

«VERITATIS SPLENDOR» DIALOGO RELIGIOSO CIRCA L'AGIRE MORALE

BONIFACIO HONINGS

Leggendo qualche reazione all'enciclica di Giovanni Paolo II sulla morale fondamentale mi sembrava di essere tornato al tempo della *Humanae Vitae* di Paolo VI¹. Allora, il grave dovere di regolare responsabilmente la trasmissione della vita si presentava con nuovi aspetti. Tutti quanti scaturivano, si diceva, da cambiamenti di grande importanza e di vario genere². Anzitutto si trattava del rapido sviluppo demografico che accentuava la mancanza delle risorse a disposizione, soprattutto, per le tante famiglie e i popoli del terzo mondo. Inoltre, le accresciute esigenze economiche e pedagogiche della gioventù rendevano sempre più difficile il sostentamento adeguato di un numero elevato di figli. E ancora, si fece notare, la figura della persona della donna nonché la concezione del suo essere e la posizione del suo agire nella convivenza civile erano profondamente cambiate. Si attirava, in modo particolare, l'attenzione sul fatto che il valore unitivo dell'amore coniugale stava rivoluzionando il significato degli atti coniugali. Infine, considerando gli stupendi progressi scientifici e tecnologici, ottenuti nel dominio e nell'organizzazione razionale delle forze della natura, ci si domandava se, non era ormai lecito estendere questo dominio e questa organizzazione a tutto l'essere dell'uomo stesso e, soprattutto, alle leggi che riguardano la procreazione³.

¹ Cfr. KARL WILHELM MERKS, *Das Recht anders zu sein: Eine Chance fuer die Moral. Pluralism zwischen Freiheit und Verantwortlichkeit*, in "Bijdragen", 1994, 1, pp. 2-23; JAN JANS, *Moraaltheologisch crisismanagement: Achtergronden en implicaties van de encycliek Veritatis Splendor*, in "Tijdschrift voor Theologie", 1994, 1, pp. 49-66; H.M. Vos, *Pluralisme, Geweten en Verantwoordelijkheid*, in "Bijdragen", 1994, 1, pp. 24-42; LOUIS JANSSENS, *Teleology and Proportionality. Thoughts about the encyclical Veritatis Splendor*, in "Bijdragen", 1994, 2, pp. 118-132.

² Cfr. PAOLO VI, *Humanae Vitae*, 2.

³ *Ibidem*

Questi cambiamenti, concretizzati in materia coniugale, equivalevano alla domanda se non fosse venuto il momento di rivedere le norme etiche coniugali e familiari finora vigenti, considerato, soprattutto, che esse esigono talvolta sacrifici eroici. Il magistero, come è saputo, s'impegnò in "una nuova approfondita riflessione sui principi della dottrina morale del matrimonio"⁴.

Alla luce di una visione globale dell'uomo, e delle esigenze dell'amore coniugale, nonché di una maternità e paternità responsabile, il documento pontificio fondava la sua risposta "sulla connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo"⁵.

Tuttavia, non era questa la risposta attesa da molti; ecco perché Papa Montini annotava: "si può prevedere che questo insegnamento non sarà forse da tutti facilmente accolto: troppe sono le voci - amplificate dai moderni mezzi di propaganda - che contrastano con quella della Chiesa"⁶.

"A dire vero, continuava Paolo VI, questa non si meraviglia di essere fatta, a somiglianza del suo divin Fondatore, *segno di contraddizione* (Lc 2, 34), ma non lascia per questo di proclamare con umile fermezza tutta la legge morale, sia naturale, che evangelica"⁷.

Passando all'enciclica di Papa Wojtyła, mi sembra che stia succedendo la stessa cosa. Anche qui ci troviamo in un contesto di profondi cambiamenti che hanno impegnato il Magistero della Chiesa in una approfondita riflessione sui principi circa l'agire morale. Il documento pontificio, infatti, si presenta come una valutazione delle nuove proposte derivanti da questi cambiamenti. Pertanto articolerò il presente studio in tre momenti: il nuovo contesto circa l'agire morale (1); un dialogo con Dio circa l'agire che a Lui piace (2); alcune postille a qualche reazione critica (3).

⁴ PAOLO VI, *Humanae Vitae*, 4.

⁵ PAOLO VI, *Humanae Vitae*, 12. Cfr. B. HONINGS, *Il principio d'inscindibilità. Un segno per due significati*, in "Lateranum" (N.S.) 44, 1978, 1, pp. 169-194.

⁶ PAOLO VI, *Humanae Vitae*, 18.

⁷ *Ibidem*.

1. Il nuovo contesto circa l'agire morale

I padri del Vaticano II avvertivano chiaramente l'esistenza del profondo disagio di ordine morale a causa del passaggio da una concezione statica ad una concezione dinamico-evolutiva del mondo. Questo passaggio avrebbe fatto sorgere un complesso di problemi, soprattutto, in materia del comportamento umano. Esso avrebbe cambiato la mentalità di concepire le cose e messo in causa certi valori tradizionali inerenti all'agire morale. "Le istituzioni, le leggi, i modi di pensare e di sentire, ereditati dal passato, non sempre, sembra, che si adattino bene alla situazione attuale; da qui un profondo disagio nel comportamento e nelle norme stesse di condotta"⁸.

Quanto sembrava ancora come possibile al tempo del Concilio è oggi, con ogni evidenza, un semplice fatto reale. Il comportamento dell'uomo contemporaneo si caratterizza sempre di più come un agire che esige il diritto alla propria iniziativa in base alla convinzione di dover rendere conto, responsabilmente, della propria libertà personale. Egli non vuol essere mosso da coercizioni esterne, ma intende farsi guidare dalla sua decisione di coscienza. La libertà non deve avere altro limite che quello del proprio dover essere e del suo corrispondente dover agire⁹. Annoto subito che questa esigenza della libertà è inerente alla dignità della persona umana stessa; tuttavia, precisa l'enciclica, non senza risvolti problematici. Si legge: "I problemi umani più dibattuti e diversamente risolti nella riflessione morale contemporanea si ricollegano, sia pure in vari modi, a un problema cruciale: quello della *libertà dell'uomo*"¹⁰.

Dio ha creato l'uomo a sua immagine, ossia, ragionevole e con la dignità di una persona, dotata dell'iniziativa e della padronanza del suo agire. Questo concetto della libertà, quale fattore costitutivo dell'essere umano, è presente nella Bibbia, nei padri della Chiesa, in San Tommaso e nel Vaticano II. Infatti, nel Siracide leggiamo "Non dire: «La mia iniquità proviene da Dio», perché egli non fa ciò che odia...Jahve odia ciò che è male e abominevole... Dio fin dal principio creò l'uomo e lo lasciò in

⁸ Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*, 7.

⁹ Cfr. Dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis Humanae*, 1.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 31; in seguito citerò VS, ...

balia del suo volere. Se vuoi, puoi osservare il comandamento e avere intelligenza nel fare la volontà di lui... Davanti all'uomo sta la vita e la morte: gli si dà ciò che vuole"¹¹. Sant'Ireneo coglie, proprio, in questa dotazione di libero arbitrio e potere, la somiglianza dell'uomo con Dio¹². Giovanni Damasceno insegna che l'uomo è stato creato a immagine di Dio in quanto l'immagine sta a indicare un essere dotato d'intelligenza, di libero arbitrio, e di dominio sui propri atti¹³. "Perciò dopo di aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di quanto è derivato dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto questi è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse"¹⁴.

A chi interessa sapere la ragione di questo volere di Dio, i padri del Vaticano II rispondono: "così che esso (l'uomo) cerchi spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, con l'adesione a lui, alla piena e beata perfezione"¹⁵. Trattando della più alta ragione della dignità dell'uomo, gli stessi padri precisano che questa "consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato"¹⁶. L'uomo è dotato, da Dio, di libero arbitrio perché risponda liberamente alla chiamata di entrare in comunione di vita con Dio, d'iniziare un dialogo di amore con lui. Ecco perché, ed è importantissimo per la nostra riflessione, il testo conciliare prosegue, affermando che l'uomo non "vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore"¹⁷.

Da quanto detto risulta che la novità del contesto del libero agire dell'uomo non sembra tanto nuova, perché risale, diciamo pure, al tempo della creazione dei nostri progenitori. Nuova è forse, anzi senza forse, la interpretazione della libertà staccata dalla verità. È saputo che la libertà, quale potere di agire o di non agire, nonché di fare questo o quello, comporta, per

¹¹ (Siracide, 15, 11-17).

¹² Sant'Ireneo, *Adversus haerese*, 4, 4, 3.

¹³ Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, 2 *De Fide Orth.*, c. 12.

¹⁴ SAN TOMMASO, *I-II, Prologo*.

¹⁵ GS 17.

¹⁶ GS 19.

¹⁷ *Ibidem*.

sua natura, la autodisposizione. La libertà è così, nell’uomo, “una forza di crescita e di maturazione nella verità e nella bontà”¹⁸, che hanno in Dio, in quanto esemplare dell’uomo libero, la loro sorgente. Pertanto se ogni verità e ogni bontà ha la sua radice in Colui che È *La Verità e La Bontà*, risulta evidente che soltanto l’uomo, che si ordina a Dio, raggiunge la perfezione della sua libertà. Tuttavia, finché la libertà dell’uomo “non si è definitivamente fissata nel suo bene ultimo che è Dio, essa implica la possibilità di *scegliere tra il bene e il male*, e conseguentemente quella di avanzare nel cammino di perfezione oppure di venir meno e di peccare”¹⁹. Ad ogni modo, quanto più l’uomo fa il bene, tanto più egli diventa libero, e, al contrario, quanto più l’uomo fa il male, ossia abusa della sua libertà, tanto più egli diventa schiavo del peccato. Ce lo dice Paolo quando, a nome dei Romani, rende grazie a Dio perché, affrancati dalla schiavitù del peccato, essi si sono messi al servizio della giustizia. Per chiarire ancora meglio il suo pensiero, l’Apostolo adopera questa similitudine: “come un tempo offeriste le vostre membra schiave dell’immondezza e della ribellione per essere dei ribelli, così ora offerite le vostre membra schiave della giustizia per santificarvi”²⁰.

Insomma, sembra ormai chiaro che “l’esercizio della libertà non implica il diritto di dire e di fare qualsiasi cosa. È falso pretendere che l’uomo, soggetto della libertà, sia un individuo sufficiente a se stesso ed avente come fine il soddisfacimento del proprio interesse nel godimento dei beni terrestri”²¹. La libertà *dell’uomo* riguardante il suo agire va coltivata bene, appunto perché essa è *nell’uomo* segno altissimo dell’immagine divina. “Perciò la dignità dell’uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso interno o per mera coazione esterna”²². Il criterio dell’esercizio della libertà è, dunque, sempre la personale dignità dell’essere creato, *da Dio*, a immagine e somiglianza *di Dio*. A motivo di questa dignità ontica, l’uomo deve impegnarsi non solo a liberarsi da ogni schiavitù

¹⁸ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 1731; in seguito citerò CCC...

¹⁹ CCC 1732.

²⁰ Rom 6, 19; cfr. 6, 17-18.

²¹ CCC 1740.

²² GS 17.

del peccato, ma anche e soprattutto deve tendere al suo fine con scelte libere del bene.

Tuttavia, è, soprattutto, questo il nuovo contesto dell'agire umano, per quanto questa percezione acuta, o meglio, questa più acuta acquisizione della percezione della dignità della persona umana, sia in se stessa autentica, la libertà "ha trovato molteplici espressioni, più o meno adeguate, di cui alcune però si discostano dalla verità sull'uomo come creatura e immagine di Dio ed esigono pertanto di essere corrette o purificate alla luce della fede"²³. In effetti, il pensiero moderno, in alcune delle sue correnti, è giunto alla esaltazione della libertà da farne la sorgente dei valori, anzitutto e soprattutto della verità morale, ossia, del bene e del male morale. Giovanni Paolo II precisa: "Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male"²⁴. Dal dovere-diritto di seguire la propria coscienza sincera e autentica si è giunti alla conclusione di poter, anzi di dover attribuire alla medesima il criterio della verità morale stessa. La coscienza non è più quel "nucleo più segreto e il santuario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio" per ascoltarne la voce "che lo chiama sempre, ad amare e a fare il bene e a fuggire il male", vale a dire, che, quando occorre, "chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa' questo, fuggi quest'altro"²⁵. La coscienza non deve più conformarsi, con certezza e rettitudine, alla verità morale espressa dalla legge rivelata da Dio, ma può crearsi essa stessa, in modo autonomo, i criteri *situazionali* del bene e del male. Da notare che tale concezione fa "tutt'uno con un'etica individualistica, per la quale ciascuno si trova confrontato con la sua verità, differente dalla verità degli altri"²⁶.

A monte di questa visione della coscienza meramente individualistica e incondizionatamente autonoma sta la crisi intorno alla verità ontologica o trascendente. Per uscire da questa crisi è necessario *ri-ordinare* i concetti: ente, vero, buono. Una cosa ha, anzitutto, un ordine all'essere in quanto lo possiede, vale a dire, in quanto essa è; questa cosa poi è vera in quanto

²³ VS 31.

²⁴ VS 32.

²⁵ GS 16.

²⁶ VS 32.

dice ordine all’intelletto; e finalmente essa è buona in quanto ha ordine alla volontà per mezzo della conoscenza. San Tommaso precisa che per quanto il vero e il bene siano, in concreto, identici all’ente, tuttavia essi differiscono concettualmente per due motivi. Anzitutto perché il vero è più vicino all’ente, che è prima del bene; in effetti, mentre il vero dice rapporto immediato all’essere stesso, il bene consegue all’essere, in quanto questo dice, in certo modo, perfezione, per cui l’essere diventa appetibile. Il secondo motivo consiste nel fatto che la conoscenza precede, naturalmente, l’appetizione. Pertanto, dato che il vero dice rapporto alla cognizione, e il bene dice rapporto alla facoltà appetitiva, il vero precede concettualmente il bene²⁷. Tuttavia, siccome i rapporti di una cosa all’essere e alla verità sono identici, bisogna convenire che ogni cosa è conoscibile e vera nella misura che partecipa dell’essere e all’essere.

Presentemente è ancora importante distinguere tra verità ontologica sostanziale e verità ontologica accidentale, vale a dire, tra la verità che causa la realtà dell’ente e la verità causata dall’ente nell’intelligenza. La verità ontologica sostanziale dice rapporto di tutti gli enti a Dio, quale *Essere Sussistente*, mentre la verità ontologica accidentale dice rapporto alla mente umana, quale effetto prodotto nella medesima. Scrive l’Aquinata: “Ora, l’oggetto conosciuto può avere con un intelletto rapporti essenziali e accidentali. Essenzialmente dice ordine a quell’intelletto, dal quale ontologicamente dipende; accidentalmente, all’intelletto dal quale può essere conosciuto... Perciò le cose naturali si dicono vere in quanto attuano la somiglianza delle specie che sono nella mente di Dio: p. es. si dice vera pietra, quella che ha la natura propria della pietra, secondo la concezione preesistente nella mente di Dio. Quindi, la verità è principalmente nell’intelletto, secondariamente nelle cose, per la relazione che esse hanno all’intelletto, come a loro principio”²⁸. Ecco perché Sant’Agostino definisce la verità delle cose in rapporto all’intelletto: “La verità è la perfetta somiglianza delle cose con il loro principio, senza nessuna dissomiglianza”; e Sant’Anselmo asserisce: “La verità è la rettitudine percettibile con la sola mente”; perché retto è ciò che concorda col suo principio; e Avicenna scrive: “La verità di ciascuna cosa è la proprietà del suo

²⁷ SAN TOMMASO, I, 16, 4 in corpore.

²⁸ SAN TOMMASO, I, 16, 1 in corpore.

essere, quale le è stato assegnato"²⁹. Insomma, la verità accidentale, ossia nella mente umana, è vera se concorda con la verità ontologica, ossia con quella nella mente di Dio. Ecco perché il Papa può scrivere: "Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza"³⁰.

Chi vuole conoscere la verità morale dovrà, quindi, rivolgersi a Colui che solo è "buono", ossia che ha nella sua Mente la verità ontologica sostanziale.

2. *Un dialogo con Dio circa l'agire che a Lui piace*

Ha ragione il salmista quando prega: "Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto"³¹. Infatti, lo splendore della verità rifulge in tutte le opere del Creatore e, in modo particolare, nell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio³². Questa verità illumina l'intelligenza e informa la libertà dell'uomo perché egli si sappia guidato a conoscere e ad amare, ossia ad agire come piace al Signore.

Con questo splendore della verità Dio intende venire incontro ad ogni uomo in cerca della conoscenza del bene da fare e del male da evitare. In altre parole, l'istanza morale raggiunge in profondità ogni uomo e, quindi, esige che la strada di una vita morale, che porta alla salvezza, sia aperta ad ognuno e a tutti. La divina provvidenza, affermano i padri del Vaticano II, non "nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di condur-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ VS 32.

³¹ Sal 4, 7.

³² Cfr. Gen 1, 26.

re una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuta ... come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita”³³.

Da questa impostazione risulta la indiscutibile logicità dell’appello del Papa al dialogo di Gesù con il giovane ricco. Chiunque vuole conoscere la verità circa l’agire morale deve porre la domanda: “Maestro che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?”³⁴. Gesù precisa subito che questa domanda va, in ultimo, rivolta a Colui che solo è buono. In effetti, questa domanda è ultimamente un appello al Bene assoluto, alla sorgente di ogni verità e di ogni bene, e, quindi, chi vuole sentire la risposta deve rivolgere la sua mente e, soprattutto, il suo cuore a Dio. Il Papa non esita a trarre questa conseguenza incontestabile. “*Interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà. Gesù dimostra che la domanda del giovane è in realtà una domanda religiosa e che la bontà, che attrae e al tempo stesso vincola l’uomo, ha la sua fonte in Dio*”³⁵.

L’interrogativo circa l’agire morale, ossia circa il bene e il male, trova la sua radice nel riconoscimento di Dio quale unica bontà, quale pienezza della vita e, quindi, quale fine ultimo di ogni agire dell’uomo. Lo splendore della verità morale si trova, dunque, originariamente nella mente di Dio e, da lì deve risplendere nella mente dell’uomo. Ecco in che senso l’uomo, fatto a immagine del Creatore, ha come *fine ultimo* della sua vita *l’essere “a lode della gloria” di Dio*³⁶. Commentando le parole del profeta, “*La tua scienza è divenuta mirabile provenendo da me*”³⁷, Sant’Ambrogio scrive “cioè: nella mia opera la tua maestà è più mirabile, la tua sapienza viene esaltata nella mente dell’uomo. Mentre considero me stesso, che tu scruti nei segreti pensieri e negli intimi sentimenti, io riconosco i misteri della tua scienza. Conosci dunque te stesso, o uomo, quanto grande tu sei e vigila su di te...”³⁸. L’uomo che considera se stesso riconosce i misteri

³³ COSTITUZIONE DOGMATICA SU LA CHIESA, *Lumen Gentium*, 16.

³⁴ Mt 19, 16.

³⁵ VS 9.

³⁶ Cfr. Ef. 1, 12.

³⁷ Sal 138, 6.

³⁸ SANT’AMBROGIO, *Esameron*, dies VI, sermo IX, 8, 50: CSEL 32, 241, citato in VS 10.

della scienza di Dio, che scruta i più segreti pensieri e i più intimi sentimenti. Quando ognuna delle azioni dell'uomo riflette la sapienza divina, l'uomo raggiunge il suo fine ultimo, vale a dire, il suo essere a lode della gloria di Dio. *La teleologia* dell'agire dell'uomo non si riferisce, dunque, prima di tutto alla sua intenzione come agente, ma alla conformità o meno del suo agire con la verità morale quale espressione della maestà e della sapienza di Dio.

Questa tesi è fondamentale per il dialogo religioso circa l'agire umano che piace a Dio; è, appunto, quanto evidenzia il discorso decalogale di Gesù con il giovane ricco. *“Ciò che l'uomo è e deve fare si manifesta nel momento in cui Dio rivela se stesso.* Il Decalogo, infatti, si fonda su queste parole: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me»³⁹. Nelle dieci parole, Dio si presenta come colui che, solo è buono, ed è e rimane sempre il modello dell'agire morale di ogni uomo: *“Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo”*⁴⁰. È proprio in questo contesto della chiamata di partecipare alla santità di Dio, che il Decalogo assume la qualifica di un insegnamento divino circa l'agire morale dell'uomo. A nome del Padre, che solo è buono, Cristo insegna quali sono le vie, le norme di condotta che conducono ogni uomo alla partecipazione della santità di Dio. Rivelando il Decalogo, Dio, infatti, *“prescrive all'uomo le vie, le norme di condotta che conducono alla beatitudine promessa; vieta le strade del male, che allontanano da Dio e dal suo amore”*⁴¹.

Ecco perché Gesù risponde al giovane: *“Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti”*⁴². Il pensiero di Papa Wojtyła merita una lunga citazione, appunto, per la sua chiarezza in proposito: *“Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché egli è il Bene. Ma Dio ha già dato risposta a questa domanda: lo ha fatto creando l'uomo e ordinandolo con sapienza e con amore al suo fine, mediante la legge inscritta nel suo cuore, la «legge naturale»”*⁴³. Questa legge divina e naturale mostra,

³⁹ Es 20, 2-3; cfr. VS 10.

⁴⁰ Lv 19, 2.

⁴¹ CCC 1950.

⁴² Mt 19, 17.

⁴³ VS 12; cfr la citazione di Rm 2,15.

dunque, all’uomo la via da seguire, le norme da osservare perché sappia compiere il bene che lo fa raggiungere il proprio fine. Il vescovo di Ippona chiarisce che questa legge è come una immagine che passa dall’anello nella cera. “Dove dunque sono iscritte queste regole, se non nel libro di quella luce che si chiama verità? Di qui, dunque, è dettata ogni legge giusta e si trasferisce retta nel cuore dell’uomo che opera la giustizia, non emigrando in lui, ma quasi imprimendosi in lui, come l’immagine passa dall’anello nella cera, ma senza abbandonare l’anello”⁴⁴. Con la sua solita precisione il Dottore angelico scrive: “la legge naturale altro non è che la luce dell’intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce o questa legge Dio l’ha donata alla creazione”⁴⁵.

In parole semplici, la ragione umana stessa impone all’uomo di agire bene e proibisce di agire male, ossia di peccare. Ma questa luce umana non avrebbe la forza, l’autorità di legge, se non fosse la voce e l’interprete di una ragione più alta, alla quale lo spirito e la libertà dell’uomo devono essere sottomessi e dalla quale essi assolutamente dipendono⁴⁶. Interessante, per la sua attualità, il ragionamento del Papa della Carta Magna in materia sociale. Per giustificare la necessità di radicare la legge umana nella divina, egli asserisce che quella legge, consistendo nell’imporre doveri e concedere diritti, “non potrebbe esistere nell’uomo qualora egli da per sé desse norma alle azioni proprie, legislatore sovrano di sé stesso. Si arguisce da ciò che la legge naturale è la stessa *legge eterna*, ossia la stessa eterna ragione di Dio creatore e reggitore del mondo, inserita nelle ragionevoli creature, e motrice di queste agli atti debiti ed al fine”⁴⁷. Il ragionamento rileva praticamente che nessun uomo è legislatore del proprio agire morale, appunto perché come non crea la sua natura, così non crea la norma del bene che conviene fare, né la norma del male che conviene evitare. I precetti della legge naturale sono normativi per l’agire morale dell’uo-

⁴⁴ SANT’AGOSTINO, *De Trinitate*, 14, 15, 21.

⁴⁵ SAN TOMMASO, *Collationes in decem praecepta*, 1; cfr. CCC 1955.

⁴⁶ Cfr. LEONE XIII, Lett. enc. *Libertas praestantissimum*, Tutte le encicliche dei sommi pontefici, Raccolte e annotate da EUCARDIO MOMIGLIANO, Milano 1959, p. 404-405.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 405.

mo, perché sono precetti della legge eterna, ossia della legge di Dio. Pertanto, da qualunque aspetto si consideri "la natura della libertà umana, nell'ordine individuale o nel sociale, nei governanti o nei governati, essa ha relazione di sudditanza assoluta a quella eterna e sovrana ragione, che è l'autorità di Dio stesso, che vieta il male e comanda il bene"⁴⁸. Lo scrittore e filosofo Cicerone scriveva già nel 51 a.C. "certamente esiste una vera legge: è la retta ragione; essa è conforme alla natura, la si trova in tutti gli uomini; è immutabile ed eterna; i suoi precetti chiamano al dovere, i suoi divieti trattengono dall'errore... È un delitto sostituirla con una legge contraria; è proibito non praticarne una sola disposizione; nessuno poi ha la possibilità di abrogarla completamente"⁴⁹.

Eppure, attualmente, tutto questo sembra sempre meno chiaro, anzi si ritiene di aver il diritto-dovere, a nome della stessa legge naturale, di contestare questa verità immutabile ed eterna circa l'agire morale dell'uomo. Ecco perché è forse utile, prima di continuare il dialogo religioso tra Cristo e il giovane ricco, precisare che la legge è chiamata naturale non in rapporto alla natura degli esseri irrazionali, ma in rapporto a quanto la natura umana ha di più proprio e specifico: la ragione⁵⁰.

Dunque, quando il giovane chiede a Gesù cosa di buono deve fare per ottenere la vita eterna, egli domanda di sapere, dalla sapienza e dalla bontà di Dio, come essere, liberamente e responsabilmente, padrone dei suoi atti e come dirigerli verso il vero bene, in ultimo, il Bene Assoluto. È per questo che Gesù, nella sua risposta, precisa che esiste un legame strettissimo tra la partecipazione alla vita divina e l'osservanza dei comandamenti divini. Perché? Perché i comandamenti di Dio sono altrettante prescrizioni oppure proibizioni che riguardano l'amore sia di Dio che del prossimo, ossia di tutti gli uomini. Nella sua cura paterna universale, Dio vuole che tutti gli uomini formino una sola famiglia e che essi si trattino tra loro con animo di fratelli e sorelle. Tutti, infatti, sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso. "Perciò l'amor di Dio e del prossimo, rilevano i padri del Vaticano II, è il primo e più grande comandamento. Dalla sacra scrittura infatti siamo resi edotti

⁴⁸ *Ibidem*, p. 406.

⁴⁹ MARCO TULLIO CICERONE, *La repubblica*, 3, 22, 33.

⁵⁰ Cfr. CCC 1955.

che l'amor di Dio non può essere disgiunto dall'amor del prossimo «e tutti gli altri precetti sono compendiate in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza perciò della legge è l'amore»⁵¹.

Questa accentuazione dell'amore del prossimo, in senso universale, si rivela di grandissima importanza, per un mondo in via di crescente socializzazione. Da questo punto di vista, la risposta di Gesù al giovane ricco dovrebbe essere accolta con il massimo impegno. In effetti, i comandamenti, ricordati da Gesù sono destinati a tutelare *il bene* della persona, immagine di Dio, mediante la protezione dei suoi *beni*: la vita, la fedeltà coniugale, la proprietà, la verità. Insomma, "i precetti negativi esprimono con particolare forza l'esigenza insopprimibile di proteggere la vita umana, la comunione delle persone nel matrimonio, la proprietà privata, la veridicità e la buona fama"⁵². Ecco lo splendore delle verità morali che sono nella mente divina e che Dio ha iscritte nel cuore di ogni uomo e rivelate sul Sinai perché esse risplendano nella mente umana. Sono queste le verità divine circa l'agire morale perché l'agire morale dell'uomo sia un agire che piace a Dio. Non solo, ma anche e, soprattutto, perché l'uomo s'incammini verso la vera libertà. Sant'Agostino non usa mezzi termini in proposito: "la prima libertà consiste nell'essere esenti da crimini... come sarebbero l'omicidio, l'adulterio, la fornicazione, il furto, la frode, il sacrilegio e così via. Quando uno comincia a non avere questi crimini, comincia a levare il capo verso la libertà, ma questo non è che l'inizio della libertà, non la libertà perfetta..."⁵³. Ecco in che senso la verità morale rende l'uomo libero cioè veramente quell'essere creato a immagine e somiglianza di Dio. Non solo, ma anche in che senso la verità morale *oggettiva* non concorda con le teorie dei cosiddetti *ismi teleologici soggettivi*, ossia col proporzionalismo e col consequenzialismo⁵⁴.

Gli atti umani non cambiano soltanto le cose esterne all'uomo, ma sono anche espressioni e decisioni di bontà o di mali-

⁵¹ GS 24.

⁵² VS 13.

⁵³ SANT'AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363; citato in VS 13.

⁵⁴ Cfr. B. HONINGS, *Il discernimento di alcune dottrine morali ed etiche*, in AA.Vv., *Veritatis Splendor*, a cura di GIOVANNI RUSSO, EDR 1994, p 150-153; tutto l'articolo, pp. 131-153.

zia, vale a dire, essi sono anche atti morali. Ora questa moralità dipende dalla conformità o meno degli stessi atti con le norme, stabilite dalla sapienza e dalla bontà di Dio. Era, appunto, questa la risposta di Gesù al giovane ricco che Gli chiedeva cosa doveva fare di buono per ottenere la vita eterna. Il CCC, dopo aver indicato che le fonti della moralità sono l'oggetto scelto, l'intenzione e le circostanze, precisa che "l'oggetto scelto specifica moralmente l'atto del volere, in quanto la ragione lo riconosce e lo giudica conforme o no al vero bene. Le norme oggettive della moralità enunciano l'ordine razionale del bene e del male, attestato dalla coscienza"⁵⁵. Questa qualificazione primaria della moralità **dell'oggetto-atto** non solo non esclude la propria moralità del fine da parte **del soggetto-agente** nonché delle circostanze, ma la esige perché possa venir determinato il bene o il male dell'atto umano. L'assioma: *bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu*, ne è la migliore conferma. "È quindi sbagliato giudicare la moralità degli atti umani considerando soltanto l'intenzione che li ispira, e le circostanze (ambiente, pressione sociale, costrizione o necessità di agire, ecc.) che ne costituiscono la cornice"⁵⁶.

Mi spiego: la moralità degli atti umani dipende dal loro rapporto col bene autentico, ossia col fine ultimo. Perciò se questo rapporto è conforme a questo bene, gli atti sono buoni, se questo rapporto è non-conforme con questo bene, essi sono cattivi. Ora siccome tale rapporto è, oggettivamente, stabilito da Dio in quanto è Dio che, per mezzo della legge eterna, ordina ogni essere al suo fine, gli atti umani sono buoni se sono conformi con la legge di Dio, essi sono, invece, cattivi se sono non-conformi con la legge di Dio. Ecco come si esprime Giovanni Paolo II: "La *moralità degli atti* è definita dal rapporto della libertà dell'uomo col bene autentico. Tale bene è stabilito, come legge eterna, dalla sapienza di Dio che ordina ogni essere al suo fine: questa legge eterna è conosciuta tanto attraverso la ragione naturale dell'uomo (e così è «legge naturale»), quanto - in modo integrale e perfetto attraverso la rivelazione soprannaturale di Dio (e così è chiamata «legge divina»). L'agire è moralmente buono quando le scelte della libertà *sono conformi al vero bene dell'uomo* ed esprimono così l'ordinazione volontaria della per-

⁵⁵ CCC 1751.

⁵⁶ CCC 1756.

sona verso il suo fine ultimo, cioè Dio stesso: il bene supremo nel quale l'uomo trova la sua piena e perfetta felicità"⁵⁷.

Penso che il Papa ha, in modo magisteriale e magistrato, esplicitata la risposta di Gesù al giovane ricco che chiedeva, appunto, che cosa di buono doveva fare perché gli atti della sua responsabile libertà fossero ordinati a questa piena e perfetta felicità.

3. Alcune postille a qualche reazione critica

Per giustificare le esigenze e fondare le norme della vita morale, per i non credenti, esiste oggi un orientamento che vorrebbe giudicare la moralità degli atti umani senza far riferimento al vero fine ultimo dell'uomo. Questa ricerca non solo è legittima, ma anche necessaria, "dal momento che l'ordine morale, stabilito dalla legge naturale, è in linea di principio accessibile alla ragione umana"⁵⁸. Questa ricerca corrisponde all'impegno che i padri conciliari hanno richiesto dai laici quando scrivono: "nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale"⁵⁹.

Tuttavia, ed è necessario rilevare, gli stessi padri precisano: "quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità"⁶⁰. Questa legittima e necessaria ricerca è, dunque, condizionata dalle norme oggettive della moralità, ossia dalla ricerca della verità e del bene.

All'interno di questo legittimo e necessario "sforzo di elaborare una simile morale razionale - talvolta chiamata a questo titolo «morale autonoma» - esistono, secondo Giovanni Paolo II, *false soluzioni, legate in particolare a un 'inadeguata comprensione dell'oggetto dell'agire morale'*"⁶¹. Questa inadeguatezza si con-

⁵⁷ VS 72.

⁵⁸ VS 74.

⁵⁹ GS 16.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ VS 75.

creta tanto in una insufficiente considerazione del coinvolgimento della volontà stessa nelle sue scelte quanto in una concezione della libertà che prescinde dal suo riferimento oggettivo alla verità sul bene. "La volontà non sarebbe né moralmente sottomessa a obbligazioni determinate, né informate dalle sue scelte, pur rimanendo responsabile dei propri atti e delle loro conseguenze"⁶².

Qualcuno dice che l'enciclica ha così radicalizzata alcune posizioni per evidenziare e contestare la loro pericolosità; ma, perciò, "probabilmente, nessun autore saprà riconoscersi in queste configurazioni"⁶³. Un altro asserisce che il documento pontificio accusa certi teologi di essere caduti in un inaccettabile relativismo morale, ove recita: "*Le teorie etiche teleologiche (proporzionalismo, consequenzialismo)*, pur riconoscendo che i valori morali sono indicati dalla ragione e dalla rivelazione, ritengono che non si possa mai formulare una proibizione assoluta di determinati comportamenti, che sarebbero contrastanti, in ogni circostanza e in ogni cultura, con quei valori"⁶⁴. Queste teorie, continua lo stesso autore, negherebbero, secondo il Papa, l'esistenza degli *atti intrinsecamente cattivi*, appunto perché negano l'esistenza di universali norme negative, ossia norme che vincolano ognuno e tutti *semper et pro semper*, senza alcuna eccezione⁶⁵. È vero, dice ancora, che da parecchi anni si ripete questo addebito, ma pensavo che vi fosse già stata data una risposta soddisfacente. Da qui la sorpresa dell'autore, che l'enciclica la presenta ancora così; tuttavia, nessun moralista cattolico si riconoscerà in questa descrizione⁶⁶. Queste teorie servono a stabilire la moralità dell'agire umano.

Quid dicendum? Cosa c'è da dire? Non entro adesso nella questione del discernimento operato dalla enciclica, perché l'ho fatto in altra sede⁶⁷, ma seguo l'autore nel suo tentativo di giustificare la teoria del proporzionalismo e del consequenziali-

⁶² VS 75.

⁶³ GIUSEPPE MATTAL, *Veritatis splendor. Riflessione introduttiva all'enciclica morale di Giovanni Paolo II*, in "Asprenas", 41, 1994, p. 34.

⁶⁴ LOUIS JANSSENS, *Teleology and Proportionality. Thoughts about the encyclical Veritatis Splendor*, in "Bijdragen", 1994, 2, p. 118.

⁶⁵ *Ibidem*; l'autore cita VS 52 e 75.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. HONINGS, *Il discernimento di alcune dottrine morali ed etiche. o.c.* pp. 131-153.

smo. Quando l'uomo agisce, egli entra in contatto con il mondo materiale e, quindi, con l'ambiguità dello stesso. L'atto umano connota sempre conseguenze che non si possono sufficientemente controllare. Basta pensare agli effetti ambigui di Chernobyle⁶⁸. Del resto, un esempio eccellente si ha nella *Dichiarazione sulla Eutanasia*, da parte della Congregazione per la dottrina della fede. Qui si parla di rimedi proporzionati e sproporzionati, vale a dire, si usa una forma argomentativa fondata teleologicamente. Il giudizio morale dell'agire umano circa la realtà materiale va stabilito *teleologicamente*. Bisogna considerare se il materiale, coinvolto nell'agire, è proporzionato o meno al risultato da ottenere. Ogni terapia, infatti, è finalizzata alla salute del paziente⁶⁹.

La mia postilla è questa: tale modo di stabilire la moralità è affine con quello della mentalità scientifica e tecnologica, perché si basa sul calcolo degli effetti e dei profitti. È vero anche questo metro fa parte dell'agire umano, tanto nel caso di Chernobyle quanto nel caso della Dichiarazione della CDF. La proporzionalità e la sproporzionalità in materia di eutanasia ha, però, il suo criterio nel dovere del malato di curarsi e di farsi curare. Di conseguenza, "coloro che hanno in cura gli ammalati devono prestare le loro opere con ogni diligenza e somministrare quei rimedi che riterranno necessari o utili"⁷⁰. In altre parole, non solo "tutti quelli miranti alla possibile guarigione, ma anche quelli lenitivi del dolore e di sollievo di una condizione inguaribile"⁷¹. Ora, siccome c'è un "diritto primario di ogni uomo a quanto è necessario per la cura della propria salute e quindi ad un'adeguata assistenza sanitaria"⁷², non si deve mai rinunciare a curare il malato. Tuttavia è, appunto, in questo contesto della cura che si pone la questione del ricorso ai rimedi propor-

⁶⁸ Cfr. LOUIS JANSSENS, *Teleology...*, a.c., p. 119.; in seguito citerò JANSSENS, *Teleology...*, p.

⁶⁹ Cfr. JANSSENS, *Teleology...*, p. 119-120; il documento della CDF è del 5.5. 1980.

⁷⁰ CDF, *Dichiarazione sull'eutanasia*, 5 maggio 1980, in AAS 72 (1980) p. 549.

⁷¹ PONTIFICO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER GLI OPERATORI SANITARI, *Carta degli operatori sanitari*, Città del Vaticano, 1994, n. 63; in seguito citerò: PCDP, *Carta*, n.

⁷² GIOVANNI PAOLO II, *Al Congresso mondiale dei medici cattolici*, 3 ott. 1992, in "Insegnamenti" V/3, p. 673, n. 3.

zionati o sproporzionati. Esiste cioè l'obbligo di praticare tutte le cure proporzionate, ma non l'obbligo di ricorrere alle cure sproporzionate. Per poter verificare e stabilire la proporzione o meno in una determinata situazione, si devono "valutare bene i mezzi mettendo a confronto il tipo di terapia, il grado di difficoltà e di rischio che comporta, le spese necessarie e le possibilità di applicazione, con il risultato che ci si può aspettare, tenute conto delle condizioni dell'ammalato e delle sue forze fisiche e morali"⁷³. Insomma si tratta di criteri scientifici e tecnologici, in campo medico, e di criteri economici e antropologici riguardanti l'ammalato. Da questo punto di vista si può ricorrere ai mezzi più avanzati, anche se questi sono ancora allo stadio sperimentale e non esenti da rischi. Tuttavia quando le speranze deludono, perché esiste una sproporzione tra "l'investimento di strumenti e personale, e i risultati prevedibili", o perché le "tecniche messe in opera impongono al paziente sofferenze e disagi maggiori dei benefici che se ne possono trarre", è lecito interrompere l'applicazione di tali mezzi; anzi, "è sempre lecito accontentarsi dei mezzi normali che la medicina può offrire"⁷⁴.

Quindi, nel campo dell'assistenza medica, non è il proporzionalismo a determinare l'obbligo o meno della cura, ma il dovere di curarsi e di farsi curare "ragionevolmente" come richiede il quinto comandamento. "La vita e la salute fisica sono beni preziosi donati da Dio. Dobbiamo averne ragionevolmente cura, tenendo conto delle necessità altrui e del bene comune"⁷⁵. In base al *principio della cura ragionevole*, la morale richiama al rispetto della vita corporea senza farne un valore assoluto. Essa conserva così, tutelando il diritto di morire con dignità, l'equilibrio tra eutanasia e accanimento terapeutico. Ora è appunto quanto, applicando il principio "medico" della "proporzionalità delle cure", la *Dichiarazione sull'eutanasia* intendeva insegnare. Ecco il testo: "nell'imminenza di una morte inevitabile nonostante i mezzi usati, è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita, senza tuttavia interrompere le cure normali dovute all'ammalato in simili casi. Perciò il medico non ha motivo di angustiarsi, quasi che non aves-

⁷³ CDF, *Dichiarazione...*, p. 549-550.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ CCC 2288.

se prestato assistenza ad una persona in pericolo"⁷⁶. Penso di poter dire che la dottrina della CDF sull'eutanasia non solo non conferma la teoria del proporzionalismo, ma sia il contesto che il testo della *Dichiarazione* dimostrano chiaramente la sua inadeguatezza come criterio di moralità dell'agire umano. In effetti il principio medico della sproporzionalità non potrà mai permettere il ricorso alla eutanasia, proibito dal principio morale del non uccidere.

Comunque il nostro sostenitore dei teleologismi ricorre, soprattutto, all'autorità di San Tommaso, perché anche l'enciclica vi ricorre molto spesso. Conviene notare che, mentre l'enciclica vi ricorre per provare che la teoria della proporzionalità non è un criterio morale sufficiente, i proporzionalisti vi ricorrono per provarne la piena validità.

"La rettitudine della volontà consiste, secondo l'Aquinate, nel debito ordine verso l'ultimo fine"⁷⁷. Quindi, "la volontarietà richiede che il principio dell'atto sia interiore e accompagnato dalla conoscenza del fine"⁷⁸. Pertanto, conclude Janssens, la teologia morale dev'essere concepita teleologicamente, ossia quanto l'uomo sceglie di fare o non fare, deve essere valutato, giudicato teleologicamente. È, dunque, compito del fine determinare la bontà o la malizia dei nostri atti. Ma se il fine è la forma che specifica la materia, ossia che dà all'atto la moralità, allora, è chiaro che la morale è una scienza teleologica. San Tommaso non avrebbe mancato di tirare questa conclusione, perché "l'oggetto non è la materia *con la quale* si compie un atto, bensì la materia *intorno al quale* si agisce: esso perciò si presenta piuttosto come una forma, poiché dà la specie"⁷⁹.

Per il nostro proporzionalista ciò vuol dire che l'intenzione dell'agente è la forma dell'atto, e, quindi, ad essa compete la specificazione morale.

La mia postilla: dico subito che "il finis operantis" dà una sua moralità all'elemento materiale dell'oggetto dell'atto, e persino la moralità *principale*. Ma esso non dà né *l'unica* né la *primaria* moralità, appunto perché vi è, o almeno vi può essere, una moralità che viene dalla materia intorno alla quale si agi-

⁷⁶ CDF, *Dichiarazione...*, p. 551.

⁷⁷ SAN TOMMASO, I-II, 4,4.

⁷⁸ SAN TOMMASO, I-II, 6, 2.

⁷⁹ SAN TOMMASO, I-II, 18,2 ad 2; cfr. JANSSENS, *Teleology...*, p. 122-123.

sce. Questo elemento materiale dell'oggetto riceve una determinazione morale quando entra a far parte dell'atto, per il fatto che determina il fine dell'atto stesso. È qui che San Tommaso parla di una prima e specifica moralità "ex objecto". "Come un essere corporeo riceve la specie dalla sua forma, così l'azione riceve la specie dall'oggetto; come il moto lo riceve dal termine. Perciò come *la bontà prima* di un essere fisico si desume dalla forma, che gli dona la specie, così la prima bontà dell'atto morale si desume dall'oggetto corrispettivo; tanto è vero che alcuni ne parlano come di un *bene che è tale per il suo genere*; così è, p.es., usare i propri averi. E come il primo male per un essere corporeo è il mancato raggiungimento della propria forma specifica, il fatto, p.es., che non è generato un uomo, ma un mostro; così il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto, dalla roba degli altri, p.es. E allora si parla del *male che è tale per il suo genere*, prendendo il genere per la specie"⁸⁰.

Data l'importanza della presente postilla, appunto perché, come detto, sia i proporzionalisti sia l'enciclica ricorrono all'Aquinate, gli uni per avere ragione, l'altro per provare che la teoria del proporzionalismo è inaccettabile, continuo la mia riflessione. Tanto più che Janssens sostiene che anche i proporzionalisti parlano di atti intrinsecamente cattivi. Ad esempio: il rubare è un atto intrinsecamente cattivo, come lo è pure l'uccidere. Ma per determinare questa malizia, bisogna prima accertare quale è l'oggetto di questa azione. Il non rubare si fonda sullo scopo delle cose, cioè, il loro uso per rendere possibile la vita terrena degli uomini. Per garantire questo ordinamento delle cose a beneficio di tutti, era necessario, dopo la caduta, la proprietà privata. Il diritto alla proprietà privata proviene, dunque, dall'ordinamento delle cose ad un fine. Da questa fondazione teleologica della proprietà privata, l'Aquinate spiegherebbe anche "teleologicamente" l'oggetto del furto. In effetti, quando uno si trova in un caso di estrema necessità, questi può servirsi della roba altrui, il che, a rigor di termini, non è furto, poiché codesta necessità rende suo quello che prende, per sostenere la sua vita⁸¹. Di più, in tal caso, è pure lecito che un altro

⁸⁰ SAN TOMMASO, I-II, 18, 2 in corpore.

⁸¹ Cfr. SAN TOMMASO, II-II, 66, 7 ad 2.

prenda la roba altrui per soccorrere il suo prossimo nella indigenza⁸².

Ecco, dunque, il criterio morale adoperato da San Tommaso per determinare se si tratta di rubare o non rubare. Mi pare che il criterio dell'Aquinate non sia quello della finalità delle cose in ordine al sostentamento della vita umana, ma piuttosto il diritto divino-derivato che ogni persona ha alla proprietà privata. Un diritto che deriva dal diritto divino-originario della destinazione universale dei beni. "Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene, all'uso di tutti gli uomini e popoli, così che i beni creati debbono secondo un equo criterio essere partecipati a tutti, avendo come guida la giustizia e compagna la carità... Perciò l'uomo, usando di questi beni, deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede, non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui ma anche agli altri"⁸³. La proprietà privata e, quindi, il furto, è una questione di giustizia, ossia della virtù morale della volontà dell'uomo di dare ad ognuno il suo e di non asportare della roba altrui. Che si tratta nel furto delle cose è, per l'Aquinate, l'elemento differenziale per distinguerlo da altri peccati contro la giustizia, come ad esempio, l'omicidio o l'adulterio, in quanto, in questi casi, si tratta di persone. L'elemento differenziale del furto è, perciò, l'asportazione occulta della roba altrui⁸⁴. Pertanto, alla base del furto, non sta il rapporto teleologico delle cose alla persona, ma il rapporto sociale tra le persone circa le cose. Dove questo rapporto "interpersonale" di giustizia esige la appropriazione della roba "altrui" per vivere, non solo non viene leso il diritto del proprietario, ma si verifica, proprio e semplicemente, il diritto divino dato a quella persona che si trova in una necessità estrema. Se uno considera la natura del furto, spiega San Tommaso, scorge in esso come primo aspetto "la contrarietà alla giustizia, che mira a rendere a ciascuno il suo. E in tal modo il furto è in contrasto con la giustizia in quanto appropriazione della roba altrui"⁸⁵. Il CCC precisa in proposito: "Il settimo comandamento proibisce il *furto*,

⁸² Cfr. *Ibidem* ad 3.

⁸³ GS 69.

⁸⁴ Cfr. SAN TOMMASO, II-II, 66, 3 in corpore.

⁸⁵ SAN TOMMASO, II-II, 66, 5 in corpore.

cioè l'usurpazione del bene altrui contro la ragionevole volontà del proprietario. Non c'è furto se il consenso può essere presunto, o se il rifiuto è contrario alla ragione e alla destinazione universale dei beni. È questo il caso della necessità urgente ed evidente, in cui l'unico mezzo per soddisfare bisogni immediati ed essenziali (nutrimento, rifugio, indumenti...) è di disporre e di usare beni altrui⁸⁶. Insomma non si tratta di una eccezione al comandamento, ma piuttosto di una applicazione prudenziale, ossia ragionevole, della virtù della giustizia in materia dei diritti, che il comandamento intende, appunto, stabilire, proteggere e favorire.

Avverto, ancora, che mi colpisce il fatto che il fautore della tesi teleologica fa appello ad una specie di etica stoica, un tempo e, giustamente, tanto biasimata in campo di morale sessuale. In effetti, egli considera, in materia di furto, quale oggetto criteriale la finalità delle cose, come si considerava, in materia sessuale, quale oggetto criteriale la finalità dei genitali. Questo modo di affrontare le questioni morali sessuali si qualificava o, meglio, si disqualificava come "biologismo"

Per capire ancora meglio la "mens" del nostro circa la questione del male morale intrinseco proseguirò alquanto i suoi argomenti concernenti l'uccidere e il mentire. In ambedue i casi, dice, si tratta di una malizia intrinseca "ex parte objecti". Ma, e qui sta il problema, in che consiste l'oggetto della uccisione e della bugia? La sua risposta si basa sui casi della "auto-difesa", della "pena capitale", della "guerra giusta" per il quinto comandamento e della "non-verità" per l'ottavo. Questi casi "eccezionali" dimostrerebbero che, anche qui, l'ordine morale va determinato alla luce di criteri teleologici, ossia, di criteri sostenuti dalla teoria del proporzionalismo. L'intenzione dell'agente nei casi prospettati, quali la legittima autodifesa, la difesa militare della patria nonché la protezione di un segreto professionale non sarebbe un semplice elemento dell'oggetto dell'azione, ma il suo elemento formale determinante la moralità dell'elemento materiale dell'oggetto. La moralità dell'oggetto materiale sarebbe, dunque, ancora pre-morale, in quanto necessita ancora la debita disposizione da parte della intenzione⁸⁷.

Eccoci al nodo cruciale: quale è l'elemento formale della

⁸⁶ CCC 2048.

⁸⁷ Cfr. JANSSENS, *Teleology...*, p. 129.

malizia intrinseca non solo del non-rubare, del non-uccidere e del non-mentire, ma di qualsiasi attività intrinsecamente cattiva. In altre parole: l'intrinsecità della malizia morale dipende soltanto dal "finis operantis" oppure esiste già, prima, in base al "finis operis"? L'enciclica, citando proprio San Tommaso, risponde: "spesso... qualcuno agisce con buona intenzione, ma inutilmente, in quanto manca la buona volontà: come nel caso di uno che rubi per nutrire un povero, c'è sì la retta intenzione, manca tuttavia la rettitudine della debita volontà. Di conseguenza, nessun male compiuto con buona intenzione può essere scusato: «Come coloro che dicono: facciamo il male perché venga il bene; la condanna dei quali è giusta» (Rm. 3, 8)"⁸⁸.

Insomma esiste un male morale antecedente alla buona intenzione e, precisamente, quello dell'atto stesso, per cui la volontà stessa dell'agente è già non-retta, ossia è già cattiva, appunto, perché ha scelto questo atto intrinsecamente cattivo. L'intrinsecità della malizia morale non deriva dal "finis operantis", dalla intenzione dell'agente, ma dal "finis operis", dalla ordinabilità o meno della finalità dell'atto al fine ultimo: Dio. Con la terminologia dello "intrinsece malum", la morale tradizionale della Chiesa intendeva, ieri, e intende, oggi, insegnare che vi sono atti cattivi, "sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze"⁸⁹. L'Apostolo non lascia dubbi in merito quando ammonisce i Corinzi: "Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il Regno di Dio"⁹⁰. Quanto Giovanni Paolo II insegna circa la malizia intrinseca dell'agire morale ha, dunque, la sua fonte nella sacra scrittura; non solo, perché questo insegnamento ha, anche, in Sant'Agostino una autorevole voce: "quanto agli atti che sono per se stessi dei pec-

⁸⁸ SAN TOMMASO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei*: "Opuscula theologica", II, n. 1168, p. 250 in VS, 78; Cfr. B. HONINGS, *Il discernimento...*, p. 150-153.

⁸⁹ VS, 80. Aggiungo questa ampia esemplificazione dei padri del Vaticano II: "Tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito... la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani eccetera" (GS 27).

⁹⁰ SAN PAOLO, 1 Cor 6, 9-10.

cati, come il furto, la fornicazione, la bestemmia, o altri atti simili, chi oserebbe affermare che, compiendoli per buoni motivi, non sarebbero più peccati o, conclusione ancora più assurda, che sarebbero peccati giustificati⁹¹.

Ma allora come spiegare, ad esempio, i casi della legittima difesa o della pena di morte? Rispondo che essi non sono eccezioni del quinto comandamento, ma piuttosto applicazioni situazionali del medesimo. Il quinto comandamento richiama, a livello morale, che Dio e solo Dio è il Signore della vita e della morte. "Del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domando conto... Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio egli ha fatto l'uomo"⁹². Questa signoria divina sulla vita e sulla morte è, appunto, espressa nel nostro comandamento ed ha, quindi, "una validità universale: obbliga tutti e ciascuno, sempre e dappertutto"⁹³. Questa obligatorietà universale impone, dunque, il diritto-dovere della legittima difesa, perché esige la conservazione della propria vita. È quindi legittimo far rispettare il proprio diritto alla vita. Chi difende la propria vita non si rende colpevole di omicidio, che sarebbe l'uccisione diretta e volontaria di un'innocente, anche se è costretto a infliggere un colpo mortale al suo ingiusto aggressore. San Tommaso precisa: "non è necessario per la salvezza dell'anima che uno rinunci alla legittima difesa per evitare l'uccisione di altri: poiché un uomo è tenuto di più a provvedere alla propria vita che alla vita altrui"⁹⁴. La legittima difesa può essere, dunque, non soltanto un diritto, ma un grave dovere, per chi è responsabile della vita altrui, del bene comune della famiglia o della comunità civile. Questo diritto fondamentale e dovere grave, quali impegni morali provenienti dal comandamento divino, sono basati su esigenze della giustizia, che proibisce ogni azione lesiva e prescrive ogni azione protettiva della vita. Ecco perché "l'insegnamento tradizionale della Chiesa ha riconosciuto fondato il diritto e il dovere della le-

⁹¹ SANT'AGOSTINO, *Contro mendicium*, VII, 18: Pl 40, 528; citato in VS 81.

⁹² Gen. 9, 5-6.

⁹³ CCC, 2261.

⁹⁴ SAN TOMMASO, II-II, 64, 7.

gittima autorità pubblica di infliggere... in casi di estrema gravità, la pena di morte"⁹⁵.

Comunque, anche se le teorie teleologiche non sono condivise dall'Autore della enciclica, proprio in quanto conducono, praticamente, alla negazione degli atti intrinsecamente cattivi, resta ancora che il noto moralista belga, come già detto sopra, contesta questa affermazione del magistero. Vediamo.

È opinione del nostro che l'intenzione dell'agente determina formalmente la moralità dell'elemento materiale dell'oggetto, anche, in materia di etica sessuale. Egli esemplifica questa sua opinione con il caso della inseminazione artificiale omologa. La determinazione di questo processo di procreazione è questione di una persona competente in medicina. Al teologo compete vedere se tale procedura promuove o no le persone associate nella medesima, cioè persone che sono soggetti che stanno in relazione con l'insieme della totale realtà. Il teologo moralista deve vedere se si tratta di un amore coniugale genuino tra le persone, capaci di sostenere la relazione necessaria per l'educazione della creatura nascente. Se queste condizioni si verificano, l'autore suggerisce che, allora la potenziale gravidanza e la nascita potrebbero essere qualificate, nei termini conciliari (GS 48) come ultima corona del matrimonio e dell'amore coniugale nonché come supremo dono del matrimonio che contribuisce sostanzialmente al benessere dei genitori (GS 50). In questo caso, il bambino è frutto del matrimonio, perché venuto alla luce nel contesto matrimoniale e deve la sua vita al contributo delle due persone, che ne sono i veri genitori. Il bambino è il frutto dell'amore coniugale, perché desiderato dall'amore reciproco della donna e dell'uomo. Ecco cosa significa che l'intenzione, ossia l'elemento teleologico, è determinante della moralità della procreazione artificiale. Essa realizza chiaramente la promozione delle persone interessate⁹⁶. In questo caso, appunto, perché ciò che conta è l'intenzione, anche l'atto masturbatorio per ottenere il seme, è unicamente la "materia ex qua", l'elemento materiale dell'oggetto dell'azione. Perciò l'intenzione è l'elemento formale dell'oggetto dell'atto, che ne determina la moralità. Ecco perché si può considerare la masturbazione, dopo la possibilità della inseminazione artificiale, un atto procreativo, ossia un

⁹⁵ CCC 2266.

⁹⁶ Cfr. JANSSENS, *Teleology...*, p. 130.

atto a servizio del compimento di una gravidanza⁹⁷. Dunque quello che conta è l'intenzione e il risultato. È quanto il nostro afferma letteralmente: "...la moralità delle nostre azioni va giudicata teleologicamente, esaminando se la totalità degli elementi sono proporzionati al risultato buono da ottenere. Questo risultato è moralmente buono se promuove le persone implicate, considerate adeguatamente come soggetti "in corporeality" e come realtà relazionali"⁹⁸.

Alla fine di questo lungo ragionamento sulla liceità morale della Fivet omologa, mi sembra difficile non accettare il giudizio critico dell'enciclica sulle teorie del proporzionalismo e del consequenzialismo. Esse, precisa il Papa, "pur riconoscendo che i valori morali sono indicati dalla ragione e dalla Rivelazione, ritengono che non si possa mai formulare una proibizione assoluta di determinati comportamenti, che sarebbero contrastanti, in ogni circostanza e in ogni cultura, con quei valori"⁹⁹. In pratica, queste teorie negano la possibilità di atti intrinsecamente cattivi; è appunto quanto l'enciclica precisa: "in questo modo, un atto, che ponendosi in contraddizione con una norma universale negativa viola direttamente beni considerati come pre-morali, potrebbe essere qualificato come moralmente ammissibile, se l'intenzione del soggetto, secondo una «responsabile» ponderazione dei beni coinvolti nell'azione concreta, sul valore morale giudicato decisivo nella circostanza"¹⁰⁰.

Tuttavia, concludendo, non mi vorrei fermare a questo **chiaro no** dell'enciclica alla unilateralità determinante della moralità circa l'agire umano secondo le teorie teleologiche del proporzionalismo e consequenzialismo. In effetti, mi preme rilevare che la *Veritatis Splendor* è, anzitutto e soprattutto, un **chiaro sì** alla sensibilità dell'uomo moderno per la sua libertà; una libertà che pretende il diritto-dovere di scegliere e fare il bene nella verità. A riguardo, scrivevo nel 1961.

"Oggi l'uomo, nel settore della vita morale, non si sente più chiamato in giudizio davanti ad un sillogismo formato da principi astratti ed impersonali, bensì impegnato in un dialogo personale con il suo Dio nel quale dialogo ciò che conta non è tan-

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 131.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ VS 74.

¹⁰⁰ VS 75.

to *l'imputabilità dell'agire* quanto *la responsabilità dell'agente*. Libero dai limiti insterilenti della legge, l'uomo odierno vuole svilupparsi nell'atmosfera sconfinata della carità: in essa solo Dio e l'uomo si intendono tra loro, poiché soltanto in essa la domanda divina trova adeguata risposta umana¹⁰¹.

Ecco perché credo che la presente enciclica di Papa Wojtyła offre, proprio a quell'uomo e a tutti gli uomini contemporanei, un valido e prezioso strumento di dialogo interpersonale con Dio circa il loro agire morale, personale e sociale.

¹⁰¹ B. HONINGS, *Una fenomenologia del bene e del male*, "Ephemerides Carmeliticae" 1961, p. 419.