

IL DINAMISMO TEOLOGICO DELL'AGIRE UMANO NEL RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA MORALE

JOSÉ NORIEGA

SOMMARIO: I. *Le ragioni di un fallimento.* II. *Nuove strade a partire dalla Veritatis splendor.* III. *Dio come fine dell'agire.* IV. *La mediazione dei beni morali.* V. *Prudenza e dono della sapienza.* VI. *Conclusioni.*

I. LE RAGIONI DI UN FALLIMENTO

«LA volontà, per il fatto che vuole il fine, muove se stessa a volere ciò che è per il fine». ¹ Così spiegava Tommaso d'Aquino il dinamismo dell'agire, sottolineando come il fine guida tutto il processo dell'azione.

Tuttavia, molti dei timidi tentativi di rinnovamento della teologia morale, che hanno voluto mettere a fuoco l'altissimo valore della nostra vocazione in Cristo, si sono dimostrati irrilevanti. Non solo perché non vi sono stati gli sperati frutti di carità nel popolo di Dio, ma anche perché ci si è mostrati incapaci di guidare le scelte da compiere nei credenti, la cui vita morale seguiva una direzione del tutto diversa. Tra la fede e la morale si è prodotta così una rottura senza precedenti nella storia della Chiesa, non solo per quanto riguarda la difficoltà esistenziale di vivere la vita in Cristo con le debolezze proprie della condizione umana, ma soprattutto perché si è voluto elaborare e giustificare teologicamente i presupposti di questa rottura.

Qual'è, allora, la ragione di un tale fallimento? L'enciclica *Veritatis splendor* (VS) individua con acume le difficoltà di fondo: tra di esse, sul versante filosofico, si trova il tentativo di spiegare la vita morale partendo da un concetto errato della ragione che la governa. L'agire umano, tuttavia, non viene guidato da una ragione che valuta la rettitudine dell'atto secondo la proporzione tra bene e male pre-morale in relazione ad una particolare situazione. Un tale modo di procedere corrisponde alla ragione tecnica, non alla ragione pratica. È chiaro allora che non è possibile giustapporre una moralità alle nostre azioni rette o sbagliate, come se queste fossero degli eventi pre-morali. La bontà morale non corrisponde ad una intenzionalità trascendentale del soggetto in cerca di far del bene agli altri, o, addirittura, in cerca di Dio. Una tale intenzionalità è assolutamente estrinseca alla costituzione dell'azione e non ha nessun influsso su di

¹ Cfr. S.Th. I-II, q. 9, a. 3.

essa. Se così fosse, l'altissima vocazione in Cristo potrebbe allora accettare qualsiasi azione a patto che essa non sia un'azione direttamente contro Dio. Ecco una delle ragioni dell'irrelevanza del fine: aver confuso la ragione che guida la condotta verso il fine con la ragione *tecnica*.

Tuttavia c'è un'altra ragione di questo fallimento, che riguarda il versante teologico. Il tentativo di spiegare l'influsso dell'altissima vocazione in Cristo ha trovato come criterio teologico la fede. Si trattava allora di individuare il rapporto tra fede ed agire. E della fede si considerava in primo luogo il contenuto di rivelazione che comporta, riducendolo al suo valore parenetico. Poi, ciò che della fede si era ritenuto rilevante ai fini dell'agire, era visto nell'apertura trascendentale a Dio che essa rendeva possibile. Si è tentato così di capire in che modo la fede poteva influire sulla ragione nell'agire, ottenendo come frutto una mescolanza impossibile di due elementi eterogenei, come l'olio e l'aceto, il cui esito è stato quello di lasciare la ragione completamente autonoma rispetto alla fede. Anzi, una ragione ponderante dei beni in gioco, che veniva giustificata dalla fede nelle sue scelte autonome, in quanto per decisione divina l'uomo sarebbe autonomo.

L'elemento teologico è diventato, dunque, irrilevante. Anzi, nocivo, fatale per una comprensione dell'agire morale del cristiano. Infatti, questa impostazione ha svuotato la moralità dell'agire concreto, lasciandolo nel dominio di una ragione ab-errante, equivoca, incapace di comprendere in che modo l'uomo si costruisce o si distrugge nel suo agire, si salva o si perde nelle sue azioni. La cosiddetta nuova morale, perdendo il senso della vera moralità, non è riuscita a spiegare la radicalità di ciò che implica l'agire, del coinvolgimento del soggetto nella sua azione. Anzi, di fronte a Giovenale diventa cinica e alla sua affermazione «considera il più grande dei crimini preferire la sopravvivenza all'onore e, per amore della vita fisica, perdere le ragioni di vivere»¹ oppone in modo moralistico l'esigenza di costruire un mondo migliore, di massimizzare i beni e minimizzare i mali, giustificandosi con la pretesa di una buona volontà. Ma si può costruire qualcosa di bello al di fuori di noi, quando ci distruggiamo dentro di noi?

II. NUOVE STRADE A PARTIRE DALLA *VERITATIS SPLENDOR*

Sulla scorta dell'enciclica *Veritatis splendor* si può intuire, tuttavia, un altro modo di spiegare le cose.² Infatti, l'elemento teologico dell'enciclica, messo in evidenza con forza nel primo e terzo capitolo, non offre soltanto una cornice teologica a tutto il suo insegnamento, ma serve soprattutto ad ancorare l'agire in Dio, manifestando la sua drammaticità: in esso interagisce Dio, si gioca la salvezza,

¹ Cfr. *Satirae* VIII, 83-84. Citato da *Veritatis splendor* n. 94.

² Si veda una visione sintetica fatta da alcuni protagonisti in L. MELINA, S. KAMPOWSKI, *Come insegnare teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Cantagalli, Siena 2009. Sulle piste più feconde, si veda anche J. LARRÚ, *El éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*, Edicep, Valencia 2010.

perchè in esso l'uomo si ordina o no a Dio. Infatti, mediante l'agire morale la fede diventa testimonianza della verità di Dio e dell'uomo.¹

Nel lavoro previo e, soprattutto, posteriore al testo pontificio, si sono aperte strade per spiegare l'originalità dell'agire morale del cristiano. La più significativa si trova nello scegliere la prospettiva più adeguata per capirlo.² Questa è la prospettiva del soggetto agente (VS 78), tutto teso a produrre un'azione nella quale compie la propria vita in Dio: in essa la finalità non è un elemento che si aggiunge dal di fuori, ma costituisce l'azione morale,³ in quanto si tratta di una ordinabilità intrinseca dell'azione.⁴ La tensione ad agire ha un influsso decisivo sulla ragione, facendola diventare pratica. Non si tratta di due ragioni, teorica e pratica, come di due facoltà indipendenti l'una dell'altra, ma di un doppio modo di esercitarla: rivolta a conoscere la verità, o rivolta a costruire un'azione.⁵ La riscoperta della razionalità pratica è stata decisiva per uscire dall'*impasse* nella quale la manualistica e, posteriormente, il cosiddetto teleologismo avevano rinchiuso la riflessione morale. Se il soggetto è teso a produrre un'azione è dovuto al fatto che in lui si trova tutto un ambito appetitivo, fatto di inclinazioni naturali, di desideri, di affetti, che lo muove ad agire, offrendogli una luce iniziale. Sviluppare l'originalità della ragione pratica del cristiano, in quanto teso a compiere la propria vita in Dio, è oggi una delle prospettive più promettenti per la teologia morale. All'interno di questa prospettiva, vorrei sviluppare il rapporto che esiste tra la razionalità pratica e la carità, che dal punto di vista prettamente morale corrisponde al rapporto tra la prudenza e il dono della sapienza.⁶

Infatti, grazie ad una concezione adeguata della ragione che guida l'agire e all'influsso che ha su di essa l'amore ricevuto da Dio, si può arrivare a spiegare in che modo il cristiano, dall'amore del fine, cioè, dall'amore di Dio, sceglie ciò che conduce al fine, cioè, alla comunione con Dio. Il fine guiderebbe tutto il processo dell'agire, ma senza togliere l'imprescindibile mediazione del bene scelto deliberatamente. Così appare fin dall'inizio in che modo la carità che unisce al fine non può prescindere dalla prudenza che ordina la scelta verso il fine.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, in L. MELINA, J. NORIEGA (ed.), *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 35-45.

² Per capire la differenza delle diverse prospettive, si veda l'opera di G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1995.

³ Lo aveva già indicato S. PINCKAERS, *Le rôle de al fin dans l'action morale selon s. Thomas*, in *Le renouveau de la morale*, Casterman, Paris 1964, 114-143.

⁴ Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'oggetto dell'atto umano nell'antropologia tomistica dell'azione*, in MELINA, NORIEGA, *Camminare nella Luce*, 169-224.

⁵ Questa doppia funzionalità della ragione dà luogo, come vedremo, a una specificità della verità pratica, la quale non si può vedere come il componente pratico della verità teorica, come propone nella critica che ci rivolge A. FERNÁNDEZ, *Renovación de la teología moral fundamental: Caminar a la luz del amor*, «Burgense» 49 (2008) 189-222, soprattutto p. 210.

⁶ Per una visione più approfondita si veda la nostra opera L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008.

Sono varie le correnti di pensiero e gli autori che aiutano a capire questi elementi. A mio giudizio è stato decisivo il contributo dato dai filosofi. A questo punto si deve menzionare il grande apporto di Anscombe alla riscoperta dell'intenzionalità nell'agire,¹ e l'approfondimento sulla struttura intenzionale dell'azione di Rhonheimer.² Nella tradizione neoaristotelica, si deve menzionare MacIntyre, con le sue differenti ondate di pensiero.³ Inoltre, all'interno dell'ambito tomista, la riscoperta della razionalità pratica fatta da Kluxen,⁴ sta all'origine delle riflessioni di grandi filosofi moralisti attuali⁵ e anche teologi.⁶ I domenicani come Labourdette e Pinckaers hanno saputo offrire l'architettura del pensiero tomista con la grande unità che esso comporta.

Vorrei rifarmi alla visione di san Tommaso, servendomi inizialmente delle ricche intuizioni che offre in occasione della sua spiegazione su alcuni brani biblici. In secondo luogo, riprenderò una riflessione più filosofica sul bene morale e infine vedrò in che modo si possa dare un'unità intenzionale nell'agire grazie alla prudenza e alla sapienza.

III. DIO COME FINE DELL'AGIRE

Nella spiegazione offerta da Tommaso al brano paolino, «per me la vita è Cristo» (Fil 1,21), si manifesta in che modo Cristo diventa la vita del cristiano in quanto muove il suo agire dall'interno.⁷ Infatti, proprio della vita è avere un movimento interno, e ciò che determina il movimento costituisce il principio più radicale della vita: nell'agire si tratta di quel fine al quale l'uomo si trova unito per l'affetto. L'affetto determina allora la posizione del fine, offrendolo già in una unione iniziale. Così, il modo in cui Cristo determina il movimento non è soltanto perché Egli sia il fine di tutta la creazione, ma proprio in quanto siamo uniti a Lui per l'affetto. Così come la caccia muove il cacciatore o gli amici l'amico, anche Cristo ci muove grazie all'affetto.⁸

¹ Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1966².

² Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando Editore, Roma 1994.

³ Mi riferisco principalmente a *After Virtue. A Study in Moral Theory*, edita nella sua prima edizione da University of Notre Dame, Notre Dame (IN) 1981, e al posteriore *Whose justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988.

⁴ W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias – Grünewald Verlag, Mainz 1964.

⁵ Si veda l'opera iniziale di G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983.

⁶ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias – Grünewald Verlag, Mainz 1987; L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987.

⁷ Cfr. J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Lateran University Press, Roma 2004, 36-46.

⁸ *In Ep. ad Philipp.*, cap 1, lect. 3: «Vita enim importat motionem quamdam. Illa enim vivere dicuntur, quae ex se moventur. Et inde est quod illud videtur esse radicaliter vita hominis, quod est principium motus in eo. Hoc autem est illud, cui affectus unitur sicut fini, quia ex hoc movetur homo ad omnia. Unde aliqui dicunt illud, ex quo moventur ad operandum, vitam suam, ut venatores venationem, et amici amicum. Sic ergo Christus est vita nostra, quoniam totum principium vitae

Ma di che affetto si tratta? Indubbiamente ci troviamo dinnanzi all'affetto che è la carità. In essa si inaugura una singolare amicizia con Dio, frutto della comunicazione della beatitudine divina.¹ Cioè, il fine dell'agire, la beatitudine, viene offerto inizialmente all'uomo nel dono dello Spirito Santo. Si tratta allora di una unione affettiva, frutto della presenza dello Spirito Santo, che ci configura a Cristo e ci attira al Padre dal di dentro di noi stessi. Tutta la riflessione sulla carità in Tommaso, vuole proprio mettere in evidenza la dinamica che essa comporta a partire dal dono ricevuto: «l'amore di carità è di quello che già è posseduto: infatti, l'amato è in qualche modo nell'amante, e così, l'amante, per l'affetto, è attirato all'unione con l'amato».² L'attrazione che Dio esercita su di noi è possibile in quanto ci dona l'amore e tale attrazione è più forte di quanto la nostra ragione ci possa guidare.³

La dinamica nasce allora da una presenza interiore che comporta una unione affettiva, ma che in forza del legame che stabilisce, muove verso la pienezza di quanto è stato ricevuto: cioè, muove verso l'unione reale.⁴ Spetta dunque alla carità il muoverci dall'interno verso la comunione con Dio, originando e guidando, così, tutto il processo dell'agire. L'interpretazione attualista della carità di Pietro Lombardo,⁵ in quanto azione dello Spirito Santo in noi, aveva qualcosa di vero, la supremazia dello Spirito nell'agire, ma anche qualcosa di sbagliato: svuotava l'umanità dell'agire, facendo diventare l'uomo un burattino. Tommaso mette in evidenza che la carità è qualcosa di creato, appartenente all'uomo, e per questo può favorire un movimento connaturale in lui, in quanto egli viene connaturalizzato al fine per l'affetto.⁶

Si può allora capire in che senso non basta la fede per agire. Infatti, la «fede diventa operante grazie alla carità» (Gal 5,6), ma la carità non è qui soltanto un mezzo del quale si serve la fede, a modo di energia supplementare che spinge verso ciò in cui si crede. Il fine che muove ad agire non è quello che viene presentato all'intelligenza dalla fede, ma è quel fine al quale siamo uniti per l'affetto. Senza la carità la fede è una fede morta, alla quale manca la sua qua-

nostrae et operationis est Christus. Et ideo dicit Apostolus "mihi enim vivere", etc., quia solus Christus movebat eum».

¹ Cfr. J. BOBIK, *Aquinas on communicatio. The Fundation of Friendship and caritas*, «The Modern Schoolman» 64 (1986) 1-18.

² S.Th. I-II, q. 66, a. 6.

³ Cfr. S.Th. I-II, q. 26, a. 3, ad 4: «Aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis».

⁴ Cfr. J.J. PEREZ SOBA, *Presencia, encuentro y comunión*, in L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PEREZ SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 345-377.

⁵ Cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?*, in PONTIFICIO ATENEO SALESIANO DI TORINO, *Miscellanea Lombardiana*, Istituto Geografico de Agostini, Novara 1957, 165-174.

⁶ Cfr. S.Th. II-II, q. 23, a. 2.

lità teologale, cioè, quella di unire a Dio.¹ Se la fede diventa pratica, è perché, grazie alla carità, essa è già unita al fine. Il limite di tanti tentativi di vedere la valenza pratica della fede, si trova proprio qui, nell'impossibilità di spiegare in che modo la fede diventa pratica: le si attribuisce un ruolo centrale, addirittura come forma dell'agire,² ma poi non si riesce a spiegarne il perché. Tommaso, invece, si avvale dell'espressione aristotelica che dice che l'intelletto speculativo diventa pratico per estensione: e la spiega mostrando l'originalità dell'apprensione pratica, che è pratica già originalmente in quanto si dà un'inclinazione o un affetto che la costituisce.³ Cioè, la fede è pratica perché informata dalla carità.

La carità, allora, in quanto presenza dello Spirito Santo nell'uomo, rende possibile il movimento verso Dio: è Dio che ci attira dal di dentro di noi verso di sé grazie alla carità. Infatti: «dove c'è lo Spirito, c'è la libertà» (2Cor 3,17). È grazie allo Spirito Santo che si sblocca il dramma terribile nel quale l'uomo si era intrappolato per la sua ingenuità. Infatti, dopo il peccato originale, l'uomo era approdato a un bivio di morte: o contraddire la volontà di Dio, che sentiva così estranea a sé, e così distruggersi, o seguire la volontà divina, diventando schiavo, perdendo la capacità di agire per se stesso. Il bivio è stato risolto dal dono dello Spirito, perché ricevendo la sua presenza, l'uomo può adempiere la volontà di Dio non per sottomissione, ma per amore, in quanto ha un principio affettivo nuovo che gli permette la concordia con Dio.⁴

Il costante interesse di Tommaso sta proprio nel sottolineare in che modo lo Spirito ci guidi principalmente non tramite l'illuminazione dell'intelligenza, ma attraverso l'inclinazione dell'affetto, cioè, muovendoci nel cuore verso Dio

¹ Cfr. S.Th. II-II, q. 4, a. 5.

² Il tentativo è palese in O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Desclée, Tournai 1954, 385-386: «c'est donc bien la vertu de la foi qui, en régime surnaturel, gouverne notre vie par ses jugements pratiques qui décident nos volontés. Et si la raison pratique est, dans l'ordre naturel, la forme de l'acte moral, il foudra en conclure que, dans l'ordre surnaturel, c'est la foi qui est la forme de toutes les vertus morales [...] puisqu'elle définit l'acte moral en son entité surnaturelle, avant que cet acte soit réalisé par la charité et orienté vers la fin surnaturelle». La difficoltà di questa prospettiva si trova nell'estrinsecismo di base che si stabilisce tra "l'ordine naturale" guidato dalla prudenza e "l'ordine soprannaturale" guidato dalla fede. Di fondo si vede che non si riconosce un ruolo centrale alla dimensione affettiva.

³ Cfr. S.Th. II-II, q. 4, a. 2, ad 3 (parallelo in II-II, q. 9, a. 3, riferito al dono di scienza). Si veda anche *In III, De An.*, 9, n. 53-55: «*id autem cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici; nam id quod est primo appetibile est finis a quo incipit consideratio intellectus practici*». In S.Th. II-II, q. 8, a. 6 (contesto del dono di intelligenza) si spiega che la fede *se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur*. Il luogo della carità nella "estensione" pratica della fede non si trova nel fatto che la fede "usi" della carità, ma in quanto è informata da questa; cfr. S.Th. II-II, q. 23, a. 6, ad 2: *non sicut instrumentum ma sicut per formam propiam*.

⁴ Cfr. *In Ep. II ad Cor.*, c. III, lect. 3, n. 112: «*Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber... Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat*». Si veda anche *Super I Ep. ad Timoth.*, c. 1, lect. 1, n. 23.

grazie alla carità.¹ Questo è il contributo più saliente che egli offre ad una impostazione teologica dell'agire morale del cristiano.

Tuttavia, come può Dio attirarci a sé quando noi non lo troviamo in questa terra?

Bisogna capire quindi in che modo Dio ci attiri a sé nella mediazione dei beni morali.

IV. LA MEDIAZIONE DEI BENI MORALI

Il tentativo di ripresa dell'elemento teologico dell'agire, è stato ricevuto con una certa diffidenza.² Infatti, per i teologi moralisti che contrappongono la rettitudine alla bontà, tale ripresa sarebbe in fine irrilevante. L'esempio più clamoroso si trova nel tentativo di Keenan, che separa la carità dalla prudenza, senza riuscire a spiegare in che modo esse si implicano mutuamente.³

Tuttavia, mettere a fuoco la novità della carità, in quanto amicizia fondata sul dono dello Spirito, comporta valutare la sua natura affettiva e l'intenzionalità che ne consegue. Questo affetto, per poter attirare tutto il dinamismo verso il fine che offre, ha bisogno della mediazione dei beni. Così, la carità richiede intrinsecamente la prudenza: il bene divino, la mediazione del bene umano. Si tratta allora di capire la loro intima connessione.⁴

a. «Ogni agente agisce per qualche fine».⁵ Di che fine si tratta? Della felicità, in quanto fine formale della volontà? È vero che tutto ciò che facciamo lo facciamo cercando una vita compiuta, non intenzionalmente, ma strutturalmente, in quanto la volontà ha un'inclinazione naturale verso il suo bene, cioè, la felicità. Sia il santo più santo che il peccatore più peccatore, entrambi agiscono cercando la felicità: ma la cercano in modo molto diverso, in quanto tutti e due hanno determinato il volto della felicità con le proprie scelte in ideali di vita molto differenti.

La felicità quindi deve essere determinata in un modo di vita che compie la

¹ Cfr. *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lect. 3, n. 635. «Primo quidem quomodo aliqui aguntur a spiritu Dei. Et potest sic intelligi: *quicumque spiritu Dei aguntur*, id est reguntur sicut a quodam ductore et directore, quod quidem in nobis facit spiritus scilicet in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus. Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur *quicumque spiritu Dei aguntur*».

² Cfr. M. RHONHEIMER, *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo?*, in G. BORGONOVO (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Lugano 1996, 147-168.

³ J.-F. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Georgetown University Press, Washington 1992. Si veda la nota critica di J.J. PÉREZ SOBA, *Conciencia y amor. J.F. Kenan: un intento di diálogo moral con santo Tomás*, «Anthropotes» (1996) 221-233.

⁴ Cfr. J.J. PÉREZ SOBA, *La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral*, in «Revista Española de Teología» 68 (2008) 341-378, 69 (2009) 63-97, dove si vuole offrire una risposta alle critiche tra altri di J.A. SAYES, *L. Melina - J. Noriega - J.J. Pérez Soba ¿mantienen Veritatis splendor?*, «Revista Agustiniiana» 48 (2007) 843-868 e di FERNÁNDEZ, *Renovación de la teología moral fundamental*.

⁵ S.Th. I-II, q. 28, a. 6.

persona, nel quale si raggiunga veramente il bene della persona.¹ Ciò è possibile determinarlo perché, nel corso dell'esistenza, si vivono determinate esperienze che permettono di fissare il fine, in quanto tale fine ci è stato dato prima nell'unione affettiva. Solo allora il fine diventa rilevante. Il fine che muove ad agire è quello che viene anticipato nell'unione affettiva dalla quale si dischiude un desiderio verso l'unione reale. La propria ragione è capace di valutare naturalmente in che modo quel tipo di unione, promessa già nell'affetto, è capace di abbracciare la totalità della vita, o soltanto un aspetto di essa, di compiere la persona o no.

b. Nel movimento che l'unione affettiva genera nella volontà, si manifesta una doppia intenzionalità, rivolta a un doppio oggetto, l'amato e il bene per l'amato, amati ambedue con un solo atto sintetico della volontà, ma in modo diverso: infatti, l'amato è amato in modo assoluto, ma il suo bene, relativamente. Potremmo allora chiarire ancora di più che l'unione reale si raggiunge in un movimento complesso e sintetico della volontà che include un fine assoluto, inteso come un modo di comunione con la persona amata, e la mediazione di un bene, il quale conviene al desiderio di comunione che si ha in quanto esso è focalizzato nell'amato per se stesso.² In questo modo si può capire l'originalità della verità sul bene, che comporta una conformità non con la realtà in quanto tale, come accade con la verità propria dell'intelletto speculativo, ma una conformità con il desiderio retto,³ cioè, con le virtù in quanto tese al bene umano di determinate pratiche. L'importanza di questa prospettiva si trova nel fatto che la verità sul bene si vede nella prospettiva di un desiderio teso verso una pienezza per un ordinamento della ragione.

Il bene media allora l'amore interpersonale, e senza bene non c'è possibilità di amare la persona per se stessa, né di essere amato da essa. Nel bene ontologico, come la salute, il denaro, la sessualità, si compie una dimensione comunicativa originaria, che acquisisce valore morale quando viene inserita nell'azione; essa comporta propriamente il valore morale in quanto tesa verso la felicità: cioè, guarire o uccidere, comprare o rubare, unirsi coniugalmente o fornicare, dire la verità o mentire, in quanto in esse si possono compiere autentici beni umani o no. Tale azione potrà essere un bene per la persona nella misura in cui renda possibile o meno una comunione di persone e dunque il bene della persona.⁴

c. L'interpretazione della dimensione interpersonale dell'amore e il suo doppio oggetto ci possono aiutare a capire la struttura dell'agire nel suo doppio momento di intenzione e di scelta. Infatti, il momento dell'intenzione, con il

¹ Cfr. la riflessione sulla possibilità di una "*electio finis*" di C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggiori, Rimini 1983, 13-55, in quanto intesa come una "*determinatio finis*".

² Cfr. l'inserimento del doppio oggetto dell'amore all'interno della teoria dell'azione in MELINA, NORIEGA, PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore*, III.2.2-4. Anche in D.M. GALLAGHER, *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica» 4 (1995) 51-71.

³ Cfr. S.Th. I-II, q. 57, a. 6, ad 3: si veda al riguardo la riflessione di MELINA, *La conoscenza morale*.

⁴ Per il rapporto tra questi due tipi di beni si veda: MELINA, NORIEGA, PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore*, I.4.2.

suo senso di fine, si presenta come un assoluto, al quale tuttavia si può accedere solo tramite la scelta. Si tratta del fine che è amato, in quanto esso si trova già presente nell'agente, facendosi uno nella sua intenzione,¹ e che lo attira a se. Il fine dell'intenzione è allora l'amato, in quanto con lui si può vivere un determinato tipo di comunione nella mediazione di determinati beni.

Si presenta qui un'interpretazione sulle questioni del volontario e involontario in Tommaso, in quanto elementi intrinseci dell'agire umano.² Ciò che è proprio dell'uomo, il dominio dell'intenzionalità, e ciò che egli ha in comune con gli animali, le passioni, stanno in un rapporto mutuo, la cui precedenza viene determinata da ciò che riceviamo: lo riceviamo in un'inclinazione naturale che ci apre a determinati beni, facendosi vulnerabili naturalmente ad essi. Tuttavia tale inclinazione ha bisogno di essere individuata nella determinazione concreta del suo fine, e per questo ha bisogno dell'unione affettiva. Il fine che muove ad agire, infatti, è il fine *amato*, in quanto è già presente nell'amante. La conclusione è scontata per Tommaso, per il quale «ogni agente agisce a partire da un amore».³

d. Il momento della scelta viene inserito quindi all'interno di un movimento della volontà verso un fine personale. La prudenza può ordinare la scelta al fine dell'intenzione proprio perché esso si trova stabilmente fissato nel suo desiderio grazie alle virtù.⁴ Il modo in cui la prudenza guida la condotta non è ponderando o calcolando, ma ordinando alla luce del desiderio rettificato. I suoi principi non sono i principi primi dell'agire, cioè, le inclinazioni naturali, ma il modo in cui esse sono state plasmate grazie all'affetto e all'ordinamento della ragione. Infatti, la prudenza parte proprio da principi particolari che sono le virtù ed è per questo in rapporto intrinseco con loro.⁵

Le virtù morali dipendono in un certo modo dall'amore:⁶ sia nel suo inizio, dato che l'amore somministra la materia che sarà ordinata dalla ragione, sia in quanto saranno guidate dall'intenzionalità propria dell'amore, portando ad un modo di comunione con l'amato secondo la passione e la virtù corrispondenti. In questo senso, poiché le virtù determinano l'intenzionalità dell'amore nel fine dovuto, possono influire in modo decisivo nella scelta. Esse sono proprio abiti elettivi, in quanto offrono il fine dell'intenzione a partire dal quale si realizzerà tale scelta.⁷

Tuttavia, come riescono esse ad offrire questo fine? Lo offrono proprio nella reazione affettiva di fronte al bene.⁸ Cioè, reagendo di fronte al bene ontologico che rende possibile il bene morale dell'azione, si ha una "notizia" singolare del fine amato, cioè, del fine dell'intenzione. Le nostre reazioni affettive ci indicano la no-

¹ Cfr. S.Th. I-II, q. 16, a. 2.

² Cfr. S.Th. I-II, q. 6, prol.

³ Cfr. S.Th. I-II, q. 28, a. 6.

⁴ Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1989, cap. vi.

⁵ Cfr. S.Th. I-II, q. 58, a. 5.

⁶ Cfr. S.Th. I-II, q. 56, a. 3, ad 1.

⁷ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

⁸ Cfr. R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980.

stra intimità, a chi siamo legati, chi amiamo.¹ Così, ad esempio, reagendo davanti alla sessualità che rende possibile un tipo di agire sessuale, si capisce la persona che si ama. Ed è a partire da questa conoscenza che si può ordinare una determinata scelta a tale fine. Le virtù ci danno allora una conoscenza singolare del fine, in quanto si tratta di una conoscenza per connaturalità o inclinazione del fine amato.

Ecco allora che si può capire meglio come, dall'amore del fine, inteso nella reazione affettiva delle virtù, si sceglie ciò che è per il fine. Il fine amato guida quindi tutto il processo della scelta, proprio in quanto è un fine già presente nel soggetto.

V. PRUDENZA E DONO DELLA SAPIENZA

Ma cosa accade quando, oltre alla presenza di un amore umano, si ha anche la presenza dello Spirito Santo? Cosa accade allora con gli amori umani? Indubbiamente, la Sua presenza tocca la soggettività in un modo molto più intimo e offre una totalità ancora più grande. In questo senso, la presenza dello Spirito Santo attira a Dio tutta la soggettività dell'agente, cioè, tutti i suoi affetti, tutte le sue virtù, ordinandole alla comunione con Dio. La carità diventa forma delle virtù in quanto le ordina alla comunione con Dio: rende possibile che la persona possa unirsi a Dio nell'esercizio delle virtù, cioè, nella mediazione dei beni morali, e possa raggiungere la comunione con Dio, benché in modo imperfetto.

Tuttavia, affinché l'uomo possa raggiungere tale comunione, bisogna notare che qualcosa deve accadere nelle sue virtù. Infatti, se grazie alle virtù morali, egli ha il dominio del suo agire, quando appare l'amicizia, tale dominio deve effettuarsi nell'attenzione all'amato.² Infatti, in una amicizia non interessa tanto ciò che uno sente o vuole, quanto ciò che sente e vuole l'altro. E nell'amicizia con Dio, inaugurata dalla carità, interessa ciò che sente e vuole Dio. Ma, affinché possiamo vivere la concordia con Dio nel pensare e nel volere, è necessario quindi che le nostre virtù siano rese docili, capaci di riconoscere l'interesse dell'Amico. Ecco allora che esse sono modificate dalla carità, in modo che le viviamo in ubbidienza a Dio: e queste modificazioni si chiamano doni dello Spirito. Grazie ad esse, l'impulso dello Spirito che ci attira a Dio è vissuto in una docilità serena: anzi, lo Spirito può attirarci a Dio in connaturalità col nostro essere.³ In questo modo, nell'origine dell'agire si trova l'Istinto dello Spirito Santo che attiva l'istinto della ragione, cioè, quel movimento spontaneo che mette in moto tutto il processo della ragione pratica.⁴

La carità, quindi, in quanto elemento affettivo, rende possibile una conoscenza per connaturalità nuova, il dono della sapienza, grazie al quale può ricono-

¹ Cfr. P. RICOEUR, *Le sentiment*, en Edmund Husserl 1859-1959. *Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Martinus Nijhoff, La Haye 1959, 260-274.

² Si veda la spiegazione di MELINA, NORIEGA, PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore*, II.3.

³ Corrisponde alla grande intuizione di Tommaso: S.Th. I-II, q. 68.

⁴ Si veda il magnifico testo di S. PINCKAERS, *L'instinct et l'Esprit au coeur de l'éthique chrétienne*, in C.J. PINTO OLIVEIRA (a cura di), *Novitas et veritas vitae*, Editions du Cerf, Fribourg 1991, 213-223.

scere connaturalmente qual'è il fine che lo attira nell'attrattiva del bene.¹ In esso, certo, lo richiama l'eccellenza di un modo di comunione umana dove si compie il bene umano, ma in esso, anche e soprattutto, Dio lo sta chiamando a sé. Addirittura, nel fascino della bellezza morale della persona è Dio che ci chiama alla comunione con Lui.² E da questo fine amato e sentito per connaturalità, l'uomo può allora ordinare il suo agire alla comunione con Dio.

L'agire umano diventa dunque un vero *motus rationalis creaturae in Deum*, in quanto in esso si compie un'unione con Dio nella mediazione dei beni umani. Il *motus* viene governato dalla prudenza, in quanto corrisponde all'uomo essere provvidente per se stesso; esso non è governato da solo, ma anche da Dio che, grazie alla carità, offre una luce nuova sul fine ultimo al quale rivolgere il suo agire, e così, sui beni umani in quanto ordinabili o meno a Lui.

VI. CONCLUSIONE

Il dinamismo teologico dell'azione non è irrilevante per spiegare la vita del cristiano. Basti pensare alla vita dei santi per capire che l'originalità del loro agire e la loro fecondità trovano solo nell'amore che sta alla loro origine la possibilità di una spiegazione. Partendo dall'amore di Dio, essi sceglievano le loro azioni, con una connaturalità e semplicità meravigliose. Per spiegare la rilevanza del dinamismo teologico, è stato necessario partire da una prospettiva adeguata: ho tentato di farlo mettendo a fuoco il rapporto tra carità e prudenza.

La carità non vuole sostituirsi alla prudenza. Anzi, la rende più sveglia e scaltra, più geniale e profonda, in quanto la mette al servizio della sapienza. Senza la prudenza la carità è cieca. Ma anche la prudenza senza la carità diventa vuota: si affanna per tante cose, senza avere un vero aggancio in un fine che non passa mai.

In questo modo, si può sperare in frutti di carità per la vita del mondo, frutti generati nella sinergia tra carità e prudenza.

Tuttavia, questo modo di impostare la teologia morale comporta necessariamente il prendere sul serio l'educazione nelle virtù.³

Vorrei sottolineare ancora due interessi di un tale approccio:

a) il primo è l'unità dei dinamismi, che una spiegazione tale comporta. Piuttosto che una considerazione basata sulle facoltà e le potenze e il suo influsso sul processo dell'azione, si tratta di capire, nell'unicità dell'azione, l'unità del soggetto agente. L'unità della condotta si ricollega all'unità del soggetto, che nel suo dinamismo desiderativo anela infine a una sola cosa, desiderandone tante. L'unità intenzionale dell'agire si manifesta chiaramente nel rapporto tra il fine

¹ Cfr. J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2000.

² Si veda il bel studio sulla castità di O. GOTIA, *Il fascino dell'amore. Bellezza e castità nella prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2010.

³ Cfr. J.J. PÉREZ SOBA, O. GOTIA, *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, Roma 2007; J. GRANADOS, J.A. GRANADOS, *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*, Monte Carmelo, Burgos 2009.

prossimo, il fine intermedio e il fine ultimo,¹ tutto ordinato dalla prudenza a partire dal dono della sapienza.

b) il secondo è capire la dimensione teologica della morale cristiana. Infatti, il *subiectum* di tutta la riflessione morale è Dio stesso.² Uno non fa teologia morale semplicemente per spiegare come deve essere il *motus in Deum* del cristiano, ma anche e soprattutto per conoscere meglio Dio. Dio si rivela in un modo nuovo nell'agire rispetto a come si manifesta nella creazione, o in Cristo o nella Chiesa. Infatti, nel *motus* dell'uomo, si rivela come principio e fine dell'agire libero, in quanto Co-agente con noi, capace di suscitare una risposta in noi grazie alla sua presenza intima. Ci si rivela così come vero Amico, che nel suo amore riesce a far nascere il meglio di noi, cioè, quella vita buona tramite le nostre azioni, nelle quali possiamo compiere la nostra vita, incontrandoci con Lui, benché ancora in modo imperfetto.

Nel cielo non ci sarà morale, cioè, non ci sarà movimento verso Dio. Non ci saranno allora azioni, ma partecipazione all'atto unico della beatitudine divina, nella quale il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre nello Spirito. Fino a che arriviamo all'abbraccio nel Figlio, ci resta il camminare, cioè, l'avvicinarci a Lui col nostro agire, potendo godere di Lui, come un cieco gode della persona che ama, tramite il tatto. Le nostre azioni saranno proprio così, il momento di toccare Dio.

ABSTRACT

La ripresa della prospettiva teologica dell'agire deve sorpassare l'ambiguità nella quale numerose proposte sono incorse, in quanto mancava una considerazione adeguata del dinamismo dell'agire ed, in special modo, dell'unità intenzionale che comporta. In questo senso, la considerazione sul ruolo svolto dall'amore nell'origine della ragione pratica, permette di capire l'originalità della luce che la carità offre alla ragione nell'ordinare la condotta umana. Il fine che guida tutta la condotta non è allora un fine estrinsecamente imposto, ma un fine che si dà all'inizio dell'agire perchè viene ricevuto nell'esperienza dell'amore e dall'interno attira a se. Prudenza e carità, allora, sono chiamate ad un'armonia nel rendere possibile il movimento della creatura razionale in Dio.

The recovery of the theological perspective of human acting must overcome a certain ambiguity, in which numerous proposals have converged, to the degree that these have lacked an adequate consideration of the dynamism of acting and particularly of the intentional unity that it entails. In this sense, the consideration of the role carried out by love at the origin of practical reason allows us to grasp the originality of the light that charity offers to reason in ordering human conduct. The end that guides behaviour then is not imposed extrinsically; rather it is given at the beginning of action, since it is received and drawn from within the experience of love. So prudence and charity are called to enable harmoniously the movement of the rational creature toward God.

¹ Devo ai penetranti studi di Angel Rodríguez Luño questa impostazione, il quale, specie nell'opera citata, interpreta il fine dell'intenzione come fine *intermedio*.

² Cfr. ABBÀ, *Lex et virtus*, 148-153.