personalità e, in particolare, quali sono le tendenze, le forze della nostra psiche da cui provengono i sentimenti. Nella parte finale del capitolo affronteremo il tema dell'educazione dell'affettività, compito difficile ma essenziale per la crescita morale della persona.

### 2. IL BENE DI TUTTA LA PERSONA

Abbiamo parlato nei capitoli precedenti della vita buona, e in particolare della concezione cristiana della vita buona. Ora aggiungiamo che questa vita è il bene della persona *considerata nel suo insieme*, motivo per cui lo si cercherà con la totalità del proprio essere. Questa precisazione è necessaria perché la persona ha delle parti, sebbene la parola "parte" sia usata in questo contesto in modo piuttosto metaforico.

Philipp Lersch propone una descrizione della personalità distinguendo tre livelli. Usando una terminologia tecnica, li chiama: fondo vitale, fondo endotimico e sovrastruttura personale<sup>1</sup>. Procediamo per parti. Riguardo al primo livello, sottolinea: «Il fondo vitale è l'insieme degli stati e dei processi organici che avvengono nel nostro corpo»<sup>2</sup>. È un insieme di processi, che comprende il funzionamento del cervello, delle ghiandole endocrine, dei processi metabolici, ecc. Nella maggior parte dei casi questi processi rimangono confinati nel regno pre-psichi-

<sup>1</sup> Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1966<sup>4</sup>. In questo capitolo seguiamo abbastanza liberamente la teoria della personalità proposta da questo autore.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84 (trad. nostra).

co, ma da quella zona oscura della coscienza sostengono, e talvolta condizionano, gli strati superiori della personalità.

Il secondo livello è già psichico. Lersch lo chiama fondo endotimico, dal greco *endon* = dentro, e *Thymós* = sensazione, sentimento. Questo livello è costituito da un insieme di esperienze pulsionali, che possiamo chiamare istinti e tendenze, e che sono costitutive del nostro essere. Tali esperienze, non solo non le abbiamo date a noi stessi, ma per di più sono messe in moto in una sfera profonda non controllata dal sé cosciente. Da questo contesto provengono processi e stati dell'umore, che chiamiamo emozioni o sentimenti e stati d'animo. I filosofi le chiamano "passioni", perché sono processi a cui è sottoposto l'io, verso i quali inizialmente l'io è passivo: cioè non sono cose che noi facciamo di nostra libera iniziativa, ma cose che ci accadono. Così, ad esempio, diventiamo rossi inavvertitamente di fronte ad una situazione, ci assale un moto di rabbia, oppure ci invade un sentimento di tristezza o di disgusto, ecc.

Infine, la sovrastruttura personale è formata dai processi e dalle azioni che l'io mette attivamente e deliberatamente in moto, dopo averne valutato la convenienza. Sono gli atti dell'intelligenza e della volontà, o almeno attivamente governati dalla volontà. Alcuni esempi potrebbero essere iniziare a studiare, decidere di fare una passeggiata, sforzarsi di ricordare una situazione del passato, ecc.

Usando una metafora spaziale possiamo parlare di strati della nostra personalità, perché alcuni stanno "sotto" e altri "sopra". Non sono semplicemente sovrapposti, ma interconnessi, formando una struttura quasi circolare. Ciò che è in basso sostiene ciò che è in alto, e allo stesso tempo trae beneficio dal buon funzionamento di ciò che è in alto. Una digestione pesante, ad esempio, può ostacolare il processo intellettuale nel nostro lavoro, ma accade anche che un turbamento causi una cattiva digestione. Qui si entra nel grande capitolo dei fenomeni psicosomatici.

Tratteremo brevemente tutto questo argomento, perché molte delle nostre decisioni e azioni libere sono motivate da un impulso proveniente dal fondo endotimico, che viene assecondato, elaborato (trasformato) o rifiutato dal sé cosciente. In altre parole, le nostre libere decisioni non sono una pura opzione, senza collegamento con la sfera corporea e con quella del sentimento. Al contrario, c'è un movimento continuo che va dall'involontario al volontario, dalla non libertà alla libertà, quindi non sarebbe possibile comprendere noi stessi e gli altri se non tenessimo conto di questi processi. Se una persona si lamenta perché ha fre-



quenti scoppi d'ira, serve a poco dirgli "non è bene arrabbiarsi". Lo sa già. Quello che possiamo fare per lei è aiutarla a capire perché si arrabbia così frequentemente, rendendola consapevole di processi provenienti dal fondo endotimico che dovrebbe imparare a modificare. E modificarli non è un compito facile né immediato, perché con le nostre azioni possiamo contenere o reprimere la rabbia, in modo che non dia origine a parole o azioni inappropriate, ma non possiamo impedire che sorga nella nostra coscienza. La modificazione delle pulsioni del fondo endotimico si realizza soltanto attraverso gli abiti morali. Nello specifico, questa correzione delle pulsioni è ciò che abbiamo chiamato la dimensione affettiva delle virtù morali<sup>3</sup>.

Un altro motivo per cui è conveniente affrontare questo tema è che l'intelligenza umana non diventa pratica (la ragione pratica di cui parlano i filosofi) se non nella misura in cui interagisce con la volontà e i desideri, illuminandoli e guidandoli verso i loro obiettivi. Pertanto, la conoscenza della struttura fondamentale del desiderio umano è di capitale importanza per comprendere la vita morale.

Un terzo motivo che rende conveniente trattare questo tema è che la vita buona, anche quella del cristiano, si realizza solo se mettiamo in gioco la totalità della nostra persona. Non si può realizzare solo con il sentimento, né solo con la volontà, né solo con l'intelligenza. È necessaria l'integrazione di tutte le nostre risorse psichiche verso la stessa direzione, e tale integrazione richiede la conoscenza e l'educazione delle diverse forze che esistono nel nostro essere.

### 3. TENDENZE E SENTIMENTI

Le tendenze sono le pulsioni o forze del fondo endotimico; per esempio, l'istinto di autoconservazione, l'impulso sessuale, il desiderio di lavorare e di conoscere, ecc. Sono un riflesso psicologico della legge vitale della comunicazione tra la persona e il mondo. Nelle tendenze i nostri bisogni si manifestano come un deficit accompagnato da inquietudine (fame, sete, desiderio di stima, ecc.), e puntano alla soddisfazione, percepita in anticipo a volte in modo ancora oscuro e confuso. Ogni tendenza punta verso uno scopo (cibo, conoscenza, possesso di un oggetto, ecc.). Questo obiettivo rappresenta un valore, un bene nel senso ampio del termine, perché risponde a un bisogno. Le tendenze hanno sempre il carattere di qualcosa di dato. Non nascono da un'iniziativa del

<sup>3</sup> Vedi sopra capitolo 2, sezione 4.

singolo, così come il bisogno di mangiare o di vivere in società non nasce da una libera scelta. Ma le tendenze sono anche un principio di selezione di oggetti significativi, in modo tale per cui il nostro mondo è configurato in qualche modo dai nostri interessi. Ciò che non ci interessa, ciò che non risponde a ciò che cerchiamo, passa per noi inosservato. Ciò spiega, ad esempio, come ci siano persone che per alcuni argomenti dimostrano una memoria prodigiosa, mentre per altri non riescono a trattenere quasi nulla.

La distinzione e la classificazione delle tendenze umane è un problema difficile e probabilmente non sarà possibile elaborare una classificazione che soddisfi tutti. Non è un compito semplice esprimere la ricchezza della vita in uno schema. Ma sembra conveniente utilizzare qualche classificazione che aiuti a conoscere il ruolo giocato dalle tendenze, e che permetta di comprendere cos'è l'affettività e quali forze devono essere ordinate dalle virtù morali.

Lersch distingue, e la distinzione mi sembra ragionevole, tre gruppi di tendenze. Nel primo gruppo ci sono le *tendenze della vitalità*, che sono quelle che si trovano nello strato più profondo della vita: l'impulso all'attività, la tendenza al godimento, la tendenza sessuale e l'impulso vivenziale. Il secondo gruppo è quello delle *tendenze dell'io individuale*: istinto di autoconservazione, tendenza a possedere ciò che è necessario per lo sviluppo della vita individuale, desiderio di potere, bisogno di stima da parte degli altri, desiderio vendicativo, e il desiderio di autostima<sup>4</sup>. Sono impulsi che mirano in un modo o nell'altro al consolidamento dell'io individuale. Il terzo gruppo sono le *tendenze transitive*, che rappresentano le diverse direzioni dell'autotrascendenza della persona. Sono la tendenza sociale, la tendenza all'essere-con-l'altro e quella all'essere-per-l'altro (aspirazione a vivere in comunità con legami più stretti, come la famiglia), la tendenza al lavoro e alla creatività, il desiderio di sapere, la tendenza all'amore, le tendenze normative e le tendenze trascendenti.

Può sembrare una classificazione astratta, ma in realtà è molto concreta. Chi non ha provato, ad esempio, il desiderio di vivere esperienze intense? Chi non si rende conto di voler essere stimato? O chi non è insoddisfatto se un male subito non ha una giusta punizione? Chi non vorrebbe stare con gli altri, e anche prendersi cura degli altri, dare la propria vita per quella persona o per quell'ideale? Tutti questi movimenti interiori

<sup>4</sup> L'autostima riguarda il senso del proprio valore che si ha indipendentemente dal giudizio degli altri, ed è quindi differente dal desiderio di un ragionevole riconoscimento e stima da parte delle persone che ci stanno attorno.

ri esprimono la molteplicità di beni la cui assenza o presenza hanno una risonanza interiore che chiamiamo sentimento. La classificazione che abbiamo proposto afferma che la nostra vita psichica profonda presenta più tematiche indipendenti, e in questo si discosta da coloro che pensano che tutte le esperienze interiori affondino le loro radici in un unico impulso, sia esso la libido (Freud), il desiderio di potere, il voler essere indipendenti, ecc.

Considerate in generale, senza tener conto delle forme particolari di espressione di questa o quella persona, queste tendenze sono naturali e mirano a obiettivi necessari per lo sviluppo equilibrato della personalità. La loro soddisfazione o insoddisfazione ha una risonanza soggettiva, i *sentimenti*, che sono sempre positivi o negativi (gioia – tristezza, simpatia – antipatia, sensazione di sicurezza – insicurezza, ecc.), mai neutri. I sentimenti sono esperienze stimolanti. Secondo Lersch, «evidenziando queste esperienze stimolanti, il fondo endotimico sperimenta una nuova chiarificazione ed espansione proprio nella sfera che abitualmente chiamiamo sentimenti. Questo termine ha un significato più ampio dell'esperienza di "sentirsi stimolati". L'insieme delle esperienze a cui applichiamo il termine sentimenti si divide in due grandi gruppi a seconda della loro mobilità o stabilità. Da un lato abbiamo i *movimenti* del sentimento o delle emozioni [...] e dall'altro gli *stati sentimentali* o sentimenti permanenti. I primi sono forme del sentirsi stimolati, i secondi sono forme dello stato dell'umore»<sup>5</sup>. I sentimenti sono temporanei, gli stati d'animo sono più permanenti. Così, ad esempio, poiché abbiamo la naturale tendenza a ricevere una ragionevole stima dalle persone che ci circondano, se qualcuno ci tratta male, nasce automaticamente un *sentimento* di rabbia, che dura per un certo tempo, e poi scompare. Gli stati d'animo sono stati d'umore permanenti, e così vediamo, ad esempio, persone sempre ottimiste e gioviali, altre malinconiche e piuttosto pessimiste; alcune intraprendenti, altre passive<sup>6</sup>. Tutto questo complesso mondo dell'affettività è legato in un modo o nell'altro al piano delle tendenze. Conoscendo questo piano si può capire quale tendenza o quali tendenze sono implicate in ciascun sentimento, e valutare la verità o la falsità della percezione stimata ("mi hanno trattato male", "mi hanno trattato bene") che innesca la reazione emotiva.

<sup>5</sup> PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 184-185 (trad. nostra).

<sup>6</sup> L'origine degli stati d'animo permanenti non è facile da determinare, ma è certamente diversa da quella dei sentimenti. In gran parte dipendono dalla costituzione psicobiologica, dal temperamento. Ma possono anche originare dal consolidamento o dalla fissazione di sentimenti ripetuti che non possono essere assimilati o neutralizzati.

## 4. CONFIGURAZIONE PERSONALE E SOCIO-CULTURALE DELL'AFFETTIVITÀ

La psicologia può mostrare in modo abbastanza preciso quali sono gli scopi a cui mirano le tendenze. Bisogna tener conto, però, che nelle persone reali le tendenze non si riscontrano *allo stato puro*, ma con modificazioni dovute a molteplici fattori: l'educazione ricevuta, il contesto socio-culturale, il carattere morale di ciascuno, e soprattutto gli abiti morali (virtù e vizi) che ciascuno ha acquisito.

Le modificazioni individuali delle tendenze hanno un carattere positivo o negativo, perché contribuiscono o ostacolano la realizzazione o il conseguimento del bene della persona e del bene del cristiano. È negativo, ad esempio, abituarsi a mangiare e bere molto di più (o molto di meno) di quanto è necessario per una buona salute: anoressia, bulimia, obesità, alcolismo, golosità e altre espressioni eccessive della naturale tendenza a mangiare possono rappresentare un problema serio. È opportuno avere una visione realistica del proprio valore e delle proprie capacità, in modo che la propria autostima non sia né superiore né inferiore a quanto è ragionevole in ciascun caso. L'autostima realistica evita l'orgoglio, il conflitto continuo in famiglia e nel lavoro professionale, l'insicurezza, l'ansiosa ricerca del riconoscimento e dell'approvazione da parte degli altri, e tanti altri problemi che rendono difficili i rapporti interpersonali e la collaborazione sociale.

In termini un po' più generali, va notato che la deformazione più o meno pronunciata delle tendenze che tendono a proteggere e consolidare l'io individuale (tendenze dell'io individuale), limitano e condizionano l'espressione delle tendenze transitive, cioè quelle che esprimono l'autotrascendenza della persona. Nascono così atteggiamenti vitali egoistici, in virtù dei quali il lavoro è visto principalmente come un mezzo di autoaffermazione personale; gli altri, un semplice mezzo per raggiungere i propri scopi; la conoscenza, strumento di potere. Queste persone sono incapaci di amare, anche se sanno ricompensare generosamente chi si sottomette.

A volte è la cultura dominante nell'ambiente sociale che può promuovere una certa configurazione della sfera delle tendenze. Almeno nel mondo occidentale, si parla oggi di un diffuso "individualismo psi-

#### IV. L'AFFETTIVITÀ

cologico”<sup>7</sup> e di narcisismo<sup>8</sup>, che hanno molteplici manifestazioni: eccessiva valutazione della propria importanza, elevata conflittualità, eccessiva concentrazione su se stessi, atteggiamento di controllo sul marito o sulla moglie, creazione di profili virtuali che poco hanno a che fare con la realtà, difficoltà ad instaurare sane relazioni reali (non virtuali). Forse la caratteristica più problematica della psicologia individualistica è la distinzione tra “l’io interiore o sensoriale” e “l’io esteriore”, per cui l’identità personale è determinata esclusivamente da ciò che ciascuno sente, dal sentimento che proviene dal fondo endotimico, ignorando in tutto o in parte i parametri oggettivi. Per alcuni aspetti questa distinzione non è comunemente accettata: ad esempio, in qualsiasi Paese la data e il luogo di nascita vengono registrati come data e luogo esatti in cui ogni persona è nata. Sotto altri aspetti, ad esempio quello del cosiddetto genere, in alcuni paesi si registra ciò che ogni persona “sente internamente”, il che porta a introdurre nelle relazioni sociali alcuni elementi di falsità che danno luogo a situazioni molto problematiche<sup>9</sup>.

Naturalmente, ci sono altri fattori culturali e sociali che aiutano a modellare correttamente l’affettività. Qui mi sono soffermato sugli aspetti a mio avviso negativi, per rendere comprensibile l’importanza per l’individuo e per la società dell’educazione dell’affettività.

#### 5. L'EDUCAZIONE DELL'AFFETTIVITÀ

Quanto appena detto ci permette di comprendere l’importanza dei sentimenti nello sviluppo delle nostre relazioni con gli altri e con il mondo. I sentimenti mostrano che gli altri e il mondo non ci sono indifferenti. Al contrario, provocano in noi reazioni interne che ci permettono di valutare il loro impatto sulla nostra vita e sui nostri compiti. La gioia provata nell’incontro con una persona cara, la paura di affrontare una situazione nuova, la vergogna provocata da un errore, rispondono al modo di sentire e vivere l’incontro con il mondo e con gli altri. Abbiamo già detto che i sentimenti non sono mai neutri: hanno una con-

<sup>7</sup> Utilizzo l’espressione “individualismo psicologico” per distinguerlo da un altro significato del termine “individualismo”, cioè dall’adozione di un principio anticollectivista nelle scienze sociali.

<sup>8</sup> Cfr. J.M. TWENGE – W. KEITH CAMPBELL, *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*, Atria Paperback, New York - London- Sydney - New Delhi 2009.

<sup>9</sup> Uno studio attento della questione si può vedere in J. ERRASTI – M. PÉREZ ALVAREZ, *Ninguno nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Ediciones Deusto, Barcelona 2022.

notazione positiva o negativa. Grazie ad essi, non solo io so cos'è o chi è questa persona, ma anche se la considero brava oppure no. In altre parole, i sentimenti ci mostrano il mondo dalla prospettiva del valore. Pertanto, i sentimenti giocano un ruolo importante nella percezione del bene e del male in senso morale, offrendoci una prima valutazione, che nasce da noi stessi, anche se magari non sappiamo giustificarla a parole: è il valore delle "prime impressioni".

Ora, sebbene i sentimenti siano una prima guida, si tratta di una guida moralmente ambigua. La sua ambiguità morale risponde fondamentalmente a due ragioni: 1) i sentimenti che prova una persona dipendono dal grado di educazione dell'affettività: una certa situazione provoca una risonanza sentimentale diversa nell'orgoglioso e nella persona che ha una stima realistica di sé; 2) il sentimento si riferisce ad una o più tendenze, senza poter esprimere nel suo contenuto di valore la funzione che queste tendenze hanno nel bene integrale della persona: una tendenza mi porta a gustare un buon pasto, ma un'altra mi fa ricordare che è preferibile mangiare leggero se voglio dedicare il pomeriggio a quel lavoro che tanto mi entusiasma. I sentimenti non si integrano da soli, per farlo necessitano dell'attività della ragione e della volontà, che è capace di comprendere l'importanza e il ruolo che hanno nel bene complessivo della persona i beni ricercati dalle tendenze, e quindi può determinare l'intensità e il modo in cui devono essere desiderati.

La corretta configurazione dell'affettività, che è compito degli abiti morali, è necessaria non solo per fare ciò che è bene, ma anche, e prima questo, per conoscere ciò che è bene in una determinata situazione. Ciò trova il suo fondamento antropologico nel carattere di anticipazione dell'interrogativo contenuto nelle tendenze e nella valutazione contenuta nei sentimenti. Le virtù beneficiano della capacità di anticipazione e di penetrazione di un'affettività ben ordinata. Le persone mature non hanno bisogno di pensare a lungo prima di agire o prima di dare buoni consigli agli altri. L'affetto ordinato dalla virtù le porta a trovare rapidamente la soluzione migliore e a desiderare di metterla in pratica. Nelle parole di Aristotele, l'uomo virtuoso «giudica rettamente di ogni cosa, ed in ognuna a lui appare il vero. Per ciascuna disposizione, infatti, ci sono cose belle e piacevoli ad essa proprie, e forse l'uomo di valore si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa, in quanto ne è regola e misura»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 4: 1113 a 28-32.

Ora faremo un ulteriore passo avanti, per avvicinarci al tema dell'educazione dell'affettività. L'idea stessa di educazione dell'affettività presuppone che provare determinati sentimenti sia un fatto positivo o negativo. Anche se da un punto di vista strettamente morale il bene e il male morale compaiono solo quando interviene il libero arbitrio, ci sono almeno due ragioni per cui i sentimenti, considerati in sé, possono ragionevolmente essere visti come positivi o negativi.

La prima è che i sentimenti presuppongono una percezione o un giudizio, suggeriscono una presa di posizione e inclinano verso una linea di condotta. Se un sentimento presuppone una percezione vera, suggerisce di assumere una posizione adeguata e inclina verso una buona linea di condotta, allora avere quel sentimento è positivo, aiuta a condurre una buona vita. Se la percezione è falsa (come di solito è, ad esempio, la percezione che provoca la rabbia dell'orgoglioso, che sempre si sente trattato male), la presa di posizione non è adeguata (l'antipatia causata dall'orgoglio) e la linea di condotta suggerita non è buona (l'insulto che arriva alla bocca dei superbi), in questo caso avere quel sentimento è negativo, è un ostacolo per vivere bene.

Il secondo motivo è che sebbene con la volontà sia possibile contenere il sentimento negativo, non è facile (e forse, nemmeno possibile) vivere dovendo costantemente contenere o reprimere i sentimenti negativi, situazione nella quale vivere bene sarebbe come camminare sempre in salita. Pur con tutti i limiti della debolezza umana, sulla cui causa la teologia offre ulteriori spiegazioni, ciò che è desiderabile, ciò che è normale, è non trovare una costante e forte opposizione della sfera tendenziale al tipo di vita che si desidera vivere. Il contrario sarebbe insostenibile e anche le migliori energie morali finirebbero per esaurirsi.

L'educazione dell'affettività, che di solito è un compito lento, richiede la capacità di interpretare i fenomeni affettivi. L'interpretazione a volte è facile, così come è facile conoscere il motivo per cui una persona a cui il mal di denti non consente di dormire una notte, il mattino dopo vede tutto nero. Altre volte sorgono sentimenti di insoddisfazione, tristezza o infelicità di cui non si riesce a trovare la causa, anche dopo aver riflettuto, perché apparentemente tutto va bene (famiglia, lavoro, salute, ecc.). In questi casi è necessario approfondire la conoscenza di se stessi e rivedere gli ideali che danno senso alla vita, e a tale scopo è di grande aiuto la conoscenza approfondita della materia delle pulsioni

del fondo endotimico<sup>11</sup>. Quando riusciamo a capire che cosa ci stanno dicendo questi sentimenti, è possibile valutarli e, se è il caso, modificare le pulsioni che li causano.

In questo capitolo abbiamo voluto solo sottolineare l'importanza dell'argomento, e fornire gli elementi di base che permettono di inquadrare bene gli studi più specialistici<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Una breve descrizione della tematica delle tendenze si trova in E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOQ, *Scelti in Cristo per essere santi. I: Morale fondamentale*, Edusc, Roma 2024<sup>3</sup>, pp. 139-146. Una descrizione molto più ampia si può trovare nel libro di PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 99-183.

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio A. MALO PÉ, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999; F. INSA GÓMEZ, *La formazione dell'affettività: una prospettiva cristiana*, Fede & Cultura, Verona 2022.



## 5. LA TEORIA DELL'AZIONE MORALE

### 1. INTRODUZIONE

Coloro che sono determinati a condurre un certo stile di vita si chiederanno spesso se questa o quell'azione sia coerente con la vita che desiderano vivere. La risposta a questa domanda presuppone la capacità di comprendere ciò che identifica un'azione e permette di distinguere da un'altra, che magari produce risultati molto simili. La morte di una persona può essere l'effetto della decisione di uccidere, ma anche della decisione di difendersi. Entrambe le azioni finiscono per produrre lo stesso effetto, ma sono due azioni completamente diverse: la prima è incompatibile con lo stile di vita cristiano; la seconda no, se la reazione difensiva è stata necessaria e proporzionata.

### 2. L'AZIONE VOLONTARIA E LA SUA INTENZIONALITÀ COSTITUTIVA

Per capire cos'è un'azione morale c'è da considerare un primo elemento, apparentemente banale, ma di fondamentale importanza, e che necessita di chiarimenti, perché il nostro modo di parlare tende a nascondere. Questo elemento di fondamentale importanza è che le azioni sono morali in quanto sono azioni volontarie e nella misura esatta in cui sono volontarie. L'uso comune della lingua tende a non tenerne conto. Se chiediamo: "Cosa sta facendo Giovanni?", ci verrà risposto: "Giovanni compra un libro". Se chiediamo ancora: "Qual è l'oggetto di quell'azione?", ci verrà risposto: "Il libro". Questa descrizione non è esatta. Se volessimo descrivere esattamente ciò che ha fatto Giovanni, dovremmo dire: "Giovanni *vuole* comprare un libro". E alla domanda sull'oggetto dell'azione volontaria dobbiamo rispondere indicando l'oggetto del *volere*, e non l'oggetto dell'acquisto. La risposta alla domanda sull'oggetto dell'azione di Giovanni deve essere: "comprare un libro", perché questo è ciò che Giovanni vuole fare. Se non tenessimo conto di ciò, risulterebbe che l'oggetto dell'azione "comprare un libro" sarebbe lo stesso dell'azione "rubare un libro", cioè il libro, e avendo lo stes-

so oggetto, “comprare” e “rubare” sarebbero due azioni moralmente identiche, il che è evidentemente falso. Se concentriamo la nostra attenzione sull'azione della volontà, allora notiamo chiaramente che “volere comprare un libro” e “volere rubare un libro” sono due azioni completamente diverse, indipendentemente dal motivo per cui abbiamo voluto comprare o rubare un libro. Ciò che si fa con le mani, con i gesti, con le parole o con il silenzio ha a che fare con la moralità solo in quanto riguarda azioni volute dalla persona. Pertanto è opportuno concentrare la nostra attenzione sul volere, cioè sull'azione volontaria.

L'azione volontaria è l'azione che nasce da un principio interno (la volontà) ed è accompagnata dalla conoscenza esplicita e formale del fine, cioè dalla conoscenza esplicita e deliberata di ciò che si vuole fare. L'origine di un principio interno distingue le azioni volontarie dalle azioni imposte da un principio esterno, ad esempio la violenza. La conoscenza esplicita e formale del fine sta a significare che la persona che agisce volontariamente sa che cosa sta facendo, delibera sulla convenienza di agire e pianifica il modo di eseguire l'azione. Non può esserci azione volontaria se non si sa cosa si sta facendo. Se in mia assenza e a mia insaputa una persona lascia tra le carte sul tavolo del mio ufficio una banconota da 50 euro, per saldare un debito, e quando torno in ufficio strappo quelle carte che non mi servono più e le butto nel cestino, senza accgermi che tra le carte c'era una banconota, l'azione morale che compio è “strappare delle vecchie carte e gettarle nel cestino”. Le mie mani strappano anche una banconota, senza che nessuno mi obblighi a farlo, ma l'azione volontaria di strappare una banconota non è esistita. Ciò che viene fatto senza saperlo non è fatto volontariamente.

Da quanto detto deriva che elemento essenziale dell'agire morale è la volontarietà, che è l'orientamento cosciente, deliberato e valutato della volontà verso un oggetto, che chiamiamo genericamente fine: voler comprare un libro, voler andare a fare una passeggiata, decidere di uscire, studiare. “Comprare un libro”, “fare una passeggiata”, o “iniziare a studiare” è lo scopo a cui la persona si dirige volontariamente, non solo sapendo cosa sta facendo, ma anche dopo aver valutato l'opportunità di farlo e aver pianificato il modo di farlo. La volontarietà è l'intenzionalità propria e costitutiva dell'azione volontaria, che rende un'azione tale e non altra (“comprare”, “rubare”, ecc.), ed è per questo che la consideriamo come *intenzionalità di primo livello*, per distinguerla da altre intenzioni successive (*intenzionalità o intenzione di secondo livello*) che non

sono costitutive dell'essere dell'azione. Un'azione che, per la sua intenzionalità di primo livello, è un furto, continua ad essere un furto indipendentemente dall'intenzionalità di secondo livello: il fatto che qualcosa venga rubato per odio, o perché mancano i soldi, o per poter fare un regalo ad altra persona, ecc., non modifica la sostanza dell'atto, che in tutti e tre i casi costituisce un furto.

L'oggetto o lo scopo di un'azione volontaria (di volere) non può essere espresso solo con un sostantivo. Deve essere espresso anche con un verbo: comprare, rubare, dare, prestare, affittare, ecc., anche quando si tratta di azioni che non si manifestano all'esterno: amare, odiare, invidiare, ecc. Questa necessità nasce anche dal fatto, già accennato nel capitolo sulla libertà, che l'esercizio della volontà comporta l'assunzione di una posizione personale. Mentre le altre facoltà davanti al loro oggetto possono fare solo una cosa (udire un suono, vedere cosa si ha davanti, ecc.), la volontà può assumere varie posizioni nei confronti di uno stesso oggetto, sia esso una persona o una cosa: può amare o odiare lo stesso oggetto; può approvare, disapprovare o rimanere indifferente; può desiderare o rifiutare, ecc. Ecco perché non è possibile descrivere l'oggetto di un'azione volontaria senza menzionare la posizione che la volontà assume nei confronti di un oggetto, posizione che possiamo esprimere solo attraverso un verbo.

La volontarietà è come l'anima dell'azione, che generalmente ha anche un corpo, i gesti esterni visibili. Non tutte le anime possono vivere in un determinato corpo, né un corpo può essere vivificato da qualsiasi anima. Un pugno che rompe due denti o una coltellata non possono essere manifestazione di affetto. Ma sono molti i casi in cui la visione del "corpo" dell'azione non è sufficiente per sapere di che azione si tratta. Una persona alla guida di una motocicletta può alzare la mano destra per indicare che intende girare a destra o per protestare contro un'auto che gli è passata troppo vicina. Alla domanda: "Che cosa fa quella persona?", non si dovrebbe rispondere: "alza il braccio destro", perché quella risposta non chiarisce quale sia l'azione volontaria compiuta. La risposta deve essere: "indica che gira a destra", oppure: "protesta contro l'azione pericolosa di un'auto". Ecco perché l'enciclica *Veritatis splendor* ha chiarito che «per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. [...] Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico,

da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce»<sup>1</sup>.

### 3. OGGETTO DELLA VOLONTÀ ED EFFETTI COLLATERALI

L'oggetto dell'azione di cui abbiamo parlato finora è quello che viene propriamente chiamato oggetto diretto, e cioè ciò che la persona vuole: "comprare un libro", "regalare un orologio", ecc. Lo si può volere perché è una cosa che interessa per la sua importanza (voler conseguire una laurea in ingegneria) o perché è piacevole (mangiare un buon gelato). Si può anche volere direttamente qualcosa che di per sé non interessa, ma che è il mezzo per ottenere qualcosa che interessa; ad esempio, prendere una medicina sgradevole per alleviare un forte dolore.

Accade spesso che l'azione che si compie, oltre a ciò che ci interessa, abbia degli effetti collaterali, delle conseguenze che non ci interessano, ma che conosciamo e accettiamo, anche se non si può propriamente dire che li desideriamo o li vogliamo. Il trattamento chemioterapico contro un tumore può servire da esempio. A noi interessa la sua azione di eliminazione o riduzione delle cellule tumorali. Gli effetti collaterali che non ci interessano, ma che conosciamo e accettiamo, possono essere: perdita di capelli, estrema debolezza, ecc.

La presenza di significativi effetti collaterali negativi spesso solleva difficili problemi morali. Una donna incinta può assumere un medicinale che potrebbe avere l'effetto collaterale di danneggiare o addirittura causare la morte del bambino che porta in grembo? Risponderò a questo tipo di domande un po' più avanti. Basti dire per ora che mentre non è mai moralmente lecito volere direttamente un'azione che lede le esigenze essenziali di una virtù, in determinate circostanze è invece lecito tollerare indirettamente effetti negativi.

### 4. I DUE LIVELLI DI INTENZIONALITÀ DELLA VOLONTÀ

Abbiamo parlato della volontarietà o intenzionalità di primo livello, e abbiamo accennato all'esistenza di un'intenzionalità di secondo livello. Ora dobbiamo approfondire questa questione.

Ci sono almeno due livelli di intenzionalità, perché la volontà ha atti diversi, anche se legati tra di loro, ciascuno dei quali ha una propria intenzionalità, perché tutti gli atti della volontà sono intenzionali, consi-

<sup>1</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica "Veritatis splendor"*, 6-VIII-1993, n. 78.

stono cioè nel dirigersi o aprirsi verso un oggetto. Più specificatamente, il doppio livello di intenzionalità risponde alla sovrapposizione dell'intenzionalità dell'atto di *scelta* e di quella dell'atto di *intenzione*.

L'atto volontario detto scelta consiste nella decisione di fare qualcosa che si può fare immediatamente (uscire, scrivere una lettera, ecc.). L'intenzione, invece, è il volere effettivo, non una semplice velleità, di un fine che non può essere raggiunto immediatamente, ma attraverso altre azioni. È il caso, ad esempio, di un giovane che ha finito le scuole superiori e decide di fare l'ingegnere. Per realizzare questa intenzione sono necessarie molte azioni intermedie: scegliere una scuola di ingegneria, iscriversi, acquistare libri, completare diversi anni di studi, ecc. L'intenzione ispirerà quindi molti atti di scelta, e in ognuno di essi si decideranno azioni ordinate all'oggetto dell'intenzione, cioè diventare ingegnere.

Da un punto di vista analitico c'è sempre la distinzione tra scelta e intenzione, anche se in realtà si tratta di una catena unitaria di atti volontari, descrivibile a partire dalla scelta (si decide di iscriversi a questa facoltà di ingegneria per diventare un ingegnere) o dall'intenzione (perché si vuole diventare ingegnere, si decide di iscriversi a quella facoltà). Per questo motivo è normale che intenzione e scelta siano coerenti dal punto di vista dell'efficacia e dal punto di vista etico, anche se talvolta può accadere che tale coerenza non esista, il che solleva un problema morale: cosa accade quando si fa qualcosa di male con una buona intenzione, oppure quando si fa qualcosa di buono con una cattiva intenzione?

##### 5. LA VALUTAZIONE MORALE DELL'AZIONE

Da tutto quanto è stato detto in questo libro consegue che la moralità delle azioni deve essere valutata in base alla loro coerenza con lo stile di vita determinato dalle virtù morali. La domanda che sorge spontanea è: al momento di valutare questa coerenza, quali elementi dell'azione dovremmo considerare? In termini generali, la qualità morale dell'azione dipende dal suo oggetto o, più propriamente, dal rapporto del suo oggetto con le virtù. La scelta di un bene è una buona scelta, così come l'intenzione di un bene è una buona intenzione. In un comportamento complesso, in cui una decisione viene presa in un contesto specifico e ispirato da un'intenzione, devono essere considerati tutti gli elementi: decisione, intenzione e contesto. Ma qual è il fattore determinante?

La dottrina cattolica riassume così la sua posizione: «L'atto è moralmente buono quando suppone ad un tempo la bontà dell'oggetto, del fine e delle circostanze. L'oggetto scelto può da solo viziare tutta un'azione, anche se l'intenzione è buona. Non è lecito compiere il male perché ne derivi un bene. Un fine cattivo può corrompere l'azione, anche se il suo oggetto, in sé, è buono. Invece un fine buono non rende buono un comportamento che per il suo oggetto è cattivo, in quanto il fine non giustifica i mezzi. Le circostanze possono attenuare o aumentare la responsabilità di chi agisce, ma non possono modificare la qualità morale degli atti stessi, non rendono mai buona un'azione in sé cattiva»<sup>2</sup>.

Quando si deve valutare un'azione specifica, l'elemento determinante è la qualità morale dell'oggetto di quell'azione, cioè la moralità che l'oggetto dell'azione possiede per il suo rapporto con le virtù. Ritornando ad un esempio proposto in precedenza, se “Giovanni ruba un libro”, il fattore determinante è che l'oggetto della scelta, “rubare un libro”, contraddice un'esigenza fondamentale della virtù di giustizia, che impedisce di appropriarsi dei beni altrui se il proprietario è ragionevolmente contrario. Nessun elemento proveniente dall'interiorità dell'agente (intenzione, motivazioni) può modificare questa contraddizione o giustificarla. Anche se ipoteticamente l'intenzione fosse giusta, non è ammissibile voler promuovere la giustizia attraverso atti ingiusti.

In un certo senso, questo nessuno lo nega. Nessuna persona ragionevole afferma che un'azione moralmente inammissibile diventa buona a causa della buona intenzione che la ispira. Ciò che alcuni dicono è che, in determinate circostanze, l'azione ispirata e richiesta da una buona intenzione non è cattiva in sé, e quindi non ha bisogno di “diventare buona”. Come si giustifica questo modo di ragionare?

Chi ragiona in questo modo descrive solitamente l'azione umana in modo puramente fisico, privandola di quella che abbiamo precedentemente chiamato intenzionalità di primo livello. Il risultato è un corpo senza anima, un movimento senza volontarietà, che non può essere valutato moralmente. Se si deve effettuare una valutazione morale, è necessaria l'intenzionalità. E se l'intenzione di primo livello è stata soppressa, dobbiamo rivolgerci all'intenzionalità di secondo livello oppure alla valutazione delle conseguenze dell'azione. Se, ad esempio, pensiamo che uccidere sia semplicemente fare qualcosa da cui consegue in

<sup>2</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, 28-VI-2005, n. 368. Questa dottrina è proposta con maggiore ampiezza e profondità nell'enciclica *Veritatis splendor*, nn. 71-83.

qualche modo la morte di una persona, è chiaro che non è possibile attribuire un valore morale positivo o negativo all'uccisione così descritta. In effetti, questa descrizione dell'omicidio comprende atti di valore morale molto diverso: l'omicidio volontario, l'autodifesa, il chirurgo al quale, senza negligenza da parte sua, muore un paziente in sala operatoria, il chirurgo che esegue un aborto, il soldato che spara in una guerra difensiva, il poliziotto che è coinvolto in una sparatoria con terroristi, ecc. Con questo approccio non sarebbe possibile formulare una regola come il quinto comandamento ("non uccidere"). Ci sarebbe solo la possibilità di valutare le azioni caso per caso, cioè esaminando caso per caso l'azione svolta, come è stata eseguita, per quale motivo è stata eseguita, in quali circostanze, ecc. Non potrebbero mai essere formulate norme morali negative di validità universale (non uccidere, non rubare, non commettere adulterio, ecc.).

A mio avviso, l'errore di questo approccio si colloca al livello basilico della teoria dell'azione: un movimento fisico sommato a un'intenzionalità di secondo livello o ad alcune conseguenze non costituisce un'azione volontaria, perché senza intenzionalità di primo livello, che è costitutiva, non esiste alcuna azione volontaria. Sarebbe come un corpo senza anima. Qualcosa di morto che cerchiamo di resuscitare aggiungendo elementi provenienti dall'interiorità del soggetto o dallo sviluppo delle conseguenze. In questo approccio resta escluso ciò che è decisivo per la valutazione morale: il rapporto tra l'intenzionalità di primo livello e i principi pratici della retta ragione, che sono le virtù.

Se torniamo all'esempio precedente, la descrizione puramente fisica dell'uccidere racchiude in realtà una molteplicità di azioni completamente diverse. L'autodifesa, ad esempio, non è "l'omicidio intenzionale giustificato nel contesto di un'aggressione". L'omicidio intenzionale non può mai essere giustificato; la legittima difesa, invece, è un'azione diversa, che è di per sé giusta, purché sia necessaria e proporzionata. L'omicidio doloso è un'azione determinata dal giudizio pratico che è bene togliere la vita a una persona concreta. L'intenzionalità di primo livello costitutiva di questo atto di "omicidio intenzionale" è la tendenza della volontà, cosciente e deliberata, verso il "bene" rappresentato dal togliere la vita ad una determinata persona. Nella legittima difesa l'intenzione di primo livello è esclusivamente quella di difendere la propria vita. Il giudizio pratico che valuta positivamente il togliere la vita ad una determinata persona non è appropriato né nel caso di un chi-

urgo a cui muore una persona in sala operatoria, né in quello di un agente di polizia che cerca di contrastare un atto terroristico, e nemmeno nel caso di un soldato che partecipa a una battaglia per difendere il suo paese. Se si considera l'omicidio doloso come lo abbiamo descritto, si può affermare senza alcun problema la validità universale della norma "non uccidere".

Un caso che potrebbe creare confusione, e che quindi è particolarmente emblematico, potrebbe essere quello dell'aborto. Se una donna decide di abortire perché avere un figlio in più le creerebbe una grave difficoltà economica o psicologica nella gestione della propria vita e di quella della propria famiglia, non si potrebbe ritenere che l'intenzionalità di primo livello, che è costitutiva dell'azione, sia garantire la serena gestione della propria vita personale o familiare, per cui l'azione potrebbe essere assimilata alla legittima difesa? La risposta è negativa. "Garantire la serena gestione della propria vita" è l'intenzionalità di secondo livello, che si aggiunge all'intenzione di primo livello, che è quella di togliere la vita al proprio figlio, anche se questa è intesa direttamente non perché interessi in sé, ma come mezzo per un altro scopo. Nell'autodifesa non si vuole togliere la vita all'aggressore, né come fine né come mezzo, perché l'unica cosa che si vuole è salvare la propria vita facendo il minimo indispensabile affinché l'aggressore desista e se ne vada. Se questo si allontana o viene fermato in altro modo, non perderà la vita. Se, ad esempio, venisse tolta la vita all'aggressore che si allontana, ciò non si tratterebbe più di difesa, né tale azione avrebbe alcunché di legittimo.

Infine, affrontiamo il problema della responsabilità morale riguardo agli effetti collaterali e alle conseguenze dell'azione. Possiamo brevemente enunciare i seguenti criteri di valutazione<sup>3</sup>:

1) Siamo responsabili delle conseguenze negative prevedibili delle nostre cattive azioni, anche se tali conseguenze non erano state previste. Queste avrebbero potuto essere evitate con un comportamento corretto. Se una persona viene gettata a terra per essere derubata e in seguito alla caduta muore, il ladro è responsabile della sua morte, anche se voleva solo rubare e non uccidere.

2) Le conseguenze buone di azioni cattive non possono essere attribuite a merito. Non può essere considerata moralmente buona l'azione

<sup>3</sup> Seguiamo gli aspetti essenziali dell'analisi più ampia effettuata da M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1994, pp. 308-312.



di un ladro che, volendo compiere un furto in un luogo, impedisce ad un terrorista di lasciare in quel luogo un ordigno esplosivo che potrebbe provocare numerose vittime.

3) Non siamo responsabili delle conseguenze negative *imprevedibili* delle nostre buone opere. Tali conseguenze sono semplicemente involontarie, fintantoché non possono essere realmente previste. Il giudice che condanna al carcere un criminale non è responsabile della sua morte se questi, una volta in carcere, si suicida.

4) Non siamo responsabili delle conseguenze negative *previste* dall'omissione di un'azione immorale. Chi rifiuta una tangente non è responsabile degli atti illegali che il corruttore compirà per ottenere ciò che vuole, anche se sono i più immorali.

5) Non si è colpevoli delle conseguenze negative *attese* dalle buone azioni, purché siano soddisfatte le condizioni indicate per l'azione del doppio effetto, che sono le seguenti:

a) *L'atto compiuto deve essere buono in sé, o almeno indifferente*: la moralità dell'azione stessa prevale sulla moralità degli effetti. Pertanto, prima di studiare la bontà o la malizia degli effetti, bisogna considerare l'atto in sé, altrimenti potrebbe essere lecito qualsiasi atto dal quale derivano qui e ora effetti positivi.

b) *L'effetto buono non dovrebbe essere raggiunto attraverso l'effetto cattivo*: non dovremmo fare "il male affinché possa venire il bene"<sup>4</sup>. Se il bene viene dal male, il male non è più un effetto collaterale, ma un male voluto direttamente come mezzo.

c) *La persona deve cercare direttamente l'effetto buono* (cioè deve avere una giusta intenzione) e accettare o tollerare con riluttanza l'effetto cattivo. In questo senso verrà fatto ogni sforzo per evitare, o almeno limitare, quest'ultimo.

d) *Che vi sia proporzionalità tra il bene che si intende e il male che si tollera*: non è moralmente giustificato rischiare la vita per guadagnare qualche soldo, o mettere in pericolo la gravidanza assumendo medicine per evitare un leggero disagio. La suddetta proporzionalità richiede che l'effetto benefico sia tanto più importante quanto: i) più grave è il male tollerato; ii) maggiore è la prossimità esistente tra l'atto compiuto e la produzione del male: è diverso investire i propri

<sup>4</sup> Rm 3, 8.

risparmi in una casa editrice che ha molte pubblicazioni immorali o investirli in una banca che tra molte altre attività controlla parte di quella casa editrice; iii) maggiore è la certezza dell'effetto negativo: come ad esempio vendere alcolici ad un alcolizzato; iv) quanto maggiore è l'obbligo di prevenire il male: ad esempio, quando si tratta di un'autorità civile o ecclesiastica.

## 6. L'IMPUTABILITÀ MORALE

Quanto appena detto si riferisce alla valutazione morale dell'azione in base al suo oggetto, cioè al grado di corrispondenza che l'azione possiede tra ciò che si vuole e le virtù morali. Ora, a ciò bisogna aggiungere la considerazione dell'imputabilità soggettiva dell'atto, che sarà piena solo se l'azione è perfettamente volontaria. Sarebbe infatti possibile che a un'azione gravemente immorale per il suo oggetto non corrisponda una grave colpa morale da parte di chi l'ha compiuta, perché, ad esempio a causa di una forte sonnolenza, la persona non si è accorta di ciò che stava facendo.

Si tratta di applicare quanto abbiamo già visto riguardo all'atto volontario. L'atto volontario richiede la conoscenza formale del fine, conoscenza che è solitamente chiamata *avvertenza*, e la piena adesione della volontà, ossia l'intenzionalità di primo livello, che è solitamente chiamata *consenso*. Se l'atto è imperfettamente volontario sotto il profilo psicologico, perché manca la piena avvertenza e/o il perfetto consenso, l'atto non è pienamente imputabile, e non sarebbe neppure imputabile qualora vi fosse totale assenza di avvertenza e/o di consenso. L'avvertenza non è completa quando c'è un ostacolo che impedisce di capire ciò che si sta facendo (sonnolenza, ubriachezza, grande agitazione, ad esempio a causa di un terremoto). Il consenso non è perfetto quando l'avvertenza non è piena o quando, anche se c'è la piena avvertenza, la volontà non aderisce definitivamente all'azione, ma piuttosto esita. Un esempio potrebbe essere la persona che, di fronte ad un pensiero di odio verso qualcuno che l'ha trattata male, in parte si sofferma su tale pensiero, ma in parte lo respinge, e c'è una specie di lotta senza che la volontà si riposi e si appaghi mai nel pensiero di odio. Il perfetto consenso si dà quando una persona compie un'azione esterna con piena avvertenza.

## 6. LA SEQUELA DI CRISTO, LE VIRTÙ E LA LEGGE MORALE

### 1. LE VIRTÙ DI CRISTO, NORMA DELLA VITA CRISTIANA

Procediamo adesso a sviluppare e precisare quanto avevamo già trattato in modo generale nel capitolo 2. Il bene globale dell'uomo è il punto di riferimento fondamentale della ragion pratica, che illumina il significato dei diversi beni nella vita buona, dando luogo ai criteri che ne regolano l'uso e che sono il contenuto delle virtù morali.

Il bene della vita cristiana consiste nell'imitare e seguire Cristo, conformandosi sempre più a Lui, fino a raggiungere la pienezza della carità, che è l'essenza della perfezione cristiana<sup>1</sup>. In termini operativi, ciò significa che le virtù teologali e le virtù morali – le virtù insegnate e praticate da Cristo – costituiscono l'ispirazione profonda e i criteri di regolazione pratica delle attività e della vita che ciascuno sviluppa seguendo la propria vocazione. La configurazione della vita secondo le virtù non è intesa in senso minimalista, come semplice esclusione delle azioni peccaminose, ma tende piuttosto a raggiungere e consolidare le massime espressioni della vita divina che Dio concede a ciascuno. In tal senso, il Concilio Vaticano II propone la santità, con tutto ciò che comporta in termini di eccellenza, come meta pratica e raggiungibile per tutti i cristiani, in virtù della vocazione battesimale, senza bisogno di una chiamata a uno stato particolare di vita (sacerdozio, vita religiosa, ecc.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Col 3,14. San Paolo incoraggia i cristiani ad avere «gli stessi sentimenti di Cristo Gesù» (Fil 2,5), cioè a ragionare come Lui, ad amare ciò che Lui ama e come Lui lo ama, a considerare importante o secondario ciò che Lui ritiene tale, ecc.

<sup>2</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Cost. dogm. "Lumen gentium"*, 21-11-1964, cap. 5. La dottrina sulla chiamata universale alla santità costituisce il nucleo della predicazione e dell'attività di san Josemaría Escrivá, e il centro della sua visione della morale cristiana. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, voce "Moral cristiana", in J. L. ILLANES (a cura di), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Instituto Histórico San Josemaría Escrivá - Editorial Monte Carmelo, Burgos 2013, pp. 841-850.

Le virtù teologali e morali sono, quindi, i principi intrinseci – posseduti come abiti – della vita in Cristo, la sua norma e, in un certo senso, anche il suo fine (sono un fine in quanto progredire nelle virtù cristiane equivale in realtà a identificarsi con Cristo). Naturalmente, la funzione di principio vitale dell'esistenza cristiana spetta principalmente alle virtù teologali – fede, speranza e carità – che rendono l'uomo capace di credere, desiderare e amare Dio in Cristo mediante lo Spirito Santo. Tali virtù modificano in parte i criteri secondo i quali le virtù morali umane regolano le attività, ma anche la realizzazione e la fruizione dei beni umani, rendendo attraverso di essi possibile l'unione con Cristo. Tuttavia, le virtù non sono norme nella stessa accezione delle leggi umane. Sono principi cognitivi, appetitivi e dispositivi della razionalità pratica (prudenza), della rettitudine dell'amare e del sentire, nonché della scelta di comportamenti virtuosi da parte del cristiano.

Tra le virtù teologali va evidenziata la funzione centrale della carità. Essa esprime il valore morale della persona e il grado della sua unione con Cristo. La carità è la forma e la forza motrice di tutte le altre virtù, il principio mediato di tutte le opere giuste e il loro frutto. Pertanto, data la varietà delle forme che la vita del cristiano può assumere, la sequela di Gesù – sia pure unificando l'intera vita cristiana – non è unidimensionale, né è riducibile a un unico tipo di attività umana: richiede la realizzazione delle diverse dimensioni umane secondo un ordine virtuoso che, nelle sue espressioni più concrete, dipende anche dalle circostanze e soprattutto dalla vocazione personale di ciascuno. L'unione con Cristo si realizza o viene frustrata nella regolazione morale delle diverse attività umane (vita professionale, vita familiare, partecipazione alla vita sociale e politica, ecc.) e dei diversi beni personali e sociali.

Se dovessimo fare un'esposizione completa dei contenuti della morale cristiana, il modo migliore di procedere sarebbe quello di presentare dettagliatamente le esigenze di ciascuna virtù, cioè di esaminare quali sono le esigenze concrete della fede, della speranza, della carità, della giustizia, della prudenza, ecc. per la vita quotidiana di un cristiano. Non lo faremo in questa sede. Per quanto riguarda le virtù morali, l'ho fatto in una precedente pubblicazione<sup>3</sup>. Qui ci occuperemo del rapporto tra le virtù morali e la legge morale, e in particolare la legge di Dio, di cui in genere trattano le esposizioni della morale cristiana.

<sup>3</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. III: Morale speciale*, Edusc, Roma 2012<sup>2</sup>.

## 2. LA PRESENZA DEL “LOGOS” DIVINO NEL “LOGOS” UMANO

Per comprendere come il contenuto delle virtù possa essere considerato anche una legge morale, dobbiamo lasciare da parte l'idea che abbiamo delle leggi politiche, che ordinariamente vediamo come un comando o un divieto da parte dell'autorità. Non perché nelle virtù non vi siano in qualche modo esigenze che abbiano valore di comando o di divieto divino, né perché il contenuto delle virtù non condivida con le giuste leggi politiche la caratteristica di essere “ragionevoli”, cioè conformi alla retta ragione, ma perché la sostanza del problema è un'altra.

Il nocciolo della questione sta nei rapporti di partecipazione che esistono tra la vita umana e cristiana da un lato, e la vita divina dall'altro. L'intelligenza e la volontà umana, quando agiscono rettamente, partecipano all'ordinamento della Sapienza divina e all'amore della volontà di Dio. A ciò aggiungiamo che la conoscenza che il cristiano ha mediante la fede, il desiderio suscitato dalla speranza e l'amore proprio della carità sono, come abbiamo già visto nella sezione 3 del capitolo 1, effetti della partecipazione alla natura divina, cioè della grazia santificante che riceviamo mediante la fede e il battesimo.

La teologia chiama il disegno divino sugli uomini “legge eterna”, e la Chiesa insegna che la «norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con sapienza e amore ordina, dirige e governa l'universo e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'essere umano della sua legge, cosicché l'uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l'immutabile verità»<sup>4</sup>. Tutto ciò significa che la sapienza creatrice di Dio ha ordinato le cose e gli eventi affinché gli uomini possano realizzare il loro bene definitivo, e che tale ordinamento ha carattere di legge, configurandosi come un ordinamento ragionevole che si comunica agli uomini. Esso viene comunicato parzialmente, perché in questa vita non ne conosciamo tutti i dettagli, e non conosciamo neanche le ragioni ultime per cui Dio ha disposto le cose in un certo modo. Conosciamo tutto ciò di cui abbiamo bisogno per comportarci rettamente e realizzare il bene a cui siamo stati destinati.

La comunicazione del disegno divino agli uomini si è svolta gradualmente. Ci sono alcuni principi fondamentali e del tutto evidenti che Dio ha impresso nell'intelligenza umana da Lui creata, e che la costituiscono radicalmente come intelligenza morale, capace di vedere il

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, *Decl. “Dignitatis humanae”*, 7-XII-1965, n. 3.

mondo e la vita a partire dalla distinzione tra il bene e il male. Questa luce partecipata si chiama *legge morale naturale*. Si dice quindi che 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»<sup>5</sup>.

La legge morale naturale è fondamentale, perché senza di essa non potremmo comprendere le distinzioni morali e saremmo tagliati fuori dal mondo morale, ma allo stesso tempo essa è insufficiente. È insufficiente, in primo luogo, perché non ci comunica né la capacità né la conoscenza necessaria per indirizzarci verso la pienezza della filiazione divina alla quale siamo chiamati. Per questo è stata completata dalla legge morale divino-positiva, contenuta prima nell'Antico Testamento, e in via definitiva attraverso Cristo e gli Apostoli, i cui insegnamenti morali sono raccolti nel Nuovo Testamento.

È insufficiente, inoltre, perché non ha sufficiente concretezza per regolare la vita sociale, anche a livello meramente umano, né per regolare la vita cristiana nell'ambito della Chiesa. Essa deve essere completata dalle leggi politiche dello Stato e, per la vita dei cristiani nella Chiesa, dalle leggi ecclesiastiche che compongono il diritto canonico. Per illustrare questa insufficienza, facciamo un esempio. Il buon senso morale vede chiaramente che un bambino di tre anni non è abbastanza maturo per vendere un appartamento che ha ricevuto in eredità dal nonno. Lo stesso buon senso ci dice che una persona di 30 anni, sana di mente, ha la maturità necessaria per firmare un atto di vendita di un appartamento. Ma una persona di 15 anni, o di 16, o di 19, ha la maturità per effettuare l'atto di compravendita? Magari in alcuni casi sì, in altri no. Sarà necessario procedere in ogni caso ad un esame psicologico per accertare la maturità di una persona delle suddette età? E la perizia di uno psicologo non potrebbe essere messa in questione dalla perizia di un altro psicologo? Per rimediare ai problemi causati dall'insufficiente concretezza del comune senso morale, che tutti possediamo, lo Stato deve stabilire con una legge quando si diventa maggiorenni e quali sono i requisiti per poter sottoscrivere un valido

<sup>5</sup> LEONE XIII, *Enciclica "Libertas praestantissimum"*, 20-VI-1988, citata nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1954.

atto di vendita. Nella vita della Chiesa si verificano problemi analoghi, che vengono risolti dalle leggi ecclesiastiche.

La legge morale, sia la legge morale naturale che la legge divino-positiva contenuta nella Rivelazione, sono soprattutto *l'ordinamento ragionevole* della condotta umana e cristiana, e la giusta regolazione dell'attività degli uomini nell'ambito civile e in quello della Chiesa. Questo ordinamento è intrinseco agli uomini e alle cose create, ed è stabilito dalla sapienza del Creatore. A questo carattere essenziale si aggiunge l'idea del comandamento, che è in certo senso secondaria, ma molto importante. Le azioni contrarie alla legge morale, i peccati, sono anzitutto atti contrari al nostro bene, ma sono anche un'offesa all'autorità divina<sup>6</sup>. Sarebbe un errore considerare la legge morale come un semplice comando di un'autorità, poiché la legge morale è essenzialmente l'ordinamento dei comportamenti in base al nostro bene, ma sarebbe anche un errore non vedere in essa il carattere di un comandamento divino.

Quanto appena detto dimostra che l'idea di autonomia dell'intelligenza e della volontà di matrice kantiana, di cui abbiamo parlato in precedenza<sup>7</sup>, non è adeguata per comprendere le virtù e la legge morale, perché vede come eteronomo il "logos" divino, che invece è effettivamente presente nel "logos" umano, e in tal senso gli è immanente.

### 3. LA LEGGE MORALE NATURALE

Fermiamoci ora su alcune questioni relative alla legge morale naturale. Comprendendola nel suo senso etico più elementare, la legge naturale è l'orientamento fondamentale verso il bene inscritto nel profondo del nostro essere, in virtù del quale abbiamo la capacità di distinguere il bene dal male e di guidare la nostra vita con libertà e responsabilità, in modo coerente con il bene umano. Con queste parole vogliamo affermare che l'intelligenza umana ha la capacità di raggiungere la verità morale, e che quando questa capacità è esercitata correttamente e la verità è raggiunta, la nostra intelligenza partecipa dell'Intelligenza divina, che è la misura intrinseca di ogni intelligenza e di tutto l'intelligibile, e, sul piano etico, di ogni ragionevolezza. Come abbiamo detto, in virtù

<sup>6</sup> In questo senso comprendiamo ciò che dice Tommaso d'Aquino: «Dio non riceve offesa da noi se non quando agiamo contro il nostro bene» (*Summa contro i Gentili*, libro III, capitolo 122). San Tommaso afferma che Dio è offeso dal peccatore, ma non perché questi si oppone ad un comandamento arbitrario, ma perché si oppone all'ordinamento divino che mira al nostro bene.

<sup>7</sup> Vedere capitolo 1, sezione 6 e capitolo 3, sezione 3.

di questa presenza partecipata, la nostra intelligenza morale ha un vero potere normativo, e per questo ha valore di legge.

A mio avviso è importante comprendere bene il significato della ragion pratica nella costituzione della legge morale naturale. La legge naturale non è una sorta di codice civile (il codice civile è piuttosto un complemento necessario della legge naturale per la vita sociale). In realtà non si tratta d'altro che del fatto incontestabile che l'uomo è un essere morale e che l'intelligenza umana è, in sé, anche un'intelligenza pratica, una ragione morale, capace di ordinare la nostra condotta in vista del bene umano. In altri termini, la legge morale è detta "naturale" in quanto l'istanza morale nasce immediatamente e spontaneamente dall'interno dell'uomo, e trova in lui una struttura che la alimenta e la sostiene, senza la quale le esigenze etiche sarebbero oppressive e perfino del tutto inintelligibili.

La legge morale naturale è formata fondamentalmente dai principi (le virtù morali) che la ragione pratica possiede e conosce da sé, cioè in virtù della propria natura. La legge naturale è la legge della ragion pratica, la struttura fondamentale del funzionamento della ragion pratica, di tutte le sue evidenze e di tutti i suoi ragionamenti. Ma bisogna subito aggiungere che la ragione pratica differisce dalla ragione speculativa perché la ragion pratica non parte da premesse speculative, ma dal desiderio di fini, desiderio che la mette in moto per cercare la giusta via per raggiungere i fini desiderati. Ecco perché la ragione pratica si muove nell'ambito delle inclinazioni naturali, delle tendenze inerenti alla natura umana (come, ad esempio, la socievolezza, la creatività e il lavoro, la conoscenza, il desiderio di libertà, la tendenza sessuale, il desiderio di amare ed essere amati, la tendenza all'autoconservazione e alla sicurezza, ecc.).

La legge morale naturale è detta "naturale" perché sia la ragione che la formula, sia le tendenze o inclinazioni a cui la ragione pratica fa riferimento, sono parti essenziali della natura umana, cioè si possiedono perché appartengono a ciò che l'uomo è, e non a una decisione contingente che un individuo o un potere politico possono prendere o meno. Da ciò deriva quella che comunemente viene chiamata "universalità" della legge morale naturale. Il carattere universale della legge naturale non può essere accostato a quello della legge politica, che ha validità per tutti i popoli di tutti i tempi. Tale universalità sta semplicemente a indicare che la ragione di tutti gli uomini, considerata nei suoi aspetti più



profondi e strutturali, è sostanzialmente identica. L'universalità afferma l'identità sostanziale della ragion pratica. Se la ragion pratica non fosse unitaria nei suoi principi fondamentali, non sarebbe possibile il dialogo tra le diverse culture, né il riconoscimento universale dei diritti umani, né il diritto internazionale. Questa universalità convive con la diversità delle applicazioni pratiche da parte dei diversi popoli nel corso della storia, diversità che diventa tanto maggiore quanto più la complessità dei problemi rende difficile l'applicazione dei principi fondamentali.

L'esistenza della legge morale naturale è compatibile con l'esistenza e la diffusione di percezioni morali errate. Si tratta di una questione complessa, sulla quale in questa sede mi limiterò a proporre due considerazioni.

La prima è che la legge morale naturale è "naturale" in modo molto simile a come lo è per l'uomo il linguaggio orale e scritto: gli animali irrazionali non potranno mai parlare né scrivere, l'uomo ha invece la capacità naturale di farlo. Ma l'esercizio efficace di questa capacità richiede un lungo periodo di apprendimento. E come la qualità della lingua orale e scritta di ciascuno dipende dalla qualità della sua educazione, e quindi ci possono essere degli analfabeti che non sanno né leggere né scrivere, e altri che, senza essere analfabeti, hanno una padronanza molto imperfetta della lingua, così il valore dei giudizi morali che ciascuno formulerà dipenderà in gran parte anche dalla diversa educazione morale e umana. Ma questa obiezione contro l'esistenza della legge naturale non è valida. Lo sarebbe invece l'esistenza di uomini completamente amorali, senza ragione pratica, che non assumessero, nei confronti della propria vita o di quella altrui, un atteggiamento di valutazione e di giudizio; ma questo non accade: anche se talvolta si possono trovare uomini con comportamenti morali molto deformati, non sono mai pienamente amorali. Dal fatto che una capacità naturale può essere poco sviluppata o esercitata in modo difettoso non è legittimo concludere che tale capacità non esista. È vero, però, che il corretto esercizio di questa capacità costituisce una grande responsabilità personale e collettiva.

La seconda considerazione pertinente è che non tutti gli elementi della legge naturale hanno la stessa evidenza immediata. Considerata nella sua struttura più intima, la legge naturale è costituita dai principi più generali che regolano l'atteggiamento (uso, possesso, desiderio) dei diversi beni umani (tempo, denaro, salute, amicizia, sessualità, ecc.), che

sono le virtù. Ma ponendoci al livello della riflessione sull'attività della ragione pratica, molte delle esigenze delle virtù possono essere formulate come precetti, e per questo possiamo parlare di precetti della legge naturale. Non tutti questi precetti hanno la stessa evidenza. In questo senso san Tommaso distingue tre ordini di precetti<sup>8</sup>:

1) i primi principi comuni, che hanno massima evidenza e sono applicabili ai diversi ambiti della vita (la regola d'oro, per esempio);

2) i precetti secondari, molto vicini ai precetti del primo ordine, che già si riferiscono a specifici ambiti del comportamento (rapporti interpersonali, sessualità, commercio, ecc.), e che possono essere raggiunti dai precetti del primo ordine attraverso ragionamenti semplici e accessibili a tutti. In questo ordine di precetti rientra il Decalogo;

3) i precetti terziari, più lontani dai primi, e che possono essere conosciuti a partire dai precetti secondari attraverso ragionamenti difficili, che non sono certo alla portata di tutti. San Tommaso dice che la maggioranza delle persone vengono a conoscere i precetti del terzo ordine attraverso l'insegnamento dei sapienti<sup>9</sup>. In questo terzo ordine di precetti mi sembra che si collochi, ad esempio, l'assoluta indissolubilità del matrimonio.

A mio avviso, buona parte dei fenomeni attuali che sono oggetto di dibattito e che provocano non poco dolore rivelano l'oscuramento, a livello individuale e sociale, di percezioni morali di notevole importanza, ma che per lo più appartengono a quelli che in precedenza abbiamo chiamato precetti del terzo ordine, anche se in alcuni casi l'oscuramento purtroppo arriva a livelli più alti.

Non c'è dubbio che le persone e i popoli possano commettere errori nel modo in cui pianificano la propria vita. La storia e l'esperienza lo dimostrano. Ma la storia dimostra anche che le persone e i popoli non perdono la capacità di auto-correggersi, e infatti sono riusciti a correggere totalmente o parzialmente errori importanti come la schiavitù, la discriminazione razziale, l'attribuzione alla donna di un ruolo subordinato in ambito familiare e sociale, la concezione assolutista del potere politico, ecc. La legge naturale è certamente il parametro in base al quale tutti noi, credenti e non credenti, saremo giudicati, ma a livello operativo deve essere vista non come un argomento di autorità per con-

<sup>8</sup> La terminologia di san Tommaso è alquanto oscillante. Cfr. *Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 6; q. 100, a. 3; e II-II, q. 122, a. 1.

<sup>9</sup> Cfr. *Somma Teologica*, I-II, q. 100, a. 3.

dannare gli altri, ma come un tesoro che è nelle nostre mani, e che comporta un compito: contribuire con il dialogo e l'azione intelligente, affinché l'evoluzione delle persone e dei popoli sia sempre un vero progresso.

Per dare questo contributo positivo è opportuno riflettere sulle cause dell'oscuramento di alcune questioni etiche che in passato sembravano un'evidenza indiscutibile. Si tratta senza dubbio di cause complesse. Tra queste, a mio parere, spicca per la sua importanza un modo non esatto di concepire il rapporto tra questioni etiche ed etico-politiche.

È sempre stato noto che il raggiungimento della maturità morale personale non è indipendente dalla comunicazione e dalla cultura, cioè dalla logica immanente e oggettivata nell'*ethos* del gruppo sociale, *ethos* che presuppone la condivisione di determinati obiettivi e di determinati modelli, e che si esprime nelle leggi, nei costumi, nella storia, nella celebrazione di eventi e di personaggi che si adattano all'identità morale del gruppo. Per questo motivo si è ritenuto ragionevole rafforzare le esigenze etiche di carattere personale o sociale attraverso varie forme di pressione familiare, sociale e politica. In diversi paesi, e nel corso della storia, si è spesso raggiunto un adeguato equilibrio tra la tutela dell'*ethos sociale* e la libertà personale, ma in altre occasioni si sono create situazioni di fatto e di diritto non sufficientemente rispettose dell'autonomia personale e della distinzione che esiste e dovrebbe esistere tra la sfera pubblica e quella privata. La questione è difficile e non ci possiamo soffermare su di essa. La verità è che certe situazioni storiche rendono credibile oggi agli occhi di molti la critica di certe norme morali in nome della libertà e, soprattutto, rendono accettabile per molti che si conceda una iperprotezione giuridica a certi comportamenti per il semplice fatto che forse in passato tali comportamenti hanno dovuto subire una censura che non sempre è riuscita a rispettare in modo equilibrato l'ambito dell'autonomia personale privata. Il caso del comportamento omosessuale può servire da esempio.

Ribadisco che la questione è difficile. Ne ho parlato in altre pubblicazioni<sup>10</sup>. In ogni caso, l'eredità del passato spiega che chi si oppone a chi, con inammissibile leggerezza, sacrifica la libertà sull'altare della libertà, deve farlo con modalità che non diano nemmeno l'impressione che sarebbe disposto a sacrificare la libertà sull'altare della verità, atteggiamento che neanche sarebbe accettabile, perché la libertà è un bene

<sup>10</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Stato e libertà. Un'introduzione all'etica politica*, Edusc, Roma 2022.

umano fondamentale e fa indubbiamente parte del bene comune. In ogni caso, penso che alcune considerazioni sul rapporto tra legge naturale, diritto naturale e politica possano essere di un certo interesse.

#### 4. DIRITTO NATURALE E POLITICA

Un ambito particolare della legge naturale è chiamato “diritto naturale”: l'ambito della giustizia. Il diritto naturale è quindi un po' più ristretto della legge naturale. Si riferisce fondamentalmente al rapporto tra persone, tra istituzioni o tra persone e istituzioni, e per questo è alla base dell'ordine sociale.

Il diritto naturale non è un *corpus* di leggi diverso da quello che oggi chiamiamo “ordinamento giuridico” o *corpus* di leggi dello Stato. Aristotele lo intendeva diversamente. Nel diritto e nelle leggi politiche, dice nell'Etica Nicomachea<sup>11</sup>, vi sono due componenti: una naturale e l'altra legale. «È naturale il giusto che ha dovunque la stessa validità, e non dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto»; è legale invece, «quello che originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma che non è indifferente una volta che sia stato stabilito»<sup>12</sup>. Il diritto naturale è una parte di ciò che comunemente chiamiamo legge e diritto, la parte che è naturalmente giusta e quindi deve esserci sempre. Se consideriamo, ad esempio, il codice stradale spagnolo e quello inglese, che prevedono rispettivamente che in Spagna le automobili abbiano la guida a destra e in Inghilterra a sinistra, in essi si distingue qualcosa di naturale e qualcosa di convenzionale: è naturalmente giusto e ragionevole che, data l'impenetrabilità della materia, le auto che vanno e quelle che vengono non possano stare sullo stesso lato della strada; è convenzionale che le auto guidino a destra o a sinistra. Si può scegliere ciò che più piace, ma una volta presa una decisione, tutti devono accettarla. Il rispetto della giustizia naturale assicura un primo adeguamento della vita sociale alla realtà del mondo e al bene delle persone e dei popoli. Se qualcuno si ostina ad organizzare la vita sociale come se la terra fosse quadrata o come se gli uomini si trovassero a proprio agio ad una temperatura di dieci gradi sotto zero, la vita sociale crollerà e, se tutti seguiamo quella persona, tutti noi crolleremo. Il rispetto di ciò che è giusto per natura è parte essenziale di una caratteristica fondamentale di ogni diritto: la ragionevolezza.

<sup>11</sup> Cfr. *Etica Nicomachea*, V, 7: 1134 b 19 ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*: 1134 b 19-22.

Coloro che lavorano nel mondo della giustizia, e in particolare i governanti e i legislatori, tendono a notare un certo disagio rispetto al concetto di legge naturale, perché temono che essa possa diventare un'istanza a cui ogni cittadino può fare riferimento per giustificare la disobbedienza, per motivi di coscienza, alle leggi dello Stato. Il diritto naturale potrebbe diventare uno strumento destabilizzante in mano alla discrezionalità o agli interessi soggettivi, un principio di disordine, nemico della certezza del diritto. È un disagio simile a quello suscitato nei governanti dall'idea dell'obiezione di coscienza e, in generale, da tutto ciò che potrebbe giustificare la disobbedienza alle leggi.

Può certamente esserci del vero in queste paure, e talvolta ci sarà. Ma se andiamo dritti al nocciolo della questione, dovremo riconoscere con Karl Popper che la "società aperta", democratica e laica, si basa sul dualismo fondamentale tra i "dati di fatto" e i "criteri di valore". Una cosa sono i dati fattuali (leggi e istituzioni concrete) e un'altra sono i criteri etici giusti e veri, i quali sono indipendenti e superiori rispetto al processo politico che produce dati fattuali. I dati fattuali possono conformarsi a criteri razionali di giustizia, e generalmente lo fanno, ma possono anche non conformarvisi. Come aggiunge Popper, voler negare tale dualismo equivale a sostenere l'identificazione del potere con il diritto; è, semplicemente, l'espressione di un atteggiamento totalitario<sup>13</sup>. Il totalitarismo è un monismo, è la concentrazione di tutti i poteri nelle stesse mani, con la conseguente identificazione tra la fonte del potere politico, quella del valore morale e quella della razionalità. È vero che le istituzioni statali godono di autonomia politica e giuridica, ma riconoscere tale autonomia non implica negare l'importanza del ruolo dei criteri di valore nelle valutazioni effettuate dalle istituzioni (provvedimenti e accordi politici, ecc.). Chi negasse questa dualità sarebbe a un passo dal «convertire i fatti stessi – maggioranze concrete, provvedimenti legislativi, ecc. – in valori politici supremi e moralmente inappellabili»<sup>14</sup>.

Nonostante quanto detto, l'organo legislativo è politicamente e giuridicamente autonomo. Lo è sul piano teorico e dovrebbe esserlo su quello pratico. Ma l'autonomia del corpo legislativo non è l'unico principio del nostro sistema sociale. L'autonomia dell'organo legislativo è il punto di arrivo di un lungo processo, avvenuto nella teoria politica mo-

<sup>13</sup> Sul punto si veda M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009, pp. 127-131. In quelle pagine l'autore fa riferimento all'opera di Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*.

<sup>14</sup> M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 127 (trad. nostra).

derna, che si poneva come obiettivo quello di garantire alcuni elementi fondamentali del diritto naturale, come i diritti umani e altre esigenze di giustizia, attraverso un sistema di garanzie giuridiche e istituzionali.

Una di queste garanzie è la divisione dei poteri. Il potere legislativo deve essere autonomo anche nel suo rapporto con il potere esecutivo, e tale autonomia riguarda specialmente le questioni controverse o eticamente delicate, in merito alle quali la disciplina di partito non può soffocare il diritto di ciascun membro del Parlamento a non approvare con il proprio voto quello che in coscienza considera un male importante per il proprio Paese: ogni parlamentare appartiene solitamente a un partito politico, ma non è un robot. Anche la magistratura deve essere autonoma nell'esercizio della sua funzione di applicazione equa delle leggi, e ciò richiede indipendenza e imparzialità sia da parte dei magistrati che giudicano, sia da parte di coloro che istruiscono e accusano. Né gli uni né gli altri possono essere considerati funzionari dipendenti dall'esecutivo (perché non sarebbero autonomi) o dai partiti politici (perché in tal caso non sarebbero imparziali).

Un altro mezzo per tutelare i diritti umani e altri contenuti del diritto naturale è la Costituzione. La Costituzione di un Paese è, per definizione, una limitazione del potere di legiferare, e quindi la sua interpretazione non può essere soggetta ai giochi delle maggioranze e agli accordi politici che determinano le opzioni del legislatore ordinario. Perché ciò diventi realtà, l'organismo incaricato del controllo di costituzionalità delle leggi dovrà essere veramente autonomo e imparziale, e la sua attività avrà come unico ed esclusivo punto di riferimento i valori nei quali si è andato cristallizzando il costituzionalismo occidentale. La nomina e la durata del mandato dei giudici costituzionali devono rispondere a procedure che siano e appaiano esenti da ogni sospetto. Uno Stato è veramente costituzionale solo quando è in grado di garantire che certe cose non possono essere fatte né da un cittadino, né da un partito politico, e nemmeno da tutti i cittadini insieme. Esempi di cose che nessuno può fare potrebbero essere i seguenti: danneggiare i diritti umani, lasciarli senza tutela e svuotarli di contenuto nella pratica; limitare le libertà fondamentali se non per un motivo molto grave e per un breve periodo; soffocare il pluralismo nei diversi ambiti della vita sociale (insegnamento, informazione, politica, religione, ecc.); deformare le istituzioni fondamentali del sistema politico e del sistema sociale; estendere l'azione dell'apparato statale ad ambiti che appartengono all'auto-

nomia privata dei cittadini o delle famiglie, ingerenza che può assumere anche la forma di iperprotezione. Queste questioni, e altre che si potrebbero citare, rientrano chiaramente nell'ambito di competenza del diritto naturale, che si propone di realizzare nella sfera sociale un ordine che garantisca la vita, la libertà e la giustizia<sup>15</sup>.

I governanti potrebbero obiettare che, se le cose stanno così, il potere sfuggirà loro di mano e non potranno mettere in pratica il loro programma elettorale. È vero che nella politica moderna l'esecutivo ha il diritto di portare avanti il programma approvato dagli elettori, ma questo diritto non è illimitato. Ha i limiti istituzionali di cui stiamo parlando, e certamente non conferisce il potere di violare le garanzie costituzionali di libertà e di giustizia.

Chiunque conosca la storia della moderna tradizione politica occidentale sa che la libertà non è un valore astratto. La libertà è difesa in quanto essa è la forma di vita propriamente umana. Vivere da uomini è vivere liberi. Inizialmente, la teoria politica europea si proponeva di difendere il valore della vita. Per questo Norberto Bobbio ha voluto ricordare, quando in Italia si discuteva di legge sull'aborto, «che il primo grande scrittore politico che formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l'unico diritto cui i contraenti entrando in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita»<sup>16</sup>. E in un'altra occasione, ma nello stesso contesto, ha aggiunto: «mi stupisco a mia volta che i laici lascino ai credenti il privilegio e l'onore di affermare che non si deve uccidere»<sup>17</sup>. L'avvertimento dei limiti che l'assolutismo di Hobbes portava con sé fece comprendere agli scrittori politici successivi che una vita senza libertà e senza giustizia non è una vita umana, pertanto la teoria politica occidentale fu organizzata non solo attorno al valore della vita, ma anche attorno a quelli della libertà e della giustizia. Ma la libertà era ancora la forma di vita più alta, la vita umana libera, quindi era inconcepibile che la libertà potesse insorgere contro la vita. Ecco perché la vita è in realtà il primo valore tutelato dalla moderna tradizione costituzionale dell'Occidente.

Ci sono altri valori fondamentali appartenenti al diritto naturale, sui quali non è possibile soffermarsi ora. Qui ho voluto dedicare mag-

<sup>15</sup> Per una trattazione più ampia si veda A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Introduzione all'etica politica*, cit.

<sup>16</sup> Intervista pubblicata su *La Stampa*, 15 maggio 1981.

<sup>17</sup> Intervista pubblicata sul *Corriere della Sera*, 6 aprile 1981.

giore attenzione alle garanzie strutturali e procedurali del diritto naturale, e l'ho fatto volutamente per due motivi: per mostrare il loro valore etico, in quanto garanzie di libertà e di giustizia, e per evidenziare che nessuno ha il monopolio della ragionevolezza. Forme ragionevoli di vita sociale sono una conquista storica dei popoli che ricercano sinceramente e collettivamente la verità in un clima di dialogo, di rispetto reciproco e di amore sincero per la libertà degli altri. Senza un convinto rispetto delle regole e delle garanzie di cui ho parlato prima, senza la volontà di realizzare sintesi politiche che assumano ciò che vi è di vero anche nella posizione degli avversari, senza il desiderio di coltivare il linguaggio come strumento di pensiero e di dialogo capace di sfumature e convergenze, è molto difficile che la ragionevolezza prevalga come canale attraverso il quale fluisce l'esercizio del potere politico. Il diritto naturale implica che l'esercizio del potere e la dialettica politica siano ispirati da una profonda fiducia nel metodo del dialogo e nella forza di convinzione di ciò che è ragionevole.

##### 5. LA PROMULGAZIONE POSITIVA DELLA LEGGE NATURALE NELL'ANTICO TESTAMENTO

Sappiamo già che la legge morale naturale è insufficiente ai fini della realizzazione della totalità del disegno salvifico di Dio, che destina l'uomo all'unione con Cristo mediante la fede, la speranza e la carità. L'intero disegno divino è stato oggetto di una graduale rivelazione divina, attraverso la quale si stabilisce anche la progressiva partecipazione soprannaturale dell'uomo alla legge eterna, comunemente detta legge morale divino-positiva.

Nella legge divina dobbiamo considerare in primo luogo la legge dell'Antico Testamento, che ha carattere provvisorio e imperfetto, ma è pedagogicamente molto importante, poiché conferma gli aspetti più essenziali della legge morale naturale e promette e prepara l'opera del Messia.

Nell'Antico Testamento si può distinguere l'etica della legge, contenuta nel Pentateuco; l'etica dei profeti, presente nei libri profetici; e l'etica sapienziale, racchiusa nei libri sapienziali. Non ci attarderemo qui in uno studio particolareggiato<sup>18</sup>.

Un punto che merita attenzione è dato dal fatto che nell'Antico Testamento, soprattutto nel Decalogo, è avvenuta la promulgazione divi-

<sup>18</sup> Il lettore interessato può consultare E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi. I: Morale fondamentale*, EDUSC, Roma 2024<sup>4</sup>, cap. VIII.



no-positiva degli aspetti più fondamentali della legge morale naturale<sup>19</sup>. I precetti morali dell'Antico Testamento si riferiscono alle virtù<sup>20</sup> e, quindi, alla regolazione delle azioni secondo la loro conformità alla ragione. Si tratta, quindi, di precetti della legge morale naturale<sup>21</sup>. In questo senso è logico chiedersi perché sia stato necessario promulgare positivamente una legge che, in realtà, è inscritta nel cuore degli uomini.

Ciò viene spiegato, sulla base degli insegnamenti del Concilio Vaticano I<sup>22</sup>, dall'Enc. *Humani generis*: «Sebbene la ragione umana, in assoluto, con le sue forze e la sua luce naturale possa effettivamente conseguire [...] la conoscenza di una legge naturale inscritta dal Creatore nelle nostre anime, tuttavia, la stessa ragione trova non poche difficoltà nell'usare questa capacità naturale in modo efficace e fruttuoso. [...] Lo spirito umano, infatti, nella ricerca di queste verità, incontra difficoltà a causa dell'influenza dei sensi e della fantasia e anche a causa delle tendenze malsane nate dal peccato originale. Ne consegue che gli uomini si convincono facilmente, in queste materie, che ciò che non vorrebbero fosse vero è falso o almeno dubbio. Per questi motivi va detto che la "rivelazione" divina è moralmente necessaria affinché quelle verità che in materia religiosa e morale non sono di per sé irraggiungibili, possano essere conosciute da tutti con facilità, con ferma certezza e senza alcun errore»<sup>23</sup>. La stessa dottrina è stata riproposta dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*<sup>24</sup> e dall'Enc. *Veritatis splendor*<sup>25</sup>. Sia nell'ambito dogmatico che in quello morale, l'oggetto della Rivelazione comprende anche verità che di per sé sono accessibili alla ragione umana. La verità rivelata non è sinonimo di mistero o semplicemente di verità inaccessibile all'uomo. La verità rivelata può anche confermare alcune verità che, in linea di principio, sono accessibili alla ragione. Se si comprende la natura partecipativa della conoscenza umana rispetto all'Intelligenza divina, alla quale

<sup>19</sup> Su alcune questioni, come quella dell'indissolubilità del matrimonio, la legge dell'Antico Testamento si adatta alla debolezza che l'uomo aveva in quello stato, e non esprime pienamente le esigenze etiche della legge morale naturale. Queste saranno completamente restaurate da Cristo.

<sup>20</sup> Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I-II, q. 99, a. 2.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, I-II, q. 100, a. 1.

<sup>22</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. *Dei Filius*, cap. 2: DS3005.

<sup>23</sup> PIO XII, Enc. *Humani generis*, 12-VIII-1950: DS 3875-3876.

<sup>24</sup> Cfr. nn. 37-38 e 1960.

<sup>25</sup> Cfr. n. 36. Cfr. anche COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: una nuova prospettiva sulla legge naturale*, 2009, n. 106.

abbiamo fatto riferimento precedentemente, non si comprende perché l'esistenza di una capacità cognitiva naturale debba escludere la possibilità della rivelazione divina di alcune importanti verità.

In ogni caso, la promulgazione divina della legge morale non era ancora sufficiente perché l'uomo vivesse secondo il disegno divino, come spiega san Paolo all'inizio della *Lettera ai Romani*. La legge imponeva la santità, ma non trasformava l'uomo dal di dentro affinché potesse realizzarla pienamente. La Nuova Alleanza annunciata dai profeti avrebbe quindi un'importante dimensione morale, poiché Dio ha promesso di donare all'uomo un «cuore nuovo» e uno «spirito nuovo» affinché potesse finalmente vivere secondo i suoi comandamenti<sup>26</sup>.

## 6. LA LEGGE DI CRISTO

Quanto annunciato nelle profezie messianiche che abbiamo appena ricordato si compie con l'opera redentrice di Cristo, che rende giusti gli uomini con una giustizia superiore, che cambia i loro cuori per opera dello Spirito e li rende figli di Dio<sup>27</sup>. San Paolo parla della «legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù»<sup>28</sup>. Ciò apre la strada alla santità cristiana come pienezza della filiazione divina.

L'enciclica *Veritatis splendor* riassume la dottrina cristiana sulla legge di Cristo: «Raccogliendo quanto è al cuore del messaggio morale di Gesù e della predicazione degli Apostoli, e riproponendo in una sintesi mirabile la grande tradizione dei Padri d'Oriente e d'Occidente — in particolare di sant'Agostino<sup>29</sup>—, san Tommaso ha potuto scrivere che *la Legge Nuova è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo*»<sup>30</sup>. I precetti esterni, di cui pure il Vangelo parla, dispongono a questa grazia o ne dispiegano gli effetti nella vita<sup>31</sup>.

Nella legge di Cristo si distinguono dunque due elementi. Il primo e principale è la grazia dello Spirito Santo, che guarisce l'uomo integrale ed eleva le sue facoltà operative mediante le virtù teologali

<sup>26</sup> Cfr. *Ez* 36, 23-29.

<sup>27</sup> Cfr. *Rm* 8, 15-17; *Gal* 4, 4-7.

<sup>28</sup> *Rm* 8, 2.

<sup>29</sup> Cfr. SANT'AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 180-190; 200-201.

<sup>30</sup> Cfr. *Somma Teologica*, I-II, q. 106, a. 1, c e ad 2.

<sup>31</sup> *Veritatis splendor*, n. 24. Sulla stessa linea si veda COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: una nuova prospettiva sulla legge naturale*, nn. 101-112.

e le virtù morali infuse. La nuova legge è veramente legge della grazia (*lex gratiae*), non solo perché la grazia aiuta a osservarla, ma anche perché «il costitutivo essenziale della nuova legge è nella grazia dello Spirito Santo, che si manifesta nella fede, che opera mediante l'amore»<sup>32</sup>. Per questo motivo la nuova legge è fondamentalmente una legge interna, e non una legge scritta, perché lo Spirito Santo istruisce interiormente i fedeli<sup>33</sup>. In secondo luogo, la nuova legge è anche una legge scritta, che si ritrova negli insegnamenti del Signore (il Discorso della Montagna, le beatitudini, ecc.) e nelle catechesi morali degli Apostoli<sup>34</sup>, che possono essere riassunte nel doppio comandamento dell'amore<sup>35</sup>. È una legge che insegna le cose che dispongono all'acquisizione o al recupero della grazia, e gli atteggiamenti e le opere attraverso le quali la grazia si esprime e cresce. San Tommaso parla sinteticamente dei sacramenti e delle virtù<sup>36</sup>.

Per comprendere appieno il senso di questa dottrina occorre evitare un possibile malinteso: le norme morali scritte non sono secondarie nel senso di meno importanti o nel senso di non essenziali. La grazia dello Spirito Santo infusa nel cuore del credente implica necessariamente il «vivere secondo lo Spirito» e si esprime attraverso i «frutti dello Spirito», ai quali si oppongono le «opere della carne»<sup>37</sup>. Già san Paolo avvertiva che la libertà cristiana non è e non può essere «un pretesto per la carne», ma piuttosto un incoraggiamento a servire tutti nella carità<sup>38</sup>. Le «opere della carne» e la grazia e la carità dello Spirito Santo si autoescludono in senso assoluto. Come disse Gesù al giovane ricco: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti»<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I-II, q. 108, a. 1.

<sup>33</sup> Cfr. *Gv* 14, 26; 16, 13-14; *Rm* 8, 4-5.14; 2 *Tm* 1, 14; 1 *Gv* 2, 20,27.

<sup>34</sup> Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 15 ss.

<sup>35</sup> Cfr. *Mt* 22, 40; *Lc* 10, 25-27; *Gv* 13, 34-35; 15, 12.17; *Atti* 4, 32; *Rm* 13, 8-10; *Veritatis splendor*, nn. 14, 17 e 20.

<sup>36</sup> «La nuova legge non avrebbe dovuto determinare altre opere, comandandole o vietandole, se non i sacramenti e i precetti morali, che in se stessi appartengono all'essenza della virtù, come, ad esempio, che non si deve uccidere nessuno, che non si deve rubare e altre cose simili» (*Somma Teologica*, I-II, q. 108, a. 2).

<sup>37</sup> Cfr. *Gal* 5, 16-26.

<sup>38</sup> Cfr. *Gal* 5, 13-14.

<sup>39</sup> *Mt* 19, 17.

Per quanto riguarda il contenuto e la struttura della regola morale, si tratta, come abbiamo già detto, delle virtù teologali e morali. Quello fin qui proposto è stato un tentativo di spiegare in che senso la regola morale ha anche carattere di legge, e perché la teologia può esporre le virtù teologali e morali nel quadro di una teologia della legge.

## 7. PRUDENZA, COSCIENZA E DISCERNIMENTO

### 1. LA REALIZZAZIONE PRATICA DELLA SEQUELA DI CRISTO

Come abbiamo detto nel capitolo 2, la pienezza del bene a cui aspira il cristiano è la sequela di Cristo e l'unione con Lui. Il desiderio e l'amore per quella pienezza sono il punto di riferimento fondamentale dell'intelligenza pratica, che assegna ad ogni bene e ad ogni attività il posto che le spetta. Se ci spostiamo sul piano pratico, si pone il problema di come governare le tendenze e i beni a cui esse mirano per realizzare l'unione con Cristo giorno dopo giorno, nella molteplicità delle circostanze personali e sociali, nelle situazioni che si presentano, tante volte nuove e spesso imprevedibili, a tal punto da costringerci a scelte non sempre facili a causa delle passioni e dei sentimenti coinvolti. A questo proposito è possibile indicare alcune azioni che non dovrebbero mai essere compiute (azioni intrinsecamente cattive, sempre incompatibili con la vita in Cristo), ma non è possibile determinare in anticipo tutto ciò che la persona deve scegliere per realizzare in ogni caso concreto la sua unione con Cristo, sia per la complessità e variabilità dei beni che devono realizzarsi nelle diverse circostanze, sia per la diversità dell'equilibrio tendenziale specifico e il carattere di ogni persona.

In breve, la realizzazione in termini operativi dello stile concreto di vita cristiana richiede che ciascuno sia in grado di deliberare e giudicare correttamente circostanze, persone, cose, affetti, ecc., per individuare e operare le scelte giuste. Per garantire la realizzazione concreta dell'eccellenza morale non bastano insegnamenti e regole generali. È necessaria una speciale perfezione per poter operare scelte concrete e circostanziate.

Possiamo considerare lo stesso problema da un punto di vista leggermente diverso. Chi vuole vivere cristianamente aspira ad avere davanti alla volontà di Dio la stessa disponibilità che Cristo ha avuto rispetto alla volontà di Dio Padre: «Il mio cibo è fare la volontà di colui

che mi ha mandato e compiere la sua opera»<sup>1</sup>. Il cristiano vuole realizzare nella sua vita ciò che Dio vuole per lui. La teologia distingue la volontà divina di segno (o significata) e la volontà di beneplacito<sup>2</sup>. La volontà di segno è la volontà divina che già conosciamo, perché è significata, ad esempio, nei comandamenti del Decalogo, negli insegnamenti di Cristo contenuti nei vangeli o nei precetti morali di validità universale, che quasi sempre si riferiscono a comportamenti che devono essere evitati in ogni circostanza. La volontà di beneplacito è invece ciò che Dio vuole per ogni persona nell'ambito non determinato dalla volontà significata: lo stato di vita (donarsi a Dio nel matrimonio o nel celibato per svolgere un compito apostolico, essere sacerdote o religioso, ecc.), il tipo di attività che si svolgerà, il modo in cui sarà organizzata la propria vita e sarà distribuito il tempo, ecc. Questo fa capire che, sebbene Dio sappia cosa può essere bene o meglio per ciascuno, ci concede un ampio margine di libertà nel modellare la nostra vita, il che non significa che sia sempre indifferente, ad esempio, scegliere una professione piuttosto che un'altra. Ciò che si intende dire è che Dio ci lascia scegliere tra essere medico o avvocato, anche se una professione può essere più appropriata di un'altra tenendo conto del modo di essere di ciascuno, e in questo senso dovremmo riflettere prima di prendere una decisione, perché anche se Dio non si oppone alla professione medica, questa attività non aiuterà la piena realizzazione di una persona apprensiva, che non sopporta di vedere gli altri soffrire o morire, ecc., e la mancanza di adattamento tra le caratteristiche personali e le esigenze dell'attività professionale può avere un impatto negativo anche sulla vita cristiana.

In questo senso, chi si pone nella prospettiva di compiere la volontà di Dio su di lui, oltre a rispettare la volontà di Dio significata, deve valutare e discernere ciò che Dio gli chiede negli ambiti in cui, per così dire, spetta a noi scoprire cosa è meglio e sceglierlo.

Dirigere il comportamento, cioè conoscere e fare ciò che caso per caso è buono, tenendo conto di tutte le circostanze, è compito della funzione pratica dell'intelligenza, che i filosofi chiamano ragione pratica, il cui scopo è più quello di dirigere che di conoscere come stanno le cose (quest'ultimo compito spetta alla funzione speculativa dell'intelligenza). C'è un abito morale, la prudenza, che perfeziona la funzione pratica

<sup>1</sup> *Gv* 4, 33.

<sup>2</sup> Su questa distinzione si può vedere SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I, q. 19, aa. 11-12.

dell'intelligenza, rendendola capace di scegliere sempre bene, cioè di mettere nel comportamento l'ordine che lo rende giusto e buono. Vediamo di cosa si tratta e quali presupposti ha questa importante virtù.

## 2. LA PRUDENZA

Nel linguaggio comune, la prudenza è talvolta intesa come qualcosa di simile alla cautela, alla moderazione, quando non all'astuzia o alla malizia. A rigore, però, si tratta di una virtù morale di fondamentale importanza, considerata tale fin dai tempi di Platone e Aristotele. È la virtù che perfeziona la funzione pratica dell'intelligenza (la ragione pratica) affinché sappia discernere e realizzare in ogni circostanza ciò che è bene. La prudenza è detta "*recta ratio agibilium*", ossia la ragione giusta per ciò che si deve fare, la ragione che giudica correttamente ciò che si deve fare e lo mette in pratica. Ciò non significa sempre scegliere la migliore tra diverse possibilità di azione già predefinite, poiché spesso la prudenza deve inventare o scoprire l'azione che realizza in ciascun caso ciò che è bene per la persona e, nel nostro caso, per il cristiano.

Contrariamente a quanto talvolta si pensa, la prudenza non porta a mettere in atto sempre gli stessi comportamenti, a ripeterli, ma piuttosto a sapere cosa è bene in ogni occasione e circostanza. Come le altre virtù morali, la prudenza è un abito della buona scelta, l'abito di scegliere ciò che è bene in ogni caso<sup>3</sup>. Per svolgere questa funzione è necessario il collegamento della prudenza con le altre virtù morali (giustizia, forza, temperanza, ecc.), e soprattutto con la carità, forma di tutte le virtù, affinché siano saldamente radicate nella persona i principi della giusta scelta e siano controllati gli elementi che potrebbero ostacolarne o impedirne la realizzazione.

Le virtù morali, considerate nella loro dimensione affettiva<sup>4</sup>, hanno innanzitutto un'azione intenzionale, che consiste nell'orientare stabilmente l'intenzione delle tendenze e della volontà verso fini virtuosi: cercare l'unione con Dio (carità), voler rispettare i diritti degli altri (giustizia), fare il bene nonostante la fatica o i timori che ciò comporta (forza), moderare l'impulso verso ciò che è piacevole secondo una misura

<sup>3</sup> Aristotele definisce quindi la virtù morale «un abito elettivo che consiste in un termine medio relativo a noi, determinato dalla ragione nel modo in cui l'uomo prudente lo determinerebbe» (*Etica Nicomachea*, II, 6: 1106 b 36 - 1107 a 2). Anche san Tommaso d'Aquino adotta questa definizione. Un suo studio monografico si trova in A. RODRIGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

<sup>4</sup> Si veda quanto è stato detto nel capitolo 2, sezione 4.

ragionevole (temperanza), ecc. Il desiderio dei beni virtuosi è il principio che mette in moto l'attività della prudenza: solo chi desidera fermamente rispettare la giustizia nella soluzione dei problemi (ad esempio, quelli causati dal fallimento di un'impresa), comincia a deliberare per trovare le linee di azione che possano rispettare per quanto possibile i diritti e il bene di tutti i soggetti coinvolti (dipendenti e lavoratori, fornitori, azionisti, ecc.). Se manca questa ferma volontà, la prudenza non può mettersi a cercare una soluzione secondo giustizia. In questo senso san Tommaso d'Aquino afferma che i fini virtuosi sono i principi della prudenza<sup>5</sup>, in modo analogo a come i primi principi speculativi sono i presupposti del ragionamento scientifico. Ma è bene notare che il principio dell'attività prudentiale non è la conoscenza dei fini virtuosi, ma il desiderio degli stessi, poiché la ragione è pratica solo in quanto è immersa nel dinamismo del desiderio e della volontà. La sola conoscenza è ragione teorica che non passa all'azione. Allo stesso tempo, come abbiamo già detto<sup>6</sup>, il contenuto di questi fini è l'aspetto intellettuale-normativo delle virtù, che sono le modalità di regolazione razionale delle tendenze, dei sentimenti (passioni) e delle azioni necessarie per raggiungere la pienezza della vita umana e cristiana.

Le virtù morali assicurano quindi che la deliberazione prudentiale prenda le mosse dal punto di partenza opportuno: il desiderio di agire con carità, giustizia, forza, temperanza, ecc. La deliberazione proietta le azioni che potrebbero risolvere di volta in volta il problema in questione secondo quanto richiesto dalla virtù, poi si deve giudicare quale sia la linea di azione più adeguata e si deve imperare e progettare la sua realizzazione. Segue poi la scelta e il compimento dell'azione ritenuta opportuna, che è l'atto elettivo delle virtù morali (giustizia, forza, temperanza, ecc.).

La verità pratica raggiunta dalla prudenza ha una natura particolare perché dipendente dai fini virtuosi. In modo analogo a come la ragione speculativa è giusta nella misura in cui si conforma ai suoi principi, così la ragione pratica è giusta quando si conforma ai suoi, che sono fini virtuosi. Per questo si dice che *la verità pratica consiste nella conformità della ragione all'appetito retto, cioè al desiderio del fine virtuoso*<sup>7</sup>. Nel suo com-

<sup>5</sup> Cfr. *Commento all'Etica Nicomachea*, lib. X, lect. 12, n. 2114; *Somma Teologica*, I-II, q. 65, a. 1, ad 4.

<sup>6</sup> Cfr. capitolo 2, sezione 4.

<sup>7</sup> Cfr. *Somma Teologica*, I-II, q. 57, a. 5 ad 3.



mento all'*Etica Nicomachea*, san Tommaso spiega che il rapporto tra retto appetito e ragione pratica è il rapporto tra virtù morali e prudenza. Dire che la verità pratica consiste nella conformità della ragione pratica al retto appetito equivale ad affermare la dipendenza della prudenza dalle virtù morali e dalla carità. Questa dipendenza sembra introdurre un circolo vizioso, poiché la prudenza presuppone le virtù morali e queste, a loro volta, richiedono la prudenza. Il circolo si risolve se si tiene conto dei due atti delle virtù morali: «la rettitudine dell'appetito rispetto al fine [atto intenzionale della virtù] è la misura della verità della ragione pratica [prudenza], che è regolata secondo la sua conformità al retto appetito. Questa verità della ragion pratica è la misura della rettitudine dell'appetito sui mezzi [atto elettivo delle virtù]. E in questo senso si dice che il retto appetito è quello che tende a ciò che indica la vera ragione»<sup>8</sup>. In un senso, le virtù sono la misura della retta ragione e, in un altro, la prudenza è la misura dell'atto della virtù.

Da quanto detto consegue che la vita morale, inclusa la vita morale cristiana, consiste nel raggiungere obiettivi buoni (risolvere un problema con giustizia, agire con determinazione in una situazione difficile, ecc.) e, in definitiva, nel trovare il giusto stile di vita e le linee di comportamento che rendono concreta la vita da figli di Dio in Cristo, con l'aiuto supplementare che i doni dello Spirito Santo danno alle virtù che riceviamo con la grazia santificante e a quelle che acquisiamo con la nostra fatica.

Non mi sembra esatto descrivere la vita morale come una sorta di dialettica tra le norme morali universali e la loro interpretazione e applicazione alla situazione specifica in cui la persona si trova. Il problema non è il rapporto tra l'universale e il singolare, ma la ricerca, e spesso l'invenzione, delle linee di comportamento che compongono lo stile di vita cristiano. Se ci sono alcuni comportamenti che non sono mai leciti per un cristiano, non è perché esista una norma universale che li vieta, norma che forse potrebbe ammettere altre interpretazioni o avere eccezioni, ma a causa dell'incompatibilità con la vita divina che si riscontra nello stesso comportamento singolare, incompatibilità che fonda la possibilità di formulare una norma universale che lo escluda dalla vita cristiana, essendo la norma, come abbiamo già detto, una realtà derivata<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Commento all'Etica Nicomachea*, lib. VI, lect. 2, n. 1131. Le precisazioni tra parentesi quadre sono nostre.

<sup>9</sup> Cfr. capitolo 2, sezione 5.

L'applicazione alla ragione pratica o alla coscienza morale degli schemi delle filosofie ermeneutiche post-hegeliane impedisce, a mio avviso, di farsi un'idea esatta di cosa sia veramente la vita in Cristo e, più in generale, di cosa sia la vita morale umana<sup>10</sup>.

### 3. LA COSCIENZA MORALE

Si può parlare di coscienza morale in due sensi diversi: coscienza abituale e coscienza attuale. Ci riferiamo alla coscienza abituale quando diciamo, ad esempio, che “non posso approvare in coscienza il modo in cui il governo di questo o quel paese sta affrontando il problema dell’immigrazione”. Ci si riferisce alla coscienza attuale quando una persona dice: “Ho sbagliato. Mi dispiace molto per quello che ho detto stamattina a mio padre”.

Per coscienza abituale si intende l’insieme delle convinzioni etiche di una determinata persona, per cui, nell’esempio sopra proposto, una persona non può approvare ciò che un Paese sta facendo con gli immigrati, sebbene chi parla non abbia nulla a che fare con quella politica né possa fare nulla per cambiarla. La coscienza attuale, invece, pronuncia un giudizio morale sull’azione specifica che una persona ha compiuto o sta per compiere, e in quella prospettiva la coscienza approva o disapprova, spinge a compiere un’azione o a ometterla, comanda o proibisce. Nelle pagine che seguono faremo riferimento principalmente alla coscienza attuale<sup>11</sup>.

Nella ragion pratica si distinguono esercizio diretto ed esercizio riflesso, essendo quest’ultimo la riflessione dell’intelligenza pratica sulla propria attività<sup>12</sup>. Si tratta di una distinzione analitica molto sottile tra due dimensioni che in realtà sono sempre unite, perché un’attività razionale non può essere del tutto inconscia, ma che ha il pregio di evidenziare la distinzione tra ciò che è primario nella ragion pratica e ciò che in essa è derivato, tra ciò che è costitutivo e la successiva riflessione su di esso. Le virtù morali e la prudenza sono elementi dell’attività diretta

<sup>10</sup> Su questo particolare punto ci permettiamo di rimandare il lettore ad A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La conciencia del penitente*, «Scripta Theologica» 50 (2018) 9-21.

<sup>11</sup> Per uno studio più ampio sulla coscienza morale, cfr. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi. I: Morale fondamentale*, cit., cap. X.

<sup>12</sup> Gaetano, nel suo commento alla Somma Teologica, parla di «*ratio practica in actu exercitoe*» e di «*ratio practica in actu signato*». Cfr. GAETANO, *Commento alla “Summa Theologiae”*, I-II, q. 58, a. 5, com. VIII. Il commento di Gaetano è pubblicato nell’edizione leonina della *Summa Theologiae*, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891.

della ragione pratica. La coscienza morale si colloca invece nell'ambito dell'attività riflessa della ragione pratica, che è l'ambito in cui i principi pratici (virtù) vengono formulati sotto forma di enunciati normativi. *La coscienza attuale è un giudizio sull'azione specifica che si prevede di eseguire o che è già stato eseguito sulla base degli enunciati normativi riflessi.* Il legame del giudizio di coscienza con le disposizioni attuali o abituali degli appetiti è meno stretto di quello della prudenza, e in questo senso san Tommaso afferma che la coscienza ha un carattere eminentemente, se non esclusivamente, cognitivo<sup>13</sup>. Per questo, spesso viviamo la “voce della coscienza” come qualcosa di “oggettivo”, che a volte contrasta con la nostra inclinazione emotiva o con la nostra opinione “soggettiva” del momento, elementi che, in effetti, influenzano e talvolta determinano la scelta, ma non la coscienza.

L'attività della coscienza aspira a giudicare correttamente sulla base della conoscenza morale posseduta. La prudenza, invece, «consiste non solo nella considerazione, ma anche nell'applicazione all'azione, fine della ragione pratica. Quindi, se in questo c'è un difetto, è soprattutto contrario alla prudenza»<sup>14</sup>. In altre parole: lo scopo immediato della coscienza, come attività riflessiva, è giudicare secondo verità l'azione proposta; scopo della prudenza, come attività regolativa diretta della ragione pratica, è trovare, imperare e mettere in pratica la scelta giusta. Se non lo si fa, la prudenza viene meno, ma non si tratta necessariamente di un errore di coscienza, poiché è possibile che l'ultimo giudizio pratico che guida la scelta si opponga alla coscienza, «come quando il desiderio di un'azione disonesta oscura la ragione, fino a impedirgli di rifiutarla. Quindi si sbaglia nella scelta, ma non nella coscienza, poiché si agisce proprio contro la propria coscienza. Si dice che agisce con cattiva coscienza perché il fatto non concorda con la scienza morale»<sup>15</sup>. Il male morale si consuma proprio quando il giudizio di scelta non concorda con il giudizio della coscienza.

Non è raro confondere il giudizio di coscienza con quello che è propriamente un giudizio di scelta, una decisione. È necessario chiarire questo malinteso, poiché tale identificazione renderebbe impossibile spiegare l'azione contraria alla propria coscienza morale. Chi fa qual-

<sup>13</sup> Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 4 ad 2; *Questione disputata sulla verità*, q. 17, a. 1 ad 4.

<sup>14</sup> IDEM, *Somma Teologica*, II-II, q. 47, a. 1 ad 3.

<sup>15</sup> IDEM, *Questione disputata sulla verità*, q. 17, a. 1 ad 4.

cosa che la sua coscienza morale giudica cattivo, lo fa perché il giudizio pratico che guida la scelta ritiene che, in fondo, sia nel suo interesse farlo. Si tratta di due giudizi diversi, che talvolta possono essere contrastanti, come l'esperienza insegna ampiamente.

Per distinguere tra coscienza e prudenza è opportuno considerare, in secondo luogo, l'insistenza di molti autori nel dire che *la coscienza morale è un atto e non un abito*, tesi che non può essere compresa, se non si vuole cadere nella banalità, come la differenza tra un abito e il suo proprio atto: tale affermazione sta a significare piuttosto che la coscienza morale non è l'atto specifico di un singolo abito, ma piuttosto una valutazione della ragion pratica che si effettua a vari livelli e sulla quale incidono abiti diversi<sup>16</sup>. Questa valutazione morale si effettua in diversi momenti: prima dell'agire, dopo l'azione, ma anche prima dell'intenzione e del consenso volontario, poiché prima dell'atto di volontà (sia esso desiderio, intenzione, consenso o scelta) la ragione ne coglie la bontà o malizia; vale a dire, coglie che non si dovrebbe agire o che non si sarebbe dovuto agire in quel modo, ma anche che non è lecito desiderare un tale fine o disporre di tali mezzi per raggiungerlo, ecc. La coscienza è, quindi, un fenomeno più ampio della prudenza. Ma, per quanto riguarda la selezione e l'attuazione della scelta concreta, la prudenza si estende a più ambiti e svolge più funzioni della coscienza: quest'ultima giudica solo la moralità del progetto operativo; la prudenza, invece, delibera, giudica, sceglie e governa, aiutata dalle altre virtù e avvalendosi anche dei giudizi della coscienza morale.

A livello riflessivo, la coscienza è la norma morale prossima, e perciò chiunque agisce contro la propria coscienza commette una colpa morale. Questo carattere di norma prossima appartiene alla coscienza non perché sia la norma suprema, ma per il suo carattere ultimo e ineludibile: se dopo aver riflettuto attentamente, tenendo conto di tutto ciò che si conosce sia in generale che sulle circostanze specifiche del caso, la persona considera con certezza soggettiva che un certo comportamento è buono e obbligatorio, quel giudizio si deve seguire, perché non abbiamo coscienza della coscienza, né coscienza della coscienza della coscienza, perché se così fosse la riflessione si prolungherebbe all'infinito e non si arriverebbe mai all'azione.

Proprio perché, pur essendo la norma prossima e in un certo senso ultima, la coscienza non è la norma suprema, la coscienza può sba-

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, q. 17, a. 1; *Somma Teologica*, I, q. 79, a. 13 ad 3.

gliare, e tutti abbiamo esperienza che sbaglia tante volte: giudica buono qualcosa che è male, o viceversa. La coscienza che giudica con certezza, senza dubbio, va sempre seguita, ecco perché chi agisce secondo una coscienza certa ma erronea (coscienza invincibilmente erronea) non commette soggettivamente e formalmente una colpa morale, anche se l'errore resta, poiché l'azione è qualcosa di male che danneggerà la persona che la fa o coloro che sono coinvolti da quel comportamento. Ci sarebbe invece colpa morale da parte di chi segue una coscienza erronea se l'ignoranza o l'errore da cui procede il giudizio errato fossero direttamente o indirettamente volontari, cioè direttamente o indirettamente voluti (coscienza vincibilmente erronea). L'ignoranza o l'errore sono direttamente voluti quando la persona non vuole riflettere seriamente su ciò che sta per fare perché, per un motivo o per un altro, ha già deciso di farlo e non ha interesse a conoscere la moralità di quel comportamento, che in ogni caso verrà eseguito. L'ignoranza o l'errore sono indirettamente volontari se sono il risultato di una negligenza abituale nel compito di formare la coscienza.

La dignità e il potere obbligante della coscienza invincibilmente erronea derivano dalla verità: dalla verità tenuta per tale dall'uomo, cioè da ciò che soggettivamente e incolpevolmente è ritenuto vero<sup>17</sup>. Tuttavia l'errore soggettivo incolpevole, benché non formalmente imputabile, non può essere equiparato alla verità. Un simile errore è pur sempre un male, un disordine, che non contribuisce alla crescita morale di chi lo compie<sup>18</sup>.

Quest'ultima considerazione ci fa comprendere l'importanza dell'impegno per formare bene la propria coscienza, attraverso lo studio e la riflessione, la preghiera, il colloquio con persone esperte e prudenti, e l'interesse ad acquisire stili di vita virtuosi. La formazione non si riferisce solo ai contenuti, cioè alle idee sulla bontà o malizia dei diversi comportamenti, ma anche alla comprensione del valore e della funzione della coscienza.

La coscienza deve aiutarci a progettare uno stile di vita che ci conduca all'unione con Cristo, che il cristiano ama, a fare del bene agli altri e a contribuire il più possibile al bene comune della società in cui viviamo e della comunità cristiana alla quale apparteniamo. Se sbagliamo per approcci errati, pensare che il fallimento sia avvenuto in "buona

<sup>17</sup> Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, *Enc. "Veritatis splendor"*, n. 63.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibidem*.

fede” è una magra consolazione, che non ci libera dall'amarezza di aver sprecato il nostro tempo e la nostra vita.

D'altra parte, non si capirebbe che il richiamo alla coscienza serva a bloccare lo studio, la riflessione e il dialogo costruttivo. Se quando più persone riflettono sull'opportunità di una decisione, una di loro dice “la mia coscienza mi dice il contrario” e se ne va, interrompendo la riflessione comune, significa che si sta abusando della coscienza, o almeno questo è quello che accade molte volte. Se in coscienza si ha un altro modo di vedere un problema, quel giudizio di coscienza è motivato, o dovrebbe essere motivato, da ragioni serie, che vanno esposte, con la disponibilità ad approfondirle e a cambiare opinione se le evidenze portate dagli altri così suggeriscono. La coscienza non è un ridotto murato per impedire l'ingresso della luce. La coscienza seria ha le sue ragioni, che possono essere esaminate e approfondite, poiché l'esperienza ci insegna che molte volte i nostri giudizi di coscienza si sono rivelati errati. Ciò non toglie che la coscienza degli altri va rispettata e non deve mai essere oggetto di violenza fisica o morale da parte di nessuno.

Va infine notato che il modo di concepire il ruolo della coscienza morale dipende in gran parte dalla modalità con cui si svolge la riflessione sulla vita morale, tema di cui abbiamo discusso nella sezione 2 del capitolo 1. Nell'etica sviluppata a partire dal punto di vista della terza persona, approccio che a mio avviso va superato, e che è centrato sul rapporto tra la norma morale e la libertà della persona nella sua specifica situazione, la coscienza acquista un ruolo fondamentale di mediazione tra queste due aree. Per usare un'immagine grafica, la vita morale appare come un cerchio diviso in due parti da una linea che lo attraversa. Da una parte c'è il settore della vita soggetta alle norme morali, dall'altra c'è quello lasciato alla discrezione della libertà. La libertà inizia dove finisce la norma e la norma finisce dove inizia la libertà, come se le esigenze morali fossero del tutto estrinseche al dinamismo interno della libertà. Nasce una tensione, perché le norme vogliono ampliare il settore che è stato loro assegnato, spostandone la linea di demarcazione dall'altra parte, e anche la libertà, dal canto suo, vuole ampliare il suo ambito, spostando la linea di demarcazione dalla parte opposta. La coscienza resta nel mezzo, oscillando tra l'applicazione rigida della norma e la sua interpretazione creativa. In ogni caso, la coscienza adempie una funzione ermeneutica, di fusione di due orizzonti (quello della norma e quello della libertà) che si presentano come esterni l'uno all'altro. Del

dinamismo della carità che vuole plasmare uno stile di vita tipico del figlio di Dio in Cristo, sia nel settore regolamentato da norme sia in quello riservato alla libertà, non è rimasta traccia. A mio parere, questo è un modello che non si adatta a ciò che è la vita morale in generale e la vita cristiana in particolare, e per questo dovrebbe essere abbandonato<sup>19</sup>.

#### 4. IL DISCERNIMENTO

L'idea di discernimento è presente da secoli nella tradizione patristica e teologica. Si parla di discernimento in vari sensi<sup>20</sup>: *discernimento morale* (prudenziale); *discernimento spirituale*, che sottolinea il fatto che il discernimento si compie sotto l'azione dello Spirito Santo; *il discernimento degli spiriti* (*discretio spirituum*), presente nella tradizione monastica e patristica (Cassiano, Riccardo di San Vittore), che san Tommaso riunirà nella prudenza, e che riemergerà nella tradizione ignaziana; *discernimento della volontà di Dio*; *discernimento sulla vocazione e sullo stato di vita*; *discernimento dei segni dei tempi*; *discernimento pastorale*, riferito principalmente all'azione dei Pastori e secondariamente alla comunità dei fedeli.

Dal punto di vista della teologia morale, oggi si notano due tendenze. Alcuni intendono il discernimento come il processo globale attraverso il quale una persona prende una decisione, e di cui la prudenza e la coscienza sarebbero momenti particolari. Altri, seguendo l'approccio di san Tommaso, intendono il discernimento come uno degli atti della virtù della prudenza: soprattutto la deliberazione (*consilium*) e il giudizio. La prima posizione è generalmente proposta in un approccio che assegna alla coscienza un ruolo centrale. La seconda posizione è coerente con la visione tomista della razionalità morale e con la sua teoria dell'azione, che presuppone il necessario collegamento della prudenza con le altre virtù teologali e morali: senza virtù morale e senza carità non c'è prudenza né retto discernimento cristiano.

Il discernimento è molto presente nell'insegnamento di Papa Francesco. Non è facile esprimere con precisione come lo intende, perché ne ha parlato in varie occasioni e in vari contesti. Mi sembra che in termini generali egli associ questo concetto al desiderio di insegnare come do-

<sup>19</sup> Ho approfondito questo punto in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Superamento del soggetto come coscienza de etica delle virtù*, in V. PAGLIA (a cura di), *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, pp. 157-163.

<sup>20</sup> Si veda lo studio molto completo di M. PANERO, *Prudenza e discernimento. Indagine sistematica del loro rapporto alla luce della struttura dell'atto umano*, «Salesianum» 85/1 (2023) 43-89.

vrebbe essere l'approccio pastorale e caritativo ai problemi morali di determinate persone. Se è vero che le esigenze morali generali conservano tutto il loro valore, è ancor più importante applicarle con prudenza e carità, distinguendo (discernendo) le diverse situazioni soggettive, tenendo conto di tutte le circostanze, soprattutto quelle che possono portare ad una diminuzione dell'imputabilità morale, evitando di interpretare l'innegabile validità delle norme come qualcosa che giustifichi l'abbandono di persone che si trovano in situazioni difficili: dobbiamo ascoltarle, accompagnarle, offrire loro tutto l'aiuto possibile in ogni caso, impedire che si sentano abbandonate dalla Chiesa.

Nel discernimento è presente il desiderio stesso del cristiano di comprendere quale sia la volontà di Dio per lui, con l'obiettivo di dedicare la propria vita a realizzarla, come ha fatto Cristo. La ricerca sincera della volontà di Dio ha il suo punto di partenza nella volontà di Dio già conosciuta (volontà di segno o volontà significata: precetti divini, ecc., alla quale ci riferiamo, secondo san Tommaso, dicendo nel Padre Nostro: *Fiat voluntas tua*), per conoscere i disegni di Dio non significati per ciascuno (volontà di beneplacito). Per questo sant'Ignazio di Loyola dice a proposito del discernimento che «è necessario che tutto quello su cui vogliamo fare l'elezione sia indifferente o buono in se stesso, e che sia approvato dalla santa madre Chiesa gerarchica, e non cattivo o in contrasto con essa»<sup>21</sup>. La mediazione ecclesiale, corrispondente al carattere sacramentale dell'economia salvifica, fa parte della volontà divina significata. La ricerca nel profondo della coscienza è mediata dalla Chiesa, e non il contrario, cioè l'insegnamento morale e religioso della Chiesa non è mediato da un'operazione ermeneutica della coscienza di ciascuno, anche se spetta alla coscienza comprenderne il significato per situazioni specifiche.

Sul piano concreto possono sorgere tensioni che richiedono uno sforzo per comprendere quale sia la volontà di Dio, tenendo conto della situazione in cui ciascuno si trova, e che forse non è possibile cambiare immediatamente. Può accadere che il significato e la portata dei precetti divini non siano stati ben compresi, sia da un pastore che da un fedele, oppure può darsi che la coscienza abbia una formazione difettosa. È anche possibile che una dottrina ecclesiastica

<sup>21</sup> SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 170.



possa o debba essere oggetto di un approfondimento omogeneo, che inciderà sulle specifiche applicazioni storiche, ma non sulla dottrina definita o sui principi perenni<sup>22</sup>.

In ogni caso è importante evidenziare l'insistenza di Papa Francesco sulla carità e sulla misericordia pastorale. La carità, la misericordia e l'accoglienza cordiale possono rendere Dio visibile in un mondo che sembra ignorarlo. La carità pastorale rinnova la nostra intelligenza e ne allarga gli orizzonti<sup>23</sup>, e il suo esercizio non è separabile dalla prudenza e dalle virtù morali infuse<sup>24</sup>. La carità integra l'ordine creazionale del nostro essere e le esigenze della nostra vita in Cristo, specifica le azioni attraverso la mediazione della prudenza e delle altre virtù morali, acquisite e infuse.

In sintesi: dal punto di vista della sistematica della teologia morale, sembra preferibile intendere il discernimento morale come il momento deliberativo e giudicante della prudenza, in connessione con le altre virtù teologali e morali. Se, adottando una diversa sistematica, il discernimento viene inteso come processo globale di conoscenza etica, si potrebbe dire che il discernimento cristiano è un processo complesso, in cui la prudenza e la carità giocano un ruolo centrale, e che coinvolge l'insieme delle qualità morali della persona e l'attuazione dei doni dello Spirito Santo, con cui la persona collabora attivamente.

<sup>22</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22-XII-2005.

<sup>23</sup> Cfr. *Rm* 12, 2.

<sup>24</sup> Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, I-II, q. 65, aa. 2-3.



## 8. IL PECCATO E LA CONVERSIONE

### 1. COS'È IL PECCATO?

Nel suo significato più immediato, il peccato è un'azione moralmente cattiva. Ma in realtà la riflessione teologica mostra che il peccato non è solo questo. Il peccato è anche e soprattutto la risposta negativa dell'uomo al dono e alla chiamata dell'amore di Dio alla pienezza della filiazione divina. Attraverso il peccato l'amore di Dio non è ricambiato, è tradito e offeso. Il peccato è, in definitiva, il rifiuto del figlio umano nei confronti del Padre divino<sup>1</sup>.

Nell'Antico Testamento il peccato è compreso a partire dal disegno salvifico libero e gratuito di Dio<sup>2</sup>. L'uomo è stato inizialmente costituito in uno stato di giustizia e di amicizia divina, dal quale i progenitori si sono esclusi con il primo peccato. La predicazione di Gesù, così come è presentata nei vangeli sinottici, mette in luce che il peccato comporta l'allontanamento da Dio e il desiderio di trovare la propria felicità altrove, anche se, di fatto, conduce alla sventura più abietta. Il Signore sottolinea così la natura interiore del peccato, superando il formalismo esteriore di tanti suoi contemporanei.

Caratteristico di san Paolo è l'uso del termine peccato (*hamartia*) al singolare, come potenza personificata che agisce nell'uomo e attraverso l'uomo<sup>3</sup>. La malizia degli uomini ha fatto sì che il peccato avesse una dimensione universale e regnasse nel mondo. Ciò non giustifica però il peccato delle singole persone<sup>4</sup>. Alla luce dell'opera redentrice, il peccato rappresenta la non accoglienza di Cristo, la non fede in Lui<sup>5</sup>. Que-

<sup>1</sup> Non considereremo qui tutto ciò che la teologia dice sul peccato, ma solo ciò che ci sembra più essenziale tenendo conto del disegno e dello scopo di questo libro. Una trattazione completa si può vedere nel capitolo XI del già citato libro *Scelti in Cristo per essere santi. I: Morale fondamentale*, a cui si ispirano queste pagine.

<sup>2</sup> Cfr. *Gn* 3, 1-13

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio, *Rm* 5, 12,21; 6, 16-17; 7, 9 ss.

<sup>4</sup> Cfr. *Rm* 2, 9; 3, 9-10; 11, 32.

<sup>5</sup> Cfr. *Gal* 2, 15-16; 2 *Ts* 1, 8-10; 2, 12; 1 *Tim* 1, 15-16; 2 *Tim* 3, 8-10.15.

sto non significa che il peccato sia uno solo: san Paolo afferma esplicitamente il contrario quando propone vari elenchi di vizi che escludono l'uomo dal regno di Dio. Ciò che intende dire è che la realtà più profonda del peccato, di ogni peccato, consiste nell'allontanarsi da Cristo per seguire le opere della carne. Chi pecca crocifigge di nuovo il Signore<sup>6</sup>. Insomma, per san Paolo il peccato è allontanarsi da Dio misericordioso, che in Cristo ci viene incontro.

Anche san Giovanni usa il termine peccato al singolare. C'è il peccato per eccellenza: il rifiuto di accettare Cristo come luce, come verità, ecc.<sup>7</sup>. Dio ha mandato il Figlio non per giudicare il mondo, ma per salvarlo: Gesù è il buon pastore che offre la sua vita per le pecore, che accoglie i peccatori e li perdona, ma chiede loro di non peccare più, di rifiutare le opere cattive, di credere nel Figlio e di camminare nella verità. Ecco perché il mancato riconoscimento di Cristo come Salvatore, l'incredulità, viene presentata come il peccato di cui lo Spirito convincerà il mondo. Gesù mette continuamente in guardia da questo pericolo<sup>8</sup>. La *Prima Lettera di Giovanni* mostra che il peccato si oppone all'amore: mette in luce l'alternativa tra l'essere generati da Dio, e quindi liberi dal peccato, e la possibilità e realtà di cadere nel peccato. Quando questo viene riconosciuto, Cristo – che è fedele e giusto – lo perdona<sup>9</sup>.

Tradizionale in teologia è la definizione agostiniana del peccato: «atto, parola o desiderio contrario alla legge eterna»<sup>10</sup>. In questa definizione vengono mostrati i due aspetti dell'azione peccaminosa. Il primo è che il peccato è un atto umano; cioè un atto libero, compiuto, quindi, con sufficiente avvertenza e consenso: tutto ciò che diminuisce la libertà diminuisce anche la ragione del peccato. Il secondo è che questo atto è contrario alla legge di Dio: all'ordinamento divino del comportamento degli uomini affinché possano compiere e raggiungere il loro bene. Se consideriamo che l'eterno disegno salvifico di Dio mira alla santità degli uomini, che deve essere raggiunta mediante la pratica delle virtù teologali e morali, possiamo definire il peccato anche come un atto contrario alle virtù etiche umane e cristiane, che rompe la comunione dell'uomo con Dio in Cristo e, di conseguenza, impedisce il raggiungimento della

<sup>6</sup> Cfr. *Eb* 6, 6.

<sup>7</sup> Cfr. *Gv* 1, 5,10-11; 5, 9 ss; 6, 41 ss; 9, 13 ss; *I Gv* 2, 22-23; 4, 2-3; 5, 10-12.

<sup>8</sup> Cfr. *Gv* 3, 18-19; 15, 22-24; 16, 8-9.

<sup>9</sup> Cfr. *I Gv* 1, 9.

<sup>10</sup> SANT'AGOSTINO, *Contra Faustum*, 22, 27: CSEL 25, 621.

pienezza della filiazione divina. Sant'Agostino, nella definizione appena citata, pone il peccato in rapporto con la legge eterna di Dio, che è la prima e suprema regola morale, per due motivi: a) perché questa è il fondamento ultimo di tutte le altre e, quindi, le contiene praticamente tutte; b) per mostrare che, trasgredendo ogni vera esigenza morale, l'uomo si pone in un rapporto negativo con Dio.

Almeno a partire da sant'Agostino, si distinguono tradizionalmente due elementi nel peccato, uno formale e l'altro quasi materiale. L'elemento che formalmente costituisce il peccato come tale è *l'avversio a Deo*, la rottura dell'orientamento della volontà verso Dio. L'elemento quasi materiale del peccato è *la conversio ad creaturas*<sup>11</sup>, il rivolgersi ai beni in modo disordinato, cioè desiderarli o usarli in modo diverso o opposto al modo in cui quei beni sono ordinati nello stile di vita cristiano. La parola latina "*aversio*" significa separazione, allontanamento, e non necessariamente odio o avversione. Vale la pena ricordarlo perché, sebbene il peccato grave implichi un'*aversio a Deo*, non ogni peccato grave comporta nel soggetto che lo commette un'esplicita avversione a Dio. Normalmente non si pecca per desiderio di opporsi al bene, né per violare la legge divina. Lo si fa per il desiderio di un bene finito, ma disordinato secondo la regola della virtù (giustizia, temperanza, ecc.).

Dal punto di vista teologico, secondo la dottrina biblica e cristiana sul peccato, la radice del peccato sta nel dubitare di Dio, pensando che la sua ordinazione non risponda al nostro vero bene. Alla base di ogni peccato è evidente la sfiducia in Dio, che porta l'uomo a cercare l'autocompiacimento nell'uso disordinato dei beni terreni. Nello stesso momento in cui si utilizzano i beni in modo incompatibile con la vita in Cristo (in modo incompatibile con le virtù), scompare l'orientamento della volontà verso la vita in Cristo come bene umano globale.

Analizzando la legge di Cristo nel capitolo 6 abbiamo visto che questa legge è essenzialmente la grazia dello Spirito Santo, il quale concede i nuovi principi (le virtù infuse) che assumono, finalizzano ed elevano i principi naturali della ragione umana, dando origine ad una nuova legge interna all'uomo, accompagnata anche dagli insegnamenti morali del Nuovo Testamento. Lo Spirito Santo presente nel cristiano imprime nella sua anima un vero dinamismo interiore verso le opere virtuose, motivo per cui non è oggettivamente possibile compiere un'azione pec-

<sup>11</sup> Cfr. SANT'AGOSTINO, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 18: CCL 44, 45; SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, II-II, q. 118, a. 5 e III, q. 86, a. 4.

caminosa (contraria alle virtù teologali o morali) senza resistere e opporsi al dinamismo divino (grazia) presente nel nostro cuore che, nei suoi contenuti, ci è noto o dalle ispirazioni interiori dello Spirito Santo, o almeno dagli insegnamenti morali della Sacra Scrittura.

Il lettore probabilmente si chiederà: cosa succede ai non credenti, o ai credenti che, per mancanza di formazione morale e religiosa, non sono consapevoli, o lo sono in misura molto ridotta, di quanto abbiamo appena detto? Non sarebbe possibile per loro avere una colpa che, anche se è un vero errore etico, non è soggettivamente un peccato, cioè un'offesa a Dio? La risposta parte dal fatto che l'agire libero è sempre proiettato nell'orizzonte del bene integrale della persona umana, il quale oggettivamente consiste nella vita in Dio. Questo fatto oggettivo ha manifestazioni fenomenologiche nell'esperienza morale comune, anche in quella di coloro che hanno una conoscenza morale minima. Le esigenze morali si presentano, infatti, con un carattere assoluto e incondizionato, dimensione che in senso proprio può essere applicata solo a Dio. Presentano quindi un "carattere divino", che forse non è visto come divino, ma che è certamente considerato come assoluto. Attraverso questo carattere assoluto e incondizionato delle esigenze etiche, Dio è in qualche modo presente in ogni atto umano (presenza che non sempre corrisponde a una conoscenza chiara ed esplicita da parte dell'uomo). Pertanto, chi viola un'esigenza morale è consapevole, in misura diversa, di violare un ordine che non è solo immanente, proprio perché si presenta come qualcosa di assoluto e di incondizionato. Un uomo che sa di violare un'esigenza grave può non essere esplicitamente consapevole di allontanarsi da Dio, ma sa che sta danneggiando qualcosa di assoluto o di molto importante presente in lui: agendo così si pone in una relazione negativa con l'Assoluto, cioè con Dio. Per l'uomo colpevole, la separazione da Dio non può mai costituire una sorpresa del tutto inaspettata.

Sebbene l'azione umana sia una realtà finita, il bene o il male morale che essa comporta hanno carattere assoluto e incondizionato, poiché il valore dell'atto umano si basa sulla sua partecipazione e imitazione del bene assoluto (Dio), cioè sulla sua partecipazione della santa volontà con la quale Dio afferma il bene infinito che Egli è in Se stesso e liberamente vuole anche il bene dell'uomo. La Sacra Scrittura conferma questa dimensione trascendente del bene morale: «Santificatevi e siate santi, perché io sono santo»<sup>12</sup>, e la si trova anche alla base della

<sup>12</sup> *Lv* 11, 44. Cfr. *Lv* 19, 2; 20,7 ; *Mt* 5, 48; *I Pt* 1, 14-16.

legge morale naturale, che presuppone che la percezione morale della ragione umana sia una partecipazione propria dell'uomo alla Sapienza divina. Ciò spiega perché l'allontanamento volontario dal bene morale è sempre un allontanamento da Dio, realtà profonda che può essere pienamente riconosciuta solo attraverso la riflessione filosofica e teologica, ma di cui si trovano tracce sufficienti nell'esperienza morale, anche se queste non implicano sempre una visione chiara e una conoscenza esplicita di Dio, come abbiamo appena detto.

## 2. PECCATO GRAVE E PECCATO LIEVE

La Sacra Scrittura, la tradizione della Chiesa e la stessa ragione umana attestano la diversità dei peccati. Qui esponiamo la distinzione più importante: quella tra peccato grave o mortale e peccato lieve o veniale.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sintetizza che «la distinzione tra peccato mortale e veniale, già adombrata nella Scrittura (cfr. *1 Gv* 5, 16-17), si è imposta nella tradizione della Chiesa. L'esperienza degli uomini la convalida»<sup>13</sup>. La differenza tra i due tipi di peccato è molto grande, al punto che si può dire che il termine "peccato" è usato in senso analogo. Tra il peccato mortale e quello veniale c'è una certa somiglianza, ma allo stesso tempo un'enorme differenza, proprio riguardo alla stessa ragione del peccato: non è solo questione di maggiore o minore gravità, di differenza di grado, ma questi peccati sono tali in un modo essenzialmente diverso.

La ragione del peccato è pienamente presente solo nel peccato mortale e, imperfettamente, nel peccato veniale, poiché il peccato mortale è del tutto incompatibile con la grazia e la carità, e quindi implica la separazione da Dio, mentre il peccato veniale non è incompatibile con la carità, anche se la indebolisce. Il peccato grave si dice mortale perché fa perdere la vita divina dell'anima, mentre il peccato veniale non fa altro che indebolirla e rendere difficile l'esercizio delle virtù infuse. Di conseguenza, solo il peccato mortale chiude l'ingresso al regno dei cieli. L'uomo, «con un atto consapevole e libero della sua volontà, può [...] camminare nel senso opposto al volere di Dio e così allontanarsi da Lui (*aversio a Deo*), rifiutando la comunione di amore con Lui, staccandosi dal principio della vita che è Lui, e scegliendo, dunque, la morte. 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,

<sup>13</sup> *Catechismo*, n. 1854. Cfr. SAN GIOVANNI PAOLO II, *Enc. «Veritatis splendor»*, nn. 69-70.

l'alleanza d'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*)»<sup>14</sup>.

Perché un peccato sia grave occorrono tre condizioni: materia grave, piena avvertenza e perfetto consenso. Ciò costituisce un insegnamento costante del Magistero della Chiesa<sup>15</sup>. Sia nella teologia morale che nella pratica pastorale sono ben noti i casi in cui un atto grave per la sua materia, non costituisce peccato mortale per incompleta conoscenza o per l'imperfetto consenso di chi lo commette. La materia dell'azione peccaminosa è grave quando l'oggetto dell'atto morale è di per sé incompatibile con la carità, cosa che avviene in qualunque atto contrario ad un'esigenza essenziale di una virtù morale o teologica.

Il peccato, soprattutto quello grave, solleva diverse questioni non sempre facili da risolvere. Negli ultimi anni si sono avanzate proposte di revisione della teologia del peccato, quasi sempre nel senso di affermare che non è facile che un errore categoriale (su un aspetto specifico della legge morale naturale), anche in questioni gravi, sia un peccato mortale, così come non lo sarebbero i peccati di fragilità e quelli commessi nell'adolescenza. Personalmente considero queste proposte, legate per la maggior parte alla teoria dell'opzione fondamentale, prive di consistenza<sup>16</sup>. Ciò che è abbastanza evidente è che non tutti i peccati mortali, pur rimanendo mortali, hanno la stessa gravità, se non altro per la diversa natura del danno che provocano: rubare un oggetto del valore di 1000 euro da un negozio è meno grave dell'omicidio volontario e deliberato di 100 persone innocenti. La Chiesa ritiene che la distinzione tra peccato grave e lieve non sia un'invenzione dei teologi: «Questa dottrina, fondata sul Decalogo e sulla predicazione dell'Antico Testamento, raccolta nel *kerygma* degli Apostoli e appartenente al più antico insegnamento della Chiesa, che la ripete fino ad oggi, ha un preciso riscontro nell'esperienza umana di tutti i tempi»<sup>17</sup>.

D'altra parte, l'idea che la grazia si possa perdere solo attraverso un'opzione lucida e radicale, realizzabile solo poche volte nella vita, sembra estranea alla Bibbia e all'esperienza. Lo sottolinea Tommaso

<sup>14</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Ap. «Reconciliatio et paenitentia»*, 2-XII-1984, n. 17. Cfr. *Veritatis splendor*, n. 70.

<sup>15</sup> Cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17; *Catechismo*, n. 1857.

<sup>16</sup> Sulla teoria dell'opzione fondamentale, cfr. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17 e l'enciclica «*Veritatis splendor*», nn. 65-70.

<sup>17</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17.



d'Aquino parlando dei rinnegamenti di san Pietro<sup>18</sup>. Riguardo alla distinzione tra i peccati, vale la pena ricordare anche alcune sagge osservazioni di sant'Agostino: «Non prendiamo bilance ingannevoli, su cui pesare ciò che vogliamo e come lo vogliamo, e poi dire: “Questo è pesante, questo è leggero”. No, prendiamo la bilancia divina presa dalle sante Scritture, come dai tesori del Signore, e con essa misuriamo per vedere ciò che è più pesante. Anzi, non pesiamo noi, ma riconosciamo i pesi stabiliti dal Signore»<sup>19</sup>. La Chiesa cerca soprattutto di essere fedele all'insegnamento della Sacra Scrittura, ma non nega la complessità delle sottili sfumature che possono nascondersi nel profondo delle coscienze. Per questo insegna: «Anche se possiamo giudicare che un atto è in sé una colpa grave, dobbiamo però lasciare il giudizio sulle persone alla giustizia e alla misericordia di Dio»<sup>20</sup>.

### 3. LA CONVERSIONE

La grande novità dell'annuncio biblico è che la realtà del peccato non è definitiva, che il perdono può essere ottenuto da un Dio che «di niente gioisce quanto della conversione e della salvezza dell'uomo»<sup>21</sup>. La consapevolezza del peccato non comporta, per il cristiano, un atteggiamento passivo o negativo; al contrario, la realtà della colpa manifesta, per contrasto, alcune idee solidamente radicate nella Rivelazione: la profondità della misericordia divina, la necessità di accettare la debolezza umana, la sovrabbondanza della grazia e l'esigenza della cooperazione umana.

Nessun peccato può estinguere la misericordia divina. Inoltre, proprio il perdono dei peccati rivela con precisione che l'amore del Padre, attraverso il sacrificio del Figlio e il dono dello Spirito, è più grande della malizia del peccato. Il Signore chiama i peccatori (tutti gli uomini) alla penitenza, misericordiosamente ne facilita la realizzazione e ne indica la via. Il processo di conversione e di penitenza è stato mirabilmente descritto da Gesù nella parabola detta “del figlio prodigo”, il cui centro è proprio il padre misericordioso<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. *Somma Teologica*, II-II, q. 24, a. 12 ad 2. Vedi anche *1 Sam* 14, 31-33; *2 Sam* 24, 10-15; *Mc* 4, 14-19; *Lc* 12, 43-48.

<sup>19</sup> *Del Battesimo contro i donatisti*, 2, 6, 9: CSEL 51, 184.

<sup>20</sup> *Catechismo*, n. 1861.

<sup>21</sup> SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 39, 20: SC 358, 194. Cfr. *Lc* 15, 7.10.32.

<sup>22</sup> Cfr. *Lc* 15, 11-32.

La misericordia e la grazia di Dio, che cancellano il peccato e conferiscono la forza per non peccare più, chiedono al cristiano un atteggiamento penitente: «*Riconoscere il proprio peccato, anzi – andando ancora più a fondo nella considerazione della propria personalità – riconoscersi peccatore, capace di peccato e portato al peccato, è il principio indispensabile del ritorno a Dio*»<sup>23</sup>. La conversione non è un atteggiamento tipico solo dell'inizio della vita cristiana: essa deve essere permanente in ognuno durante tutta la sua esistenza.

Nell'attuale economia della salvezza, la riconciliazione con Dio è possibile solo in Cristo e per Cristo, e si realizza ordinariamente attraverso la Chiesa, sacramento universale di salvezza<sup>24</sup>. Gesù Cristo con il suo mistero pasquale è causa meritoria ed efficiente di conversione e di salvezza; e per perpetuare nel tempo questa azione salvifica, ha istituito i sacramenti, che giustificano e trasformano la persona.

La conversione comporta un riorientamento radicale di tutta la vita: ritorno a Dio con tutto il cuore, rottura con il peccato e avversione per le azioni sbagliate commesse. Allo stesso tempo richiede il desiderio e la risoluzione di ordinare la propria vita a Dio, adottando lo stile di vita congruente a tale fine, contando sempre sull'aiuto di Dio.

Questo riorientamento della vita, tuttavia, non è sempre immediato. È vero che Cristo diventa l'inizio della vita nuova, che non sarebbe possibile senza il possesso iniziale delle virtù teologali e delle virtù morali infuse. Ma la vita da esse informata comincia ad esprimersi come lotta contro il peccato e la concupiscenza, progressiva chiarificazione della coscienza, sforzo di interiorizzazione delle indicazioni normative della legge morale, educazione della capacità di giudizio, della volontà e dei sentimenti, atteggiamento verso i beni terreni, ricorso costante ai mezzi di santificazione, accoglienza delle esigenze della carità fraterna, impegno per non lasciarsi trasportare dallo scoraggiamento. Gli enunciati normativi della legge morale costituiscono, in questa prima fase della vita cristiana, un aiuto insostituibile. Essi indicano i limiti che il credente non può oltrepassare nell'uso dei beni e nello svolgimento delle diverse attività che compongono la propria vita, affinché essa sia effettivamente vissuta nel Signore.

Ma il dinamismo intrinseco della grazia dello Spirito Santo va ben oltre. Quando il credente lo segue con docilità, va incontro alle sue suc-

<sup>23</sup> *Reconciliatio et poenitentia*, n. 13.

<sup>24</sup> Cfr. *Lumen gentium*, nn. 9 e 48.

cessive conversioni, ciascuna delle quali rappresenta una crescita di Cristo in noi. L'impegno morale porta a dare al Signore uno spazio sempre maggiore nella propria esistenza, fino a poter dire veramente «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»<sup>25</sup>. Passiamo così al libero e pieno sviluppo delle virtù cristiane e dei doni dello Spirito Santo, che, come veri principi vitali, regolano intimamente le nostre scelte, affinché tutti i beni e tutte le attività che compongono l'esistenza diventino, con spontaneità e naturalezza, un mezzo efficace di unione con Cristo .

<sup>25</sup> *Gal* 2, 20.



## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, MILANO 1986<sup>4</sup>.

E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, A., *Scelti in Cristo per essere santi. I: Morale Fondamentale*, EDUSC, Roma 2024<sup>4</sup>.

S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana: metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992.

M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 2006<sup>2</sup>.

