Egidio Giuliani *

PRUDENZA E DISCERNIMENTO MORALE ALLA SCUOLA DI TOMMASO D'AQUINO

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. LA PROSPETTIVA DI UN'ETICA DELLE VIRTÙ (GIUSEPPE ABBÀ) – III. LA PRUDENZA NELLA *SUMMA THEOLOGIAE*: 1. *La prudenza nella Prima Secundae*; 2. *La prudenza nella Secunda Secundae*; 3. *Il dinamismo del discernimento morale in Tommaso d'Aquino* – IV. CONCLUSIONE: VIRTÙ E DISCERNIMENTO

I. INTRODUZIONE

Un ascolto anche non troppo attento del dibattito pubblico contemporaneo potrebbe farci concludere che la nostra sia l'epoca della morale del «non... ma neppure». Qualunque sia il tema, la preoccupazione immediata è di fissare due estremi opposti, la cui praticabilità viene subito negata per questioni di principio, senza però saper istruire meglio l'interlocutore circa il passo che vada effettivamente compiuto nella situazione concreta. Nella migliore delle ipotesi si rinvia al giudizio della coscienza, da applicare con un non meglio precisato “buon senso”.

La difficoltà riguarda l'ambito pubblico (politica, amministrazione, economia) soprattutto in merito ad un'equa e non facile distribuzione di risorse scarse fra interessi legittimi differenti (o persino opposti). Essa però viene sempre più realizzandosi anche nella sfera dell'azione pastorale, sia a livello pubblico (predicazione, indirizzo della vita comunitaria, gestione delle strutture) sia nell'ambito del colloquio personale e nella guida delle coscienze. Qui – come è giusto – non si vuole che la direzione spirituale si trasformi in un dirigismo che annulla la libertà ed impedisce una crescita reale del soggetto. D'altra parte, non sempre si riesce ad aiutare effettivamente la persona, ma ci si limita a ribadire la norma morale (espressa in forma astratta) rinviando poi al giudizio individuale della coscienza, senza però aiutare il soggetto a strutturare la propria libertà in ordine ad un discernimento sicuro e sereno. Si viene sempre più configurando una

* Canonico del Duomo di Milano e addetto al Servizio per la disciplina dei Sacramenti della Curia Arcivescovile di Milano.

sorta di solitudine della coscienza, nei confronti della quale non pare sufficiente la semplice ripetizione della norma. Anzi, in certi casi sembra che la stessa norma morale non sia più percepita come così chiara, dai fedeli ma purtroppo neppure dai pastori. In tale ottica, appare certo una perdita per la prassi pastorale aver smarrito – senza una proporzionata riflessione – la pratica storicamente molto ricca che si esprimeva nella discussione dei «casi di coscienza»¹. Infatti, è proprio il confronto – ragionato – con la prassi effettiva ad istruire adeguatamente il soggetto in ordine alla corretta interpretazione ed applicazione della norma morale universale². Certo, sarebbe ingiusto liquidare le complesse dinamiche interiori della vicenda personale identificandole con un semplice «caso» da discutere astrattamente. È indubbio però che la condivisione – fra pastori – delle dinamiche effettive ricavate dalla vita molto può giovare ad una più proficua capacità di ascolto e di intervento soprattutto nei cosiddetti casi “difficili”. Negli anni recenti, la stessa esperienza della pandemia Covid, sia a livello di decisione pubblica, sia di discernimento personale, ha rivelato quanto sia difficile saper armonizzare l'intervento della norma – ai vari livelli – con il discernimento prudenziale del soggetto che deve applicarla o farla applicare³.

Non sarà possibile qui analizzare nel dettaglio ogni aspetto del problema. In specie, non ci dedicheremo al versante della norma morale, rin-

¹ Affermare – come stiamo facendo qui – l'opportunità di un confronto con i casi di coscienza, soprattutto in sede pastorale, non significa aderire alla mentalità casuistica tipica della teologia morale in epoca moderna, di cui con efficacia sono stati mostrati i limiti e che in alcuni casi anche in anni recenti torna a manifestarsi come “via troppo facile” per il discernimento morale. Cf in proposito L. MELINA, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano* (= Amore umano 26), Cantagalli, Siena 2018, 65-69.

² Si veda in proposito l'interessante tentativo di dialogo con la proposta di P. Ricoeur effettuato da C. ALÒ, *Narratività e discernimento morale. Una lettura a partire dalla ricerca filosofica di P. Ricoeur* (= Dissertatio. Series Romana 64), Pontificio Seminario Lombardo - Glossa, Roma - Milano 2021.

³ In proposito, chi scrive è intervenuto con il breve testo: E. GIULIANI, «Le regole e il buon senso. Una riflessione morale al tempo della pandemia», *Orientamenti pastorali* 4 (2022) 5-17.

viando al cospicuo dibattito maturato attorno a *Veritatis splendor* (1993)⁴ ed ai temi connessi, come ad esempio quello dell'*intrinsic malum*⁵.

Intendiamo limitarci ad indagare quello che viene definito abitualmente il versante «soggettivo» del discernimento morale⁶, ponendo attenzione dunque alla prospettiva del soggetto agente ed all'azione al contempo distinta e congiunta della virtù di prudenza e del giudizio di coscienza. Il nostro punto di riferimento principale sarà la lezione teologico-morale di Tommaso d'Aquino (1225-1274).

Anche il Magistero non ha potuto astenersi dall'intervenire in proposito. Il testo più significativo rimane *Veritatis splendor*⁷, tuttavia si rinvengono pure altri documenti, meno autorevoli ma forse più aderenti al nostro tema specifico. Anzitutto, è possibile riferirsi al *Catechismo della*

⁴ La bibliografia è molto vasta. Si segnala (a ridosso della pubblicazione del Documento): G. RUSSO (ed.), *Veritatis splendor. Genesis, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1994; A. BONANDI, «*Veritatis splendor*». *Trent'anni di teologia morale* (Quodlibet 4), Glossa, Milano 1996. Inoltre segnaliamo un utile approfondimento specifico: G. COTTIER, «La loi naturelle dans les encycliques: *Fides et ratio, Veritatis splendor et Evangelium vitae*», *Nova et Vetera* 77 (2002) 7-20.

⁵ Si veda il documentatissimo studio di P. CARLOTTI, «L'*intrinsic malum* e la *Veritatis splendor*. Aspetti del dibattito teologico-morale», in A. RUSSO - G. COFFELE (edd.), *Divinarum rerum notitia. La teologia fra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Edizioni Studium, Roma 2001, 135-169; J. FINNIS - G. GRISEZ, «Gli atti intrinsecamente cattivi», in *Lettera enciclica Veritatis Splendor del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Testo e Commento* (Quaderni del "l'Osservatore Romano" 22), Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994, 227-231; J. FUCHS, *Ricercando la verità morale* (Teologia morale. Studi e testi 6), San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 199-215; M. RHONHEIMER, «"Intrinsically evil acts" and the moral viewpoint: clarifying a central teaching of "Veritatis Splendor"», *The Thomist* 58 (1994) 1-39; A. BONANDI, *Veritatis splendor*, 139-164. Il tema dell'*intrinsic malum* merita certo una rivisitazione alla luce dei guadagni della filosofia morale contemporanea. Occorrerà però una dose notevole di cautela, vista la delicatezza della materia: se viene meno l'*intrinsic malum* – infatti – prima o poi ogni azione diverrà *bonum*.

⁶ La distinzione fra profilo «soggettivo» e «oggettivo» della morale è considerata insufficiente o addirittura fuorviante nel contributo di A. BONANDI, *Teologia morale - questioni teoriche e metodologiche*, in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia Morale* (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 1102-1118. Senza esprimerci sugli esiti ultimi della proposta citata, ricordiamo che la distinzione è stata ribadita dal Magistero più recente ed autorevole, anche in merito a questioni delicate e di scottante attualità (cf FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 305).

⁷ In specie il n. 56. Cf GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

Chiesa Cattolica (1992 - CCC). Nel merito, riportiamo il testo del n. 1806, di chiaro sapore tomista.

La prudenza è la virtù che dispone la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo. L'uomo "accorto controlla i suoi passi" (Pr 14,15). "Siate moderati e sobri per dedicarvi alla preghiera" (1Pt 4,7). La prudenza è la "retta norma dell'azione", scrive san Tommaso [San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, 47, 2] sulla scia di Aristotele. Essa non si confonde con la timidezza o la paura, né con la doppiezza o la dissimulazione. È detta "auriga virtutum" - cocchiere delle virtù: essa dirige le altre virtù indicando loro regola e misura. È la prudenza che guida immediatamente il giudizio di coscienza. L'uomo prudente decide e ordina la propria condotta seguendo questo giudizio. Grazie alla virtù della prudenza applichiamo i principi morali ai casi particolari senza sbagliare e superiamo i dubbi sul bene da compiere e sul male da evitare⁸.

Citando Tommaso, CCC definisce la prudenza «retta norma dell'azione», proprio in quanto è suo compito guidare il giudizio della coscienza. L'ultimo periodo è quello che soprattutto contribuisce a intersecare il tema della prudenza con quello della legge. Qui infatti si dice espressamente che solo a motivo della prudenza la ragione umana ha la possibilità di applicare i «principi morali» (è facile riconoscere qui i dettami della legge) ai casi concreti, senza errore e fuggendo ogni dubbio, cioè conseguendo quella pace della coscienza che è uno dei frutti di una vita morale riuscita.

Circa gli anni più recenti, è utile far riferimento al documento della Commissione Teologica Internazionale in merito ad una rinnovata comprensione della legge naturale (2009). Non viene ritenuto sufficiente, in vista del discernimento morale del soggetto, una semplice analisi oggettiva dei principi o precetti della legge (naturale). Occorre aggiungere ad essi la considerazione delle disposizioni interiori (o virtù) che guidano il soggetto nell'agire morale. Inoltre, si aggiunge quanto segue.

La morale non può dunque limitarsi a produrre norme. Deve anche favorire la formazione del soggetto, affinché questo, impegnato nell'azione, sia in grado di adattare i precetti universali della legge naturale alle condizioni concrete dell'esistenza nei diversi contesti culturali. Tale capacità è assicurata dalle

⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1806, in https://www.vatican.va/archive/catechism_it/index_it.htm

virtù morali, in particolare dalla prudenza che integra la singolarità per guidare l'azione concreta⁹.

Le norme sono dunque necessarie ma non bastano ad indirizzare l'agire morale. Occorre accostare ad esse una proporzionale attenzione alla formazione del soggetto, che può darsi solo attraverso l'esercizio delle virtù morali, in particolar modo della prudenza.

Da ultimo, prima di passare all'indagine dei testi di Tommaso, sarà utile fare tre precisazioni. La prima riguarda la nostra ipotesi di lavoro, che occorrerà sottoporre ad adeguata verifica. Essa si può sintetizzare nella proposta di passare da una visione statica del discernimento morale – focalizzata attorno al binomio legge-coscienza – ad una visione dinamica che restituisca alla virtù di prudenza la funzione sua propria, quella appunto di guida (Tommaso direbbe: *auriga*)¹⁰ della vita morale. Inoltre, occorre precisare che intendiamo occuparci non genericamente del tema del discernimento nella vita cristiana, ma propriamente del discernimento morale¹¹, cioè della scelta di singole azioni idonee a realizzare la vita buona e – quindi – a conseguire la beatitudine eterna, che Tommaso identifica con il fine della vita umana¹². Da ultimo, pur riguardando il discernimento morale ogni soggetto chiamato all'azione, intendiamo porci specificamente nella prospettiva del cristiano, che agisce avendo davanti a sé l'amore di Cristo come alto ideale e con sé la risorsa della sua grazia.

⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, n. 56, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html

¹⁰ La definizione della prudenza come *auriga virtutum* appare nel commento alle Sentenze di Pier Lombardo: cf TOMMASO D'AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1, ad. 3 (l'immagine risale a Bernardo di Chiaravalle); il testo è reperibile in <http://corpusthomicum.org>

¹¹ Cf H.M. YAÑEZ, «Discernimento», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia Morale*, 212-220. In una prospettiva interdisciplinare, si veda: M. CHIODI (ed.), *Discernimento e phronesis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale* (= Quodlibet), Glossa, Milano 2021.

¹² Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3. I testi della *Sth* vengono sempre da noi citati da www.carimo.it

II. LA PROSPETTIVA DI UN'ETICA DELLE VIRTÙ (GIUSEPPE ABBÀ)

Prima di passare ad esaminare in dettaglio la posizione di Tommaso d'Aquino, può essere utile sostare sul tema dell'etica delle virtù, ormai da alcuni decenni al centro dell'attenzione dei moralisti¹³. Ci limitiamo a riportare in sintesi le tesi offerte nel merito da G. Abbà¹⁴.

Si riscontra negli ultimi decenni una ripresa dell'etica delle virtù, corrispondente al modello dell'etica classica (in specie, aristotelica) e significativamente distante dalle proposte etiche dell'età moderna, tipicamente riconducibili, con qualche semplificazione, al modello kantiano (deontologico) ed a quello utilitaristico (teleologico). L'etica antica non è centrata sull'opposizione altruismo-egoismo; è invece impostata secondo la prospettiva del soggetto agente e della sua ricerca della vita buona. Ciò ovviamente non pregiudica il tema dell'altruismo o dell'egoismo; imposta però la questione morale in una prospettiva piuttosto differente, che Abbà cerca di descrivere attraverso una serie di passaggi.

Anzitutto, le teorie morali moderne desumono il loro statuto epistemologico e gran parte del loro metodo di ricerca dalle scienze naturali moderne, segnate dall'esigenza della sistematicità e dalla presenza di pochi principi semplici a cui tutto il sapere andrebbe ricondotto. L'etica delle virtù invece procede dall'esperienza; non ha immediatamente la pretesa di sistematizzare, ma piuttosto di raccogliere le tracce della vita buona.

L'etica delle virtù poi procede dalla prospettiva del soggetto agente che si chiede quale sia realmente la vita migliore. Le etiche moderne invece privilegiano la prospettiva della terza persona, del legislatore e del giudice, ritenendo quella della vita buona una prospettiva dalla quale si possa facilmente cadere nel soggettivismo relativista.

¹³ Il testo di riferimento è A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (= Campi del sapere s. n.), Feltrinelli, Milano 1988 che a sua volta si ispira a G.E.M. ANSCOMBE, «Modern moral philosophy», *Philosophy* 33 (1958) 1-19.

¹⁴ Cf G. ABBÀ, «L'originalità dell'etica delle virtù», *Salesianum* 59 (1997) 491-517. Si può utilmente confrontare anche l'opera maggiore: G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.

L'etica delle virtù ha di mira principalmente l'attenzione per la qualità buona della volontà che decide, quindi dei desideri e delle passioni che muovono all'azione. Le etiche moderne invece tendono a privilegiare l'oggettività del rispetto della legge (etiche deontologiche) o dei risultati (etiche utilitaristiche) certo meglio verificabile rispetto alla qualità delle dinamiche interiori.

Le etiche moderne, in ragione del loro interesse per l'oggettività e per la riduzione (e risoluzione) dei conflitti, tendono a porre attenzione ai casi limite, alle situazioni più complesse ed inestricabili, rispetto alla quotidianità della vita ordinaria ed alle sue dinamiche consuete.

Per quanto riguarda la conoscenza morale che il soggetto deve mettere in campo in vista dell'azione, le teorie morali moderne tendono a ridurre ogni aspetto alla conoscenza astratta della norma, cui la singola fattispecie va ricondotta. L'etica delle virtù invece – almeno nella sua versione tommasiana – senza negare il ruolo della legge, tende piuttosto ad evidenziare il contributo della *phronesis*, o saggezza pratica, che sottolinea anche gli elementi psicologici o caratteriali del soggetto agente, in vista di una più chiara ed onesta decifrazione della fattispecie morale o almeno delle sue circostanze.

L'etica delle virtù inoltre, in netto contrasto con le etiche politiche moderne (preoccupate di un rispetto formale della tolleranza e del pluralismo) favorisce una "politica delle virtù", che assuma i tratti di un'educazione al bene, sia nella forma individuale sia in quella sociale. Qui si comprende bene come la stessa prassi pastorale possa trarre molto giovamento da tale prospettiva, in una logica di progressiva acquisizione da parte del (giovane) credente di una figura adulta della fede.

Abbà passa poi a delineare i tratti specifici dell'etica rinvenibile nella proposta teologica di Tommaso d'Aquino. L'interprete ritiene che Tommaso abbia in effetti prestato attenzione precipua ad un'etica della legge nelle sue prime opere, nelle quali le virtù fungono da "complemento". Non si può invece dire lo stesso in merito alla *STh*, nella quale Tommaso elabora un'etica delle virtù nella quale esse assumono un ruolo decisivo nella vita morale, che non si può qualificare come semplice abbellimento rispetto ad una vita già resa buona dal rispetto formale della legge (come – vedremo – avverrà nel modello kantiano).

Nella II-II della *STh* Tommaso studia l'agente morale nella prospettiva della prima persona – come già Aristotele – ma con gli occhi del teologo. Ecco perché egli si affretta fin da subito a precisare che l'uomo raggiunge

la sua perfezione nell'attività, perché Dio stesso è tutto in azione (in atto, in termini aristotelici)¹⁵. La pratica delle virtù consente appunto all'uomo, seppure in forma incompleta, di avvicinarsi alla perfezione divina.

Se dunque la vita beata per Tommaso è la vita virtuosa, occorre chiedersi che cosa sia "vita virtuosa". Abbà propone di distinguere nella proposta di Tommaso due termini: fini virtuosi e abiti virtuosi. I fini virtuosi rappresentano l'ordinamento ragionevole (*ordo rationis*) degli appetiti e delle passioni, orientate al conseguimento del bene perfetto, che è la comunione con Dio. Per questo motivo, i fini virtuosi sono sì prioritari rispetto agli abiti virtuosi, però necessitano di divenire abiti, cioè di tradursi in una pratica non solo estemporanea, ma stabile e feconda. Solo a questo punto si inserisce la dottrina circa la legge e la grazia. L'uomo, segnato dal peccato d'origine e dagli altri peccati (e vizi) non può riuscire da solo a recuperare e praticare la via della vita buona, se Dio non interviene con il dono della legge e della grazia (si intende, la grazia della giustificazione e quella "attuale" come sostegno alla libertà)¹⁶. Dunque, non sono le virtù a servire la legge, per permetterne un'osservanza più facile e precisa; al contrario, per Tommaso è la legge a servire la virtù, favorendone l'insorgere ed il mantenimento. In specie, la legge naturale, secondo l'interpretazione di Abbà,

semplicemente avvia alla vita virtuosa, fornendo germi di virtù con i primi precetti della ragione pratica e le corrispondenti inclinazioni generiche degli appetiti ai beni umani e ai fini virtuosi più generali. Ma è troppo indeterminata rispetto alle azioni particolari richieste dalla vita virtuosa¹⁷.

L'opera della legge naturale è proseguita e finalizzata dalla legge umana e dalla legge divina, antica e nuova, nella quale la funzione principale è offerta dalla stessa grazia dello Spirito Santo, che infonde abiti teologici (fede, speranza e carità) ed aumenta ulteriormente il livello virtuoso del soggetto. Ciò significa che la vita virtuosa è ben più ricca di quanto possa essere ottenuto con un semplice rispetto formale della legge. Del resto – aggiungiamo noi – in questa direzione forse si può intendere lo sdegno manifestato più volte da Gesù nei confronti di chi, rispettando "troppo"

¹⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, art. 2, ad 3.

¹⁶ G. ABBÀ, «L'originalità dell'etica delle virtù», 501.

¹⁷ G. ABBÀ, «L'originalità dell'etica delle virtù», 503. Per un'introduzione al tema: G. PIANA, «Legge naturale», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia Morale*, 533-541.

la legge, la trasforma di fatto non in una via al bene, ma in una trappola mortificante (cf Mt 23,4).

III. LA PRUDENZA NELLA *SUMMA THEOLOGIAE*

Ci introduciamo nello studio di Tommaso considerando la dottrina che egli propone nella *Summa Theologiae* (*Sth*) in merito alla virtù della prudenza, per poi considerare il tema specifico del discernimento morale.

1. *La prudenza nella Prima Secundae*

La virtù della prudenza assume un ruolo decisivo nella sistematica del trattato sulle virtù che si rinviene all'interno della *STh*. Solo ad essa Tommaso dedica una trattazione all'interno della *Prima Secundae* (q. 57) laddove si occupa delle virtù umane in senso generale. La prudenza per Tommaso quindi non è solo una delle virtù morali, ma è come la regola di tutte le virtù, in quanto vivere bene consiste nell'agire bene e la prudenza è la virtù che appunto presiede all'agire bene (cioè secondo ragione).

Nella questione 57, all'articolo 4, Tommaso si chiede se la prudenza sia una virtù distinta dall'arte (cioè dalla capacità operativa). Tale è la sua opinione. L'arte consiste infatti nella capacità di compiere bene un'opera, senza però coinvolgere la qualità effettiva della volontà di colui che agisce. La prudenza invece, essendo una virtù, non si limita a conferire una capacità, ma ne ordina l'esecuzione fino all'effettivo conseguimento del bene. Qui Tommaso introduce un argomento che si segnala per il valore sistematico e per la possibilità di sviluppi significativi. Mentre l'arte è la retta ragione delle cose da farsi (*recta ratio factibilium*) la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiersi (*recta ratio agibilium*). La differenza evidentemente sta tutta nella distinzione fra *facere* e *agere*. Il *facere* consiste nella capacità di produrre un bene, indipendentemente dalla qualità della volontà di chi agisce. Da questo punto di vista, è perfettamente possibile realizzare un'opera in sé positiva avendo però un'intenzione malvagia. Totalmente differente è la prospettiva dell'*agere*. Questa non si occupa solo dell'aspetto materiale dell'azione, ma soprattutto della sua qualità propriamente morale, in quanto intenzionalmente diretta al bene od al male. È evidente che tale prospettiva, se ci collochiamo da un punto

di vista moderno, esclude qualunque possibilità di interpretazione utilitaristica, che giudica l'azione solo dalla sua utilità pratica immediata.

Torniamo all'argomentazione di Tommaso. Egli prosegue affermando che la prudenza, essendo la retta ragione nelle azioni da compiersi, richiede necessariamente che l'uomo sia ben disposto circa i fini dell'azione (*bene dispositus circa fines*) cioè che la sua volontà sia retta. Perciò la prudenza implica la virtù morale, che rende buona la volontà. L'arte invece richiede che la bontà risieda nelle opere prodotte, non necessariamente nella qualità dell'agire propiziata dalla volontà. L'esempio più chiaro che può essere avanzato in proposito è quello del medico. Qual è il bravo medico? Quello che agisce con sentimenti di umanità, ma non riesce a guarire il malato o quello che non ha qualità umane ma è bravissimo nelle sue capacità operative? È evidente che, impostata così la questione, non si dà grande possibilità di scelta: il malato sopporterà la scarsa umanità del medico, in previsione di una guarigione certa. Ciò che vi è di sbagliato in tale argomentazione, oggi molto diffusa, è proprio l'artificiosa separazione che essa suggerisce fra la persona e l'agire: le qualità della persona sarebbero aspetti secondari - privati appunto - mentre avrebbe dignità pubblica solo la qualità operativa intesa in senso utilitaristico.

Nell'articolo successivo (q. 57, art. 5) Tommaso risponde ad un'altra domanda: se la prudenza sia una virtù necessaria per l'uomo. La risposta è prevedibilmente positiva. Il vivere bene infatti consiste nell'agire bene. Ciò però comporta che non si consideri solo – come visto poco sopra – ciò che si compie, ma come lo si compie. Perché un uomo agisca bene occorre dunque che siano retti il fine dell'agire ed i mezzi utilizzati. L'agire umano dunque è reso buono quanto al fine da quelle virtù che ornano la parte appetitiva dell'anima (ad esempio la giustizia e la carità). Occorre quindi che vi sia nella ragione un abito specifico che disponga i mezzi ordinati al fine: questa virtù è la prudenza, che risiede nella ragione.

Da ultimo, occorre considerare brevemente l'articolo successivo (q. 57, art. 6). Qui Tommaso enumera alcune virtù che considera connesse alla prudenza. L'Autore le definisce più propriamente «parti potenziali», in quanto si tratta di virtù distinte ma supplementari¹⁸. Esse sono l'*eubulia*, la *synesis* e la *gnome*. Dato che compito specifico della prudenza è di ben comandare, appare conveniente che le siano connesse le virtù dell'*eubulia*,

¹⁸ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 48, resp. e q. 51 integralmente.

che ha il compito di ben deliberare, e della *synesis* e *gnome*, che hanno quello di ben giudicare, rispettivamente nelle questioni ordinarie¹⁹ ed in quelle più difficili²⁰, nelle quali non pare sufficiente una conoscenza pur adeguata della *lex communis*²¹.

2. La prudenza nella *Secunda Secundae*

La trattazione specifica della prudenza nella *Secunda Secundae* occupa dieci questioni (qq. 47-56, considerando anche la trattazione dei vizi opposti). In modo particolare, si distingue la questione 47, che è composta da ben sedici articoli e che riguarda la prudenza considerata in sé²².

Nel primo articolo Tommaso colloca la prudenza all'interno della ragione come facoltà sua propria²³. La prudenza, dice Tommaso nell'articolo seguente, interessa la ragione pratica, perché il suo ruolo non è quello di presiedere all'investigazione del vero, ma piuttosto alla deliberazione di ciò che si deve fare²⁴. Per questo (art. 3) occorre che l'uomo prudente non solo conosca i principi universali della ragione pratica (*universalia principia rationis*) ma anche che possieda un'adeguata conoscenza delle

¹⁹ Può capitare che una persona, pur dotata di notevoli qualità dal punto di vista speculativo, sia invece poco brillante nelle questioni ordinarie della vita pratica, cioè manchi di «buon senso»: cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 51, art. 3, resp.

²⁰ In alcuni casi particolari occorre una maggiore perspicacia nel valutare situazioni delicate che vanno oltre ciò che è previsto dalle leggi ordinarie (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 51, art. 4, resp.). In questo senso, si può dire che – nell'ambito della prudenza – la *gnome* opera allo stesso modo di quanto fa l'*epicheia* nell'ambito della giustizia (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 120).

²¹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, art. 6, resp.

²² Merita di riportare qui i titoli di ogni articolo: se la prudenza risieda nella volontà o nella ragione (art. 1); se risieda nella sola ragione pratica o anche in quella speculativa (art. 2); se serva a conoscere i casi singolari (art. 3); se sia una virtù (art. 4); se sia una virtù specifica (art. 5); se prestabilisca il fine alle virtù morali (art. 6); se serva a trovare il giusto mezzo (art. 7); se il suo atto specifico sia il comando dell'azione (art. 8); se la sollecitudine o vigilanza appartenga alla prudenza (art. 9); se la prudenza si estenda al governo della collettività (art. 10); se la prudenza relativa al bene proprio sia della stessa specie di quella relativa al bene comune (art. 11); se essa si trovi solo nei sudditi o anche nei governanti (art. 12); se si trovi nei cattivi (art. 13); se si trovi in tutti i buoni (art. 14); se sia innata (art. 15); se si possa perdere per dimenticanza (art. 16).

²³ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 1, resp.

²⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 2, resp.

situazioni singolari (*singularia*) a cui tali principi vanno applicati²⁵. A chi obietta in proposito che i casi particolari sono infiniti e che quindi è impossibile che la ragione li conosca tutti, Tommaso risponde che le infinite situazioni possibili di fatto – in base all’esperienza – si riducono ad alcune che d’ordinario si ripetono (*quae ut in pluribus accidunt*) e che, quindi, possono essere conosciute dalla ragione in modo adeguato tramite l’esperienza (*per experientiam*)²⁶.

Secondo Tommaso (art. 4) vi sono degli abiti che perseguono il bene in senso formale, cioè proprio in quanto è un bene. Fra questi va annoverata la prudenza, che comportando l’applicazione della retta ragione all’azione, presuppone la rettitudine dell’appetito (*quod non fit sine appetito recto*). Perciò la prudenza non è qualificabile solo come virtù intellettuale ma anche come virtù morale, perché muove la volontà a fare il bene, non solo la ragione pratica a deliberarlo. Si dà quindi il caso particolare di una virtù – la prudenza – che è considerata al contempo virtù intellettuale (poiché risiede nella ragione) e virtù morale²⁷. Essa poi si distingue dalle altre virtù intellettuali perché non ha per oggetto realtà necessarie, ma contingenti. D’altra parte, si distingue dall’arte, perché questa si occupa di realtà materiali da produrre (*factibilia*), mentre la prudenza si dedica alle azioni da compiere (*agibilia*). La prudenza poi si distingue anche dalle altre virtù morali, perché risiede nella potenza intellettuale, non in quella appetitiva²⁸.

Ai fini della nostra indagine, riveste una certa importanza il *respondeo* dell’articolo 6, in merito alla domanda se la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali. Dice Tommaso: fine delle virtù morali è il bene umano. Dato però che il bene dell’anima consiste nell’essere conforme alla ragione, è necessario che in essa preesistano i fini delle virtù morali. Quindi, nella ragione pratica preesistono alcuni dati quali principi noti per natura (*praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota*) che coincidono con i fini delle virtù morali. Non è difficile identificare questi principi *naturaliter nota* che preesistono nella ragione pratica, con i principi della legge naturale (conosciuti dalla ragione attraverso la sinderesi)²⁹.

²⁵ Cf TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 3, resp.

²⁶ Cf TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 3, ad 2.

²⁷ Cf TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 4, resp.

²⁸ Cf TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 5, resp.

²⁹ Cf TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 6, ad 1.

Se i fini in campo pratico corrispondono a quello che sono i principi in campo speculativo (di identità, di non contraddizione...) ci sono però nella ragione pratica anche degli elementi (paragonabili alle conclusioni nell'ambito speculativo) che sono i mezzi ordinati ai fini. Proprio i mezzi³⁰ costituiscono l'oggetto specifico della prudenza, che ha il compito di applicare i principi universali alle conclusioni particolari in vista delle azioni da compiere (*applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium*)³¹.

La prudenza (artt. 10-11) si applica non solo al campo individuale, ma pure al bene comune, nella forma familiare e sociale. Tommaso afferma che il bene individuale, quello familiare e quello della città o di un regno (*bonum civitatis et regni*) sono differenti. Dunque, occorre che si diano tre tipi specifici di prudenza, ciascuno corrispondente al fine suo proprio. Si distinguono quindi: una prudenza ordinaria (che attende al bene individuale); una prudenza economica o domestica (relativa al bene della casa e della famiglia); infine una prudenza politica (ordinata al bene della città e del regno)³².

Nell'articolo 13 Tommaso distingue tre diverse forme di prudenza, in relazione all'oggetto delle azioni cui conducono. Si parla allora di prudenza falsa (che forse si potrebbe meglio chiamare «perversa»)³³, cioè quella particolare forma di circospezione e cautela messa in campo dai criminali per perseguire i propri fini malvagi. C'è poi anche una prudenza vera ma imperfetta, quella di chi si propone dei fini buoni, ma in merito a questioni che non coincidono con il fine ultimo dell'uomo (ad esempio: essere un commerciante od un navigatore prudente); è imperfetta anche la prudenza

³⁰ Tommaso parla di *medium rationis*, che può essere tradotto come «strumento della ragione» ma anche come «giusto mezzo»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 7, resp.

³¹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 6, resp. Per questo, secondo Tommaso, anche se la prudenza si occupa pure di deliberare e di giudicare, il suo atto specifico è il comando, perché esso è ciò che più direttamente conduce all'azione. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 8, resp.

³² Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 11, resp. In realtà, nella *quaestio* specifica (la numero 50) Tommaso distingue quattro forme soggettive della prudenza: legislativa, politica, domestica e militare.

³³ In effetti, in questo caso le caratteristiche e funzioni esatte della virtù di prudenza vengono pervertite, in quanto applicate non al fine retto di un'azione buona, ma al fine perverso di un'azione malvagia.

di chi valuta e discerne bene, ma poi non sa imporsi una decisione. Da ultimo, esiste la prudenza vera e perfetta, quella di chi discerne ciò che è buono e corrispondente al fine ultimo e lo compie in modo preciso e coerente³⁴.

Nell'articolo 14 Tommaso si chiede se la prudenza si trovi in tutti coloro che sono in stato di grazia. La risposta è affermativa. Infatti, le virtù sono necessariamente connesse: non se ne può possedere una senza le altre. Quindi, dato che chi è in grazia possiede senza dubbio la carità, non può non possedere anche le altre virtù, fra le quali la prudenza. Questa poi, si dice all'articolo 15, non ha carattere innato, poiché non ha come oggetto i fini ma i mezzi opportuni per conseguirli. Questi però non sono noti fin dalla nascita, ma richiedono l'esercizio pratico e la valutazione delle differenti situazioni³⁵. Per questo motivo, la prudenza è propria più degli anziani che dei giovani; non solo per il quietarsi delle passioni, ma proprio per la maggiore esperienza acquisita³⁶. Tali considerazioni – vedremo – qualificano la proposta di Tommaso e la differenziano dall'impostazione dei moderni che, focalizzando l'attenzione sul rapporto fra legge e coscienza in vista del singolo atto da compiere (e dimenticando il ruolo decisivo svolto dalla ragione pratica nella forma della prudenza) non comprendono tali connessioni ed influenze, chiarissime invece nell'impostazione tommasiana³⁷.

Seguendo Aristotele, Cicerone e Macrobio, Tommaso individua ben otto parti (*partes*) della prudenza. Di queste otto parti o funzioni, cinque appartengono alla prudenza in quanto è una virtù conoscitiva: memoria, ragione, intelletto, docilità e sagacia. Altre tre le appartengono in quanto è una virtù che esercita un comando, applicando all'azione la conoscenza acquisita. Esse sono: previdenza, circospezione e cautela³⁸.

³⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 13, resp.

³⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 15, resp.

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 15, ad 2.

³⁷ Tommaso, per fare solo un esempio, riconosce nel vizio della lussuria la tendenza ad incrementare l'imprudenza, perché esso disabitua il soggetto ad esercitare la riflessività nell'agire. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 56, art. 6.

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 48, resp. e q. 49 integralmente. In un altro luogo, Tommaso precisa che anche la sollecitudine (o vigilanza) è riconducibile alla prudenza (*pertinet ad prudentiam*), non però come parte di un processo (le otto parti qui citate), ma quasi come effetto necessario: l'uomo prudente è per ciò stesso anche sollecito e vigilante. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 9, resp.

La memoria è posta fra le parti della prudenza, perché le virtù conoscitive si accrescono con l'esperienza³⁹. Anche l'intelletto rientra fra le parti della prudenza. Occorre precisare, come fa anche Tommaso, che qui non si sta parlando dell'intelletto nel senso di facoltà intellettuale, ma nel senso di "intuizione" circa il significato di un termine o di un principio coinvolto nel processo decisionale governato dalla prudenza. La docilità consiste nella buona disposizione a lasciarsi istruire da chi è più esperto. Se la docilità ha il compito di aiutare l'uomo a farsi istruire da altri, la solerzia consiste nell'attitudine ad acquistare una retta valutazione delle cose da se stessi. Anche la ragione fa parte della prudenza. Qui però, come già per l'intelletto, occorre precisare che non si sta parlando della facoltà di ragione, ma del buon uso di essa, cioè della capacità di concludere un ragionamento, partendo da dati già conosciuti (tramite l'intelletto).

Le ultime tre parti della prudenza la riguardano in quanto virtù che esercita un comando sull'agire. La previdenza implica la visione circa le conseguenze future di una situazione o azione. La circospezione consiste nella capacità di tenere presenti, in vista di un'azione da compiere, non solo il fine ed i mezzi, ma anche le circostanze della particolare situazione in cui ci si trova. Da ultimo, dato che ciò di cui la prudenza si occupa sono le azioni contingenti, nelle quali può esserci commistione di bene e di male, come di vero e di falso (*in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono*) essa ha bisogno della cautela, che ha la funzione di cogliere il bene (*ut accipiantur bona*) evitando il male.

L'enumerazione di tutte queste parti connesse alla prudenza e le minuziose differenze specifiche, potrebbero farci concludere che Tommaso proponga un (quasi ozioso) esercizio intellettuale fine a se stesso. Occorre piuttosto dire che lo studio analitico circa la prudenza (in realtà, si tratta dello stile tipico di tutta la *STh*) è paragonabile a quello del medico che compila un corposo manuale di anatomia. Anche Tommaso (come fa l'anatomista in vista della terapia) si dedica all'analisi minuziosa dell'agire umano, non per complicare e rendere malagevole l'agire morale, ma proprio al contrario: per renderlo sciolto ma sicuro.

³⁹ *Sub contrario*, si noti che per Tommaso la prudenza non può essere cancellata, ma solo ostacolata dalla dimenticanza (*oblivio*). La vera corruzione della prudenza procede semmai dalle passioni. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 16, resp.

Da ultimo, in una prospettiva esplicitamente teologica (o meglio, teologica) Tommaso precisa che Dio conferisce all'uomo prudente il dono spirituale del consiglio, che ulteriormente rafforza l'azione della ragione naturale in vista del fine ultimo (la beatitudine), preservandolo dal vizio della precipitazione⁴⁰. Nell'uomo che vive in grazia quindi l'azione, oltre ad essere guidata dal «motore» naturale (*principium motivum*) rappresentato dalla ragione prudente, riceve il soccorso di un principio superiore, rappresentato dallo Spirito Santo da cui la ragione stessa è perfezionata⁴¹. In questo modo, la mente umana – essendo guidata dallo Spirito Santo – può guidare se stessa e gli altri (*fit potens dirigere se et alios*)⁴². La beatitudine evangelica connessa al dono del consiglio – e dunque alla virtù di prudenza – è quella riservata ai misericordiosi («Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia»: Mt 5,7). Il consiglio infatti ha per oggetto tutto ciò che serve a raggiungere il fine ultimo dell'esistenza umana (come la prudenza ha per oggetto i mezzi in vista del fine), il che si realizza massimamente – in questa vita – nelle opere di misericordia⁴³.

3. *Il dinamismo del discernimento morale in Tommaso d'Aquino*

Giunti al tema specifico del presente contributo, alla luce di quanto abbiamo fin ora letto, possiamo affermare che il soggetto del discernimento morale secondo Tommaso è l'uomo in quanto dotato di ragione⁴⁴. La tesi non paia scontata. Infatti, è stata proprio la dimenticanza circa la centralità del soggetto ragionevole a portare la modernità – per motivi che almeno in parte enunceremo – a concentrarsi più sui singoli fattori coinvolti nel discernimento che sull'unità del soggetto. Ulteriore elemento negativo è rappresentato dal peso preponderante che si è dato all'interazione fra legge e coscienza, rispetto ad ogni altro fattore⁴⁵.

⁴⁰ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, art. 2 e II-II, q. 52, art. 2.

⁴¹ Tommaso utilizza quattro verbi in forma passiva per descrivere tale azione dello Spirito Santo sulla ragione prudente: perficitur; iuvatur; regulatur; movetur. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 52, art. 2, resp.

⁴² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 52, art. 2, ad 3.

⁴³ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 52, art. 4, resp.

⁴⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 1.

⁴⁵ Circa quanto diremo in questo paragrafo siamo debitori a due testi, pur distanti nel tempo. Anzitutto, al già citato L. MELINA, *Coscienza e prudenza*, 78-87, ma soprattutto a J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale* (= Le edizioni universitarie Jaca 8), Jaca

Esordiamo dunque affermando che per Tommaso il soggetto di un buon discernimento è l'uomo ragionevole e prudente, che guida la volontà a compiere in modo perfetto e con retta intenzione un'azione buona perché ordinabile al fine ultimo della beatitudine⁴⁶. Ogni altro fattore (in specie: legge e coscienza) trova il suo luogo corretto solo se introdotto sapientemente in tale prospettiva unitaria. Nel proseguimento del nostro lavoro quindi, quando parleremo di «prudenza», intenderemo riferirci alla «ragione prudente», cioè al soggetto che agisce in modo ragionevole in vista di un fine buono.

Tale operazione della ragione prudente in vista dell'azione buona si realizza nel cosiddetto «sillogismo pratico». Mentre il sillogismo della ragione speculativa, muovendo da principi già noti ed attraverso conoscenze ulteriori, giunge a conclusioni esse stesse di carattere speculativo (che dunque rimangono all'interno del pensiero), il sillogismo pratico muove esso pure da principi universali – noti alla ragione tramite la *sinderesi* – ma giunge a conclusione non con un nuovo pensiero, ma con una deliberazione che conduce ad un'azione. Ciò è possibile, perché «sin dall'inizio (premessa maggiore) e poi sempre sino al termine del processo (conclusione) la *mens* e l'*appetitus*, il pensiero e il desiderio, sono intrecciati e insieme lavorano come un principio unico, che spinge all'azione»⁴⁷. Gli stessi principi universali – conosciuti tramite la *sinderesi* – coincidono con quelle forme fondamentali del bene umano che l'uomo fin dalla nascita percepisce come convenienti e promettenti per la propria vita. Essi dunque non vengono conosciuti per astrazione e deduzione – come vorrebbe il Giusnaturalismo razionalistico moderno – ma piuttosto scoperti attraverso le forme effettive della vita umana, che ad essi è naturalmente inclinata

Book, Milano 1984, integralmente, ma soprattutto 37-54 e 77-91. Quest'ultimo testo, nato da una serie di lezioni professate nel 1950, offre due guadagni fondamentali. Dal punto di vista storiografico, esso ben distingue le tesi di Tommaso da quelle del Giusnaturalismo razionalistico moderno (troppo spesso incautamente sovrapposte). Inoltre, esso ribadisce con forza la centralità della ragione umana, vera norma dell'azione, in quanto – attraverso la *lex naturalis* – è partecipe della *lex aeterna* divina.

⁴⁶ Tommaso, interpretando un testo di Agostino, afferma che la prudenza è un amore che discerne, in quanto muove la ragione a distinguere (*movet rationem ad discernendum*): cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 1, ad 1. Torna anche qui la metafora del movimento (*movet*) già suggerita dall'immagine della guida (*auriga virtutum*).

⁴⁷ L. MELINA, *Coscienza e prudenza*, 79.

(si parla infatti di *inclinationes naturae*)⁴⁸. Tali principi, che costituiscono l'“ossatura” della legge naturale⁴⁹, sono necessari alla ragione prudente per determinarsi verso un'azione concreta. Essi infatti – rinviando alla *lex aeterna* divina (di cui la *lex naturalis* è partecipazione) – offrono al discernimento del soggetto la duplice necessaria caratteristica dell'universalità e dell'autorevolezza. Questo secondo elemento – che a volte sfugge – è in realtà fondamentale. Infatti, è proprio il riferimento autorevole ed ultimo alla *lex aeterna* (cioè a Dio stesso) che permette all'uomo ragionevole e mosso da retta intenzione di rifiutare – anche a costo di gravi conseguenze – una legge umana la cui applicazione (in assoluto o nel caso specifico) appaia alla sua coscienza come invincibilmente iniqua⁵⁰. Infatti, «già a livello di scienza un'azione può essere definita sempre e comunque da evitare, perché in contraddizione con le universali e immutabili ragioni del giusto naturale»⁵¹. In questo caso, il giudizio della ragione prudente – istruito dalla “voce” della coscienza – si muove nella linea di un radicale rifiuto. Nel caso invece di un precetto universale positivo (ricavato dalla legge naturale o dalla Rivelazione) sarà compito della ragione prudente (delle sue otto parti o funzioni sopra descritte) discernere, giudicare e

⁴⁸ Si è parlato in proposito con una certa pertinenza ed efficacia di conoscenza «per inclinazione o connaturalità» (cf J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, 133-148). La riconduzione della legge naturale non ad un insieme astratto e completo di principi, ma ad inclinazioni della natura, è nota fin dalla tradizione più antica e sistematizzata per la prima volta da Cicerone (cf CICERONE, *De officiis*, I, 4, 11-13, reperibile in <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>). Tale impostazione è fatta propria da Tommaso: cf TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 94, art. 2, resp. In anni recenti, G. Lodovici ha indagato il tema della virtù in riferimento al contributo (convergente) delle emozioni e della ragione, ispirandosi alla lezione di Tommaso e mostrando in modo efficace l'impovertimento prodotto dalla ragione moderna. Si consideri ad esempio il contributo riconosciuto all'educazione (fin dalla prima infanzia) nel sorgere di una corretta autostima, che dispone il soggetto alla vita morale: cf G.S. LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù* (= Filosofia morale 39), Vita e Pensiero, Milano 2010, 6 che cita a supporto: A. CIGALA, «La regolazione delle emozioni nell'infanzia», in O. MATARAZZO - V.L. ZAMMUNER (edd.), *La regolazione delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2009, 98; R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza fra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma - Bari 2005, 234-236. In questa linea si muove anche F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale* (= Filosofia morale 36), Vita e Pensiero, Milano 2009, 218.

⁴⁹ Che qualcuno ha potuto definire «una pedagogia dell'amore»: C. CARDONA, *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991, 143.

⁵⁰ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, art. 2, resp.

⁵¹ L. MELINA, *Coscienza e prudenza*, 82.

comandare l'atto concreto da compiere per raggiungere il bene maggiore possibile. A tale opera, nell'uomo giustificato, coopererà solidalmente il dono spirituale del consiglio. Nel caso invece la ragione non sia assistita dalla rettitudine della volontà, la voce della coscienza resterà inascoltata (e poco alla volta soffocata) e l'azione da ciò risultante non potrà che essere difforme dal bene umano prescritto dalla norma morale.

Per riassumere, la concezione tommasiana del discernimento morale vede come protagonista il soggetto, nella forma della ragione prudente che conduce fino all'azione, ricevendo il contributo coordinato della legge morale che – attraverso la sinderesi – dà contenuto universale ed autorevole al giudizio della coscienza, la cui voce si fa sentire laddove ve ne sia la necessità; diversamente, l'azione fluisce quasi naturalmente verso il fine buono. Qui, la libertà non ha la figura del libero arbitrio che si dispone indifferentemente al bene oppure al male, ma appare come facoltà naturalmente orientata al bene, conosciuto per connaturalità a partire dalle evidenze pratiche desunte dall'esperienza. L'azione della grazia soprannaturale condurrà la libertà – così intesa – ad assumere in pienezza la figura dell'amore di Cristo, cioè della carità. Come qualcuno ha efficacemente notato, in tale visione progressiva la funzione espressa dalla prudenza rispetto alla carità è quella del passo rispetto al cammino⁵².

La concezione moderna invece muove da un'artificiosa separazione fra ragione ed evidenze pratiche. Secondo D. Scoto (1265/1266 - 1308), «la prudenza può operare indipendentemente dall'appetito retto, deducendo le sue conclusioni sull'agire da principi puramente speculativi»⁵³. La frattura si approfondisce con G. Occam (1287-1347) che sposta l'attenzione dalla ragione che coglie il bene come universale a partire dall'esperienza, alla volontà che lo determina in modo totalmente autonomo, introducendo un motto (*bonum quia iussum, malum quia prohibitum*) che sarà ed è tuttora tanto caro al Positivismo giuridico⁵⁴. In questa logica, il discernimento morale appare appannaggio esclusivo della coppia legge (norma remota) – coscienza (norma prossima) e la libertà assume la figura del

⁵² A. FUMAGALLI, «Carità teologale e virtù cardinali alla luce di Tommaso d'Aquino», *La Scuola Cattolica* 141 (2013) 51-87: 54.

⁵³ L. MELINA, *Coscienza e prudenza*, 84.

⁵⁴ La tesi di Melina è perfettamente confermata – nella prospettiva positivista – dalle ricostruzioni storiche proposte da N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* (Diritto e cultura moderna 1), Edizioni di Comunità, Milano 1977³.

semplice libero arbitrio⁵⁵. Le virtù – ed in specie la prudenza – da protagoniste della vita morale divengono abbellimento di ciò che ne è la vera sostanza: il rispetto formale della legge (sia essa divina oppure umana, poco cambia). Esito maturo di tale processo è la visione kantiana dell'autonomia morale⁵⁶.

IV. CONCLUSIONE: VIRTÙ E DISCERNIMENTO

Forse una metafora ci può aiutare a raccogliere le osservazioni specifiche che abbiamo fino ad ora introdotto, in vista di una conclusione plausibile.

Rievocando lo strumento - ormai superato - della pellicola cinematografica, potremmo dire che la vita morale (in realtà, ogni azione) può essere paragonata ad un filmato composto da molti fotogrammi. Fra i fotogrammi ed il filmato si dà un legame di necessità reciproca. Il prodotto finale si realizza e può essere compreso solo se proiettato, cioè nella forma del dinamismo (che suggerisce il fluire dell'azione e della vita nel tempo). In questo senso, il singolo fotogramma non può essere compreso se si trascurava lo sguardo complessivo. D'altra parte, non esisterebbe filmato (fuori di metafora: vita morale né azione) senza i singoli fotogrammi, che invece rappresentano un istante per sempre fissato.

⁵⁵ In tale logica, anche i precetti della legge naturale vengono dedotti da un'idea astratta di ragione, non conosciuti per inclinazione e connaturalità a partire dall'esperienza effettiva. Si legga l'efficace espressione che segue: «[la legge naturale] si concepisce come una legge scritta nei cuori, come un dono che la natura fa ad ogni uomo; è una fata che iscrive nel cuore di ogni neonato i precetti della legge naturale, in un codice che basta srotolare» (J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, 99). Per quanto riguarda il tema della «coscienza», nel presente contributo – alla scuola di Tommaso – ne abbiamo obiettivamente privilegiato la figura di giudizio. Abbiamo ben presente tuttavia il dibattito in merito alle diverse immagini di coscienza emerse nella storia della teologia moderna e contemporanea. Si vedano in proposito le proposte – ben distinte – di A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 158), Queriniana, Brescia 2012 e di G. ANGELINI, *La coscienza morale. Dalla voce alla parola* (= Quodlibet 40), Glossa, Milano 2019.

⁵⁶ Dagli esordi nel volontarismo nominalista agli esiti positivistici, attraverso le fasi del Giusnaturalismo moderno, della morale kantiana e dell'Idealismo, si può reperire una ricostruzione storica convincente in R.M. PIZZORNI, *Diritto Morale Religione. Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d'Aquino* (= Manuali 9), Urbaniana University Press, Roma 2001, soprattutto 145-159. Su Kant, cf G.S. LODOVICI, *L'emozione del bene*, 25-26.

Questa ci pare la prospettiva suggerita da Tommaso nella sua analitica dell'azione e del discernimento morale. Abbiamo già notato l'acribia con cui egli esamina i singoli fattori che entrano in gioco in vista della produzione di un'azione riuscita, in quanto realizza l'ideale della vita buona ed indirizza verso il fine ultimo della beatitudine. Tale minuziosa analisi si può comprendere solo se la si inserisce nella prospettiva dell'azione complessiva che è condotta – come abbiamo visto – dalla ragione, plasmata dalla virtù della prudenza⁵⁷. In tale logica, il giudizio della coscienza circa il bene ed il male (cioè la conformità alla norma morale) non perde affatto la sua necessità ed autorevolezza. Abbiamo anzi notato che solo il giudizio di coscienza di per sé esprime nella dinamica dell'agire la voce sicura ed autorevole di Dio stesso (nella forma della *lex aeterna* partecipata attraverso la *lex naturalis*). Possiamo ora precisare che proprio il giudizio di coscienza, formulato in ascolto dell'autorità divina che si esprime nella norma, permette al soggetto prudente e disposto al bene di non assumere i tratti della pusillanimità o della doppiezza⁵⁸.

Tuttavia – a differenza di quanto avviene nella prospettiva moderna – il giudizio di coscienza non è il protagonista della dinamica complessiva, né tantomeno l'unico attore. Protagonista rimane il soggetto ragionevole e prudente che agisce in vista del fine buono.

Ciò pare confermato dalla dinamica dell'agire concreto. La persona ragionevole e virtuosa, abituata al bene dal suo lungo esercizio, agisce in modo sciolto e sicuro, senza sentirsi costretta ad affrontare in ogni situazione il giudizio specifico della coscienza. Questa interviene con la sua voce – ed è subito ascoltata – solo quando si presenti una situazione nuova

⁵⁷ Abbiamo già più volte notato che la comprensione dinamica dell'azione è suggerita in Tommaso anche dalle metafore che egli utilizza. La prudenza è «auriga» delle virtù (cf TOMMASO D'AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1, ad. 3) e si può comprendere come un amore che «muove» la ragione a distinguere (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 1, ad. 1). Dobbiamo inoltre ricordare che per Tommaso la perfezione dell'uomo si dà necessariamente nell'azione, come Dio è sempre in azione (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, art. 2, ad. 3). Anche Gesù nel Vangelo ricorda l'«operare» comune fra lui e il Padre: cf Gv 5,17. Potremmo quindi concludere che, nella prospettiva evangelica fatta propria da Tommaso, chi agisce può alle volte peccare, ma chi sempre si astiene dall'azione sicuramente pecca, perché viene meno in lui l'immagine divina.

⁵⁸ Il contributo necessario della norma morale al discernimento, necessario anche alla persona virtuosa, è descritto in modo efficace e sintetico da G.S. LODOVICI, *L'emozione del bene*, 9-16.

che richieda un giudizio specifico. All'estremo opposto, la persona irragionevole e viziosa, ormai disabituata ad ascoltare la voce della coscienza, finisce quasi per non avvertirla più, fino a che un evento od una parola particolarmente forte riescano a ridestarla⁵⁹. Sia il caso positivo, sia quello negativo, confermano che il giudizio di coscienza non è il protagonista nel processo, ma semmai un elemento convergente. Ulteriore conferma è data dal fatto che la mentalità moderna, che anche in ambito cattolico si è molto concentrata sul rapporto legge-coscienza (dimenticando a volte la centralità del soggetto ed il carattere dinamico delle azioni) ha poi dovuto molto lottare contro la figura della coscienza scrupolosa⁶⁰. Questa si può in effetti definire come una coscienza che cerca il bene esclusivamente nel rispetto formale di una norma e mossa dal timore per la condanna eterna, senza alcuna attenzione alla dinamica della carità, cioè dell'amore per Dio e per gli altri. Lo scrupoloso infatti è molto attento ad ascoltare la voce (alterata) della sua coscienza, ma di regola ascolta pochissimo la voce di Dio e quella degli altri.

Inoltre, potremmo dire che nella prospettiva tommasiana, il tempo è un alleato dell'agire morale. Abbiamo visto infatti – soprattutto trattando della «docilità» e della «solerzia»⁶¹ - che il soggetto può crescere molto in prudenza tramite l'ascolto degli anziani e dei saggi ed attraverso l'acquisizione personale di esperienza. Anche la metafora sportiva – tanto cara a Paolo (cf ad es.: 1 Cor 9,25 e 2 Tm 2,5) – ci aiuta a comprendere quanto l'assidua ripetizione del gesto virtuoso, come di quello atletico (l'allenamento) ne favorisca la progressiva crescita in agilità ed efficacia. Viceversa, la mentalità moderna che – come ci ha mostrato G. Abbà⁶² – molto deve

⁵⁹ In ambito letterario, l'analisi forse più fine delle dinamiche della coscienza è quella proposta da A. Manzoni ne *I promessi sposi*, in riferimento a Geltrude - La Signora (Capp. IX-X) e all'Innominato (Capp. XIX-XXIII).

⁶⁰ È interessante la vicenda etimologica dello «scrupolo». Il termine latino originario (*scrupulum*) significa «pietruzza», «sassolino», ad indicare una piccola unità di peso (1,137 grammi). Il significato traslato («fino allo scrupolo») sta a dire una precisione esattissima. In senso propriamente morale poi, scrupolo diviene il «sassolino» fastidioso che – visto da una coscienza non rettamente formata – appare un macigno. Cf la voce «scrupolo» in www.treccani.it. Si veda in proposito il corposo volume destinato alla prassi del confessionale: A. GEMELLI, *De scrupulis. Psicopatologiae specimen. In usum confessoriorum* (= Quaestiones Theologiae medico-pastoralis II), Libreria Editrice Fiorentina, Florentiae 1913.

⁶¹ Rispettivamente, cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, artt. 3 e 4.

⁶² Vedi sopra § II.

al metodo di ricerca delle scienze naturali, è più propensa all'osservazione istantanea (quasi "sperimentale") della situazione di coscienza in un dato momento, che non al progressivo maturare o decadere della qualità morale complessiva del soggetto.

Il ruolo decisivo della prudenza nel discernimento morale, che abbiamo cercato di approfondire, non deve impedirci di ricordare che essa non produce da sola i suoi effetti benefici nella vita del soggetto. Tutte le virtù agiscono solidalmente, sostenendosi vicendevolmente; allo stesso modo, ogni vizio a suo modo favorisce l'insorgere di altri vizi. Si realizza in questo modo quella che potremmo chiamare un'armonia virtuosa (o viceversa una disarmonia viziosa). Ce l'ha detto Tommaso, quando ci ha spiegato che le virtù sono necessariamente connesse: non se ne può possedere una senza le altre. Inoltre, il "perno" essenziale attorno al quale tutte le virtù quasi ruotano all'unisono è fornito dalla carità⁶³ (cf Col 3,14) cioè – in senso evangelico – dall'amare come Cristo ha amato (cf Gv 15,12). Tale concerto armonioso si realizza sia "all'interno" della virtù di prudenza, sia nel rapporto con le altre virtù, che sono rispetto ad essa connesse anche se distinte.

Anzitutto, le virtù etiche dispongono il soggetto a desiderare il bene come scopo della propria esistenza, a monte rispetto al singolo discernimento pratico⁶⁴. Quindi, nell'ambito della prudenza, si realizza la cooperazione fra quelle che Tommaso chiama sue «parti» o funzioni. Sono lo otto virtù specifiche che abbiamo già considerato in modo analitico⁶⁵. Qualora un soggetto manchi, ad esempio di intelletto, oppure di solerzia, o di cautela, non si può neppure definire una persona prudente. Esistono però anche altre virtù, che immediatamente coronano la prudenza, come virtù distinte ma sussidiarie. Solo l'*eubulia*, la *synesis* e la *gnome*, che permettono all'uomo prudente di ben deliberare e giudicare in ogni situazione, anche complessa⁶⁶. Così anche la sollecitudine (o vigilanza) è riconducibile alla prudenza, come suo effetto necessario⁶⁷.

Il concerto armonioso però non si limita agli abiti che appartengono all'area della virtù cardinale di prudenza. Tutte le virtù – teologali e cardi-

⁶³ Tutto ciò in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 14, resp.

⁶⁴ Cf G.S. LODOVICI, *L'emozione del bene*, 181.

⁶⁵ Vedi sopra § III.2.

⁶⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 48, resp. e q. 51 integralmente.

⁶⁷ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 9, resp.

nali – pur avendo una loro identità ed un oggetto specifico, interagiscono e si perfezionano vicendevolmente favorendo, nel nostro caso, il discernimento morale. Tommaso stesso ci fornisce un esempio, seppure *sub contrario*. Egli infatti esplicitamente afferma che il vizio della lussuria, che di per sé si oppone non alla prudenza ma alla temperanza, ostacola pure la prima, perché impedisce una condotta posata e favorisce la precipitazione⁶⁸.

Il riferimento ci introduce al tema della pedagogia delle virtù in ambito pastorale, sia in sede pubblica (predicazione, catechesi) sia nella direzione delle coscienze. Capita che qualcuno faccia il male perché non si rende conto della qualità oggettivamente malvagia dell'azione (non sempre senza colpa). A volte però una persona manifesta seria difficoltà ad esercitare l'effettivo comando della volontà in riferimento ad una certa materia morale: capisce bene che un'azione è male, eppure la compie ugualmente e ripetutamente, fino a configurare la fattispecie viziosa. In entrambe le fattispecie, tale “blocco” potrà a volte essere superato non semplicemente affrontando l'ostacolo direttamente, ma aggirandolo, ad esempio indirizzando il soggetto ad un esercizio più assiduo di un'altra virtù (soprattutto della carità)⁶⁹. A motivo del “concerto” delle virtù, il dinamismo morale così introdotto, se coltivato con perseveranza, non tarderà a produrre i suoi frutti anche là dove la persona è maggiormente in difficoltà.

⁶⁸ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 56, art. 6.

⁶⁹ Torna qui utile l'esempio della lussuria. Spesso si presentano al confessionale persone che, pur riconoscendo certi comportamenti come immorali e rifiutandoli, dichiarano di non essere in grado di resistere alla tentazione quando si manifesta. In questo caso, il confessore non dovrà limitarsi a suggerire una “terapia” specifica (astensione dalle occasioni prossime) ma dovrà aiutare il soggetto ad appassionarsi al bene morale per una via diversa, suggerendo ad esempio uno stile di vita regolato dalla preghiera, qualche forma di rinuncia liberamente assunta (ad esempio nel mangiare e nel bere, nel fumo o nell'uso della televisione e del *computer*) ed indirizzando alla pratica regolare della carità (nella forma a lui più congeniale e concretamente possibile). In questa ottica, pare invece problematico risolvere i casi difficili nella linea delle cosiddette «soluzioni pastorali». Esse sono state prospettate soprattutto in riferimento all'ammissione ai sacramenti dei fedeli in situazione matrimoniale “irregolare”. A giudizio di L. MELINA (cui ci associamo) esse tendono a riprodurre di fatto, al di là delle migliori intenzioni, quel «situazionismo morale» già autorevolmente censurato dalla Chiesa (cf GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 56). Cf L. MELINA, *Coscienza e prudenza*, 61-74. Melina nella sua esposizione fa riferimento soprattutto alla proposta di W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia* (= Giornale di teologia 371), Queriniana, Brescia 2014, 45-68.

Da ultimo, sarà opportuno dare rilevanza anche al contributo specificamente teologale nel discernimento e nell'azione. Tommaso sottolinea che il dono spirituale del consiglio sostiene la virtù di prudenza. Più precisamente, egli dice che il consiglio «muove, regola, aiuta e perfeziona» l'abito della prudenza e conseguentemente il discernimento morale⁷⁰. Tale azione dello Spirito ha come esito ultimo la beatitudine evangelica riservata agli operatori di misericordia (cf Mt 5,7). Le opere raccolte dalla tradizione catechistica in due gruppi di sette (misericordia corporale e spirituale)⁷¹ esprimono efficacemente la situazione dell'uomo prudente, che sa realizzare in modo pronto ed adeguato il bene concreto in ogni situazione che gli si presenti. In questo senso, esempio perfetto di discernimento riuscito è rappresentato dalla figura del “buon samaritano” che – a differenza dei due funzionari del Tempio – sa ben riconoscere nell'incontro con il malcapitato un appello specifico ad agire come Cristo avrebbe agito (cf Lc 10, 29-37).

27 maggio 2023

⁷⁰ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 52, art. 2, resp.

⁷¹ Opere di misericordia corporale sono: dar da mangiare agli affamati; dar da bere agli assetati; vestire gli ignudi; alloggiare i pellegrini; visitare gli infermi; visitare i carcerati; seppellire i morti. Opere di misericordia spirituale sono: consigliare i dubbiosi; insegnare agli ignoranti; ammonire i peccatori; consolare gli afflitti; perdonare le offese; sopportare pazientemente le persone moleste; pregare Dio per i vivi e per i morti. Cf il *Catechismo della dottrina cristiana*, in www.corsiadeiservi.it. Spiace che il “vigente” Catechismo della Chiesa Cattolica (1992), pur conoscendo molto bene le dinamiche che abbiamo esposto, non enumeri tali opere nella forma tradizionale e specifica. Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, in specie nn. 1822-1829 (virtù della carità), in www.vatican.va.