

## AVVISO AL LETTORE

Questo breve corso di teologia morale è ancora in preparazione. I primi 5 capitoli, presentati in una versione non ancora definitiva, sono disponibili in questo file.

Angel Rodríguez Luño

16-II-2023

Angel Rodríguez Luño

Teologia dell'esistenza cristiana

2023

## Indice generale

1. Come riflettere sull'esistenza cristiana? .....	4
1. Due ottime opzioni .....	4
2. Cosa ci dice la rivelazione cristiana sul senso della vita? .....	6
3. L'amore, motore della vita cristiana .....	8
4. Maturità umana e vita cristiana .....	8
5. La morale cristiana, tra filosofia e teologia .....	9
2. Il significato cristiano della vita e la regola morale .....	13
1. Il senso cristiano della vita come punto di riferimento fondamentale per la ragione pratica .....	13
2. L'unità della vita cristiana .....	14
3. I beni .....	
4. Le virtù .....	17
5. Le regole .....	18
6. Una questione di pedagogia morale .....	20
3. Libertà .....	22
1. Introduzione .....	22
2. Concezioni di libertà .....	22
3. La visione cristiana della libertà .....	26
4. Libertà finita, ma vera .....	28
4. Libertà e pluralismo .....	30
4. Affettività .....	33
1. Presentazione del tema .....	33
2. Il bene di tutta la persona .....	33
3. Tendenze e sentimenti .....	35
4. Configurazione personale e socio-culturale dell'affettività .....	37
5. Educazione all'affettività .....	38
5. La teoria dell'azione morale .....	41
1. Introduzione .....	41
2. L'azione volontaria e la sua intenzionalità costitutiva .....	41
3. Oggetto del testamento ed effetti collaterali .....	43
4. I due livelli di intenzionalità della volontà .....	44
5. La valutazione morale dell'azione .....	45
6. Imputabilità morale .....	48

## 1. COME RIFLETTERE SULL'ESISTENZA CRISTIANA?

### 1. DUE OTTIME OPZIONI

Prima di iniziare adeguatamente la nostra riflessione sull'esistenza cristiana, vale la pena di notare che non c'è un accordo completo sul modo in cui questa riflessione dovrebbe essere esercitata. Nel corso della storia ci sono stati vari modi di intendere lo scopo della riflessione morale, sia filosofica che teologica. Un esempio tratto dalla vita reale può aiutare a comprendere il problema.

È una cosa che mi è successa qualche anno fa. Era una donna di circa 65 anni. Mi raccontò che si era sposata abbastanza giovane e che all'epoca lei e il marito erano molto determinati a migliorare la loro posizione economica e sociale. Lavoravano molto, rinunciavano a molte cose, poco riposo, poche vacanze, poche relazioni sociali, poca famiglia: avevano un solo figlio, perché i loro pensieri erano rivolti ad altro. Terminati gli studi universitari, il figlio superò a pieni voti un difficile concorso. Gli regalarono una moto di grossa cilindrata, sulla quale un giorno il figlio si schiantò e perse la vita. Per farla breve, non dirò cosa significò per i genitori questo incidente mortale. Ormai in pensione, marito e moglie si trovavano in una posizione economica un po' migliore rispetto ad altri che avevano lavorato nella stessa azienda, ma erano soli, avendo rinunciato a molte cose, mentre i loro ex colleghi di lavoro sono a casa a godersi la compagnia di figli e nipoti. Questa donna mi ha detto che se potesse tornare indietro al momento del matrimonio, guarderebbe la sua vita in modo molto diverso, perché ora vede chiaramente che la posizione economica da sola non ha dato alla sua vita tutto ciò che sembrava promettere.

Quando nella conversazione è emerso che mi occupavo di studi etici, questa donna mi ha chiesto: "Non potresti scrivere libri che aiutino i giovani a non commettere l'errore che ho commesso io e che non posso più correggere? Le risposi che per molti secoli l'etica si era proposta di fare proprio questo:

insegnare a vivere bene, in modo da non avere rimpianti per il modo in cui si è progettata la propria vita quando, con il passare del tempo, non si riesce più a rimediare all'errore. Questo è ciò che hanno fatto i greci e la maggior parte dei filosofi e dei teologi fino al XIV secolo: hanno concepito il loro compito come un'indagine sul bene complessivo della vita umana, che i greci chiamavano *eudaimonia*, felicità. In cosa consiste? Come si raggiunge? E, di conseguenza, come è bello vivere? Non tutti hanno dato la stessa risposta a questa domanda, ma tutti erano d'accordo sul fatto che questa era la domanda che dovevano porsi, e discutevano tra loro, confrontando e valutando lo stile di vita che ciascuno proponeva come il migliore. Ma, aggiungevo, oggi l'etica è quasi sempre concepita in modo diverso, come esposizione delle norme che regolano le azioni individuali, e non è facile per qualcuno imparare, studiandola in questo modo, verso quale obiettivo è meglio orientare la propria vita.

In effetti, ci sono due approcci principali che si sono susseguiti nel corso della storia del pensiero morale: uno che vede la vita morale dal *punto di vista della prima persona* e un secondo che la vede dal punto di vista della *terza persona*.

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

Nel XIV secolo ha avuto inizio un secondo approccio che sarebbe diventato predominante nell'era moderna e contemporanea e che è stato messo in discussione solo negli ultimi 40-50 anni. Questo secondo approccio alla ricerca etica assume il punto di vista della terza persona, perché ritiene che l'etica debba fundamentalmente risolvere questioni come la seguente: "quell'uomo ha fatto la tal cosa; è lecito o illecito farlo, e in virtù di quale legge è lecito o illecito? come faccio a sapere che tale legge è valida e obbligatoria? La missione della conoscenza morale non è dire quale bene cercherò con la mia vita, quale bene devo desiderare, ma giudicare le singole azioni, dire cosa è lecito e cosa non è lecito, e fondare le norme in base alle quali giudicare le azioni. È un punto di vista esterno al soggetto, che non è interessato ai desideri di colui che agisce, ma solo alle sue azioni, che vengono viste dall'esterno, come potrebbe fare un giudice.

È un'etica degli atti, un'etica delle leggi e degli obblighi. Ciò che è bene per me è sostituito da ciò che è obbligatorio, e ciò che è obbligatorio presuppone un legislatore che obbliga. Nella sfera civile, lo Stato obbliga, ma nella sfera morale personale, chi obbliga? In un contesto non religioso e secolarizzato, questa etica non regge. Ma anche in un contesto religioso crea non pochi problemi, perché sostituisce il bene con l'obbligo, e la gente pensa che la morale non ci porti al nostro bene, ma all'adempimento di obblighi, alcuni dei quali non si capisce che senso abbiano.

Perché la riflessione etica ha cambiato scopo? Spiegare le motivazioni e le conseguenze della complessa crisi volontaristica e nominalistica del XIV secolo va oltre lo scopo di questo libro.<sup>1</sup> Basti pensare che in seguito la rottura dell'unità religiosa in Europa rese la questione del senso ultimo della vita un motivo di divisione e, in alcuni casi, persino di violenza. Inoltre, in un contesto secolarizzato divenne sempre più difficile dare una risposta soddisfacente a questa domanda con le sole risorse della ragione separata dalla fede. E soprattutto c'è il fatto che il concetto di autonomia caratteristico della modernità ha portato a pensare che dare un senso alla propria esistenza sia una libera scelta di ciascuno, cioè che sia una scelta personale insindacabile, perché non c'è un criterio per valutarla. È vero che si tratta di una scelta personale, ma è anche vero che la riflessione può illuminare e guidare queste scelte personali. Ognuno può fare della propria vita ciò che vuole, ma molti, con il passare del tempo, sentono di aver fallito, come nel caso della donna a cui ho fatto riferimento prima, e un'attenta riflessione a tempo debito avrebbe potuto evitare il fallimento.

La mia convinzione è che sia opportuno riflettere sulla vita morale dal punto di vista della prima persona, perché è quella che riflette ciò che facciamo realmente. Le decisioni umane presuppongono la scelta di uno stile di vita, presuppongono una concezione del bene umano complessivo. Torneremo su questo punto più avanti. L'etica si limita a esplicitare in modo riflessivo i processi mentali personali che danno origine a queste scelte profonde, per controllarle criticamente e correggerle se necessario.

## 2. COSA CI DICE LA RIVELAZIONE CRISTIANA SUL SENSO DELLA VITA?

Dal momento che il nostro tema è l'esistenza cristiana e che ci accingiamo a riflettere su di essa dal punto di vista della prima persona, la prima domanda riguarda la concezione del bene umano che il cristianesimo assume sulla base della Rivelazione.

---

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

Cosa ci dice la Rivelazione sul bene dell'uomo? La Rivelazione ci dice che Dio ha voluto liberamente che altri esseri potessero godere della sua infinita pienezza e felicità. Ma Dio non può creare altri dei. La comunicazione perfetta e piena della natura e della felicità divine può avvenire solo all'interno della vita intima di Dio, attraverso le processioni intra-trinitarie: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo possiedono diversamente lo stesso e identico essere divino, e sono quindi Persone distinte "all'interno" dell'unico Dio. Tuttavia, Dio può, e sappiamo che ha liberamente voluto farlo, comunicare la sua natura parzialmente, in parte, e così ha voluto che gli uomini fossero partecipi della natura divina.<sup>2</sup> Ciò è magnificamente espresso nella breve preghiera pronunciata quando alcune gocce d'acqua vengono aggiunte al vino nel calice: "attraverso il mistero di quest'acqua e di questo vino, concedici di partecipare alla divinità di Colui che si è degnato di partecipare alla nostra umanità".

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

In breve, la Rivelazione ci dice che vivere in questo mondo in associazione con Cristo per la gloria del Padre attraverso lo Spirito Santo, in vista di vedere e godere di Dio nell'altra vita, è l'oggetto ultimo del desiderio e della volontà del cristiano, il suo pieno bene e la sua felicità. Questa è la risposta cristiana alla domanda sul bene della nostra vita nel suo complesso, al di là dei bisogni immediati, che ovviamente hanno anch'essi il loro posto in questo "tipo di vita", come vedremo più avanti come si realizza nella vita quotidiana del cristiano. Per il momento si può dire, tralasciando per un attimo il livello della riflessione, che dal punto di vista dell'esperienza spirituale soggettiva, la vita cristiana è centrata sulla persona di Cristo, che incontriamo, seguiamo e amiamo, e allo stesso tempo ognuno di noi, così come è, sa di essere amato da Lui. Per questo il cristiano vive in profonda pace con se stesso.

---

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

<sup>3</sup> *Gv* 4:34.

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

La vita cristiana, come tutta la vita, è movimento e azione. Potremmo prendere come esempio il movimento di un'automobile. Il movimento è dato dal motore, e con il volante, il freno e l'acceleratore determiniamo la direzione e l'intensità del movimento. Sapere qual è il senso della vita cristiana e conoscere tutto ciò che questo comporta nella pratica è come il volante, il freno e l'acceleratore. Ma gli strumenti per guidare il movimento svolgono la loro funzione solo se il motore funziona e dà forza propulsiva, e il motore della vita cristiana è il desiderio e l'amore per il bene che Dio ci offre in dono: vivere come suoi figli in Cristo attraverso lo Spirito Santo. Se questo bene non viene donato e amato, non c'è vita e non c'è movimento. Le riflessioni, la conoscenza dei comandamenti e l'istruzione cristiana servono a poco. Se il motore di un'auto smette di funzionare, possiamo spingerla, ma non per molto, perché lo sforzo ci esaurisce. Se c'è un motore, invece, ci muoviamo senza sforzo. Chi ama non si stanca e ha sempre la forza di andare avanti.

L'amore del fine della vita cristiana, che abbiamo descritto poco fa, è quello che la teologia chiama carità, cioè desiderare e amare Dio come bene ultimo e totale. Questo amore ci è dato come dono dello Spirito Santo; un dono che dobbiamo liberamente accettare e al quale dobbiamo collaborare. L'amore è libero e non può che essere libero. Per quanto Dio ci dia, noi dobbiamo rispondere, a partire dalla forma più elementare di amore, che è quella di credere in Lui, di confidare in Lui, di aprire il cuore alla sua Parola e di accogliere il suo Amore salvifico. Insomma: il principio motore dell'esistenza cristiana non è una teoria, una dottrina, ma il desiderio e l'amore di un Bene, che è una Persona (anzi tre: il Padre, il Figlio - Cristo - e lo Spirito Santo), il cui amore è accolto e al cui amore si risponde liberamente. È vero che non si può amare ciò che non si conosce, quindi la conoscenza della fede è necessaria, ma non sufficiente: deve essere completata da una libera risposta d'amore.

### 4. MATURITÀ UMANA E VITA CRISTIANA

Abbiamo detto che la vita cristiana è un processo vitale di identificazione con Cristo, che è Dio perfetto e uomo perfetto. Il suo messaggio di salvezza è una novità meravigliosa, superiore a tutto ciò che noi uomini potevamo immaginare, ma costruita in continuità con tutto ciò che è umanamente buono e nobile, senza rotture. Il Signore non è venuto per abolire, ma per perfezionare e portare a compimento.<sup>4</sup> La morale cristiana è la pienezza della morale umana, in quanto completa e perfeziona tutto il bene che è proprio dell'uomo in quanto tale.

---

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



Ciò significa che il cristianesimo ha un'alta considerazione delle virtù umane, che rafforzano l'amore e lo incarnano nel desiderio. Virtù come la giustizia, la lealtà, la generosità e l'operosità fanno parte della vita cristiana. Pertanto, molte delle opere che San Paolo considera contrarie al Regno di Dio sono atti che contraddicono le virtù umane: "Ora sono manifeste le opere della carne, che sono fornicazione, impurità, lussuria, idolatria, stregoneria, inimizia, contese, gelosia, ira, litigi, dispute, divisioni, invidia, ubriachezza, gozzoviglie e cose simili. A questo proposito vi avverto, come ho già detto, che chi fa queste cose non erediterà il regno di Dio".<sup>5</sup> Da un punto di vista logico, le virtù proprie del cristiano presuppongono le virtù proprie dell'uomo, anche se in pratica c'è un rapporto circolare tra le due: la carità porta il cristiano a crescere nelle virtù umane, al punto che San Paolo può considerare alcune delle qualità umane esistenti come frutti dell'azione dello Spirito Santo nell'uomo: "Ma i frutti dello Spirito sono la carità, la gioia, la pace, la longanimità, la mitezza, la bontà, la fede, la mitezza, la mansuetudine, la continenza".<sup>6</sup> La vita di chi vuole seguire Cristo comprende quindi anche la formazione umana, cioè l'acquisizione e il consolidamento di forme e abitudini che perfezionano l'uomo in quanto uomo.

La conseguenza di quanto appena detto è che la riflessione sull'esistenza cristiana richiede la conoscenza del bene dell'uomo e delle sue attività: il lavoro, la vita sociale, l'economia, ecc.

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

Per esporre sistematicamente la fede, la teologia ha bisogno della filosofia. Giovanni Paolo II ha notato che questa necessità è particolarmente sentita nella teologia morale: "La teologia morale ha ancora più bisogno di apporti filosofici. [...]. Il Vangelo e gli scritti apostolici propongono sia principi generali di condotta cristiana sia insegnamenti e concetti concreti. Per applicarli alle circostanze particolari della vita individuale e sociale, il cristiano deve poter fare pieno uso della sua coscienza e della forza del suo ragionamento. In altre parole, ciò significa che la teologia morale deve attingere a una corretta visione filosofica della natura umana e della società, oltre che ai principi generali del processo decisionale etico".<sup>7</sup>

L'uso di uno strumento filosofico è inevitabile per un teologo. Ma non qualsiasi approccio filosofico è adatto per una riflessione adeguata sull'esistenza cristiana. Giovanni Paolo II presenta l'esigenza di una "corretta visione filosofica sia della

---

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

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

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Fides et ratio"*, 14 settembre 1998, n. 68.

natura umana e della società come principi generali di una decisione etica". Abbiamo iniziato questo capitolo presentando due grandi opzioni per la riflessione morale, e ho detto che la prima mi sembra più adatta, il che non significa che la seconda debba necessariamente essere sbagliata, anche perché è apparsa in diverse versioni nel corso della storia. A mio avviso, però, non è un buon modo di intendere la vita cristiana.

Oltre al modo in cui si affronta la conoscenza morale, ci sono altre questioni filosofiche che sono di grande importanza e sulle quali ci soffermeremo. La comprensione e la giusta interpretazione della fede cristiana ha i suoi presupposti filosofici, che oggi sono forse un po' diversi da quelli di un tempo, perché viviamo in un contesto culturale diverso. Alcuni teologi, e forse anche non pochi cristiani, vivono in modo sempre più insopportabile il divario tra i principi della vita cristiana e la cultura dominante. Per colmare questo divario, noi cristiani dovremmo diventare più "moderni". Non sono consapevole di essere apparso in questo mondo come se fossi paracadutato direttamente dalle vette del XIII secolo. Mi considero un uomo del mio tempo. Ma questo non mi obbliga ad accettare acriticamente presupposti intellettuali nati in un contesto filosofico negativo o comunque in conflitto con la fede cristiana. Per citare solo alcuni degli aspetti più rilevanti, pensiamo alla concezione autonomista dell'intelligenza e della libertà, alla tesi della completa storicità delle nostre categorie, o alla presunta identità tra conoscenza e interpretazione, di cui parleremo brevemente più avanti.

Per la concezione autonomista dell'intelligenza, Dio, per rispetto alla dignità della nostra intelligenza, si disinteressa completamente dell'ordinamento del nostro comportamento e della nostra vita sociale, rinuncia a saperne qualcosa e lo affida interamente alla nostra naturale capacità di ragionamento. Di conseguenza, la Rivelazione non può contenere nulla sul nostro bene personale e sociale, poiché il Dio che si rivela non si occupa delle cose che ha affidato alla nostra inventiva di uomini maturi dell'Occidente. La verità che l'uomo può raggiungere non sarebbe una partecipazione alla verità divina. Per dirla graficamente, è come se quando Cristoforo Colombo è arrivato in America, noi europei avessimo acquisito una verità che Dio non possiede, perché non si occupa delle scoperte umane. La fede cristiana presuppone, tuttavia, che la luce intellettuale con cui conosciamo sia una scintilla della mente divina.<sup>8</sup> Pertanto, ogni verità umana è una partecipazione alla verità divina.

Solo con una grande dose di antropomorfismo si può pensare che Dio possa annunciare una conoscenza che in Lui è un tutt'uno con l'amore, la libertà e l'essere. Non esiste una totalità come un cerchio attraversato da una linea che divide la parte di Dio e la parte dell'uomo, per cui più si attribuisce a Dio, più si compromette l'uomo, e più si attribuisce all'uomo, più si toglie a Dio. No

<sup>8</sup> Cfr. SECONDO CONCILIO VATICANO, *Past. Cost. "Gaudium et spes"*, 7 dicembre 1975, n. 15.

C'è un cerchio chiuso, perché la libertà di Dio rimane sempre aperta, per cui parlare di totalità come somma del divino e dell'umano è un'idea incoerente. Proprio per questo Dio e l'uomo non sono complementari (le due parti di un tutto chiuso), ma incommensurabili, in modo che la sapienza di Dio non ostacoli il lavoro della nostra intelligenza. Il razionalismo non la vede così, perché assolutizza ciò che è pensabile dall'uomo (che sarebbe il tutto, la totalità del reale), ma l'intelligenza del cristiano non deve essere appesantita da scorie razionaliste.

Un problema simile si pone nell'ambito della libertà concepita come pura autonomia. Se le convinzioni con cui l'uomo si determina non fossero solo - ed esclusivamente - di nostra iniziativa, ci sarebbe eteronomia e la nostra libertà sarebbe lesa. A questa concezione si può rispondere: nessuno nega che ognuno debba decidere secondo la verità conosciuta, ma ciò a cui siamo arrivati, se è una verità, è anche in Dio, e quindi possiamo parlare di legge divina. E quindi è ammissibile che questa legge possa essere contenuta nella Rivelazione.

Un altro problema è quello della storicità della conoscenza, e più specificamente della storicità delle verità rivelate da Dio. Sappiamo che la rivelazione è avvenuta attraverso un processo graduale e storico (l'Antico Testamento) fino a raggiungere la sua pienezza in Cristo, e che la corretta interpretazione del testo biblico richiede una certa cautela ermeneutica. Ma la fede in Cristo come vero Figlio di Dio non è compatibile con l'idea che la validità dei suoi insegnamenti sia limitata a un periodo storico, come fanno coloro che sostengono che se Cristo fosse vissuto oggi avrebbe detto cose sostanzialmente diverse, ad esempio sul matrimonio, rivendicando per sé l'autorità di dire ciò che Cristo avrebbe detto oggi e come lo avrebbe detto.

Questi problemi sono guidati dal desiderio di fondo di allineare il messaggio cristiano a ciò che la cultura popolare considera politicamente corretto in Occidente. In questa operazione si ricorre spesso alle filosofie ermeneutiche post-hegeliane, che hanno acquisito sempre più un carattere ontologico e costitutivo: l'essere viene ridotto al senso dell'essere che si raggiunge in ogni momento storico. Così, la conoscenza non è un'operazione che si adatta alla realtà attraverso un mezzo intenzionale (il concetto), poiché la "realtà" del momento presente dipende da un'interpretazione che segue la fusione di due orizzonti: quello del testo o dell'insegnamento di Cristo e quello del lettore di ogni momento storico. Come ha scritto un grande conoscitore della teoria ermeneutica, "mi sembra che l'evidente debolezza del metodo ermeneutico proposto da Gadamer consista in questo, che esso permette sì un'intesa tra testo e lettore - cioè una corrispondenza tra il significato del testo che si presenta come apparentemente ovvio e la convinzione soggettiva e personale del lettore - ma non garantisce in alcun modo la correttezza di ciò che viene compreso; perché ciò richiederebbe che la comprensione raggiunta corrisponda in modo pienamente adeguato alla convinzione soggettiva e personale del lettore, ma non garantisce in alcun modo la correttezza di ciò che viene compreso; perché ciò richiederebbe che la comprensione raggiunta corrisponda in modo pienamente adeguato alla convinzione soggettiva e personale del lettore".

il significato oggettivo del testo come oggettivazione dello spirito".<sup>9</sup> È vero che certe precauzioni sono necessarie per la comprensione dei testi del passato, ma questo non significa dissolvere la verità nel gioco delle possibili interpretazioni, e tanto meno se si tratta di testi divinamente ispirati.

Non c'è dubbio che la Parola di Dio debba essere letta e applicata a ogni momento storico. È proprio questa la funzione del magistero della Chiesa. "L'ufficio di interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato unicamente al magistero vivente della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Questo magistero, naturalmente, non si pone al di sopra della Parola di Dio, ma la serve, insegnando solo ciò che gli è stato affidato, per comando divino e con l'assistenza dello Spirito Santo, ascoltandolo con pietà, custodendolo con accuratezza ed esponendolo con fedeltà, e da questo unico deposito della fede trae tutto ciò che propone come verità rivelata da Dio da credere".<sup>10</sup> Lo strumento filosofico utilizzato per la riflessione sull'esistenza cristiana deve essere coerente con il deposito della fede proposto dalla Chiesa.

---

<sup>9</sup> E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962, p. 92 (traduzione mia).

<sup>10</sup> CONSIGLIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Dei Verbum"*, 18 dicembre 1965, n. 10.

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

### 1. IL SENSO CRISTIANO DELLA VITA COME PUNTO DI RIFERIMENTO FONDAMENTALE PER IL RAGIONAMENTO PRATICO

Quando la riflessione morale viene condotta dal punto di vista della prima persona, diventa chiaro che ogni decisione deliberata presuppone ed è coerente con una concezione del bene generale o della vita buona del cristiano che prende la decisione. Questo bene è l'oggetto ultimo del desiderio, e come tale è presente nelle decisioni particolari: chi, ad esempio, sacrifica la propria famiglia sull'altare della propria occupazione professionale, lo fa in virtù di un'idea precisa di quale sia la sua felicità. Per capire come questa concezione del bene sia presente nella nostra vita quotidiana, vale la pena esaminare da vicino come la concezione del bene globale svolga il suo ruolo di punto di riferimento fondamentale per l'intelligenza morale, che i filosofi chiamano ragione pratica. Il bene globale dell'uomo è ciò che i greci chiamavano felicità, che per il cristiano è la sequela di Cristo fino alla pienezza della figliolanza divina, come accennato nel capitolo precedente.

Con l'espressione bene globale della vita si intende che gli oggetti dei nostri desideri e delle nostre azioni si articolano in un orizzonte unitario, in cui tutti i beni sono contenuti e in cui ogni bene occupa il posto che gli corrisponde. Allo stesso tempo, si può comprendere che la vita di ognuno è un'unità in senso biografico, in cui il "progetto di vita" che si ritiene migliore per ogni persona si realizza attraverso molte azioni. Questo progetto di vita sarà più o meno difficile da realizzare. Potrà avanzare o retrocedere nella sua realizzazione, potrà anche essere cambiato più volte, abbandonato e poi ripreso, dando luogo a diverse fasi che fanno comunque parte della vita di ogni persona. In ogni momento della vita è presente e operante un progetto che dà senso a ciò che si fa e a ciò che si desidera. In questo senso, con l'espressione "bene globale" si intende ciò che è qui e ora l'oggetto ultimo del desiderio, perché si pensa che in questo bene si realizzino tutti i nostri desideri, nella misura in cui contiene tutto ciò che è importante per ciascuno di noi senza bisogno di riferirsi a un bene superiore. È quindi un bene che ci è caro in sé.

Da Aristotele in poi è nota la tesi secondo cui non è possibile procedere all'infinito in una serie di beni subordinati l'uno all'altro.<sup>1</sup> Ammettere una serie infinita di beni essenzialmente subordinati significherebbe affermare che esiste un desiderio senza oggetto, il che non è possibile, perché il desiderio deve sempre essere un desiderio di qualcosa, così come agire è fare qualcosa. Questo non dice quale sia il bene globale dell'uomo e del cristiano. Mostra solo che in ogni momento il soggetto morale ha una concezione, esplicita o implicita, del suo bene globale.

## 2. L'UNITÀ DELLA VITA CRISTIANA

Si potrebbe sollevare un'importante obiezione a quanto appena detto. Si potrebbe obiettare, infatti, che l'esperienza sembra suggerire che gli uomini - compresi i cristiani - non cercano un unico bene, ma che la vita ha diverse sfere - lavoro, famiglia, salute, religione, eccetera - ognuna delle quali ha un proprio bene ultimo, indipendente dal bene ultimo delle altre sfere. In altre parole, l'esperienza sembrerebbe dimostrare che, nello svolgimento dei diversi compiti, non consideriamo la nostra vita come un tutto unitario, ma agiamo in vista del fine specifico dell'attività che ci occupa in un dato momento. È vera questa obiezione?

Mi sembra che la risposta sia negativa. Se i fini delle varie sfere della nostra vita fossero davvero beni ultimi, sarebbero beni non articolabili o articolati in un unico orizzonte, sarebbero beni incommensurabili. L'esperienza dimostra, invece, che solo articolandoli e commensurandoli possiamo prendere una decisione ragionevole quando questi beni sono in conflitto tra loro.

Prendiamo l'esempio di un ingegnere che lavora a tempo pieno dal lunedì al venerdì. Trascorre il sabato mattina praticando lo sport che lo aiuta a mantenersi in forma fisicamente e mentalmente, mentre il sabato pomeriggio si dedica alla spesa che serve alla moglie, ai figli e alla casa. Di solito partecipa alla Messa la domenica mattina e utilizza il pomeriggio per fare una passeggiata o, in caso di maltempo, per andare al cinema con moglie e figli. A seguito di una riorganizzazione dell'azienda elettrica in cui lavora, gli è stato offerto un lavoro a tempo pieno dal lunedì al sabato e due domeniche al mese per turno, in cambio di un aumento iniziale del 60% dello stipendio, con la possibilità di ulteriori aumenti in futuro. Poiché l'attuale contratto di lavoro non può essere modificato senza il suo consenso, le viene offerta anche la possibilità di continuare come ora, ma con la conseguenza di rinunciare ai futuri aumenti di stipendio e a qualsiasi tipo di avanzamento di carriera. Chi continua con l'attuale contratto di lavoro si trova in una situazione di stallo che terminerà quando l'ultimo andrà in pensione.

---

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

Il problema per l'ingegnere del nostro esempio è evidente. Se accetta il nuovo piano di lavoro, dovrà rinunciare allo sport, che potrebbe avere un impatto negativo sulla sua salute, e dovrà anche rinunciare o ridurre notevolmente il tempo da dedicare alla famiglia, che non crescerà più, e non potrà sempre adempiere alle pratiche religiose a cui si sente legato. In cambio, lui e la sua famiglia avranno una posizione economica migliore e potranno fare carriera. Come si può prendere una decisione in questo senso? Affinché la decisione sia ragionevole, cioè basata sulla ragione e non lasciata al testa o croce del lancio della moneta, l'uomo deve considerare questi beni nel contesto della sua vita nel suo complesso, cercando di capire che cosa aggiungono alla sua vita e alla sua felicità lo sport, lo stare con la sua famiglia, le sue pratiche religiose e uno stipendio molto più alto. La decisione sarà quindi presa in base all'idea che l'uomo ha del bene della sua vita, alla luce del suo progetto di vita, che comprende tutti i beni sopra citati (famiglia, sport, posizione economica, religione, ecc.) e assegna loro una certa importanza. La soluzione a questo tipo di problema, che spesso si presenta nella nostra vita, dipende dal progetto di vita di ogni persona.

L'esempio proposto ci fa anche capire che il bene globale dell'uomo non è un bene che esclude altri beni, ma piuttosto un bene inclusivo, cioè un bene che ci permette di ordinare tutti gli altri beni (famiglia, lavoro, posizione economica, ecc.), assegnando loro un posto e articolandoli in un progetto di vita che ci sembra il più desiderabile. Spesso si usa l'espressione "vita buona" per riferirsi ad essa, il che dimostra che non si tratta di un oggetto, di uno stato d'animo o di un sentimento di soddisfazione, ma di un tipo o stile di vita, proiettato nei termini di ciò che si considera il bene supremo; per il cristiano, la vita in Cristo. Con riferimento all'esempio precedente, chi non si preoccupa di sacrificare la propria famiglia, la propria salute e le proprie pratiche religiose sull'altare di una migliore posizione economica, ha un progetto di vita diverso da chi non ritiene conveniente questo sacrificio.

Ordinare le nostre diverse attività in base al nostro concetto di vita buona significa determinare e assegnare a ciascuna di esse il posto e l'importanza coerenti con tale concetto. Ma questo non significa "strumentalizzare" alcune attività in funzione di altre. Il rapporto tra le nostre attività e il bene complessivo non è quello tra i mezzi e i fini, ma quello tra le parti e il tutto. Le diverse dimensioni della nostra vita sono parti della vita buona, a condizione che ciascuna di esse occupi il posto che le compete, sia desiderata con l'intensità appropriata e sia esercitata o posseduta nel modo giusto.

Tacitamente o di riflesso, tutti noi ordiniamo le nostre attività e i nostri beni in base al tipo di vita che vogliamo vivere. Ciò che la riflessione etica, sia essa puramente razionale o alla luce della rivelazione cristiana, fa è portare questa attività ordinatrice a un livello riflessivo, considerandola con la massima obiettività.

L'obiettivo è rivederlo criticamente, analizzare le connessioni che lo strutturano e correggere eventuali errori. In questa riflessione si tiene conto dell'esperienza del passato, si immagina il futuro per quanto possibile e si valutano le possibili conseguenze di una decisione o di un'altra. La riflessione etica non fa altro che formalizzare e valutare ciò che tutti noi facciamo. Per questo la riflessione etica nasce in una coscienza libera e le sue conclusioni vengono proposte ad altre coscienze altrettanto libere. Sono "proposte" e non "imposte", perché di per sé l'etica non ha altra forza che quella della maggiore o minore evidenza di ciò che ci dice sulla vita buona.

Per comprendere più concretamente come il concetto di vita buona, che per il cristiano è la vita in Cristo, sia il punto di riferimento fondamentale dell'intelligenza morale, occorre notare che l'intelligenza umana è pratica (ragione pratica) nella misura in cui interagisce con la volontà e con i desideri. L'intelligenza speculativa conosce, ma non si muove. L'intelligenza può indicare una direzione, ma non si muove. Il punto di partenza dell'intelligenza pratica è quindi il desiderio di un bene, e non solo la conoscenza di un bene, anche se tale conoscenza è presupposta dal desiderio. E il desiderio fondamentale è il desiderio di vivere in un certo modo, il desiderio di quella che per ciascuno è la vita buona.

Capire come l'intelligenza pratica proceda sulla base di questo desiderio richiede la considerazione di tre elementi: beni, virtù e norme.

### 3. LA MERCE

Per beni intendo tutto ciò che possiamo desiderare, cercare, realizzare o possedere attraverso le nostre azioni: la salute, il lavoro, la conoscenza, la libertà, la posizione economica, la famiglia, il tempo (avere tempo), gli strumenti per il lavoro e per spostarsi (l'automobile, ad esempio), ecc. La privazione di questi beni è un male: la malattia, la disoccupazione, l'ignoranza, la coercizione, le difficoltà economiche, ecc.

Come abbiamo già detto, la concezione che ciascuno ha della vita buona dà origine a un'idea del posto e dell'importanza da dare a ciascuno di questi beni, dello sforzo con cui dobbiamo cercarli e del modo in cui dobbiamo possederli e goderne. Si potrebbe dire che dalla vita buona ricaviamo una scala di priorità che dovrebbe ispirare il nostro comportamento o, per dirla in altro modo, l'atteggiamento che abbiamo nei confronti dei vari beni e mali. Per fare un esempio, consideriamo una persona convinta che l'esistenza umana finisca in questo mondo. A questa persona viene diagnosticata una grave malattia che la condurrà alla morte in due o tre mesi, che vivrà con forti dolori e limitazioni. Se questa persona non si sente legata da particolari vincoli affettivi, potrebbe non vedere alcun motivo per non chiedere ai medici di porre fine alla sua vita adesso. Un cristiano ragionerà in modo diverso.



affitto. Vede la malattia come proveniente dalla mano di Dio, anche se è difficile per lui accettarla; comprende che l'unione con la passione di Cristo dà senso alla sofferenza, che certamente non farà cessare di essere tale; può anche pensare che il dolore possa purificare la sua anima ed essere fonte di merito per sé e per gli altri. Infine, può ritenere che il passaggio da questa vita all'altra sia qualcosa di sconosciuto per noi, con aspetti e passaggi che non siamo in grado di immaginare, e per questo preferisce lasciare che sia Dio a scegliere il momento in cui compiere questo passo. In definitiva, l'idea di vita del cristiano determina un diverso atteggiamento nei confronti delle sofferenze di una malattia terminale.

Lo stile di vita cristiano comporta quindi un modo di valutare i beni che possiamo possedere o di cui possiamo essere privati. Questa valutazione ha un certo margine di variabilità, a seconda delle diverse situazioni di vita possibili per un cristiano. Un genitore, uno studente e un sacerdote, ad esempio, non sono uguali. Ma ci sono atteggiamenti che non sono compatibili con lo stile di vita cristiano. Per fare solo qualche esempio: il narcisismo, il desiderio di arricchirsi ad ogni costo, la brama di potere, l'insensibilità ai bisogni di chi ci sta vicino, l'interiorità vuota o superficiale, l'arroganza e la mancanza di rispetto per gli altri, la falsa sicurezza di chi pensa di sapere tutto e non ha nulla da imparare, la promiscuità sessuale....<sup>2</sup>.

#### 4. LE VIRTÙ

Le virtù morali sono, in primo luogo, i criteri che regolano il desiderio, il possesso e la realizzazione dei vari beni umani in base all'importanza e al ruolo che questi beni hanno nella vita considerata buona. Così, ad esempio, la temperanza regola ciò che riguarda il cibo, le bevande, la sessualità e, più in generale, ciò che riguarda i beni che suscitano sensazioni di piacere, una sensazione piacevole che può portare a desiderare questi beni più intensamente di quanto sia desiderabile. La giustizia si riferisce alle azioni relative ad altre persone, agli scambi, ecc. in cui si deve sempre rispettare la differenza tra "mio" e "tuo", facendo particolare attenzione a rispettare ciò che appartiene agli altri (i loro diritti), sia che si tratti di diritti relativi ai loro beni economici, ai loro beni spirituali (libertà o fama, per esempio), alla loro integrità corporea, ecc. La veridicità regola le azioni comunicative (linguaggio, gesti, ecc.), e lo stesso vale per le altre virtù: esse regolano i beni e i desideri.

---

<sup>2</sup> Il Nuovo Testamento abbonda di elenchi di atteggiamenti e comportamenti che non sono coerenti con lo stile di vita cristiano. Per esempio: "zizzania, invidia, ira, rivalità, maldicenza, mormorazione, presunzione, sedizione" (2 Cor 12,20); "Non sapete che gli ingiusti non ereditano il regno di Dio? Non lasciatevi ingannare: né fornicatori, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né bramosi, né ubriaconi, né libertini, né rapaci ereditano il regno di Dio" (1 Cor 6, 9-10).

che i beni danno origine. Le virtù morali sono un "sistema aperto", perché man mano che il progresso ci mette a disposizione nuovi beni (internet, cellulari, social network), una persona dovrà capire che posto e che importanza hanno nello stile di vita che considera buono. Un cristiano, e in fondo qualsiasi persona ragionevole, si rende conto che non può passare il tempo che dovrebbe essere dedicato al lavoro o alla famiglia giocando o guardando video sul telefono. C'è una virtù che regola l'uso di questi strumenti.

Sono le virtù a definire meglio lo stile di vita cristiano. Alcuni comportamenti sono espressione di una o più virtù in un determinato contesto e circostanze. Ma solo le virtù esprimono in modo profondo il modo di essere cristiano nella società, nella famiglia, nel lavoro, nel mondo. Sono il ritratto esatto, anche se variabile nelle sue manifestazioni concrete, dell'uomo e della donna cristiani.

La regolazione dei beni e del loro desiderio è solo una dimensione delle virtù morali: la dimensione intellettuale-normativa, per cui le virtù sono principi pratici dell'intelligenza morale. Le virtù hanno altre due dimensioni: quella affettiva e quella dispositiva o predispositiva.

La dimensione affettiva corrisponde ad esse nella misura in cui le virtù sono abitudini operative o morali. Questa dimensione consiste nell'"imprimere" i criteri normativi nelle nostre tendenze o desideri, in modo che la persona virtuosa desideri spontaneamente o quasi i beni nell'esatta misura in cui essi devono essere desiderati in conformità all'idea di vita buona. La virtù della giustizia, ad esempio, porta al desiderio di rispettare i beni degli altri. Non si limita quindi a frenare o reprimere il desiderio di appropriarsi di ciò che appartiene agli altri. Fa molto di più. Comanda il desiderio, in modo che i beni degli altri non vengano desiderati. Le virtù morali introducono il buon ordine nell'intera affettività di una persona, rendendola coerente con il tipo di vita che si desidera vivere.

È inoltre caratteristica delle abitudini morali predisporre la persona a comprendere rapidamente le esigenze che la virtù pone qui e ora, anche in situazioni nuove o impreviste, e allo stesso tempo aiutare a trovare le azioni con cui queste esigenze possono essere realizzate. Questa è la dimensione predispositiva delle virtù, che spiega perché le virtù hanno un'importante funzione cognitiva sul piano concreto: ci aiutano a capire cosa è giusto fare, e non solo a fare facilmente ciò che già sapevamo essere giusto fare. In senso negativo, l'assenza di virtù si traduce sempre in cecità e insensibilità, anche di fronte a valori evidenti.

## 5. LE REGOLE

Le regole morali sono l'espressione linguistica, attraverso brevi proposizioni universali (non rubare, non mentire, ecc.) dei principali requisiti delle virtù. Legame...

Hanno un valore pedagogico molto importante, perché sono uno strumento indispensabile per la trasmissione semplice della conoscenza morale, soprattutto ai più giovani, che non sono ancora in grado di assimilare ragionamenti complessi.

Con queste brevi proposizioni non è possibile esprimere tutto ciò che le virtù morali comportano nelle situazioni più diverse. Inoltre, ci sono alcuni limiti alle espressioni brevi, che a volte rendono difficile capire dove si trova l'essenza delle questioni. Prendiamo ad esempio la menzogna. Anche i bambini piccoli capiscono che non si deve mentire e sentono che qualcosa si rompe dentro di loro quando mentono. Ma non è facile capire cosa sia la menzogna e cosa non lo sia. Se si dice loro che la menzogna sta nell'intenzione di ingannare, noteranno subito che i giocatori di calcio cercano di ingannare il portiere della squadra avversaria quando tirano un calcio di rigore, e che qualcosa di simile viene fatto in altri giochi, senza che nessuno pensi che i giocatori stiano mentendo. Se si dice loro che la menzogna consiste nel non dire la verità, o ciò che si pensa sia la verità, noteranno anche i comportamenti in cui ciò avviene senza che nessuno pensi alla menzogna (ad esempio, quando un medico nasconde una diagnosi molto negativa a una giovane paziente e inizialmente lo dice solo ai suoi genitori). Sono necessarie spiegazioni più complete, ma saranno più lunghe e complesse e certamente non potranno essere riassunte in una breve frase o, se lo sono, la questione risulterà ancora più oscura.

Questi fatti, insieme all'universalità con cui le regole sono espresse, possono dare la falsa impressione che le esigenze morali abbiano molte eccezioni, mentre in realtà non è così. È vero che a volte non si deve restituire ciò che è stato affidato in deposito (ad esempio, perché in alcune circostanze restituire l'arma depositata significherebbe rendersi complici di un crimine), ma non è vero che la giustizia ha delle eccezioni o che l'ingiustizia è ammissibile in alcuni casi. La realtà è che la restituzione di ciò che è stato depositato non è sempre richiesta dalla giustizia; anzi, a volte la giustizia richiede che ciò che è stato depositato non venga restituito.

C'è anche il fatto ancora più importante che, tranne nel caso di alcune leggi umane (civili o ecclesiastiche), la moralità di un comportamento non dipende dalla sua relazione con la norma morale, ma piuttosto il contrario. Ogni atto di adulterio è immorale non perché esiste una norma che dice "non commettere adulterio", ma è possibile formulare tale norma perché ogni singolo atto di adulterio contraddice le virtù della castità e della giustizia. L'immoralità è costituita dalla relazione dell'atto con le virtù, cioè con i principi pratici della ragione, e la norma esprime semplicemente questa relazione intrinseca di un'azione con la virtù. Come già detto, questo non è il caso di alcune norme civili ed ecclesiastiche: nei Paesi in cui le automobili devono guidare a destra, è questa legge che rende sbagliato guidare a sinistra, poiché in questi Paesi questo modo di guidare metterebbe in pericolo la propria vita e quella degli altri. In questi casi, le eccezioni sarebbero possibili e

dispense in circostanze molto particolari, cosa che non è possibile con le regole che esprimono requisiti essenziali, e quindi invariabili, delle virtù.

D'altra parte, la funzione immediata delle regole è quella di autorizzare o proibire le azioni, ma non riescono a mettere ordine nei desideri o a indicare l'importanza dei diversi beni per la vita buona. È vero, però, che imparando a rispettare le regole, se si riesce a comprenderne il significato, si può gradualmente formare la virtù. Per questo abbiamo detto che le regole hanno un valore pedagogico molto importante per l'educazione morale, a cui non si può rinunciare.

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

Infine, va notato che le virtù di cui ha parlato la tradizione morale occidentale (prudenza, giustizia, forza, temperanza e le altre virtù che ruotano intorno ad esse) sono congruenti con un'idea di bene umano complessivo, già espressa in modo incompleto da gran parte del pensiero greco, e che raggiunge la sua pienezza di significato con il pensiero cristiano. In assenza o in contraddizione con tale pensiero, il contenuto delle virtù può non essere pienamente riconoscibile, ma solo parzialmente riconoscibile, cioè solo in alcune esigenze fondamentali che sono abbastanza evidenti. A mio parere, non è sorprendente che una certa cultura oggi non comprenda esigenze morali che in un altro contesto culturale sarebbero abbastanza chiare.

## 6. UNA QUESTIONE DI PEDAGOGIA MORALE

Da quanto abbiamo detto in questo capitolo sembrerebbe che, una volta che il cristiano ha l'idea che vivere in Cristo è il bene della sua vita, sarebbe facile e immediato comportarsi in tutte le circostanze della sua vita in modo coerente con questo ideale, come se la conoscenza del proprio bene in termini generali significasse già essere capaci e praticare tutte le virtù morali cristiane.

In realtà, non è così semplice. Un desiderio sincero di seguire Cristo non implica la conoscenza di tutto ciò che nel corso della vita, nelle circostanze più diverse, questa sequela concretamente comporterà, né implica che sia sempre facile essere coerenti. Quando qualcuno si mette alla sequela di Cristo, forse non immagina che questo comporterà in seguito la rinuncia a una procedura professionale ingiusta che, senza dubbio, sarà per lui un compito molto difficile.

Il fatto che avrebbe potuto ottenere facilmente un grande vantaggio economico, o che la sua coerenza di vita avrebbe comportato l'accettazione di critiche da parte di persone che non comprendevano i suoi ideali. In pratica, quindi, è necessario seguire un duplice percorso: da un lato, l'adesione all'ideale di vita cristiana deve diventare sempre più profonda; dall'altro, è necessario allenarsi a realizzare quelle che sono qui e ora le esigenze concrete di questo ideale. Questi due percorsi formano un circolo virtuoso. Una più forte adesione all'ideale facilita la coerenza sul piano concreto, e la coerenza nel concreto aiuta a comprendere meglio e a rafforzare l'adesione all'ideale.

È quindi comune negli ambienti cristiani proporre un metodo che aiuti sia a rafforzare l'adesione all'idea di vita sia a essere coerenti con questo ideale nella vita quotidiana. Tale metodo può raccomandare alcune pratiche quotidiane e modalità di approccio alle varie attività (lavoro, famiglia, riposo, ecc.) che l'esperienza ha dimostrato essere utili se seguite con costanza, con adeguata motivazione e senza dimenticare il loro carattere di mezzi, che non vanno quindi assolutizzati come se fossero valori autonomi.

### 3. LIBERTÀ

#### 1. INTRODUZIONE

La libertà è una questione di primaria importanza per la riflessione morale. Realtà apprezzata da tutti, almeno apparentemente, è una condizione necessaria per l'esistenza cristiana. Abbiamo detto prima che l'amore, la carità, è il motore della vita cristiana, e l'amore è e non può non essere libero. Un amore che non è libero non è amore, sarà qualcos'altro, ma non amore. Quindi, senza libertà non c'è amore, non c'è carità, non c'è cristianesimo, non c'è Dio, perché Dio è amore.<sup>1</sup>

La libertà è intesa come "la facoltà naturale dell'uomo di agire in un modo o nell'altro, e di non agire, in modo da essere responsabile delle proprie azioni".<sup>2</sup>. Se vogliamo approfondire questa definizione, che in quanto tale è comunemente accettata, troviamo problemi di non facile soluzione. Per questo motivo, esamineremo prima alcune concezioni della libertà (sezione 2), per poi esporre quella che, secondo quella che mi sembra la concezione corretta, è la visione cristiana della libertà (sezione 3). Successivamente, rifletteremo su un problema particolare, molto importante nella pratica, che è quello di sapere se una libertà finita può essere una vera libertà (sezione 4), e infine considereremo una conseguenza della libertà, che è il pluralismo (sezione 5).

#### 2. CONCEZIONI DI LIBERTÀ

##### *Libertà come finitudine e contingenza*

La libertà può essere pensata essenzialmente come una scelta tra corsi d'azione alternativi (scelgo tra andare a Siviglia o andare a Cáceres) effettuata in un contesto di finitudine e di

---

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

<sup>2</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 2014<sup>23</sup>, voce "Libertad".

conoscenza imperfetta (con i dati in mio possesso, non posso essere sicuro se sarò in grado di svolgere meglio il mio lavoro a Siviglia o a Cáceres). La libertà sarebbe essenzialmente una scelta, l'esercizio di una preferenza.

L'approccio sarebbe più o meno il seguente. Siamo esseri finiti, viviamo in un mondo finito e pieno di contingenze (un mondo di cose che possono andare in un modo o nell'altro) e ci muoviamo guidati quasi sempre da una conoscenza imperfetta della realtà che ci circonda e di noi stessi. Dal momento che le cose possono essere in un modo o nell'altro, e dal momento che non sappiamo con certezza cosa sia meglio, e dal momento che ci sono idee diverse al riguardo, è logico che ognuno scelga ciò che gli sembra più adatto. Questo mi sembra vero (o quasi sempre vero) nel mondo economico, sociale e politico, ma non tocca l'essenza della libertà, cioè quella senza la quale la libertà cessa di essere tale e che non può mai mancare.

Possiamo descrivere lo stesso approccio in un altro modo. Se avessimo una conoscenza perfetta del mondo sociale ed economico, e potessimo prevedere con assoluta precisione le conseguenze delle nostre azioni, e sapessimo che adottando determinate misure saremmo tutti ricchi, non ci sarebbe disoccupazione, il Paese funzionerebbe come un orologio e saremmo tutti felici, non ci sarebbe nulla da scegliere, faremmo ciò che sappiamo essere meglio e sarebbe sufficiente. Ma poiché non abbiamo questa conoscenza perfetta, lasciamo che ognuno scelga ciò che ritiene migliore.

Mi sembra che questo approccio, anche se ha indubbiamente un fondo di verità, non sia accettabile se vogliamo comprendere l'essenza e il valore della libertà. La libertà non è una conseguenza dell'imperfezione, ma è la massima perfezione naturale dello spirito, e maggiore è la perfezione, maggiore è la libertà. Non si identifica nemmeno con la continuità o con l'esistenza di alternative. Alcuni di questi punti possono essere chiariti ora, gli altri un po' più avanti.

È indubbiamente vero che il mondo economico e politico è in larga misura un mondo del contingente, in cui è anche molto difficile avere una perfetta conoscenza delle conseguenze di corsi d'azione alternativi. Ma è anche vero che nel corso della storia ci sono stati, e ci sono tuttora, movimenti politici e ideologici che pensano di possedere tutta la verità politica ed economica, e quindi si sentono in diritto di imporre le loro prescrizioni con la violenza (ad esempio i marxisti), calpestando la libertà di tutti, il che dimostra chiaramente che non comprendono il significato e il valore della libertà in sé. Anche se potessimo sapere con certezza cosa è meglio, l'uomo sceglie e deve scegliere ciò che è meglio liberamente, e non con la coercizione violenta.

D'altra parte, se la libertà fosse ciò che questo approccio sostiene (scelta tra alternative in un contesto di finitudine e conoscenza imperfetta), la libertà sarebbe un potere che si autodistrugge nella misura in cui viene esercitato. Le scelte che vengono fatte

Le alternative disponibili in ambito sentimentale, professionale, religioso e sportivo diventano sempre più limitate con il passare degli anni. E con la morte, la libertà si estinguerebbe completamente. Questo approccio non mi sembra appropriato. L'ingegnere che ama la sua professione non è meno libero perché non può più fare l'avvocato. La scelta e l'esercizio continuo della sua professione presuppongono una posizione personale che era e rimane pienamente libera. E noi cristiani pensiamo che in Paradiso non ci siano alternative di azione, ma ci sia piena libertà. C'è chi ama Dio, e chi fa ciò che ama, fa ciò che vuole fare, e chi fa ciò che vuole fare è libero.

### *Libertà e autonomia*

Esiste una seconda concezione della libertà, ispirata alla concezione kantiana e oggi piuttosto diffusa, in cui la libertà è intesa come autonomia, e quindi come incompatibile con il concetto di eteronomia.<sup>3</sup> Per certi aspetti il concetto di autonomia corrisponde alla verità: noi aderiamo liberamente a ciò che conosciamo o riconosciamo come buono. Non possiamo aderire liberamente a ciò che non conosciamo o non riconosciamo come buono. Ma il concetto kantiano di autonomia contiene anche altri aspetti piuttosto problematici.

Kant parte dal presupposto che "tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà appetitiva come motivo determinante della volontà, sono empirici in toto e non possono dare leggi pratiche. Per materia della facoltà appetitiva intendo un oggetto la cui realtà è desiderata".<sup>4</sup> Ciò che Kant sta dicendo, in termini più semplici, è che se agiamo per raggiungere qualcosa che ci sembra buono (un bene, un fine), ciò significa che cerchiamo qualcosa il cui raggiungimento promette piacere (Kant non ammette la conoscenza di un bene intelligibile). Il primo è che ciò che piace a uno non piace agli altri, per cui non si possono fondare su questa base precetti morali universalmente validi; il secondo è che la volontà è determinata dal piacere, il che è un modo di agire edonistico, non conforme alla dignità umana. Se, invece, si cerca un bene perché comandato da Dio o da qualche altra autorità che ha potere su di noi, allora siamo determinati dalla paura della punizione o dal desiderio di ricompensa; in entrambi i casi, non ci atterremo al bene perché è giusto, e la libertà scompare. Pertanto, la libertà e la moralità umana richiedono l'autonomia e il rifiuto dell'eteronomia, intesa quest'ultima come determinazione da parte di una legge diversa da quella intrinseca della pura razionalità.

Oggi che il rigore analitico di Kant è un po' lontano e i suoi presupposti sono sconosciuti a molti, il concetto di autonomia viene solo alla ribalta.

<sup>3</sup> Questo aspetto è stato brevemente menzionato nella sezione 5 del primo capitolo.

<sup>4</sup> I KANT, *Critica della Ragion Pratica*, Losada, Buenos Aires 1961, pp. 25-26.



negare che le leggi, divine o umane, le consuetudini, le opinioni di persone dotate di autorità morale, ecc. possano essere un mezzo adeguato per conoscere e riconoscere indirettamente qualcosa di buono, a cui la libertà possa aderire senza perdere la propria dignità. L'autonomia sarebbe rispettata, secondo questa visione delle cose, solo quando ogni individuo decide in base alle idee che è riuscito a formarsi.

Non trovo accettabile l'idea kantiana che tutti i possibili contenuti (materia) della facoltà appetitiva siano sensibili (empirici), idea che è stata ampiamente confutata da Max Scheler.<sup>5</sup> Penso che a volte le leggi, le consuetudini, le persone dotate di autorità morale, gli insegnanti, ci permettano di riconoscere indirettamente dei beni la cui comprensione diretta non raggiungiamo in un certo momento, e se pensiamo all'evoluzione morale dell'uomo, che percorre un lungo cammino dalla più tenera infanzia all'età adulta, il riconoscimento indiretto del bene (a volte il riconoscimento del bene sulla base della fede o della fiducia che abbiamo in qualcuno), gioca un ruolo essenziale. D'altra parte, il motore dell'esistenza cristiana è l'amore, non la paura, per cui non ritengo accettabile pensare che l'apparizione di Dio o di Cristo nella nostra coscienza possa suscitare solo paura o interesse egoistico, e quindi non credo sia vero che la presenza di Dio nella coscienza impedisca l'adesione deliberata al bene perché è bene, cioè l'esercizio della libertà. Non è certo questo l'insegnamento cristiano, anche se a volte è stato enfatizzato in modo eccessivo nella paura, che forse era l'unico modo per alcuni di percepire il male.

### *Libertà come adesione deliberata*

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

Il modo naturale di agire è un'operazione scontata, quasi automatica potremmo dire, perché avviene senza che un soggetto debba prendere posizione. Una gallina depone un uovo da cui esce un essere della stessa specie, così come una donna genera un essere umano, senza che questo presupponga alcuna decisione da parte sua. Può decidere di deporre gli atti che la renderanno incinta o di non deporli, ma una volta iniziato il processo di generazione, un essere umano genera un altro essere umano. Allo stesso modo, i sensi e l'intelligenza stessa conoscono l'oggetto che viene loro presentato, senza vedere cosa c'è.

<sup>5</sup> Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern 1954 (traduzione inglese: *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1948).<sup>2</sup>

<sup>6</sup> Mi rifaccio molto vagamente alla distinzione fatta da Giovanni Duns Scoto. Cfr. E. GILSON, *Juan Duns Scotus. Introducción a sus posiciones fundamentales*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 567 ss. e L. BUCH RODRÍGUEZ, "La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39/2 (2022) 317-331.

Il fatto che una persona sappia che è stato commesso un crimine, ad esempio leggendo il giornale, non la rende un assassino. Chi viene a sapere che è stato commesso un crimine, per esempio leggendo il giornale, non è un assassino e non commette alcuna colpa. Commette colpa se prende posizione e approva il crimine, ma l'approvazione non è più un'operazione naturale ma volontaria.

In effetti, l'azione volontaria implica sempre una posizione personale sull'oggetto, anche in situazioni che non possiamo cambiare. Se si viene mandati in prigione da una sentenza del tribunale, non si ha altra alternativa che andare in carcere, ma si prenderà una posizione in merito: si può riconoscere il proprio reato e accettare la pena, oppure ci si può ribellare alla pena e non accettarla internamente, perché si sa di essere innocenti o perché la pena sembra esagerata rispetto al piccolo reato commesso. Non ci sono azioni alternative, ma rimane la libertà di aderire (ma non la libertà dalla coercizione). L'azione volontaria non è mai il risultato automatico di aver conosciuto qualcosa di buono. Comporta sempre una posizione affermativa o negativa, un'adesione o una non adesione, un'affermazione o una negazione, anche di fronte a situazioni che non possono essere cambiate. Giovanni Duns Scoto lo esemplifica così: "Se qualcuno cade volontariamente e, cadendo, continua la sua volontà, cade necessariamente con la necessità della gravità naturale, e tuttavia vuole liberamente la caduta".<sup>7</sup>

In breve, secondo questa concezione, *mi sembra che l'essenza della libertà (ciò che non può mancare senza che la libertà scompaia) sia l'affermazione deliberata del bene conosciuto. Ma è l'affermazione del bene perché è buono, e per nessun'altra ragione* <sup>8</sup>Questo non esclude l'interesse per il bene, anzi lo include. Ciò che è escluso sono gli interessi estranei alla bontà del bene (vantaggi economici, potere, ecc., che a volte potrebbero anche derivare dall'affermazione di ciò che è noto come male).

### 3. LA VISIONE CRISTIANA DELLA LIBERTÀ

Nel linguaggio comune usiamo il termine libertà in vari sensi, in contrapposizione a diverse forme di coercizione. Nella sua forma più immediata, e più comune nel linguaggio giuridico e politico, libertà significa che non ci viene impedito di fare ciò che abbiamo scelto di fare; in questo senso, parliamo di libertà di riunione, libertà di parola, libertà di religione. La libertà è l'assenza di coercizione esterna. Questa libertà manca, ad esempio, a chi è imprigionato o a chi è prigioniero.

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

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

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

Esiste una terza accezione, particolarmente frequente in un contesto etico, che si riferisce all'assenza di elementi interni che, pur non sopprimendo la libertà di scelta, la condizionano nella pratica. Diciamo, ad esempio, che una persona del genere è "schiava dell'orgoglio" o "schiava dell'alcol". La persona virtuosa, invece, gode della libertà di chi non è condizionato dalle passioni cattive, dal vizio o dal peccato. Da qui nasce l'idea di libertà come libertà morale, che è libertà dal "dominio" che il vizio e il peccato possono esercitare sull'uomo. Questa libertà, più che una caratteristica psicologica del nostro essere, è una conquista morale. Il cristiano ritiene che la redenzione operata da Cristo ci abbia restituito questa libertà: "per questa libertà Cristo ci ha liberati".<sup>9</sup>

Questi tre significati che diamo all'idea di libertà sono in fondo negativi. Ci dicono più cosa non è la libertà che cosa è. Ci dicono che perché ci sia libertà non ci deve essere né coercizione esterna, né coercizione interna, né condizionamento da parte di vizi interiori che, in pratica, a volte possono essere più forti di noi. Se c'è coercizione esterna o interna, non c'è libertà. Se non c'è nessuna delle due, c'è libertà. Allora cosa facciamo, cosa significa esercitare la libertà? Dobbiamo cercare una nozione positiva di libertà, che ci chiarisca il suo significato.

Il cristianesimo vede la libertà come un bene divino che è nostro in quanto siamo creati a immagine e somiglianza di Dio: la libertà "è un segno eminente dell'immagine divina nell'uomo", dice il Concilio Vaticano II.<sup>10</sup> Se la libertà umana è un segno dell'immagine di Dio, ne consegue, a mio avviso, che Dio è libero, e non solo in quanto decide liberamente di creare, decisione contingente che non avrebbe potuto prendere, ma che è libero in se stesso, il che può essere compreso solo sulla falsariga della terza concezione della libertà esposta nella sezione precedente. Se la libertà fosse necessariamente legata alla contingenza e all'imperfezione della conoscenza, come suppone la prima concezione di cui sopra, non sarebbe possibile comprendere che Dio è in sé libero, perché Dio ha una conoscenza infinitamente perfetta, e nel suo essere e nella sua vita intima non c'è contingenza.

Come già detto, Dio è amore, e non solo come Creatore, perché Dio ha una volontà che aderisce deliberatamente al bene che è lui stesso. Nella sua stessa vita

<sup>9</sup> Gal 5, 1; cfr. SECONDO CONCILIO VATICANO, *Past Cost. "Gaudium et spes"*, n. 17.

<sup>10</sup> *Precedente Cost. "Gaudium et spes"*, n. 17.

In questo senso, Giovanni Duns Scoto sostiene che la processione dello Spirito Santo, essendo una processione secondo l'amore, è libera, anche se necessaria, non contingente. La generazione del Figlio è secondo la conoscenza ed è un'azione naturale, la processione dello Spirito Santo è secondo la volontà e comporta un atto della volontà divina di assecondare il bene divino che si manifesta come un'effusione d'amore tra il Padre e il Figlio, e in questo senso è un'operazione volontaria e libera (non nel senso che è contingente). Il fatto che tale atto di compiacimento nel bene divino non possa non verificarsi non toglie che si tratti di un atto di adesione al bene conosciuto, che è la sostanza della libertà, che è naturalmente predicata da Dio e dall'uomo in senso analogico, cioè in senso in parte uguale e in parte diverso, ma ciò che è uguale è la deliberata adesione al bene conosciuto.<sup>11</sup>.

Se comprendiamo che l'essenza della libertà è l'affermazione deliberata del bene perché è bene e per nessun altro motivo, possiamo capire che Cristo è pienamente libero quando vive interamente per la gloria del Padre, considerando la volontà del Padre come suo nutrimento. E si comprende bene anche la libertà del cristiano che vuole seguire Cristo e imitare la sua disponibilità alla volontà del Padre, come abbiamo detto nel primo capitolo. Chi fa ciò che ama, agisce liberamente.

#### 4. LIBERTÀ FINITA, MA VERA

La libertà è sulla bocca di tutti, ma non tutti la capiscono e la rispettano. Ci sono persone che parlano molto di libertà, ma poi non sono in grado di rispettare le opinioni dei loro parenti e amici, ai quali vorrebbero imporre le proprie. Nonostante quanto detto nella sezione precedente sulla visione cristiana della libertà, essa non è sempre adeguatamente compresa e apprezzata anche tra i cristiani. Vale quindi la pena di soffermarsi un po' di più sulla questione.

Alcuni ritengono che, se si tiene conto dei piani generali della provvidenza e del governo divino, alla fine c'è poco che dipende dall'uomo. Come si dice, e non senza una certa verità, Dio può scrivere dritto con righe storte. Ma il detto popolare non è così vero se induce a pensare che le decisioni umane siano poco più che indifferenti al progresso della società e del mondo. D'altra parte, è vero che da un punto di vista teorico non è facile intendere come libero e definitivo un potere di decisione e di azione che è stato ricevuto da Qualcuno che sta al di sopra di noi. I dibattiti che si sono svolti nel corso della storia del pensiero cristiano sulla contesa tra l'azione di Dio e quella dell'uomo, o sulla

---

<sup>11</sup> Sulla processione dello Spirito Santo come processione libera secondo J. Duns Scoto si veda la breve spiegazione di M.J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo: la loro essenza, il loro significato e la loro connessione nella prospettiva del loro carattere soprannaturale*, Herder, Barcellona 1960<sup>3</sup>, pp. 116-118.

del rapporto tra libertà e grazia ne sono un esempio eloquente. Da presupposti diversi, ma sulla stessa linea, c'è la già citata difficoltà di Kant a capire che la libertà umana è compatibile con la presenza di Dio e della sua legge nel nostro comportamento morale.

In realtà ogni cristiano sa che la storia della sua vita è la storia di una costante collaborazione tra la grazia di Dio e la libertà umana. Ma non ci soffermeremo ora su questo importante aspetto, quanto piuttosto sulla comprensione di uno dei termini della collaborazione, l'ambito della libertà umana, che richiede ulteriori spiegazioni. Infatti, non è sempre facile comprendere che all'interno di un contesto relativo e dipendente, come quello umano in relazione al Creatore, la libertà possa esistere come un punto in un certo senso assoluto. In altre parole, c'è la difficoltà di capire che, essendo Dio il creatore e il preservatore di tutta la creazione, è comunque vero che è dovuto alla nostra libertà, e solo alla nostra libertà, che non esistono alcune cose che sarebbero potute esistere se avessimo fatto altre scelte, così come è dovuto alla nostra libertà che esistono alcune cose che non sarebbero potute esistere se le nostre scelte fossero state diverse.

La teologia cristiana della creazione può aiutarci a capire perché la nostra libertà, pur essendo finita, è vera libertà, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Creando l'uomo a sua immagine e somiglianza, Dio ha voluto mettergli davanti non dei fantocci, ma dei veri interlocutori, capaci di ricevere una partecipazione alla sua stessa vita divina per entrare in una comunione beatificante con lui. Ma per questo era necessario che questi interlocutori fossero veramente liberi, cioè capaci di aderire deliberatamente al bene perché è bene, il che per esseri finiti e fallibili comportava la possibilità di negare il bene e affermare il male. Per obbedire ciecamente alle leggi che il Creatore ha dato al cosmo, ci sono già le stelle e i pianeti, che manifestano la sua sapienza e la sua grandezza. Ma solo con la libertà appare l'immagine e la somiglianza dell'Essere divino, perché l'uomo può liberamente conoscere e amare il Bene divino, proprio come fa Dio. Questo vale talmente tanto che Dio ha pensato che valesse la pena di correre il rischio di un nostro abuso della libertà. La soppressione della libertà, o l'attenuazione della sua portata, avrebbe evitato tanto male e tanta sofferenza, ma avrebbe reso impossibile la partecipazione all'amore e alla felicità divina di una meraviglia così grande come gli altri esseri intelligenti.

Il fatto che la libertà umana sia una vera libertà ha conseguenze importanti, che a volte ci risultano difficili da comprendere. La letteratura sapienziale dell'Antico Testamento lo esprime magnificamente: "È lui che ha fatto l'uomo all'inizio e lo ha lasciato al suo libero arbitrio. Se lo vorrai, osserverai i comandamenti, perché tu rimanga fedele al suo beneplacito. Egli ha posto davanti a te il fuoco e l'acqua, ovunque tu voglia, puoi prendere il tuo

mano. Davanti agli uomini c'è la vita e la morte: quella che ciascuno preferisce, gli sarà data".<sup>12</sup>. L'uomo è libero di scegliere la vita o la morte. Quello che preferisce, lo avrà. Per questo Dio rispetta la libertà umana e lascia che le conseguenze delle nostre azioni si svolgano nel tempo. Certamente la provvidenza di Dio si prende cura degli uomini, ma si prende cura di noi dandoci la capacità di conoscere il bene e il male, in modo che possiamo prenderci cura di noi stessi. Il Creatore non neutralizza le nostre azioni: se adottiamo un comportamento capace di danneggiare o addirittura distruggere l'ambiente terrestre, lo danneggeremo o lo distruggeremo; se ci mettiamo in condizione di farci del male o di perdere la vita, ci faremo del male e perderemo la vita. La posta in gioco non è la misericordia di Dio, che è molto grande, ma la nostra dignità di esseri liberi: non siamo burattini e la vita non è un gioco.

È vero, però, che la misericordia di Dio ci ha dato una seconda possibilità: è la Redenzione, che rende possibile un secondo e migliore inizio. Allo stesso tempo, il modo molto doloroso in cui Cristo l'ha compiuta ci mostra che la Redenzione ci permette di comprendere la gravità di ciò che abbiamo fatto. Dio prende molto sul serio la nostra libertà, non è un gioco da bambini, che rovina e macchia tutto, ma poi arriva il padre che aggiusta ciò che è rotto e mette in ordine ciò che è disordinato. La provvidenza e la misericordia di Dio non possono essere concepite in modo da eliminare la responsabilità umana e renderci eterni infanti. Un buon padre ama il proprio figlio, ma vuole che cresca e d i v e n t i adulto, non vuole infantilizzarlo per tutta la vita. Per fortuna Dio aiuta molto, ma noi dobbiamo fare la nostra parte: "sappiamo che tutte le cose concorrono al bene di coloro che amano Dio", dice San Paolo, menzionando in una frase le due facce della medaglia.<sup>13</sup>Cita in una frase le due parti: quella di Dio e quella nostra. Sant'Agostino dice la stessa cosa in un altro modo: "Dio, che ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te".<sup>14</sup>. La vera libertà comporta una vera responsabilità, e questo è il punto che spesso facciamo fatica a capire, dando vita a una visione infantile della paternità divina. È vero che nella pratica è spesso meglio insistere sulla misericordia di Dio, ma questo non deve essere una negazione del valore e della saggezza della libertà umana, bensì un aiuto per evitare lo scoraggiamento che paralizza e per far sì che l'uomo possa nuovamente crescere e raggiungere il grande bene a cui Dio lo ha destinato.

#### 4. LIBERTÀ E PLURALISMO

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

---

<sup>12</sup> *Si* 15, 14-17.

<sup>13</sup> *Rm* 8,28.

<sup>14</sup> SANT'AGOSTINO, *Sermo CLXIX*, 13 (PL 38, 923).

Per il razionalismo, l'intelligenza umana è l'unico principio di conoscenza ed è considerata in grado di raggiungere una comprensione esatta ed esaustiva della realtà, come se potesse contemplarla dall'esterno della realtà stessa con completa oggettività. Per raggiungere questa esatta comprensione, l'intelligenza deve procedere con un metodo rigido, il cui primo passo consiste nel demolire tutta la conoscenza ricevuta, cioè tutta la conoscenza alla cui genesi l'intelligenza stessa non ha partecipato attivamente. È necessario partire da zero, senza ammettere alcun presupposto. Come è noto, Cartesio ritiene che il *cogito ergo sum*, cioè l'indiscutibile autocoscienza del pensiero, sia la prima verità che gode di assoluta certezza.

I pensatori che si muovevano in questa direzione si resero presto conto che per il loro progetto di scienza perfetta non era sufficiente partire dalla prima verità. La conoscenza doveva partire dal principio assoluto, cioè dal primo essere, dal primo assoluto sul piano ontologico, da Dio, quindi, e da lì accompagnare passo dopo passo la produzione di tutta la realtà, stabilendo le necessarie connessioni logiche tra Dio e le cose. Questo è stato il tentativo prima di Spinoza e poi di Hegel.

Per il pensiero cristiano questo progetto non è accettabile. Anche ammettendo come ipotesi, senza ammetterlo, che la ragione umana possa porsi per le sue stesse capacità nell'ottica divina, si pone il problema della libertà dell'azione creatrice di Dio, che equivale a dire che non è possibile stabilire una connessione logica e necessaria tra l'Origine e ciò che ne deriva *ad extra* (il creato). Se ci fosse una connessione necessaria, il mondo sarebbe parte di Dio o, se si preferisce, l'Assoluto sarebbe la somma di Dio e dell'universo creato. Per il cristianesimo, invece, tra Dio e il mondo c'è solo la libertà e l'amore di Dio.

È un luogo comune della storiografia filosofica convenzionale affermare che il progetto razionalista è fallito e che ora siamo pienamente nella postmodernità, nel mondo della post-verità. Questo mi sembra vero nel senso che oggi non si propongono grandi narrazioni metafisiche di tipo hegeliano (anche se il marxismo è una grande narrazione ontologica che non è morta). Tuttavia, questa interpretazione storiografica non mi sembra vera nel senso che l'idea di una perfetta conoscenza della realtà è ancora viva in un'altra forma, che potrebbe benissimo chiamarsi ingegneria sociale e culturale<sup>15</sup>. Si tratta di persone e movimenti che sembrano completamente sicuri di avere una perfetta conoscenza della realtà.

---

<sup>15</sup> In questo senso, mi sembra ancora valida la descrizione che Lersch fa dell'atteggiamento razionale: "Nel razionalismo la ragione, con il suo acuto potere di concettualizzazione e la sua dissezione analitica dei fenomeni e degli eventi, si afferma come organo universalmente valido per guidarci nel mondo e nella vita, Il razionalismo ritiene che l'autentico compito dell'uomo e lo scopo della sua esistenza sul pianeta risiedano in una comprensione razionale, metodica e calcolata del mondo e della vita. Dal punto di vista della dinamica della posizione umana, il razionalismo appare basato sulla volontà e sulla ferma fiducia di dominare il mondo per mezzo della ragione e di poter organizzare la vita con il suo aiuto. A seconda delle diverse sfere della vita in cui si

Si sentono quindi legittimati a imporre linee politiche, sistemi sociali, ricette economiche e mode culturali (il "politicamente corretto") senza il minimo scrupolo, senza ascoltare nessuno e senza ammettere opinioni dissenzienti, distruggendo in un attimo le conquiste acquisite con grande fatica nel corso della storia. Non lasciano libertà se non quella di applaudire ciò che propongono e fanno, e chi non si sottomette viene socialmente stigmatizzato. Basti pensare, ad esempio, alla cultura della cancellazione e ad altre dinamiche simili dei Woke, alle pressioni della cultura LGTB o alla "legge trans" in discussione in Spagna mentre scrivo queste pagine.

Per il cristianesimo l'unica conoscenza che riflette, in misura limitata, il punto di vista di Dio è quella che proviene da Dio stesso per rivelazione e che accettiamo per fede. Essa comprende i dogmi della fede e le verità sostenute dalla Chiesa come dottrina cattolica (ciò che è contenuto nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*). Per quanto riguarda ciò che sta al di fuori di questo, esiste per i cristiani un legittimo pluralismo, perché Dio ha rivelato ciò che era necessario e ha lasciato molte altre cose alla libera discussione tra i credenti. Purtroppo tra i cristiani, e talvolta anche tra le autorità ecclesiastiche, si insinua una sorta di "razionalismo religioso e pastorale", cioè un atteggiamento che nasce dalla convinzione di possedere la linea e la strategia assolutamente vera per raggiungere in modo infallibile gli obiettivi della Chiesa, per evitare tutti gli errori e per superare tutti gli ostacoli che l'evangelizzazione incontra ai nostri giorni. Chi non si sottomette viene purtroppo maltrattato. E a volte chi maltratta di più è chi è meno disposto a muoversi nell'ambito di ciò che è rivelato, arrivando così al grande paradosso del cattolicesimo di oggi: pluralismo dove è necessaria l'unità, e uniformità forzata in ciò che è di per sé libero, opinabile o discutibile, che di volta in volta si traduce in un comportamento pratico strano e - nella seconda parte - poco compatibile con la carità: "amico dei nemici e nemico degli amici". Vale a dire: nemico è chi, pur condividendo le stesse convinzioni su ciò che è necessario e fondamentale, ha opinioni diverse su questioni discutibili, e amico è chi ha convinzioni diverse o opposte su ciò che è necessario, ma concorda su opinioni e questioni discutibili. Sarebbe meglio attenersi alla massima attribuita a Sant'Agostino: "unità nelle cose necessarie, libertà nelle cose dubbie e in ogni cosa carità".

A mio avviso, varrebbe la pena di riflettere seriamente sul valore umano e cristiano della libertà, di accettare gli altri così come sono. È una grande ragione per cui Dio ci ha resi liberi.

---

Si può parlare di razionalismo politico, economico e culturale" (PH. LERSCH., *El hombre en la actualidad*, Gredos, Madrid 1979<sup>2</sup>, p. 18).



## 4. AFFETTIVITÀ

### 1. PRESENTAZIONE DEL TEMA

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

### 2. IL BENE DELL'INTERA PERSONA

Nei capitoli precedenti abbiamo parlato della vita buona, e in particolare della comprensione cristiana della vita buona. Ora aggiungiamo che questa vita è buona per la persona *considerata nella sua interezza*, per cui la cercherà con la totalità del suo essere. Questa precisazione è necessaria perché la persona ha delle parti, anche se la parola "parte" è usata in questo contesto in modo piuttosto metaforico.

Philipp Lersch propone una descrizione della personalità distinguendo tre livelli. Nella terminologia tecnica, li chiama: sfondo vitale, sfondo endotemico e sovrastruttura personale.<sup>1</sup> Prendiamoli in esame uno dopo l'altro. Per quanto riguarda il primo livello, egli afferma: "Lo sfondo vitale è l'insieme degli stati e dei processi organici che hanno luogo nel nostro corpo".<sup>2</sup> Si tratta di un insieme di processi che comprende il funzionamento del cervello, delle ghiandole endocrine, dei processi metabolici, ecc. Il più delle volte questi processi rimangono nel regno pre-psichico, ma da questa zona oscura per la coscienza sostengono, e talvolta condizionano, gli strati superiori della personalità.

Il secondo livello è già psichico. Lersch lo chiama sfondo endotimico, dal greco *èndon* = dentro, e *thymós* = sensazione, sentimento. Questo livello è costituito da un insieme di esperienze pulsionali, che possiamo chiamare istinti e tendenze, che sono

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

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 84.

costitutivo del nostro essere. Non solo non li abbiamo dati a noi stessi, ma sono anche messi in moto in una sfera profonda non controllata dall'io cosciente. Da questo sfondo nascono processi e stati d'animo che chiamiamo emozioni, sentimenti o stati d'animo. I filosofi le chiamano "passioni", perché sono processi che l'io subisce, ai quali l'io è inizialmente passivo: cioè non sono cose che facciamo, ma cose che ci accadono. Così, ad esempio, ci arrossiamo involontariamente in una situazione, ci assale un moto di rabbia, siamo sopraffatti da un sentimento di tristezza o di disgusto, e così via.

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

Utilizzando una metafora spaziale, possiamo parlare di strati della nostra personalità, perché alcuni sono "sotto" o "sopra" altri, a seconda di come si guarda l'insieme. Ma non sono semplicemente sovrapposti, sono interconnessi, formando una struttura quasi circolare. Ciò che sta sotto sostiene ciò che sta sopra, ma allo stesso tempo beneficia del buon funzionamento di ciò che sta sopra. Una digestione pesante, ad esempio, può ostacolare il processo intellettuale nel nostro lavoro, ma è anche vero che uno stomaco disturbato può causare una cattiva digestione. È qui che entra in gioco il grande capitolo dei fenomeni psicosomatici.

Tratteremo brevemente l'intero argomento perché molte delle nostre decisioni e azioni libere sono motivate da un impulso proveniente dallo sfondo endotico, che viene sostenuto, elaborato (trasformato) o respinto dall'io cosciente. In altre parole, le nostre decisioni libere non sono una scelta pura, slegata dalla sfera corporea e dalla sfera del sentimento. In altre parole, le nostre decisioni libere non sono una scelta pura, slegata dalla sfera corporea e dalla sfera del sentimento. Al contrario, c'è un continuo movimento dall'involontario al volontario, dalla non-libertà alla libertà, per cui non sarebbe possibile comprendere noi stessi e gli altri se non tenessimo conto di questi processi. Se una persona si rammarica di essere spesso arrabbiata, non serve a nulla dirle "non è bene arrabbiarsi" o "non è giusto arrabbiarsi". Lo sa già. Quello che possiamo fare per lei è aiutarla a capire perché si arrabbia così spesso, rendendola consapevole dei processi del background endotimico che deve imparare a modificare. E modificarli non è un compito facile o immediato, perché con le nostre azioni possiamo contenere o reprimere la rabbia in modo che non sfoci in parole o azioni inappropriate, ma non possiamo impedire che si manifesti nella nostra coscienza. La modifica delle pulsioni dello sfondo endotimico si ottiene solo attraverso le abitudini morali; in particolare, questa correzione delle pulsioni è ciò che abbiamo chiamato la dimensione affettiva delle virtù morali.<sup>3</sup>

---

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

Un altro motivo per cui è necessario affrontare questa questione è che l'intelligenza umana diventa pratica (la ragione pratica di cui parlano i filosofi) solo nella misura in cui interagisce con la volontà e i desideri, illuminandoli e guidandoli verso i loro obiettivi. Pertanto, la conoscenza della struttura di base del desiderio umano è di fondamentale importanza per la comprensione della vita morale.

Un terzo motivo per cui è conveniente trattare questo argomento è che la vita buona, compresa quella del cristiano, può essere realizzata solo se mettiamo in gioco tutta la nostra persona. Non può essere realizzata dal solo sentimento, né dalla sola volontà, né dalla sola intelligenza. Richiede l'integrazione di tutte le nostre risorse psichiche nella stessa direzione, e tale integrazione richiede la conoscenza e l'educazione delle diverse forze del nostro essere.

### 3. TENDENZE E SENTIMENTI

Le tendenze sono le pulsioni o le forze dello sfondo endotimico, ad esempio l'istinto di autoconservazione, la pulsione sessuale, il desiderio di lavorare e di conoscere, ecc. Sono un riflesso psicologico della legge vitale della comunicazione tra la persona e il mondo. Nelle tendenze i nostri bisogni si manifestano come un deficit accompagnato da inquietudine (fame, sete, desiderio di stima, ecc.), che mira a una soddisfazione, percepita in anticipo in modo ancora oscuro e confuso. Ogni tendenza punta a una meta (cibo, conoscenza, possesso di un oggetto, ecc.). Questa meta rappresenta un valore, un bene in senso lato, perché risponde a un bisogno. Le tendenze hanno sempre il carattere di qualcosa di dato. Non nascono da un'iniziativa dell'individuo, così come il bisogno di nutrirsi o di vivere in società non nasce da una libera scelta. Le tendenze sono anche un principio di selezione degli oggetti significativi, per cui il nostro mondo è in qualche modo plasmato dai nostri interessi. Ciò che non ci interessa, ciò che non corrisponde a ciò che stiamo cercando, passa inosservato. Questo spiega, ad esempio, perché le persone che hanno una memoria prodigiosa per alcuni argomenti non conservano quasi nulla per altri.

La distinzione e la classificazione delle tendenze umane è un problema difficile e probabilmente non sarà possibile elaborare una classificazione che soddisfi tutti. Non è un compito semplice esprimere la ricchezza della vita in uno schema. D'altra parte, non sono un esperto in materia, né ho interesse a fare una proposta o l'altra. Penso però che sia necessario conoscere il ruolo svolto dalle tendenze, perché aiuta a capire cosa sia l'affettività e quali problemi debbano risolvere le virtù morali.

Lersch distingue, e la distinzione mi sembra ragionevole, tre gruppi di tendenze. Nel primo gruppo si trovano le *tendenze della vitalità*, che sono quelle dello strato più profondo della vita: l'impulso all'attività, la tendenza al godimento, la tendenza

pulsione sessuale ed esperienziale. Il secondo gruppo è quello delle *tendenze dell'io individuale*: l'istinto di autoconservazione, la tendenza a possedere ciò che è necessario per l'espansione della vita individuale, il desiderio di potere, il bisogno di stima da parte degli altri, il desiderio di vendetta, il desiderio di autostima. Sono impulsi che mirano in un modo o nell'altro al consolidamento dell'io individuale. Il terzo gruppo è costituito dalle *tendenze transitive*, che rappresentano le diverse direzioni dell'autotrascendenza della persona. Sono la tendenza sociale, la tendenza a essere-con-gli-altri e a essere-per-gli-altri (aspirazione a vivere in comunità con legami più stretti, come la famiglia), la tendenza al lavoro e alla creatività, il desiderio di conoscere, la tendenza all'amore, le tendenze normative e le tendenze trascendenti.

Può sembrare una classificazione astratta, ma in realtà è molto concreta.

Chi non ha provato, ad esempio, il desiderio di esperienze intense? Chi non si rende conto di voler essere apprezzato? O di non essere soddisfatto che un torto subito rimanga impunito? Chi non desidera stare con gli altri, e persino prendersi cura degli altri, dare la vita per quella persona o per quell'ideale? Tutti questi movimenti interiori sono irriducibili a uno solo, esprimono la molteplicità dei beni la cui assenza o presenza ha una risonanza interiore che chiamiamo sentimento. La classificazione che abbiamo proposto afferma che la nostra vita psichica profonda ha diversi temi indipendenti, e in questo si differenzia da coloro che pensano che tutte le esperienze interiori abbiano le loro radici in un unico impulso, sia esso la libido (Freud), o il desiderio di potere, o il desiderio di essere indipendenti, ecc.

Considerate in generale, senza tener conto delle forme particolari di espressione in questa o quella persona, queste tendenze sono naturali e mirano a obiettivi necessari per lo sviluppo equilibrato della personalità. La loro soddisfazione o non soddisfazione ha una ripercussione soggettiva, che è quella che comunemente chiamiamo *sentimenti*, sempre positivi o negativi (felicità - tristezza, simpatia - antipatia, sensazione di sicurezza - insicurezza, ecc. I sentimenti sono esperienze stimolanti. Secondo le parole di Lersch, "evidenziando queste esperienze stimolanti, la dotazione sperimenta una nuova chiarificazione e un ampliamento proprio nella sfera che di solito chiamiamo *sentimenti*. Questo termine ha un significato più ampio di quello dell'esperienza di "sentirsi stimolati". L'insieme delle esperienze a cui applichiamo il nome di sensazioni si divide in due grandi gruppi in base alla loro mobilità o stabilità. Da un lato abbiamo i *movimenti* del sentimento o delle emozioni [...] e dall'altro gli *stati* sentimentali o i sentimenti permanenti. Gli uni sono una forma di sentimento stimolato, gli altri di stato d'animo".<sup>4</sup> I sentimenti sono transitori, mentre gli stati d'animo sono permanenti. Così, ad esempio, poiché abbiamo la tendenza naturale a godere di una ragionevole stima da parte delle persone che ci circondano, se qualcuno ci tratta male, proviamo automaticamente un *sentimento* di "mi dispiace".

<sup>4</sup> PH. LERSCH, *La struttura della personalità*, cit. pp. 184-185.

rabbia, che dura per un certo periodo di tempo e poi scompare. Gli *stati d'animo* sono stati d'animo permanenti, e così vediamo, ad esempio, persone sempre ottimiste e allegre, altre malinconiche e piuttosto pessimiste; alcune sono intraprendenti, altre passive<sup>5</sup>. Tutto questo complesso mondo dell'affettività è legato in un modo o nell'altro al livello delle tendenze. Conoscendo questo livello, è possibile capire quale tendenza o quali tendenze sono coinvolte in ogni sentimento, e valutare la verità o la falsità della percezione estimativa ("sono stato trattato male", "sono stato trattato bene") che scatena la reazione emotiva.

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

La psicologia può mostrare con precisione quali sono gli obiettivi verso i quali le tendenze sono dirette e, in tal senso, può indicare quali sono i modi ragionevoli per soddisfarle. Bisogna però tenere presente che nelle persone reali le tendenze non si trovano allo *stato puro*, ma con modificazioni dovute a molteplici fattori: l'educazione ricevuta, il contesto socio-culturale, la tempra morale di ciascuno e soprattutto le abitudini morali (virtù e vizi) che ogni persona ha acquisito.

I cambiamenti individuali nelle tendenze hanno spesso un carattere positivo o negativo, perché contribuiscono o ostacolano la realizzazione o il raggiungimento del bene della persona e del bene del cristiano. È negativo, ad esempio, avere l'abitudine di mangiare e bere molto più (o molto meno) di quanto sia necessario per una buona salute: anoressia, bulimia, obesità, alcolismo, golosità e altre espressioni eccessive della tendenza naturale a mangiare possono essere un problema serio. D'altra parte, è bene avere una visione realistica del proprio valore e delle proprie capacità, in modo che l'autostima non sia né più alta né più bassa di quanto sia ragionevole in ogni caso. Un'autostima realistica evita l'orgoglio, i continui conflitti in famiglia e nel lavoro, l'insicurezza, l'ansiosa ricerca di riconoscimento e approvazione da parte degli altri e molti altri problemi che ostacolano le relazioni e la cooperazione sociale.

In termini un po' più generali, va notato che la deformazione più o meno accentuata delle tendenze che tendono a proteggere e consolidare l'io individuale (tendenze dell'io individuale), limitano e condizionano l'espressione delle tendenze transizionali, cioè quelle che esprimono l'autotrascendenza della persona. Ciò dà origine ad atteggiamenti di vita egoistici o addirittura egolatrici, per i quali il lavoro è soprattutto un mezzo di autoaffermazione personale; gli altri sono solo un mezzo per realizzare i propri scopi.

---

<sup>5</sup> L'origine degli stati d'animo permanenti non è facile da determinare, ma è certamente diversa da quella dei sentimenti. Dipendono in larga misura dalla costituzione psicobiologica, dal temperamento. Ma possono anche derivare dal consolidamento o dalla fissazione di sentimenti ripetuti che non possono essere assimilati o neutralizzati.

conoscenza, uno strumento di potere. Persone incapaci di amare, anche se possono ricompensare generosamente chi si sottomette a loro.

A volte è la cultura dominante nell'ambiente sociale che può portare a una certa configurazione della sfera tendenziale. Almeno nel mondo occidentale, oggi si parla di un diffuso "individualismo psicologico" e del<sup>6</sup> e narcisismo<sup>7</sup>Questo ha molte manifestazioni: eccessiva presunzione di sé, elevata conflittualità, eccessiva focalizzazione su di sé, atteggiamento di controllo nei confronti del coniuge, creazione di profili virtuali che hanno poco a che fare con la realtà, difficoltà a stabilire sane relazioni reali (non virtuali). La caratteristica forse più problematica della psicologia individualista è la distinzione tra il "sé interno o sentito" e il "sé esterno", per cui l'identità personale è determinata esclusivamente da ciò che si sente, dal sentimento che proviene dallo sfondo endotemico, trascurando completamente i parametri oggettivi. Per alcuni aspetti questa distinzione non viene comunemente fatta: per esempio, in qualsiasi Paese, la data e il luogo esatti di nascita vengono registrati come data e luogo di nascita. Per altri aspetti, ad esempio il genere, in alcuni Paesi viene registrato il genere che si "sente interiormente", il che porta a introdurre nelle relazioni sociali alcuni elementi che portano a situazioni molto problematiche<sup>8</sup>.

Naturalmente, ci sono altri fattori culturali e sociali che contribuiscono a formare l'affettività nel modo giusto. In questa sede mi sono concentrata sugli aspetti a mio avviso negativi, per rendere comprensibile l'importanza dell'educazione affettiva per l'individuo e per la società.

## 5. L'EDUCAZIONE ALL'AFFETTIVITÀ

Quanto appena detto permette di comprendere l'importanza dei sentimenti nello sviluppo delle nostre relazioni con gli altri e con il mondo. I sentimenti dimostrano che non siamo indifferenti agli altri e al mondo. Al contrario, provocano in noi reazioni interiori che ci permettono di valutare il loro impatto sulla nostra vita e sui nostri compiti. La gioia provata nell'incontrare una persona cara, la paura di affrontare una nuova situazione, la vergogna causata da un errore, tutto risponde al modo in cui sentiamo e viviamo l'incontro con il mondo e con gli altri. Abbiamo già detto che i sentimenti che proviamo nella nostra vita sono una risposta al modo in cui sentiamo e viviamo l'incontro con il mondo e con gli altri.

<sup>6</sup> Uso l'espressione "individualismo psicologico" per distinguerlo da un'altra accezione del termine "individualismo" in lingua spagnola, ovvero l'adozione di un principio anti-colettivista nelle scienze sociali.

<sup>7</sup> Cfr. J. M. TWENGE - W. KEITH CAMPBELL, *La epidemia del narcisismo. Vivir en la era de la pretensión*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2018.

<sup>8</sup> Uno studio attento della questione si trova in J. ERRASTI - M. PÉREZ ALVAREZ, *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Ediciones Deusto, Barcelona 2022.

Non sono mai neutre: hanno un tono positivo o negativo. Grazie a loro, non solo so cos'è o chi è questa persona, ma anche se la considero buona o meno. In altre parole, i sentimenti ci mostrano il mondo nella prospettiva del valore. In questo modo, i sentimenti giocano un ruolo importante nella percezione del bene e del male in senso morale, dandoci una prima valutazione, che viene da noi stessi, anche se magari non sappiamo come giustificarla in modo diverso: questo è il valore delle "prime impressioni".

Tuttavia, sebbene i sentimenti siano una prima guida, sono una guida moralmente ambigua. La sua ambiguità morale risponde fundamentalmente a due ragioni:

1) che la risonanza che i sentimenti hanno nella persona dipende dal grado di educazione dell'affettività: una certa situazione provoca una risonanza sentimentale diversa nei superbi e in chi ha un'autostima realistica; 2) che il sentimento si riferisce a una o più tendenze, senza poter esprimere nel suo contenuto valoriale la funzione che queste tendenze hanno nel bene integrale della persona: una tendenza mi porta a godere di un buon pasto, ma un'altra mi ricorda che è preferibile mangiare leggero se voglio dedicare il pomeriggio a quel lavoro che mi entusiasma tanto. I sentimenti non si integrano da soli, ma richiedono l'attività adeguata della ragione e della volontà, che è in grado di comprendere l'importanza dei beni ricercati dalle tendenze e il ruolo che essi svolgono nel bene complessivo della persona, e può quindi determinarne l'intensità e il modo in cui devono essere desiderati.

La giusta formazione dell'affettività, che è il compito delle abitudini morali, è necessaria non solo per fare ciò che è bene, ma anche, e prima ancora, per conoscere ciò che è bene in una situazione concreta; ciò ha il suo fondamento antropologico nel carattere anticipatorio della domanda contenuta nelle tendenze e nella valutazione contenuta nei sentimenti. Le virtù beneficiano della capacità di anticipazione e della penetrazione di un'affettività ben ordinata. Le persone mature non hanno bisogno di pensare a lungo prima di agire o di dare consigli validi agli altri. L'affettività ordinata secondo le virtù le porta a trovare rapidamente la soluzione migliore e a volerla attuare. Secondo le parole di Aristotele, l'uomo virtuoso "giudica bene ogni cosa, e in ogni cosa gli viene mostrata la verità". Ad ogni carattere corrispondono bellezze e piaceri particolari, e certamente ciò che distingue maggiormente l'uomo buono è che vede la verità in tutte le cose, essendone, per così dire, il canone e la misura".<sup>9</sup>

Ora faremo un ulteriore passo avanti, per affrontare il tema dell'educazione affettiva. L'idea stessa di educazione affettiva presuppone che provare determinati sentimenti sia un fatto positivo o negativo. Sebbene da un punto di vista strettamente morale, il bene e il male appaiono solo quando è coinvolto il libero arbitrio, ci sono almeno due ragioni per cui i sentimenti, di per sé considerati, possono ragionevolmente essere considerati positivi o negativi.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 4: 1113 a 28-32.

Il primo è che i sentimenti presuppongono una percezione o un giudizio, suggeriscono una posizione e inclinano verso una linea d'azione. Se un sentimento presuppone una percezione vera, suggerisce una posizione corretta e inclina verso una buona condotta, allora avere quel sentimento è positivo, aiuta a realizzare la buona vita. Se la percezione è falsa (come spesso accade, ad esempio, con la percezione che dà origine alla rabbia dell'orgoglioso, che sente sempre di essere trattato male), la posizione non è corretta (l'antipatia causata dall'orgoglio) e la linea di condotta verso cui inclina non è buona (l'insulto che arriva alla bocca dell'orgoglioso), avere quel sentimento è negativo, è un ostacolo alla vita buona.

La seconda ragione è che, anche se è possibile frenare i sentimenti negativi con la volontà, non è facile (forse nemmeno possibile) vivere dovendo costantemente frenare o superare i sentimenti negativi, che rendono la buona vita una ripida salita. Pur con tutti i limiti della fragilità umana, sulle cui cause la teologia offre ulteriori spiegazioni, è auspicabile, e normale, non trovare una costante e forte opposizione della sfera tendenziale al tipo di vita che si desidera vivere. Altrimenti sarebbe insostenibile e anche le migliori energie morali si esaurirebbero.

L'educazione all'affettività, che spesso è un compito lento, richiede la capacità di interpretare i fenomeni affettivi. A volte l'interpretazione è facile, così come è facile capire perché una persona che non è riuscita a dormire a causa di un mal di denti vede tutto nero la mattina dopo. Altre volte, invece, emergono sentimenti di insoddisfazione, tristezza o infelicità di cui non si riesce a trovare la causa, nemmeno dopo averci riflettuto, perché apparentemente tutto va bene (famiglia, lavoro, salute, ecc.). In questi casi è necessario approfondire la conoscenza di sé e rivedere gli ideali che danno senso alla vita, mentre è utile una conoscenza dettagliata dell'argomento delle pulsioni di fondo endotimiche.<sup>10</sup> Quando è possibile sapere cosa ci dicono queste sensazioni, è possibile valutarle e, se necessario, modificare gli impulsi che le provocano.

In questo capitolo abbiamo voluto solo sottolineare l'importanza di questo argomento e fornire gli elementi di base che consentono di inquadrare bene gli studi più specialistici di .<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Una breve descrizione si trova in E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos. I: Morale fondamentale*, Roma 2011<sup>2</sup>, pp. 128-130, disponibile su <https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental05.pdf>. Una descrizione molto più ampia si trova nel libro di PH. LERSCH, *La struttura della personalità*, cit. pp. 99-183.

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio E. ROJAS, *El laberinto de la afectividad*, Espasa Calpe, Madrid 1987; A. MALO PÉ, *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004; A. LÓPEZ QUINTÁS, *El descubrimiento del amor auténtico. Claves para orientar la afectividad*, BAC, Madrid 2012.



## 5. LA TEORIA DELL'AZIONE MORALE

### 1. INTRODUZIONE

Chi è deciso a condurre un certo stile di vita si chiede spesso se questa o quella azione sia coerente con la vita che vuole vivere. La risposta a questa domanda presuppone la capacità di capire cosa identifica un'azione e permette di distinguerla da un'altra, che può produrre risultati molto simili. La morte di una persona può essere l'effetto di una decisione di uccidere o di una decisione di difendersi. Entrambe le azioni finiscono per produrre lo stesso effetto, ma sono due azioni completamente diverse: la prima è incompatibile con lo stile di vita cristiano; la seconda non lo è, purché la reazione difensiva sia stata necessaria e proporzionata.

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

Per capire cos'è un'azione morale, c'è un primo elemento, apparentemente basilare, ma di fondamentale importanza, che va chiarito, perché il nostro modo di parlare tende a nascondere. Questo elemento di fondamentale importanza è che le azioni sono morali nella misura in cui sono azioni volontarie e nell'esatta misura in cui sono volontarie. L'uso comune del linguaggio tende a non tenerne conto. Se chiediamo: "Cosa sta facendo Giovanni?", la risposta sarà: "Giovanni sta comprando un libro". Se chiediamo ancora: "Qual è l'oggetto di questa azione?" "Il libro". Se vogliamo descrivere esattamente ciò che John ha fatto, dovremmo dire: "John *vuole* comprare un libro". E alla domanda sull'oggetto dell'azione volontaria dobbiamo rispondere indicando l'oggetto della *volontà*, e non l'oggetto dell'acquisto. La risposta alla domanda sull'oggetto dell'azione di Giovanni deve essere: "comprare un libro", perché è questo che Giovanni vuole fare. Se non tenessimo conto di questo, ne conseguirebbe che l'oggetto dell'azione "comprare un libro" sarebbe lo stesso dell'azione "rubare un libro", cioè il libro, e avendo lo stesso oggetto "comprare" e "rubare" sarebbero due azioni moralmente identiche, il che è ovviamente falso. Se concentriamo la nostra attenzione sull'azione della volontà, allora vediamo chiaramente che "voler comprare un libro" e "voler rubare un libro" sono due azioni completamente diverse, indipendentemente dal motivo per cui si vuole comprare o rubare un libro. Quello che si fa con le mani, con i gesti, con le parole o con il silenzio ha a che fare con la morale solo in

poiché si tratta di realtà volute da una persona. Dobbiamo quindi concentrare la nostra attenzione sulla volontà, cioè sull'azione volontaria.

L'azione volontaria è un'azione che procede da un principio interno (volizione) ed è accompagnata da una conoscenza esplicita e formale del suo fine, cioè da una conoscenza esplicita e formale di ciò che si vuole fare. L'origine di un principio interiore distingue le azioni volontarie da quelle imposte da un principio esterno, ad esempio la violenza. La conoscenza esplicita e formale del fine significa che la persona che agisce volontariamente sa cosa sta facendo, delibera sulla desiderabilità dell'azione e pianifica come portarla a termine. Non ci può essere azione volontaria se non si sa cosa si sta facendo. Se in mia assenza e a mia insaputa una persona lascia una banconota da 50 euro tra le carte della mia scrivania per saldare un debito, e quando torno in ufficio strappo quelle carte, che non mi servono più, senza rendermi conto che tra le carte c'era una banconota, l'azione morale che compio è "strappare delle vecchie carte e gettarle nel cestino". Anche le mie mani hanno strappato una banconota, senza che nessuno mi obbligasse a farlo, ma l'azione volontaria di strappare una banconota non esisteva. Ciò che è fatto inconsapevolmente non è fatto volontariamente.

Da quanto detto, è chiaro che l'elemento essenziale dell'azione morale è la volizione, che è l'orientamento consapevole, deliberato e valutato della volontà verso un obiettivo, che genericamente chiamiamo fine: voler comprare un libro, voler fare una passeggiata, decidere di iniziare a studiare. "Comprare un libro", "fare una passeggiata" o "andare a studiare" è il fine a cui la persona si dirige volontariamente, non solo sapendo cosa sta facendo, ma anche avendo valutato la convenienza di farlo e avendo pianificato il modo in cui farlo. La volontarietà è l'intenzionalità propria e costitutiva dell'azione volontaria, che rende un'azione tale e non un'altra ("comprare", "rubare", ecc.), ed è per questo che la consideriamo come *intenzionalità di primo livello*, per distinguerla da altre intenzionalità successive (*intenzionalità di secondo livello* o *intenzione*) che non sono costitutive dell'essere dell'azione. Un'azione che per la sua intenzionalità di primo livello è un furto, continua a essere tale qualunque sia l'intenzionalità di secondo livello: che si rubi per odio, o perché manca il denaro, o per poter fare un regalo a un'altra persona, e così via. Non cambia la sostanza dell'azione, che è in tutti e tre i casi un furto.

L'oggetto o il fine di un'azione volontaria (di volere) non può essere espresso solo da un nome. Deve essere espresso anche da un verbo: comprare, rubare, dare, prestare, affittare, ecc. anche quando si tratta di azioni che non si manifestano all'esterno: amare, odiare, invidiare, ecc. Questa necessità deriva anche dal fatto, già accennato parlando di libertà, che l'esercizio della volontà comporta l'assunzione di una posizione personale. Mentre le altre facoltà, in presenza del loro oggetto, possono fare solo una cosa (sentire un suono, vedere ciò che hanno davanti, ecc.), la volontà può assumere varie posizioni in presenza del suo oggetto, sia esso una persona o una cosa: può amare o odiare, invidiare, ecc.

Può approvare, disapprovare o rimanere indifferente; può desiderare o rifiutare, e così via. Non è quindi possibile descrivere l'oggetto di un'azione volontaria senza menzionare la posizione che la volontà assume nei confronti di tale oggetto, posizione che può essere espressa solo attraverso un verbo.

La volontarietà è come l'anima dell'azione, che in genere ha anche un corpo, gesti esteriori visibili. Non tutte le anime possono vivere in tutti i corpi, né un corpo può essere vivificato da tutte le anime. Un pugno che spezza due denti o una pugnalata non possono essere manifestazioni di affetto. Ma ci sono molti casi in cui la vista del "corpo" dell'azione non è sufficiente per sapere di cosa si tratta. Se una persona in moto alza la mano destra, può indicare che sta svoltando a destra, oppure può protestare contro un'auto che l'ha quasi sorpassata. Alla domanda: "Che cosa sta facendo questa persona?" non si dovrebbe rispondere: "Alza il braccio destro", perché questa risposta non chiarisce quale sia l'azione volontaria. Per questo l'enciclica *Veritatis splendor* chiarisce che "per cogliere l'oggetto di un atto, che lo specifica in modo materiale, bisogna mettersi nella prospettiva della persona che agisce. [...] non si può prendere come oggetto di un determinato atto morale solo un processo o un evento di ordine fisico, che viene valutato nella misura in cui dà luogo a un determinato stato di cose nel mondo esterno. L'oggetto è il fine prossimo di una scelta deliberata che determina l'atto di volontà della persona che agisce".<sup>1</sup>.

### 3. OGGETTO DEL TESTAMENTO ED EFFETTI COLLATERALI

L'oggetto dell'azione di cui abbiamo parlato finora è quello che si chiama propriamente oggetto diretto, cioè ciò che la persona vuole: "comprare un libro", "regalare un orologio", ecc. Può essere desiderato perché è qualcosa che interessa per la sua importanza (laurearsi in ingegneria) o perché è piacevole (mangiare un buon gelato). Si può anche desiderare direttamente qualcosa che non è di per sé interessante, ma è il mezzo per ottenere qualcosa di interessante, ad esempio prendere una medicina sgradevole per alleviare un forte dolore.

Spesso accade che l'azione che si compie, oltre a ciò che ci interessa, abbia effetti collaterali, conseguenze che non ci interessano, ma che conosciamo e accettiamo, anche se non si può propriamente dire che le vogliamo o le desideriamo. Un esempio è il trattamento chemioterapico contro un tumore. Ci interessa la sua azione per eliminare o ridurre le cellule tumorali. Gli effetti collaterali, che non ci interessano ma che conosciamo e accettiamo, possono essere: perdita dei capelli sulla testa, estrema debolezza, immunosoppressione, ecc.

---

<sup>1</sup> San Giovanni Paolo II, *Enciclica "Veritatis splendor"*, 6-VIII-1993, n. 78.

La presenza di effetti collaterali negativi significativi solleva spesso questioni morali difficili: può una donna incinta assumere un farmaco che può avere l'effetto collaterale di danneggiare o addirittura uccidere il bambino che porta in grembo? Risponderò a queste domande un po' più avanti. Per ora è sufficiente dire che, mentre non è mai moralmente lecito desiderare direttamente un'azione che danneggia fondamentalmente una virtù, in alcune circostanze è lecito tollerare indirettamente gli effetti negativi.

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

Abbiamo parlato a lungo della volontarietà o dell'intenzionalità di primo livello e abbiamo accennato all'esistenza dell'intenzionalità di secondo livello. Ora dobbiamo esaminare la questione in modo più dettagliato.

Esistono almeno due livelli di intenzionalità perché la volontà ha atti diversi ma correlati, ognuno dei quali ha una propria intenzionalità, perché tutti gli atti della volontà sono intenzionali, cioè consistono nel dirigersi o aprirsi verso un oggetto. Più concretamente, il doppio livello di intenzionalità risponde alla sovrapposizione dell'intenzionalità dell'atto di *scelta* e di quella dell'atto di *intenzione*.

L'atto volontario noto come scelta consiste nella decisione di fare qualcosa che può essere fatto immediatamente (uscire per strada, scrivere una lettera, ecc.). L'intenzione è la volontà effettiva, non un semplice capriccio, di un fine che non può essere raggiunto immediatamente, ma attraverso altre azioni; ad esempio, un giovane che ha terminato la maturità e decide di diventare ingegnere. Per realizzare questa intenzione, sono necessarie molte azioni intermedie: la scelta di una scuola di ingegneria, l'iscrizione, l'acquisto di libri, lo studio per diversi anni, ecc. L'intenzione ispirerà quindi molti atti di scelta, e in ognuno di essi si decideranno azioni ordinate verso l'oggetto della scelta, cioè diventare ingegnere.

Da un punto di vista analitico, si distingue sempre tra scelta e intenzione, anche se in realtà si tratta di una catena unitaria di atti volontari, che possono essere descritti dal lato della scelta (si decide di iscriversi a questa scuola di ingegneria per diventare ingegnere) o dal lato dell'intenzione (perché si vuole diventare ingegnere, si decide di iscriversi a questa scuola). Per questo motivo è normale che l'intenzione e la scelta siano coerenti dal punto di vista dell'efficacia e dal punto di vista etico, anche se a volte può accadere che tale coerenza non esista, il che solleva un problema morale: cosa succede quando si fa qualcosa di male con una buona intenzione o, anche, quando si fa qualcosa di bene con una cattiva intenzione?

## 5. LA VALUTAZIONE MORALE DELL'AZIONE

Da quanto detto in questo libro risulta chiaro che la moralità delle azioni deve essere valutata in base alla loro coerenza con il modo di vivere determinato dalle virtù morali. La domanda che sorge spontanea è: per valutare questa coerenza, quali sono gli elementi dell'azione da considerare? In generale, la qualità morale dell'azione dipende dal suo oggetto o, più precisamente, dalla relazione del suo oggetto con le virtù. La scelta di un bene è una buona scelta, così come l'intenzione di un bene è una buona intenzione. In un comportamento complesso, in cui una decisione viene presa in un contesto specifico ispirato da un'intenzione, devono essere considerati tutti gli elementi: decisione, intenzione e contesto. Ma cosa è decisivo?

La dottrina cattolica riassume la sua posizione come segue: "L'atto è moralmente buono quando presuppone, allo stesso tempo, la bontà dell'oggetto, del fine e delle circostanze. Il solo oggetto scelto può viziare un'azione, anche se l'intenzione è buona. Non è lecito fare il male per ottenere il bene. Un fine cattivo può corrompere un'azione, anche se il suo oggetto è di per sé buono; allo stesso modo, un fine buono non rende buona un'azione di per sé cattiva, perché il fine non giustifica i mezzi. Le circostanze possono attenuare o aumentare la responsabilità di chi agisce, ma non possono cambiare la qualità morale degli atti stessi, perché non rendono mai buona un'azione che è cattiva in sé".<sup>2</sup>

Quando si deve valutare un'azione particolare, l'elemento determinante è la qualità morale dell'oggetto di quell'azione, cioè la moralità dell'oggetto dell'azione in virtù della sua relazione con le virtù. Per tornare a un esempio precedente, se "Giovanni ruba un libro", ciò che è decisivo è che l'oggetto della scelta, "rubare un libro", contraddice un requisito fondamentale della virtù della giustizia, che impedisce l'appropriazione di beni altrui se il proprietario è ragionevolmente contrario. Nessun elemento proveniente dall'interiorità dell'agente (intenzione, motivazioni) può cambiare questa contraddizione o giustificarla. Anche se l'intenzione fosse ipoteticamente giusta, non è ammissibile voler promuovere la giustizia attraverso atti ingiusti.

In un certo senso questo non è negato da nessuno. Nessuna persona ragionevole dice che una buona intenzione può giustificare un'azione cattiva. Ciò che alcuni sostengono è che, in determinate circostanze, l'azione ispirata e richiesta da una buona intenzione non è cattiva di per sé, e quindi non ha bisogno di "diventare buona". Come si giustifica un simile modo di ragionare?

Chi ragiona in questo modo tende a descrivere l'azione umana in modo puramente fisico, privandola di quella che abbiamo chiamato intenzionalità di primo livello. Il risultato è un corpo senza anima, un movimento senza volontarietà, che non può essere valutato moralmente.

---

<sup>2</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, 28-VI-2005, n. 368. Questa dottrina è proposta in modo più ampio e approfondito nell'enciclica *Veritatis splendor*, nn. 71-83.

mente. Se si vuole fare una valutazione morale, è necessaria l'intenzionalità. E se il primo livello di intenzionalità è stato soppresso, si deve ricorrere al secondo livello di intenzionalità o alla valutazione delle conseguenze che derivano dall'azione. Se, ad esempio, comprendiamo che uccidere è fare qualcosa che provoca la morte di una persona, è chiaro che non è possibile attribuire un valore morale positivo o negativo all'uccisione così descritta. Infatti, in questa descrizione dell'uccisione c'è spazio per azioni di valore morale molto diverso: l'omicidio intenzionale, la legittima difesa, il chirurgo che, senza negligenza da parte sua, fa morire un paziente in sala operatoria, il chirurgo che pratica un aborto, il soldato che muore in una guerra difensiva, il poliziotto che viene coinvolto in una sparatoria con alcuni terroristi, ecc. Con questo approccio non sarebbe possibile formulare una regola come il quinto comandamento ("non uccidere"). Sarebbe possibile valutare le azioni solo caso per caso, cioè esaminando in ogni caso l'azione compiuta, come è stata compiuta, per quale motivo è stata compiuta, in quali circostanze, ecc. Non sarebbe mai possibile formulare norme morali negative di validità universale (non uccidere, non rubare, non commettere adulterio, ecc.).

A mio avviso, l'errore di questo approccio si trova al livello di base della teoria dell'azione: un movimento fisico più un'intenzionalità di secondo livello o più conseguenze non è un'azione volontaria, perché senza l'intenzionalità di primo livello, che è costitutiva, non c'è azione volontaria. Ciò che rimane è solo un corpo senza anima. Qualcosa di morto che si cerca di rianimare aggiungendo elementi provenienti dall'interiorità del soggetto o dallo sviluppo delle conseguenze. Ciò che rimane fuori da questo approccio, tuttavia, è il fattore determinante della valutazione morale: il rapporto dell'intenzionalità di primo livello con i principi pratici della retta ragione, che sono le virtù.

Se torniamo all'esempio precedente, la descrizione fisica di "uccidere" comprende in realtà una molteplicità di azioni completamente diverse. La legittima difesa, ad esempio, non è "un'uccisione intenzionale giustificata nel contesto di un'aggressione". L'omicidio intenzionale non può mai essere giustificato; la legittima difesa, invece, è un'azione diversa, di per sé giusta. L'omicidio intenzionale è un'azione determinata dal giudizio pratico che è un bene togliere la vita a una persona. L'intenzionalità di primo livello costitutiva di questa azione "omicidio intenzionale" è la tendenza consapevole e deliberata della volontà verso il "bene" rappresentato dal togliere la vita a una persona specifica. Nella legittima difesa, l'intenzionalità di primo livello è esclusivamente quella di difendere la propria vita. Il giudizio pratico che considera un bene togliere la vita a una persona specifica non esiste né quando il paziente di un chirurgo muore mentre viene operato in sala operatoria, né quando un poliziotto cerca di contrastare un'azione terroristica, né quando un soldato partecipa a una battaglia per difendere il proprio Paese. Se consideriamo l'omicidio intenzionale così come lo abbiamo descritto, la validità universale della regola "non uccidere" può essere affermata senza alcun problema.

Un caso che potrebbe creare confusione, e che quindi è particolarmente esemplificativo, può essere quello dell'aborto. Se una donna decide di abortire perché avere un bambino in più creerebbe

In presenza di una grave difficoltà economica o psicologica nella gestione della propria vita e di quella della propria famiglia, non si potrebbe ritenere che l'intenzionalità di primo livello, costitutiva dell'azione, sia quella di assicurare una serena gestione della propria vita personale o familiare, in modo che l'azione possa essere assimilata alla legittima difesa? La risposta è negativa. "Assicurare la gestione serena della propria vita" è l'intenzionalità di secondo livello, che si aggiunge all'intenzionalità di primo livello, che è quella di togliere la vita al bambino, anche se questa è desiderata direttamente, non perché sia di interesse in sé, ma come mezzo per qualcos'altro. Nella legittima difesa, non si vuole togliere la vita all'aggressore, né come fine né come mezzo, perché l'unica cosa che si vuole è salvare la propria vita facendo il minimo necessario affinché l'aggressore si allontani. Se si allontana o viene altrimenti trattenuto, l'aggressore non perderà la vita. Se, ad esempio, si togliesse la vita all'aggressore che si allontana, non sarebbe più né difesa né legittima.

Infine, affrontiamo il problema della responsabilità morale per gli effetti collaterali e le conseguenze dell'azione. Possiamo riassumere i seguenti criteri di valutazione di <sup>3</sup>:

1) Siamo responsabili delle conseguenze negative prevedibili delle nostre azioni, anche se non sono state previste. Avrebbero potuto essere evitate con un comportamento corretto. Se una persona viene gettata a terra per rapinare qualcuno e, in seguito alla caduta, muore, il rapinatore è responsabile della sua morte, anche se voleva solo rapinare e non uccidere.

2) Le buone conseguenze di azioni cattive non possono essere considerate un merito. L'azione di un ladro che, mentre cerca di svaligiare un luogo, impedisce a un terrorista di lasciare in quel luogo un ordigno esplosivo che potrebbe causare molte vittime, non può essere considerata moralmente buona.

3) Non siamo responsabili delle conseguenze negative *imprevedibili* delle nostre buone azioni. Tali conseguenze sono semplicemente involontarie, purché non fossero realmente prevedibili. Un giudice che condanna un criminale alla prigione non è responsabile della sua morte se il criminale, una volta in prigione, si suicida.

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

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

a) *L'atto compiuto deve essere di per sé buono, o almeno indifferente*: la moralità dell'azione stessa ha la precedenza sulla moralità degli effetti; quindi, l'atto deve essere *buono in sé, o almeno indifferente*: la moralità dell'azione stessa ha la precedenza sulla moralità degli effetti.

---

<sup>3</sup> Seguiamo gli aspetti essenziali della più ampia analisi fatta da M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, pagg. 385-389.

Pertanto, prima di considerare la bontà o la cattiveria degli effetti, si deve considerare la bontà o la cattiveria dell'atto stesso, altrimenti tutto ciò da cui derivano effetti positivi *hic et nunc* potrebbe essere lecito.

b) *L'effetto buono non deve essere ottenuto attraverso il male*: non dobbiamo fare "il male perché venga il bene".<sup>4</sup> Se il bene viene dal male, non è "indirettamente volontario", ma direttamente voluto come mezzo.

c) *La persona dovrebbe cercare direttamente l'effetto buono* (cioè avere un'attenzione giusta), e accettare o tollerare a malincuore l'effetto cattivo. In questo senso, farà ogni sforzo per evitare, o almeno limitare, quest'ultimo.

d) *Deve esserci proporzionalità tra il bene che si vuole ottenere e il male che si tollera*: non è moralmente giustificato rischiare la propria vita per guadagnare qualche dollaro, o mettere in pericolo una gravidanza assumendo un farmaco per evitare qualche inconveniente. La proporzionalità richiede che l'effetto buono sia tanto più importante quanto: (i) più grave è il male tollerato; (ii) maggiore è la vicinanza tra l'atto compiuto e la produzione del male: è diverso investire i propri risparmi in una casa editrice che ha molte pubblicazioni immorali o investirli in una banca che controlla parte della casa editrice; (iii) maggiore è la certezza dell'effetto cattivo: come vendere alcolici a un alcolizzato;

iv) maggiore è l'obbligo di prevenire il male: ad esempio, nel caso di un'autorità civile o ecclesiastica.

## 6. IMPUTABILITÀ MORALE

Quanto appena detto si riferisce alla valutazione morale dell'azione in base alla sua materia, cioè quella che corrisponde al rapporto tra ciò che si vuole e le virtù morali. Ora dobbiamo aggiungere la considerazione dell'imputabilità soggettiva dell'azione, che sarà piena solo se l'azione è perfettamente volontaria. Sarebbe possibile che un'azione gravemente immorale nel suo oggetto non corrisponda a una grave colpa morale da parte di chi l'ha compiuta, perché, ad esempio, a causa di una forte sonnolenza, la persona non si è resa conto di ciò che stava facendo.

Si tratta di applicare quanto abbiamo già visto sull'atto volontario. Ciò richiede una conoscenza formale del fine, che in questo contesto viene solitamente chiamata *avvertimento*, e la piena adesione della volontà, l'intenzionalità di primo livello, che da questo punto di vista viene solitamente chiamata *consenso*. Se l'atto è imperfettamente volontario dal punto di vista psicologico, perché manca la piena avvertenza e/o il perfetto consenso, l'atto non è pienamente imputabile, e non sarebbe nemmeno imputabile se ci fosse una totale assenza di avvertenza e/o consenso. L'avvertimento non è pieno quando c'è un ostacolo che impedisce di rendersi conto di ciò che si sta facendo (sonnolenza),

---

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



Il consenso non è perfetto quando l'avvertimento non è pieno o quando, anche se l'avvertimento è pieno, la volontà non aderisce all'azione ma esita. Un esempio potrebbe essere quello di una persona che, di fronte a un pensiero di odio verso qualcuno che l'ha trattata male, in parte si sofferma su quel pensiero, ma in parte lo rifiuta, e c'è una sorta di lotta senza che la volontà si riposi mai e si accontenti del pensiero di odio. Il consenso perfetto si presume quando una persona compie un'azione esterna con piena consapevolezza.