

*Aristide Fumagalli* \*

IL GIUDIZIO MORALE SULLE AZIONI UMANE  
Dalle *fontes moralitatis* al discernimento prudentiale

SOMMARIO: I. IL RICHIAMO MAGISTERIALE – II. UNA TEORIA SIMBOLICA DELL’AZIONE: 1. *L’azione come simbolo*; 2. *La struttura simbolica dell’azione* – III. IL GIUDIZIO COME DISCERNIMENTO: 1. *Il giudizio in situazione*; 2. *Il discernimento prudentiale* – IV. EPILOGO

Il giudizio morale sulle azioni umane è stato classicamente elaborato dalla teologia morale sulla scorta della dottrina delle *fontes moralitatis*, ovvero dell’oggetto, delle circostanze e del fine. Dopo aver effettuato una ricognizione storico-critica di tale dottrina, focalizzando l’attenzione su tre momenti decisivi della sua evoluzione, corrispondenti alla Scolastica medioevale, alla Neoscolastica moderna e alla teologia morale contemporanea scaturita dal concilio Vaticano II<sup>1</sup>, si vorrebbe ora, a partire dal richiamo del magistero all’integrazione delle fonti della moralità, prospettare una teoria simbolica dell’azione in base alla quale configurare il giudizio sulle azioni umane come discernimento.

I. IL RICHIAMO MAGISTERIALE

Il discernimento magisteriale più recente e allo stesso tempo più autorevole a riguardo delle fonti della moralità è reperibile nella lettera enciclica *Veritatis splendor* (= *VS*), pubblicata da Giovanni Paolo II, dopo lunga gestazione, in data 6 agosto 1993<sup>2</sup>. L’enciclica, dedicata ad «alcune questioni fondamentali dell’insegnamento morale della Chiesa»<sup>3</sup>, nel

\* Professore ordinario di Teologia Morale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

<sup>1</sup> A. FUMAGALLI, «Il giudizio morale sulle azioni umane. Una ricognizione storico-critica delle *fontes moralitatis*», *La Scuola Cattolica* 147/1 (2019) 37-68.

<sup>2</sup> L’enciclica era stata annunciata già in occasione del II centenario della morte di sant’Alfonso Maria de’ Liguori, il 1° agosto 1987, con la Lettera apostolica *Spiritus Domini*, pubblicata in: *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) 1365-1375.

<sup>3</sup> *VS* 5.

suo secondo e centrale capitolo<sup>4</sup> considera alcune tendenze della teologia morale odierna. Tra le quattro questioni fondamentali esaminate, oltre a quelle del rapporto tra la libertà e la legge, tra la coscienza e la verità, e tra la scelta fondamentale e i comportamenti concreti, viene affrontata la questione dell'atto morale e specificamente «il problema tradizionalmente chiamato delle “fonti della moralità”»:

Da che cosa dipende la qualificazione morale dell'agire libero dell'uomo? Da che cosa è assicurata questa ordinazione a Dio degli atti umani? Dall'intenzione del soggetto che agisce, dalle circostanze – e in particolare dalle conseguenze – del suo agire, dall'oggetto stesso del suo atto?

L'assunzione di questi interrogativi impegna l'enciclica *Veritatis splendor* in «un accurato discernimento» delle «nuove – o ripristinate – tendenze culturali e teologiche»<sup>5</sup>. L'enciclica non teme di riconoscere che «la vita morale possiede un essenziale carattere “teleologico”, perché consiste nella deliberata ordinazione degli atti umani a Dio, sommo bene e fine (*telos*) ultimo dell'uomo»<sup>6</sup>. Il discernimento che essa intende condurre riguarda l'interpretazione che di tale carattere teleologico è stato dato nel recente dibattito teologico-morale.

Alcune *teorie etiche*, denominate «teleologiche», si presentano attente alla conformità degli atti umani con i fini perseguiti dall'agente e con i valori da lui intesi. I criteri per valutare la giustezza morale di un'azione sono ricavati dalla *ponderazione dei beni non-morali o pre-morali* da conseguire e dei rispettivi valori non-morali o pre-morali da rispettare. Per taluni il comportamento concreto sarebbe giusto, o sbagliato, a seconda che possa, o non possa, produrre uno stato di cose migliore per tutte le persone interessate: sarebbe

<sup>4</sup> Lo sviluppo del testo, incorniciato da una breve introduzione e conclusione, contempla tre capitoli. Il capitolo iniziale si propone di «riascoltare» l'insegnamento morale neotestamentario; per questo, assumendo come traccia il dialogo di Gesù con il giovane ricco (Mt 19,16-21), persegue la finalità di annunciare Cristo come unica risposta che appaga pienamente la domanda morale dell'uomo. Il terzo capitolo finale, assumendo il martirio come figura emblematica, urge la testimonianza della Chiesa in ordine al rinnovamento della vita sociale e morale del mondo; testimonianza che, a fronte di quello che viene definito «un declino o un oscuramento del senso morale» (*VS* 106) di popoli e comunità un tempo ricchi di fede e di vita cristiana, assume i tratti di una «nuova evangelizzazione» e richiede in modo speciale il servizio dei teologi moralisti e la responsabilità dei Pastori.

<sup>5</sup> *VS* 74.

<sup>6</sup> *VS* 73.

giusto il comportamento in grado di «massimizzare» i beni e di «minimizzare» i mali<sup>7</sup>.

Delle teorie descritte si riconosce, almeno nell'elaborazione che ne fanno molti moralisti cattolici, sia la distanza rispetto all'utilitarismo e al pragmatismo, i quali stabiliscono la moralità sulla base delle sole conseguenze, sganciandola così dal fine dell'uomo, sia la giusta istanza di argomentare in modo razionale la fondazione delle norme morali.

Nel quadro di questo sforzo ci sono tuttavia alcuni autori che – secondo l'enciclica – sostengono «false soluzioni», la cui causa starebbe in «una concezione della libertà che prescinde dalle condizioni effettive del suo esercizio», che non tiene conto del fatto che «la volontà è coinvolta nelle scelte concrete che essa opera»<sup>8</sup>. Questa insufficiente concezione della libertà produce nelle teorie etiche teleologiche (proporzionalismo, consequenzialismo) una valutazione della responsabilità morale scomposta in un duplice aspetto:

In un mondo in cui il bene sarebbe sempre mescolato al male ed ogni effetto buono legato ad altri effetti cattivi, la moralità dell'atto si giudicherebbe in modo differenziato: la sua «bontà» morale sulla base dell'intenzione del soggetto riferita ai beni morali e la sua «giustizia» sulla base della considerazione degli effetti o conseguenze prevedibili e della loro proporzione. Di conseguenza, i comportamenti concreti sarebbero da qualificarsi come «giusti» o «sbagliati», senza che per questo sia possibile valutare come moralmente «buona» o «cattiva» la volontà della persona che li sceglie.

La pericolosità di tale prospettiva viene evidenziata dall'enciclica in riferimento all'esito che può produrre:

Un atto, che ponendosi in contraddizione con una norma universale negativa viola direttamente beni considerati come pre-morali, potrebbe essere qualificato come moralmente ammissibile, se l'intenzione del soggetto si concentra, secondo una «responsabile» ponderazione dei beni coinvolti nell'azione concreta, sul valore morale giudicato decisivo nella circostanza.

Tale posizione contrasta con la dottrina della Chiesa poiché «in questa prospettiva il consenso deliberato a certi comportamenti dichiarati illeciti

<sup>7</sup> VS 74.

<sup>8</sup> VS 75.

dalla morale tradizionale non implicherebbe una malizia morale oggettiva»<sup>9</sup>. Per evitare questo pericolo l'enciclica dispone il seguente dettato:

È da respingere quindi la tesi, propria delle teorie teleologiche e proporzionaliste, secondo cui sarebbe impossibile qualificare come moralmente cattiva secondo la sua specie – il suo «oggetto» – la scelta deliberata di alcuni comportamenti o atti determinati prescindendo dall'intenzione per cui la scelta viene fatta o dalla totalità delle conseguenze prevedibili di quell'atto per tutte le persone interessate<sup>10</sup>.

Il discernimento magisteriale mette in guardia dalla possibile dissociazione cui potrebbe dare adito la distinzione tra bene / male morale e beni / mali pre-morali e contesta che il criterio di giudizio morale dell'atto concreto sia costituito dalla proporzione che la ragione stabilisce tra beni pre-morali e mali pre-morali, cosicché un atto sarebbe giusto nella misura in cui produrrebbe il miglior saldo attivo tra i beni e i mali pre-morali in gioco.

La collocazione dell'atto sul livello «pre-morale» produce uno «sneramento dell'atto, cioè la sua marginalizzazione, se non espulsione dalla considerazione propriamente morale»<sup>11</sup>. In termini tradizionali, ciò significa non considerare l'oggetto dell'azione quale fonte di moralità, ma semplicemente prodotto di un calcolo proporzionale. La de-moralizzazione dell'oggetto ha come suo effetto logico quello di smontare la pretesa dell'*intrinsece malum* di stabilire la negatività morale di un'azione sulla sola base del suo oggetto.

Il pronunciamento di *VS* non si limita alla semplice ripresa, ma esplicita ulteriormente il discorso sulle fonti della moralità, insistendo sulla riconduzione dell'*intrinsece malum* all'oggetto<sup>12</sup>. Ecco alcuni eloquenti passaggi:

La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fondamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata [...]. L'atto umano dipende dal suo oggetto [...]. L'etica cristiana, che privilegia l'attenzione all'oggetto morale...

<sup>9</sup> *VS* 75.

<sup>10</sup> *VS* 79.

<sup>11</sup> A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*». *Trent'anni di teologia morale* (= Quodlibet 4), Glosa, Milano 1996, 145.

<sup>12</sup> Cf A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*», 152-153.

L'accentuazione della valenza morale dell'oggetto non va però nella linea di separarlo rispetto al fine.

Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. Infatti, l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto.

Il legame intrinseco tra oggettività dell'atto e soggettività dell'agente impedisce di intendere l'oggetto in senso meramente fisico.

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>13</sup>.

L'azione, in quanto umana, non è priva d'intenzione. L'intenzionalità dell'azione non è quella che il soggetto agente semplicemente impone, come dall'esterno, ai suoi atti, ma quella che il soggetto agente riconosce inscritta nei suoi atti mediante la ragione. Il ritrovamento dell'intenzione morale negli atti umani impedisce sia di cadere nella cosiddetta «fallacia naturalistica», per cui la moralità dell'atto dipenderebbe dalla sua struttura fisico-biologica, sia di considerarlo in termini pre-morali, per cui la sua moralità dipenderebbe dal saldo attivo tra beni e mali premorali che produce.

Il reperimento dell'intenzionalità morale fin nella struttura degli atti consente di intendere l'*intrinsece malum* come quell'intenzionalità che non può essere coordinata con alcun fine buono.

L'elemento primario e decisivo per il giudizio morale è l'oggetto dell'atto umano, il quale decide sulla sua ordinabilità al bene e al fine ultimo, che è Dio. Tale ordinabilità viene colta dalla ragione nell'essere stesso dell'uomo, considerato nella sua verità integrale, dunque nelle sue inclinazioni naturali, nei suoi dinamismi e nelle sue finalità che hanno sempre anche una dimensione spirituale: sono esattamente questi i contenuti della legge naturale, e quindi il complesso ordinato dei «beni per la persona» che si pongono al servizio del «bene della persona», di quel bene che è essa stessa e la sua perfezione. Sono questi i beni tutelati dai comandamenti, i quali, secondo san Tommaso, contengono tutta la legge naturale<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *VS* 78.

<sup>14</sup> *VS* 79. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 100, 1.

Ora la ragione attesta che si danno degli oggetti dell'atto umano che si configurano come «non ordinabili» a Dio [...]. Per questo, senza minimamente negare l'influsso che sulla moralità hanno le circostanze e soprattutto le intenzioni, la Chiesa insegna che «esistono atti che, per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto»<sup>15</sup>.

Con queste affermazioni, l'enciclica presenta l'*intrinsece malum* non come un atto maligno a prescindere dall'intenzione dell'agente, ma come un atto inevitabilmente implicante un'intenzione maligna dell'agente, la quale, quand'anche fosse eventualmente accompagnata da ulteriori intenzioni, non risulterà comunque contraddetta o non sarà comunque resa ininfluenza. Così concepito, l'*intrinsece malum* è un caso, il più emblematico, della qualità morale degli atti umani, i quali, se tali, sono inabitati dall'intenzione del soggetto agente. In questa concezione, l'*intrinsece malum* esprime il carattere propriamente morale del cosiddetto «oggetto» dell'azione, smarcandolo da un'accezione materiale. Esso appare come

il caso estremo (o invece originario?) del dinamismo intenzionale della volontà e dell'intero agire umano, che in esso raggiunge la massima chiarezza e il suo vertice. L'*intrinsece malum* è vero soprattutto perché mostra e inverte la radice dell'intera struttura della prassi umana, e non anzitutto perché funzionale in quanto protegge dal relativismo o solleva la coscienza da eccessivi oneri di ricerca morale<sup>16</sup>.

La teologia morale post-conciliare, a fronte della concentrazione sugli atti della teologia morale neoscolastica, è preoccupata di collegare gli atti al soggetto agente. Il magistero morale, a fronte di questa istanza, ha richiamato il complementare legame del soggetto agente agli atti che compie.

## II. UNA TEORIA SIMBOLICA DELL'AZIONE

La storia della teologia morale circa il giudizio sulle azioni pone principalmente il problema del rapporto tra azione e agente, tra *finis operis* e *finis operantis*, tra *oggetto* e *fine*. La sfida teorica da affrontare è di mo-

<sup>15</sup> VS 80, entro cui viene citata: GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica post-sinodale Reconciliatio et Paenitentia*, 2 dicembre 1984, 17.

<sup>16</sup> A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*», 155.

strare la connessione tra l'azione e l'agente, evitando il rischio della loro disgiunzione, ma anche superando il limite del loro semplice accostamento. Il rischio della disgiunzione è presente nella teologia morale neoscolastica, la quale trae il giudizio morale sulle azioni pressoché esclusivamente dal loro oggetto, rapportato all'ordine morale a prescindere dall'agente. Il limite dell'accostamento è rinvenibile nella teologia morale più recente, la quale deriva il giudizio propriamente morale sulle azioni dal soggetto agente, valutando le azioni come premorali. Nel caso della teologia morale neoscolastica potremmo parlare di una iper-moralizzazione dell'oggetto dell'azione e di una de-moralizzazione del soggetto agente; viceversa, in quello della teologia morale più recente potremmo parlare di iper-moralizzazione del soggetto agente e di una de-moralizzazione dell'oggetto dell'azione.

A fronte della iper- o della de-moralizzazione delle principali fonti della moralità, l'oggetto e il fine dell'azione, vale il richiamo del Magistero circa la loro inscindibile connessione. Per la verità, il richiamo magisteriale, destinato al più recente sviluppo della teologia morale, mette in guardia dalla de-moralizzazione dell'oggetto delle azioni più che non dalla demoralizzazione del soggetto agente, tipica della teologia morale neoscolastica. E tuttavia, la valorizzazione della moralità dell'oggetto richiesta dal Magistero pone implicitamente la questione del suo rapporto con il soggetto agente.

La strategia argomentativa indicata dal Magistero, attingendo al patrimonio tradizionale delle *fontes moralitatis*, insiste sulla moralità dell'oggetto dell'azione, il quale non è un processo o un evento di ordine solamente fisico, ma un comportamento liberamente scelto. In quanto tale, l'oggetto di un'azione è inabitato da un fine intenzionale, cosicché non si può dissociare l'intenzionalità dell'agente dall'oggettività dell'azione. Le stesse azioni cosiddette «intrinsecamente cattive», tali per il loro oggetto a prescindere dal fine e dalle circostanze, non sono azioni già intenzionate a prescindere dall'intenzione dell'agente, ma azioni che inevitabilmente plasmano l'intenzionalità dell'agente in un determinato modo.

### *1. L'azione come simbolo*

Una teoria dell'azione, dunque, che voglia ovviare alla de-moralizzazione sia dell'oggetto sia del soggetto, deve essere concepita in chiave sim-

bolica<sup>17</sup>. Una teoria simbolica coglie il fine dell'agente nell'oggetto dell'azione, questo come il rivelarsi di quello e quello come rivelato in questo. Del resto, non esiste un fine dell'agente che sia al di fuori dell'oggetto dell'azione, ma solo in esso inscritto.

Una teoria simbolica dell'azione può dunque partire dall'oggetto dell'azione, in questo condividendo la concezione della scolastica medioevale e della dottrina tradizionale della *moralitas ex obiecto*. L'oggetto dell'azione, tuttavia, in una concezione simbolica, non può essere adeguatamente definito a prescindere dalla singolare concretezza dell'azione. Un'azione infatti, se è umana, è agita da un soggetto agente, il quale non essendo identico a nessun altro soggetto agisce le sue azioni in modo singolare, irriducibile a una copia identica di un modello generale<sup>18</sup>. «Gli atti e le operazioni – ricorda Tommaso nel prologo al suo *De actibus* – riguardano il singolare concreto»<sup>19</sup>.

L'oggetto morale dell'azione concreta, quindi, non può essere definito a prescindere dal fine intenzionale dell'agente, di cui l'oggetto dell'azione è veicolo. Al *finis operantis*, anzi, spetta il primato nella strutturazione dell'azione, poiché predispose il *finis operis* e i percorsi per raggiungerlo, alla stregua di un movimento il cui termine è già virtualmente presente nel suo svolgersi dandogli dinamismo e orientamento<sup>20</sup>. «L'azione è l'intenzione che vive nell'organismo e modella le energie oscure da cui era emersa»<sup>21</sup>. Il fine intenzionale dell'agente struttura l'oggetto dell'azione nel senso per cui plasma un'espressione che gli permetta di comunicarsi *ad extra*. Ritroviamo qui l'idea della Scolastica medioevale dell'«oggetto conveniente».

<sup>17</sup> Per tratteggiarla faremo riferimenti a due importanti opere di due insigni filosofi: M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (= *Classici del pensiero* 5), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993 [originale francese: 1893]; P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario* (= *Collana di Filosofia* 47), Marietti, Genova 1990 [originale francese: 1950].

<sup>18</sup> G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität: Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze* (= *Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie* 26), Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 162-163.

<sup>19</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 6, prologo: «*Operationes et actus circa singularia sunt*».

<sup>20</sup> Cf K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, 179.

<sup>21</sup> M. BLONDEL, *L'azione*, 239.

Il fine dell'agente ricerca l'oggetto conveniente dell'azione inscrivendosi nella realtà, la quale, tuttavia, non è creata *ex nihilo* e nemmeno *ex novo*, ma assunta e plasmata per quanto possibile. La manifestazione *ad extra* del fine intenzionale può e deve contare sulle risorse corporee e mondane di cui l'agente dispone. Tali risorse sono al contempo condizioni di possibilità dell'agire umano e suoi condizionamenti, nel senso per cui consentono all'agente di plasmare le sue azioni entro i limiti della loro plasmabilità. Né, infatti, le condizioni psico-fisiche del corpo, né quelle ambientali dell'ecosistema naturale, né quelle socio-culturali del *Sitz-im-Leben* umano, né quelle etico-religiose del contesto civile ed ecclesiale sono risorse espressive totalmente disponibili al soggetto agente<sup>22</sup>. Se ciò che contraddistingue l'azione da un semplice fatto è la presenza in essa di un senso soggettivo, d'altra parte proprio la struttura simbolica dell'azione ci ricorda che tale senso soggettivo si trova inscritto in un'alterità oggettiva.

## 2. La struttura simbolica dell'azione

L'illustrazione della struttura simbolica dell'azione, data dalla compresenza di libertà soggettiva e alterità oggettiva, di *finis operantis* e *finis operis*, esige di precisare il concetto di azione umana. Il linguaggio comune intuisce e segnala prontamente la specificità di un'azione umana rispetto a un altro evento, pur riguardante l'uomo, quando per esempio dice, in un caso, che «un agente muove il dito» e, in un altro, che «si è verificata la contrazione di un dito».

La tradizione teologico-morale ha concettualizzato il senso comune distinguendo tra gli atti che sono propri dell'uomo (*actus humanus*) e gli atti che sono comuni all'uomo e agli altri animali (*actus hominis*)<sup>23</sup>. La distinzione tra i due tipi di atti è indicata nominando gli «atti umani» come «azioni» e gli «atti dell'uomo» come «passioni», mettendo cioè in luce come i primi siano agiti, tramite l'esercizio della libertà, e i secondi, invece, piuttosto patiti, dovuti cioè ad altri dinamismi, fisici, psichici, sociali, ecc.

<sup>22</sup> E. SCHOCKENHOFF, «Finis operis - finis operantis», in W. KASPER ET ALII (edd.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 4, Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien 2006, coll. 1293-1294.

<sup>23</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 6, prologo.

Per quanto istruttiva, questa distinzione non può essere irrigidita sino a immaginare che tutti gli atti possano essere incasellati nell'una o nell'altra tipologia, cosicché vi sarebbero atti puramente liberi e altri meramente necessitati. Le due definizioni segnalano, semmai, i due poli entro la cui tensione si costituiscono le azioni, le quali potranno risultare più o meno agite o, se si vuole, più o meno patite, comunque sempre costituite dalla reciprocità dell'involontario e del volontario.

Volendo tracciare almeno indicativamente l'estensione dell'azione potremmo pertanto fissare al limite inferiore «l'azione prorompente, impulsiva, in cui il soggetto non può riconoscersi e di cui dice che gli è sfuggita», e all'estremo superiore, invece, potremmo collocare «l'azione differita [...], in cui una decisione è presa, ma la sua esecuzione è subordinata da un segnale che non dipende da me (circostanze materiali, condizioni corporee, eventi sociali ecc.)»<sup>24</sup>. Quali esempi dell'uno e dell'altro tipo di azioni, possiamo indicare lo starnuto per l'azione prorompente e l'attraversamento della strada subordinata al verde del semaforo per l'azione differita.

Entro l'estensione fissata dai due limiti dell'impulsività e del differimento, l'azione presenta sempre una struttura simbolica, nel senso per cui la libertà soggettiva è inscindibilmente connessa con l'alterità oggettiva. La libertà emerge dall'alterità e s'immerge nell'alterità senza mai da essa separarsi, senza mai con essa (con)fondersi.

La struttura simbolica dell'azione può essere più analiticamente considerata in corrispondenza ai diversi profili del suo svolgersi. L'azione deve essere anzitutto colta nella sua genesi interiormente all'uomo e quindi nel suo esodo esteriormente all'uomo, nel suo momento intenzionale e nel suo momento esecutivo. La metafora che può favorire la comprensione del dinamismo dell'azione è quella delle onde concentriche che si espandono a partire dal centro in cui sorgono.

Il centro sorgivo dell'azione è l'interiorità del soggetto, ciò che viene metaforicamente indicato come «cuore» o più concettualmente come «coscienza». La genesi intenzionale dell'azione all'interno del soggetto si articola come «decisione motivata» e «consenso necessitato».

L'esodo dell'azione all'esterno del soggetto si distende anzitutto nel corpo, come «mozione corporea», inscrivendosi poi nel mondo ambiente come «operazione materiale» ed «espressione culturale». L'onda espan-

<sup>24</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 43.

siva dell'azione giunge quindi nella società umana, come «cooperazione sociale», intercettando l'etica e la religione contestuali, rispettivamente come «responsabilità morale» e «fede religiosa».

Considerando analiticamente il divenire dell'azione *ad intra* e *ad extra* dell'agente, miriamo a mostrare il permanere, in ogni stadio del suo svolgersi, di una struttura simbolica, unificante libertà soggettiva e alterità oggettiva.

## 2.1 La decisione motivata

Al suo sorgere nell'interiorità del soggetto, l'azione si configura come decisione. La decisione è un'intenzione, il tendere del pensiero del soggetto agente verso un oggetto. Tale oggetto, posto innanzi al soggetto, è definibile come pro-getto. L'intenzione progettuale, rivolta in avanti, implica, all'indietro, una responsabilità personale, vale a dire un'attitudine a imputare a se stessi i propri atti<sup>25</sup>. Lo slancio progettuale fa leva sull'appoggio della responsabilità soggettiva. La decisione, in quanto intenzione di un progetto e soprattutto in quanto responsabilità del soggetto, non è dovuta al puro libero arbitrio. Essa è infatti inscindibilmente legata ai motivi, benché questi inclinino senza necessitare<sup>26</sup>. Con i motivi la decisione intrattiene un «rapporto rigorosamente circolare»<sup>27</sup>, cosicché si deve dire che «la storia di una decisione è anche la storia di una motivazione attraverso schizzi, avvii, marce indietro, salti, crisi e deliberazione»<sup>28</sup>.

Il motivo di una decisione è ciò che convalida il progetto, ciò che quindi dà valore alla decisione. Il valore di una decisione, a sua volta, si presenta come il motivo possibile per effettuarla. Il rapporto tra le due nozioni di motivo e valore è precisabile dicendo che «un motivo raffigura e, se così si può dire, "storicizza" un valore e un rapporto di valori»<sup>29</sup>.

Molteplici e variegati sono i motivi valoriali che fondano una decisione, a partire dai «valori corporei», relativi alla vita psico-fisica, per poi comprendere i «valori personali» riguardanti l'attività dello spirito umano, i «valori morali» circa l'identità stessa dell'uomo, e i «valori religiosi»,

<sup>25</sup> Cf P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 60.

<sup>26</sup> Cf P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 74.

<sup>27</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 70.

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 72.

<sup>29</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 74.

attinenti al suo rapporto con Dio. I differenti valori possono comporsi e reagire analogamente ai colori, la cui interazione produce contrasti, sfumature, nuove tonalità<sup>30</sup>. «Non si finisce mai di dispiegare il campo della motivazione del volere umano. L'incommensurabilità dei valori si rivela in fin dei conti essenzialmente nella *confusione affettiva dei motivi*: attraverso di essa, tutta la storia si raccoglie in sintesi nella vita involontaria di ciascun soggetto ed incide su un volere personale»<sup>31</sup>.

## 2.2 Il consenso necessitato

Con la decisione motivata la libertà, appoggiando sui motivi, prende slancio per attuare il progetto prescelto. L'attuazione del progetto non avviene in uno spazio sgombro, ma incontra necessità corporee inalienabili, necessità ben più radicali che i motivi, i quali – come già si è detto – inclinano senza necessitare. Rispetto a queste necessità oggettive, tuttavia, la libertà non viene meno, ma assume la forma del consenso. A differenza della decisione, proiettata nel futuro, il consenso assume il presente già determinato dal passato. Il consenso adotta liberamente ciò che gli si impone necessariamente. Ciò non significa che la necessità oggettiva si trasforma in libertà soggettiva, ma certo che essa non rimane un'alterità semplicemente esteriore alla libertà. Il consenso è quel movimento della libertà che mira asintoticamente a congiungersi alla necessità per convertirla in se stessa.

La necessità rispetto alla quale si esercita il consenso è sostanzialmente di triplice natura. Le tre principali necessità corporee consistono, infatti, nel carattere psicologico, nell'inconscio psichico e nella vita biologica. Esse non si pongono allo stesso livello, ma su di una scala che discende verso la necessità più radicale e immodificabile, quella della vita biologica, la quale sottostà all'inconscio psichico, che a sua volta sottostà al carattere psicologico.

Il carattere può essere definito come «il *modo individuale* – non scelto e non modificabile dalla libertà – della libertà stessa»<sup>32</sup>; «il mio carattere, in ciò che ha di immutabile, non è che il *modo d'essere della mia liber-*

<sup>30</sup> R. RUYER, *Le mond des valeurs*, Aubier, Paris 1948, citato in: J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 359.

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 130.

<sup>32</sup> Cf P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 351.

tà»<sup>33</sup>. Il carattere non determina «che cosa» la libertà vuole, ma «come» essa vuole. Lo stile inconfondibile del carattere connota la libertà in ogni sua azione, cosicché esso risulta imm modificabile.

L'inconscio, secondo la scienza psicoanalitica, non coincide con il pre-conscio, che può giungere a consapevolezza mediante lo sforzo dell'attenzione, ma è «la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità»<sup>34</sup>, una sorta di materia resistente e inaccessibile alla forma della coscienza. Inconscio e conscio non sono alternativi, bensì reciproci, cosicché l'azione umana è «sintesi paradossale *della forma definita* [della coscienza] e *della materia indefinita* [dell'inconscio]»<sup>35</sup>. Essa dipende dalla «condizione irrimediabile della libertà, che mi condanna a giocare il mio ruolo in un contesto indecifrabile»<sup>36</sup>.

Oltre alle necessità della vita consapevole, il carattere, e della vita inconsapevole, l'inconscio, la libertà acconsente alla necessità più radicale della vita biologica. La sua peculiarità consiste non solo nell'essere una condizione necessaria dell'agire libero, ma la condizione necessaria per ogni altra condizione. La vita si impone necessariamente come «il fatto bruto di esistere»<sup>37</sup>, di trovarsi in vita senza averlo deciso, di trovarsi a vivere prima di ogni decisione. La necessità radicale della vita si manifesta nei tre profili della sua organizzazione, sviluppo, cominciamento.

L'organizzazione della vita è data dalle funzioni biologiche, che mantengono l'equilibrio interiore e provvedono all'adattamento esteriore, interagendo con il mondo ambiente. La vita non è fissata staticamente, ma distesa temporalmente. L'uomo, tutto intero vivente, è tutto intero storia che evolve. Lo sviluppo storico dell'uomo è scandito dalle età della vita, nelle quali egli è necessariamente situato.

La vita evolve a partire dal concepimento, il quale antecede ogni attività e consapevolezza dell'io. La dipendenza dell'io dall'atto del suo concepimento è ulteriormente qualificata dalla dipendenza da coloro che l'han-

<sup>33</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 363.

<sup>34</sup> S. FREUD, «Lezione 31. La scomposizione della personalità psichica», in Id., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in Id., C.L. MUSATTI (ed.), *Opere 1930-1938*, Boringhieri, Torino 1979, vol. 11, 170-190: 185.

<sup>35</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 401.

<sup>36</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 403.

<sup>37</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 407.

no concepito. La dipendenza da altri si attua nel ricevere da loro un'eredità biologica e l'inserimento in una linea genealogica.

### 2.3 La mozione corporea

Il primo impatto del dinamismo dell'azione al di fuori della coscienza soggettiva è quello con il corpo del soggetto agente, nel quale, anzitutto, la libertà si incarna. L'azione si configura in questa fase come mozione corporea, ovvero reciprocità di libera iniziativa e di potenzialità del corpo. La mozione corporea è la transizione di un'azione nel corpo prima che essa giunga alle cose e al mondo.

Il movimento volontario che attraversa il corpo, la mozione, s'incontra con una spontaneità corporale, che, se per un verso oppone resistenza, per altro verso permette l'incarnarsi dell'azione. Questo aspetto involontario dell'azione è dato da potenzialità corporee quali i «saper-fare precostituiti», le «emozioni», le «abitudini».

I «saper fare pre-costituiti» sono «complessi motori molto variabili, regolati da percezioni, che costituiscono un primo uso del corpo in relazione con oggetti percepiti globalmente e a distanza, un primo aggiustamento della motricità dei sensi»<sup>38</sup>.

Le e-mozioni, come suggerisce la parola, benché non siano in grado di trascinare o muovere la libertà direttamente, possono muoverla indirettamente, suscitando sorpresa o rapimento. La libertà «emozionata» non può esimersi dal prendere posizione: deve necessariamente disporsi rispetto all'emozione, pur potendo oscillare tra l'asseccarla o il contrastarla.

A differenza dei saper-fare precostituiti e delle emozioni che anticipano la volontà, le abitudini conseguono all'esercizio ripetuto di atti volontari. Tuttavia, benché non sorgano spontaneamente dalla natura, le abitudini, una volta contratte, influenzano la volontà alla stregua di una seconda natura. La naturalizzazione della libertà operata dall'abitudine costituisce il suo valore e il suo rischio. Il valore dell'abitudine è dato dal poter fare che essa acquisisce al soggetto, in termini di abilità e facilità in una certa

<sup>38</sup> P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 234. I saper-fare precostituiti sono altrimenti definibili come «attitudini preformate», nel duplice senso per cui le nostre spontanee attitudini sono formate «prima» dell'intervento della volontà e «in vista» della loro elaborazione da parte della volontà: cf. A. LÉONARD, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1994, 43.

attività corporea. Il rischio è dovuto al possibile degrado dell'abitudine ad automatismo, con la riduzione dell'attività corporea a meccanismo stereotipo e routine macchinale.

## 2.4 L'operazione materiale

Con la mozione corporea, l'azione umana non solo si iscrive in altro da sé, nelle potenze corporee, ma si rende visibile ad altri. L'azione personale trapassa in azione sociale. Il percorso trova il suo *medium* nell'opera materiale prodotta dal soggetto agente. La materia era già apparsa come corpo dell'individuo entro cui s'incarnava la libertà. Di essa ora emerge una visione più ampia: la «materia che modelliamo col pensare e col volere è costituita dalle nostre membra, e tramite queste dal contesto in cui si imprimono».

Con la produzione dell'opera si assiste a un decentramento del soggetto. L'opera viene a godere di una sorta di indipendenza nei confronti dell'azione soggettiva che l'ha prodotta. Indipendenza che non corrisponde a una riduzione sul piano della mera fattualità, dal momento che l'opera, per via del suo statuto simbolico, conserva sempre la traccia dell'intenzionalità in essa inscritta. «Ogni atto scaturito dall'organismo umano, anche al di fuori di noi, è un organismo di segni e un simbolo espressivo della vita soggettiva»<sup>39</sup>. L'opera umana non è materia informe, poiché ad essa l'uomo dà forma, per quanto rudimentale possa apparire. Nell'opera umana il soggetto, secondo l'etimologia stessa della parola<sup>40</sup>, soggiace all'oggetto prodotto. Il «senso soggettivo» informa l'opera assegnandole «la sua fisionomia sempre singolare»<sup>41</sup>.

Se ciò che contraddistingue l'azione umana dal fatto materiale è la presenza in essa di un senso soggettivo, d'altra parte proprio la struttura simbolica dell'azione ci ricorda che tale senso si trova iscritto in una materia. L'azione non è causata dalla pura intenzione soggettiva: essa si genera anche perché interviene un'altra con-causa. L'opera dell'uomo non è solo il frutto dell'*exergia* della volontà; essa è anche prodotto dell'*allergia* di forze eterogenee al soggetto. L'operare umano può essere definito in termini

<sup>39</sup> M. BLONDEL, *L'azione*, 300.

<sup>40</sup> Da: *sub*, sotto, e *jectus*, gettato.

<sup>41</sup> M. BLONDEL, *L'azione*, 303.

di «coazione», la cui etimologia evoca sia l'«idea di costrizione», sia quella di «convergenza e unione di attività»<sup>42</sup>. Il termine coazione significa che la volontà dell'uomo non è fagocitata dalla costrizione delle forze naturali, ma è in grado di farle collaborare al proprio progetto. Emblematiche a questo riguardo sono il prodotto tecnologico e l'opera d'arte.

Le forze naturali del mondo ambiente in cui l'uomo opera reagiscono, più o meno resistendo e più o meno cedendo, alla sua iniziativa. La reazione delle forze naturali può pertanto essere rappresentata in funzione dell'azione umana che la suscita. Precisamente a questa rappresentazione è deputata la tecnologia, la quale impiega «come una morsa la conoscenza empirica e la deduzione matematica per ridurre al nostro servizio le inafferrabili forze della natura»<sup>43</sup>.

Svincolata per un verso dall'agente che l'ha prodotta e legata per un altro alla sua intenzionalità, l'opera diviene latrice di un messaggio nei confronti del mondo circostante. In modo emblematico questo si presenta nell'opera d'arte, per esempio in una scultura. La pietra, con le sue caratteristiche fisiche di durezza, densità, resistenza, rottura, assorbimento, porosità, si oppone ma anche cede all'attività dello scultore che imprime in essa la sua intenzione creativa. Il blocco di pietra, pur possedendo qualità e potenzialità peculiari, non gode di intenzionalità propria che non sia quella risultante dall'opera.

Introducendo un messaggio nel circuito della comunicazione, l'opera si rivela non solo come il frutto dell'azione, ma come azione essa stessa, capace di influire nel mondo e tendente a suscitare il consenso di altri soggetti. L'alterità materiale che la libertà assume per produrre qualcosa non materializza la libertà: l'opera non è la prigione, ma il pulpito della libertà. In quanto parola, l'azione della libertà è in grado di farsi intendere da un'altra libertà. Dall'opera siamo inviati all'interlocutore: l'azione rivela la sua intrinseca valenza sociale. Va sottolineato che la socialità dell'agire è già implicata nell'operazione materiale. La responsabilità nei confronti di altri soggetti non interviene solo quando essi risultano direttamente coinvolti nell'azione di un uomo, ma già quando un uomo semplicemente fa qualcosa.

<sup>42</sup> M. BLONDEL, *L'azione*, 313.

<sup>43</sup> M. BLONDEL, *L'azione*, 318.

## 2.5 La cooperazione sociale

L'opera prodotta dall'uomo, offrendosi come spettacolo al mondo circostante, rivela la sua valenza sociale. In quanto intenzionalità incarnata, essa si fa messaggio per altri soggetti e chiede di essere intesa. Si potrebbe dire che l'opera risulta compiuta quando suscita l'interesse dell'altro, quando viene arricchita dalla cooperazione altrui. L'azione cooperante di un altro non è un mero fatto naturale, ma anch'essa un'azione soggettiva, implicante cioè un'altra libertà. Nell'azione sociale, l'alterità oggettiva connessa simbolicamente alla libertà soggettiva è costituita da altre libertà soggettive. L'altrui libertà rientra nell'effettuarsi dell'azione sociale non solo come cooperante, in quanto cioè produce strumentalmente un'opera materiale, ma in qualità di collaborante, in quanto cioè soggettivamente partecipa. Non si tratta di semplice cooperazione materiale, bensì di collaborazione formale all'azione del soggetto agente. L'unione di due o più libertà nell'agire, il loro reciproco concorrere all'azione comune assume i tratti dell'amore, il quale è autentico quando unisce l'uno e l'altro salvaguardando la loro reciproca alterità.

Emblematico, a questo riguardo, è l'amore coniugale, cellula originaria della vita sociale. Sancito o meno dall'istituto matrimoniale, l'amore autenticamente coniugale non si dà come prodotto spontaneo della naturale passione amorosa che può venirsi a creare tra un uomo e una donna. Da sé la passione può anche impedire il riconoscimento pieno dell'altro/a, concentrando l'attenzione su una sola sua parte o qualità. Affinché l'amore possa sfuggire alle prese della passione che si accontenta di una parte dell'altro/a, occorre che ciascuno dei due amanti s'impegni nel riconoscimento pieno dell'altro/a. La scelta che vuole non solo qualcosa dell'altro/a, ma la sua stessa libertà, costituisce il tratto essenziale dell'amore sponsale. Affinché ci sia reciproco riconoscimento dell'altro/a nella sua integrità, i due, superando ogni subordinazione, devono puntare a un'alterità che li trascenda. L'alterità, che pur transcendendo l'unione degli amanti li salda in unità, prende corpo nell'azione generativa: «due esseri non sono più che un solo essere, e proprio quando sono uno diventano tre»<sup>44</sup>. Il figlio non è semplicemente l'inevitabile prodotto delle leggi biologiche. La sua generazione e, poi, il suo prolungarsi nell'educazione, non si danno senza una scelta libera degli amanti disposti ad andare al di là della loro unione.

<sup>44</sup> M. BLONDEL, *L'azione*, 356.

Come già la famiglia, ambito originario della vita sociale, anche i suoi ambiti più allargati, quali per esempio la nazione e l'umanità intera, non sorgono come un semplice irradiazione dei legami di sangue. Benché essi si costituiscono in istituzioni pubbliche di carattere culturale, politico, giuridico, nondimeno essi implicano la libera volontà di ciascun cittadino della nazione o del mondo. Ad ogni suo livello la società è l'espressione simbolica delle libertà soggettive dei suoi membri e delle istituzioni che sorgono dalla loro interazione.

## 2.6 La responsabilità morale

La struttura simbolica dell'azione, oltre che in riferimento alle sue dimensioni corporea, mondana, culturale e sociale, emerge anche in riferimento alla sua dimensione propriamente morale. L'attuarsi della libertà soggettiva, infatti, è in rapporto con l'alterità oggettiva dell'*ethos* vissuto e dell'etica vigente in una determinata società. L'azione è frutto di responsabilità morale, ovvero dell'abilità a corrispondere in proprio con il costume e il sistema morale contestuali. Tra libertà soggettiva ed *ethos* / etica oggettiva vi è rapporto circolare.

Presente al mondo mediante il corpo e comunicando in società tramite la cultura, la libertà impara dal suo esercizio come possa meglio esercitarsi. Agendo, gli uomini sperimentano gli effetti che producono sul mondo ambiente e, specialmente, le re-azioni che provocano nella società umana. Istruiti dall'esperienza, essi danno origine e consolidano un *ethos*, vale a dire una «prassi della vita morale dotata di valore vincolante»<sup>45</sup>. Tramesso oralmente, per tacita consuetudine o codificato in regole scritte, l'*ethos* di una società non solo esprime una cultura di vita, ma veicola un dover essere che funge da riferimento valoriale e da giudizio morale per la libertà soggettiva. In tal modo, l'*ethos*, da prassi vissuta nel passato assurge a ordine ideale, rispetto al quale l'agire presente e futuro può e deve essere valutato<sup>46</sup>. Dal fatto della moralità emerge una teoria morale

<sup>45</sup> B. STOECKLE, «Ethos», in *Dizionario di etica cristiana*, Cittadella, Assisi 1978, 138-143: 138.

<sup>46</sup> S. PASSERI, «Ethos ed esperienza morale. Una possibile mediazione per la formazione della coscienza», in *La trasmissione della fede* (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 17), Morcelliana, Brescia 2007, 133-158.

che, ponendosi a distanza rispetto al vissuto, costituisce un nuovo ordine di realtà, l'ordine etico. Dall'*ethos* praticato si passa al sistema dell'etica, il quale supera la contingenza storica e vanta una pretesa di universalità<sup>47</sup>. Ponendosi come riferimento normativo per la prassi, l'etica ingiunge alla libertà soggettiva i suoi principi e norme come obblighi da osservare. In tal modo, l'etica, sorta dall'*ethos*, a sua volta derivante dall'esercizio delle libertà soggettive, incide su queste ultime.

## 2.7 La fede religiosa

Ad ogni stadio del suo svolgersi, dalla sua genesi nell'intimità dell'uomo al suo esternarsi nel mondo ambiente, culturale, sociale, morale, l'azione mantiene una struttura simbolica, unificante libertà soggettiva e alterità oggettiva. Nell'agire umano la libertà è ineluttabilmente legata ad altro da sé. Se l'alterità appartiene strutturalmente alla libertà, quest'ultima non può essere pensata alla stregua di una libertà assoluta, divina. «La libertà non è atto puro, essa è in ciascuno dei suoi momenti attività e ricettività, essa si fa accogliendo ciò che non fa: [...] in questo la nostra libertà è *soltanto* umana»<sup>48</sup>.

La strutturale dipendenza della libertà umana dall'alterità e, più radicalmente, il suo non cominciamento da se stessa, solleva la questione della sua origine. L'azione umana solleva l'interrogativo su ciò che la trascende. Benché soltanto umana, anzi, proprio per questo, l'esistenza della nostra libertà pone necessariamente, per dirla con termine classico ed universale, la questione di Dio<sup>49</sup>.

La questione religiosa, relativa cioè al legame dell'uomo con Dio, può essere variamente determinata. Le molteplici risposte avanzate nel corso della storia e sedimentatesi in tradizioni culturali e religiose coprono l'intero arco che va dalle negazioni dell'ateismo alla confessione dell'esistenza di Dio, al suo rivelarsi agli uomini, passando per lo scetticismo di chi ammette solo il Caso. Proponendosi come interpretazioni dell'origine e quindi del senso della libertà, anche le tradizioni relative al legame, ne-

<sup>47</sup> Cf M. BLONDEL, *L'azione*, 378-404.

<sup>48</sup> P. RICOEUR, *La filosofia della volontà*, 479.

<sup>49</sup> L'argomento è declinato in ambito teologico-morale da: K. DEMMER, *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie* (= Studien zur theologischen Ethik 50), Freiburg S. - Freiburg i.B., Universitätsverlag-Herder, 1993.

gato o professato, con Dio, le «religioni» in senso lato rappresentano una forma dell'alterità che, istruendo e interpellando la libertà umana, rientra nel suo effettuarsi negli atti di fede. La sedimentazione dell'esperienza di Dio nella religione di un popolo o, come è oggi spesso il caso, nelle variegata visioni religiose di una società, è una condizione rilevante del tipo di interpretazione e valutazione che una persona dà della sua vita, nonché della direzione che imprime al suo agire. E questo non solo qualora ratifichi una certa visione, ma anche qualora la contrasti.

### III. IL GIUDIZIO COME DISCERNIMENTO

Lo statuto simbolico dell'azione intreccia la libertà soggettiva con le molteplici e variegata alterità oggettive. Proprio questo suo statuto simbolico impedisce di concepire l'oggetto morale di un'azione come una creazione perfettamente corrispondente al fine dell'agente e, così pure, di concepirlo come già assolutamente preconstituito a prescindere dal fine dell'agente. Il fondersi del fine e dell'oggetto nella concretezza dell'azione impedisce di definire l'uno a prescindere dall'altro ed esige, invece, che l'uno e l'altro si definiscano reciprocamente. Alla stregua di un testo, nel quale la parte e il tutto si illuminano vicendevolmente, l'agire umano comporta un incessante lavoro di interpretazione dell'oggetto e del fine.

#### 1. Il giudizio in situazione

Il giudizio morale sulle azioni, di conseguenza, non può essere relativo al solo fine del soggetto agente, a meno di non assumere l'ideologia del soggettivismo. Nemmeno il giudizio morale sulle azioni può essere indotto dal solo ordine normativo, a meno di non assumere l'ideologia dell'oggettivismo. Soggettivismo e oggettivismo sono ideologici perché pur rappresentando l'azione morale secondo l'idea di due fini – *finis operantis* e *finis operis* – ne valorizzano poi uno soltanto, in ciò falsificando la realtà concreta dell'azione, integrante inscindibilmente l'uno e l'altro.

Per ovviare al soggettivismo del solo *finis operantis* e all'oggettivismo del solo *finis operis*, i quali astraggono dalla concretezza simbolica dell'azione, è opportuno ricorrere a un giudizio concreto che integri sia la soggettività dell'agente, sia l'oggettività dell'ordine normativo.

Illuminante a questo riguardo è il «giudizio in situazione» prospettato da P. Ricoeur nell'ambito della sua «piccola etica»<sup>50</sup>. Tale giudizio è frutto di «saggezza pratica», alla quale dispongono la «prospettiva etica» e la «norma morale»<sup>51</sup>. Secondo Ricoeur, il giudizio morale sulle azioni può essere adeguatamente determinato solo se, prendendo avvio dalla prospettiva etica di ciò che il soggetto stima buono e passando al vaglio delle norme morali, che stabiliscono ciò che è oggettivamente obbligatorio, si approda al sapere virtuoso della saggezza pratica.

La prospettiva etica è altrimenti definibile come «vita buona», la quale «è, per ciascuno, la nebulosa di ideali e di sogni di realizzazione rispetto a cui una vita viene considerata come più o meno compiuta o non compiuta»<sup>52</sup>.

Fra la prospettiva etica della vita buona e la saggezza pratica si estende la regione della norma morale. «Poiché c'è il male, la prospettiva della “vita buona” deve assumere l'esame dell'obbligo morale, che potrebbe essere riscritto nei termini seguenti: “Agisci unicamente secondo quella massima che consente che tu possa volere, nello stesso tempo, che *non sia* ciò che *non dovrebbe essere*, e cioè il male”»<sup>53</sup>.

La dialettica tra ciò che la persona stima buono e ciò che la società ritiene obbligatorio consente alla saggezza pratica di trattenersi dai due opposti estremi dell'eteronomia e dell'anomia. L'eteronomia sociale giudicherebbe l'azione in base al solo oggetto prescindendo dal fine dell'agente. L'anomia individuale giudicherebbe l'azione in base al solo fine prescindendo dall'oggetto dell'azione.

<sup>50</sup> Il riferimento principale è alla sua opera matura e sintetica: *Sé come un altro* (= Di fronte e attraverso 325), Jaca Book, Milano 1993, 263-407, e più analiticamente ai tre seguenti studi: *Settimo studio. Il sé e la prospettiva etica*, 263-300; *Ottavo studio. Il sé e la norma morale*, 301-342; *Nono studio. Il sé e la saggezza pratica*, 343-407.

<sup>51</sup> Nell'elaborazione del filosofo francese, la prospettiva etica e la norma morale riprendono due opposte eredità, «una eredità aristotelica, in cui l'etica è caratterizzata dalla sua prospettiva *teleologica*, e una eredità kantiana, in cui la morale è definita dal suo carattere di obbligazione della norma, dunque da un punto di vista *deontologico*» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 264). La saggezza pratica s'inscrive, invece, nella tradizione greco-classica della *phronesis* e in quella successiva, latino-medievale, della virtù della *prudentia*.

<sup>52</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 274.

<sup>53</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 319.

La saggezza pratica, alla quale dispone la prospettiva etica della vita buona vagliata dalla norma morale di evitare il male, è una forma di sapere ermeneutico, nel senso per cui il *finis operantis* viene compreso interpretando il *finis operis*. Secondo l'ermeneutica morale l'agente conosce ciò che vuole fare facendo ciò che fa; la sua reale intenzione si comprende decifrando l'effettiva sua azione.

## 2. *Il discernimento prudenziale*

La piccola etica prospettata da Ricoeur in chiave filosofica può essere ripresa e sviluppata ridefinendo i suoi elementi strutturali in chiave teologica. La vita buona della prospettiva etica si configura allora come la vita eterna della prospettiva cristiana, la norma morale si qualifica come comandamento dell'amore, la saggezza pratica si traduce in discernimento prudenziale.

### 2.1 La vita eterna

L'orizzonte ideale al quale anela e in cui si inoltra colui / colei che assume Cristo come riferimento per la propria esistenza è la «vita eterna». Lo si apprende, per esempio, dall'episodio evangelico in cui «un tale» si rivolge a Gesù dicendo: «Maestro, che cosa devo fare di buono per avere la vita eterna?» (Mt 19,16). La risposta definitiva di Gesù è quella di mettersi alla sua sequela: «Seguimi!» (Mt 19,21); su questo imperativo, infatti, si chiude il dialogo intrapreso con il suo interlocutore. In effetti, Gesù stesso definirà più espressamente come la vita eterna coincida con la conoscenza di Dio che in Lui si rivela: «Questa è la vita eterna: – dichiara egli rivolgendosi al Padre – che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3).

La conoscenza intesa da Gesù non è una conoscenza limitatamente intellettuale, bensì una conoscenza globalmente vitale, derivante cioè dalla comunione di vita. Paragonando se stesso al buon pastore e i discepoli alle pecore, Gesù infatti dice di conoscere le sue pecore e di essere da esse conosciuto per via del fatto che «il buon pastore dà la vita per le pecore» (Gv 10,11). La conoscenza della vita eterna è la conoscenza amorosa di Dio, il quale è «Amore» (1Gv 4,8), una conoscenza la cui ampiezza, lunghezza, altezza e profondità, pur rivelata dall'amore di Cristo, «supera ogni conoscenza» (Ef 3,19).

La vita eterna in Cristo, che il cristiano stima come la vita più buona che possa vivere, rappresenta l'orizzonte ideale entro il quale egli è invitato a inoltrarsi camminando nell'amore di Cristo. Il compimento di questo cammino si realizza gradualmente, poiché «l'uomo chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita»<sup>54</sup>.

## 2.2 La legge dell'amore

Nel cammino di graduale realizzazione della vita eterna, la pratica dell'amore di Cristo è istruita dalla legge, che si estende tra il livello basilare dei comandamenti del Decalogo e il livello perfetto del comandamento nuovo, quello di amare «come» Gesù (cf Gv 13,34)<sup>55</sup>. È quanto Gesù, nell'episodio evangelico già ricordato, insegna al tale che vuole entrare nella vita eterna, invitandolo prima a osservare i comandamenti: «Non ucciderai, non commetterai adulterio, non ruberai, non testimonierai il falso, onora il padre e la madre e amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 19,18-19), e quindi ad essere perfetto nella Sua sequela, cioè vivendo come Gesù. Se i comandamenti del Decalogo stabiliscono il limite oggettivo al di sotto del quale l'amore scompare, il comandamento nuovo fissa la meta amorosa e, con essa, la direzione oggettiva verso la quale il cristiano, spinto dallo Spirito Santo, deve camminare.

Come già osservato, il cammino nell'amore di Cristo è «un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio e delle esigenze del suo amore definitivo e assoluto nell'intera vita personale e sociale»<sup>56</sup>. L'incedere graduale nel cammino dell'amore, per quanto indirizzato dai comandamenti divini, nonché dalle norme della Chiesa che tali comandamenti declinano più particolarmente, è concretamente determinato dalla potenzialità morale della persona in rapporto alla peculiare situazione in cui si trova. L'azione da compiere per praticare la

<sup>54</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 34, in *EV* 7, 1631.

<sup>55</sup> Per questa concezione estesa della legge morale, mi avvalgo di un mio precedente studio: «L'amore come legge. Per una rinnovata teologia della legge morale», *La Scuola Cattolica* 135 (2007) 3-28.

<sup>56</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 9.

carità cristiana può essere paragonata al passo del maratoneta, passo che non può non essere e deve, anzi, essere secondo la gamba. Il cammino graduale nell'amore non può essere determinato dalla legge generale, ma esige di essere personalizzato, in modo da risultare realmente praticabile. All'individuazione della migliore azione corrispondente alla carità di Cristo è preposta la virtù della prudenza, che nella tradizione cristiana, emblematicamente nella teologia di Tommaso d'Aquino, riprende e sviluppa la concezione classica della *phrónesis*.

### 2.3 La virtù della prudenza

La trattazione della virtù della prudenza da parte di Tommaso integra la prospettiva morale in quella teologica, definendo anzitutto la virtù, non semplicemente quale *habitus*, secondo la concezione aristotelica<sup>57</sup>, ma, facendo tesoro della tradizione agostiniana<sup>58</sup>, come *habitus infusus*. La concezione teologica della virtù la concepisce non come meramente prodotta dalla persona che si esercita costantemente nella pratica del bene, ma come dono della grazia divina che la persona accoglie nella fede. La virtù può allora essere intesa come «libertà donata»<sup>59</sup>, come il dono divino di «un nuovo poter fare»<sup>60</sup>.

Questa nuova disposizione pratica donata all'uomo per mezzo dello Spirito Santo consiste nella carità (cf Rm 5,5), alla quale si deve ogni virtù. La carità, infatti, non solo è «la più eccellente di tutte le altre virtù»<sup>61</sup>, ma «si estende agli atti di tutte le virtù»<sup>62</sup>, al punto che «non può esserci vera virtù senza la carità»<sup>63</sup>. La carità, quindi, suscita e alimenta anche la

<sup>57</sup> Secondo Aristotele, «la virtù rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie» (citato in: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 56, 1, 2).

<sup>58</sup> Secondo Agostino, «la virtù è una qualità buona della mente umana, con la quale retamente si vive, e di cui nessuno malamente usa, e che Dio produce in noi senza di noi» (citato in: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 55, 4, 1).

<sup>59</sup> G. COLZANI, «Dalla grazia creata alla libertà donata. Per una diversa comprensione della tesi sull'«habitus»», *La Scuola Cattolica* 112/4 (1984) 399-434.

<sup>60</sup> E. SCHOCKENHOFF, «Le virtù e il bene», in L. MELINA - J. NORIEGA (edd.), *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a partire da Veritatis Splendor* (= Studi sulla persona e la famiglia 7), Lateran University Press, Roma 2004, 239-263: 261.

<sup>61</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 23, 6, c.

<sup>62</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 23, 4, 2.

<sup>63</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 23, 7, c.

virtù cardinale della prudenza, dalla quale dipende il giudizio prudenziale sulle azioni.

In rapporto al cammino nella carità, la prudenza è paragonabile allo sguardo che distingue il miglior passo da compiere. La carità cristiana urge l'agente (cf 2 Cor 5,14), la prudenza lo istruisce circa l'azione da compiere. Le azioni umane che danno concretezza alla carità, di natura sua universale e necessaria, appartengono alle realtà singolari e contingenti<sup>64</sup>. Sempre e ovunque si deve amare, ma non sempre e ovunque nello stesso modo. La prudenza informa la carità circa la forma concreta che essa deve assumere nelle situazioni specifiche, quando si tratta di preferire «un bene maggiore a un bene minore»<sup>65</sup>.

«Prudente – spiega Tommaso d'Aquino sulla scorta di un'etimologia, peraltro erronea, di Isidoro di Siviglia – suona quasi *porro videns*»<sup>66</sup>, co-sicché la persona prudente è «perspicace, e prevede gli eventi nelle cose incerte»<sup>67</sup>. La previsione dell'azione da compiere fornita dalla prudenza è una forma di conoscenza operativa che consiste nell'«applicazione della retta ragione all'opera»<sup>68</sup>. La prudenza, espressione della ragione pratica<sup>69</sup>, è per definizione la «retta ragione nelle azioni da compiere (*recta ratio agibilium*)»<sup>70</sup>.

La conoscenza offerta dalla prudenza accompagna tutto lo svolgersi dell'azione, il quale non è un evento istantaneo e atemporale, ma un processo disteso e temporale che si svolge secondo la sequenza futuro – presente – passato. L'azione è futura nel senso per cui è immaginata, è presente nel senso per cui viene compiuta, è passata nel senso per cui è conclusa. In corrispondenza a questa triplice scansione temporale, l'azione si configura, rispettivamente, nel discernere, decidere, eseguire.

Il discernere è il tempo in cui la libertà ricerca l'azione da compiere; il decidere è il tempo in cui la libertà sceglie l'azione migliore; l'eseguire è il tempo in cui la libertà opera efficacemente l'azione prescelta. Al tempo della ricerca, la prudenza si specifica come dote di «discernimento»

<sup>64</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 47, 9, ad2.

<sup>65</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 53, 5, sc.

<sup>66</sup> Vedente innanzi, lungimirante.

<sup>67</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 47, 1, c.

<sup>68</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 47, 4, c.

<sup>69</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 47, 2.

<sup>70</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 57, 4, c.

(*eubulia*), consistente nel mettere a fuoco distintamente le possibili azioni da compiere<sup>71</sup>. Al tempo della scelta la prudenza si configura come capacità di giudizio conclusivo, che suppone il «buon senso (*synesis*)» nei casi comuni<sup>72</sup> e una «speciale perspicacia (*gnome*)» in quelli più difficili<sup>73</sup>. Al tempo dell'eseguire, la prudenza si specifica nei tre aspetti della previdenza, della circospezione e della cautela<sup>74</sup>. La «previdenza» prospetta un'azione che sia raccordabile al presente, sia dunque praticabile. La «circospezione» fornisce un'adeguata conoscenza delle circostanze del presente. La «cautela» rende accorti affinché, nelle circostanze presenti, si distingua opportunamente il bene praticabile e il male evitabile.

Nell'esercizio della prudenza, la persona può contare sulla guida e la vigilanza della coscienza morale, la quale conferma o smentisce il giudizio prudenziale. Se la prudenza è paragonabile allo sguardo che distingue il passo da compiere, la coscienza può essere paragonata all'eco della voce di Dio che, risuonando intimamente nell'uomo, giudica l'effettiva corrispondenza delle sue azioni al cammino della carità<sup>75</sup>. Come il giudizio prudenziale assume specifica forma nelle tre fasi temporali dell'azione, così anche il giudizio di coscienza si rapporta specificamente alla fase temporale dell'azione, configurandosi come «coscienza antecedente» prima del compimento dell'azione, «coscienza concomitante» nel corso del suo svolgimento, «coscienza conseguente» dopo il suo compimento.

#### IV. EPILOGO

Il giudizio morale sulle azioni umane, elaborato dalla prudenza e guidato dalla coscienza, è una forma della saggezza pratica. In quanto tale non è una tecnica impersonale, bensì un'arte personale, propria della persona virtuosa: la *phrónesis* è espressiva del *phrónimos*. Per questa ragione, la persona virtuosa è il migliore giudice delle sue azioni.

<sup>71</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 51, 1-2.

<sup>72</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 51, 3.

<sup>73</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 51, 4.

<sup>74</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 49, 6-8.

<sup>75</sup> Per l'approfondimento rimando al mio saggio: *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 158), Queriniana, Brescia 2018<sup>2</sup>.

Chi è virtuoso infatti giudica rettamente ogni cosa ed in ciascuna gli appare il vero. In realtà le cose adatte a ciascuna disposizione sono belle e piacevoli e forse l'uomo virtuoso differisce dagli altri soprattutto perché vede la verità in tutte le cose, essendo egli il canone e la misura di esse<sup>76</sup>.

Ciò che già la filosofia pagana riconosceva, vale anche in ambito teologico-cristiano che, concependo la virtù come potenzialità donata all'uomo dallo Spirito, ridefinisce l'uomo virtuoso come uomo spirituale. Nella concezione cristiana, infatti, «l'uomo spirituale [...] giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» (1 Cor 2,15). Nella stessa logica valgono le parole di Gesù che rimandano non al soggettivismo morale, ma alla (respons)abilità di giudicare le proprie azioni donata al soggetto dallo Spirito: «Quando vedete una nuvola salire da ponente, subito dite: “Arriva la pioggia”, e così accade. E quando soffia lo scirocco, dite: “Farà caldo”, e così accade. Ipocriti! Sapete valutare l'aspetto della terra e del cielo; come mai questo tempo non sapete valutarlo? E perché non giudicate voi stessi ciò che è giusto?» (Lc 12,54-57).

13 agosto 2019

<sup>76</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 4, 32-34, (= *Opere* 7, BUL 53), Laterza, Bari 1988, 59.