

CORSO DI ECCLESIOLOGIA E MORALE: «IL MISTERO DELLA CHIESA»

MOD. 3 – Virtù teologali e morali, doni dello Spirito Santo

don Francesco Andrighetti

Mercoledì: 13, 20, 27 marzo 2019 - 3, 10 aprile 2019

«Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza» (1 Ts 5,8).

LEZIONE 1: INTRODUZIONE ALL'ETICA

- Il dono dell'essere: il darsi della libertà nella “*creatio ex nihilo*” in Dio e nell'uomo
 - Il dono trinitario: creati per “venire risorti” con Cristo e diventare persone

IL DARSÌ DELLA LIBERTÀ UMANA NELL'AZIONE

Il nostro punto di partenza è l'uomo. Prendiamo in considerazione l'uomo perché lo conosciamo. Certamente non lo conosciamo esaustivamente: nessuno di noi si conosce veramente a fondo, ancor più ci è impossibile riconoscere l'altro.

Dicendo che partiamo dall'uomo prendiamo le distanze dalla celebre affermazione cartesiana, “penso dunque sono”. Essa introduce molte questioni complesse (prima tra le quali un dualismo gnoseologico a cui segue un dualismo antropologico) sulle quali non ci addentreremo perché ci porterebbero oltre. Quello che vogliamo dire è semplice: l'uomo si scopre vivendo, cioè noi conosciamo la nostra natura personale a partire dall'esperienza empirica che noi abbiamo dell'uomo che noi siamo¹. Guardiamo all'uomo che ciascuno di noi è per cercare di capire qualcosa in più di che cosa egli sia. Il punto di partenza, dunque, è quello che parte dal fenomeno, da quello che appare all'esperienza, cioè dal fenomenologico². Guardiamo alla vita dell'uomo, per cogliere gli atti

¹ Per un'introduzione si veda: K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Bompiani 35-79. Si veda anche a A. PETAGINE, *Profili dell'umano*, F. Angeli, Milano 2007.

² Il metodo fenomenologico, dunque, è inteso sia come pura esplorazione dei fenomeni sia come chiarificazione dei concetti (si veda, ad esempio, il libro quinto della *Metafisica*). Tuttavia, il filosofare non si esaurisce con il momento fenomenologico. Come afferma B. Mondin, esso è costituito da tre momenti: a) fenomenologico, cui segue un sentimento di meraviglia; b) aporetico, nel quale alla meraviglia viene associata una problematicità, quindi a un atteggiamento di dubbio (si veda l'*epoché* scettica); c) teoretico, durante cui si vuole dare soluzione alle aporie riscontrate nella realtà mediante due vie: quella dimostrativa e quella elenctica (l'evidenza è mostrata mediante la confutazione di tutte le obiezioni che vengono fatte ai principi primi). Si veda B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, Bologna 2004, vol. I, 295.

propriamente umani (*actus humanus*) che lo distinguono, ad esempio, da un cane, così da rivelare la sua natura, ovvero che cosa egli sia.

Partiamo da un'evidenza semplice: gli atti che l'uomo compie sono molteplici. L'uomo compie sia atti intellettuali sia atti puramente sensibili. In generale, possiamo dire che sono atti che nella loro molteplicità e complessità rivelano per induzione la natura personale dell'uomo³.

Il tratto che distingue l'atto umano e quindi lo rivela come persona, rispetto al resto del mondo che lo circonda, è la coscienza dell'atto⁴. L'essenza del dinamismo dell'atto umano, che lo attesta come persona, è la coscienza. L'uomo, infatti, è consapevole dell'atto che compie: egli agisce coscientemente ed è cosciente che è proprio lui ad agire. La coscienza coinvolge sia la dimensione razionale, sia quella della volontà, e proprio per questo la coscienza dice la struttura dinamica dell'uomo. La volontà infatti è una tensione al fine propria di un essere dotato dell'intelligenza. Solo un essere dotato d'intelligenza può affermare il fine, sceglierlo e decidere quegli atti che gli permettono di perseguirlo.

Il tratto che definisce l'uomo come persona, dunque, possiamo tradurlo con libertà. La libertà, infatti, è la condizione necessaria affinché l'uomo possa autodeterminarsi. L'autodeterminazione è una definizione analitica (cioè non aggiunge sostanzialmente nulla di nuovo al contenuto) della libertà e la libertà è parte della definizione analitica della volontà, poiché è la volontà stessa che si dice libera dal momento che si autodetermina in base al proprio giudizio.

³ Per la tradizione metafisica classica, che si rifà alla riflessione aristotelica, esiste un legame tra l'esperienza e l'universalità: tutte le nozioni, anche quelle universali e necessarie, derivano dall'esperienza, e le proposizioni universali sono il frutto dell'astrazione. Ciò significa che qualsiasi giudizio sull'esperienza che il soggetto ha della realtà necessita di nozioni universali che sono innate nel soggetto o immediatamente evidenti. Questo appare chiaro se si pensa che per la filosofia classica l'esperienza non è unicamente quella sensibile, ma principio della verità è l'Unità dell'esperienza, *Ude* (la circolarità tra l'evidenza fenomenologica e quella logica). Il processo di astrazione, cioè la possibilità di giungere a conoscenze universali e necessarie a partire dall'esperienza, infatti, è possibile se l'io prescinde da ciò che per lui può essere o non essere, lasciando agire unicamente la facoltà universalizzatrice, quella che la tradizione filosofica medievale ha chiamato *intelletto agente*. La possibilità di un giudizio secondo necessità sulla realtà esperita è possibile per la perfetta identità, nella distinzione, tra ciò che si dà nel pensiero e l'essere stesso che si dà. L'assoluta fiducia nella capacità recettiva dell'intelletto non pone su due piani distinti l'essere e il pensiero. Questo permette alla filosofia classica di partire da nozioni universali, utilizzarle per giudicare l'esperienza, e giungere così a nuove proposizioni universali che hanno un legame con l'esperienza. Nella filosofia classica esiste quindi un processo deduttivo a cui segue un processo induttivo. Si pensi, ad esempio, al sillogismo: esso non assume mai due premesse particolari, cioè due verità di fatto, perché o entrambe sono verità di ragione o almeno una delle due è una verità di ragione, quindi universale. Il procedere filosofico, secondo la metafisica classica, quindi, assume sempre delle verità immediatamente evidenti, degli assiomi.

⁴ Con ciò non sosteniamo che egli sia l'unica realtà personale che si affaccia sull'orizzonte dell'essere. Certo è l'unica di cui si ha esperienza diretta. Dio ed altre creature personali (pensiamo alle creature angeliche) non sono oggetto dell'esperienza diretta.

È la libertà – la possibilità di utilizzare la propria volontà in modo cosciente e secondo ragione – a dire la dignità personale dell'uomo. L'essere personale dell'uomo dice la dignità individuale dell'uomo: la dignità personale è individuale, cioè non è finalizzata a un bene generico della nostra specie a discapito del singolo, come se l'individuo fosse solo in funzione di una collettività (a tratti personificata). Piuttosto, è vero il contrario: è la relazione intra- ed extra- specifica ad essere finalizzata all'esistenza degli individui, i quali hanno dignità per ciò che sono in sé. La persona vale non per la relazione ma è la relazione ad essere per l'esistenza dell'io.

Se da un lato, dunque, possiamo affermare il valore dell'individuo, dall'altro dobbiamo dire che l'io non si può concepire autonomamente. L'io è costitutivamente in relazione se non altro perché viene da un altro io, un tu che lo fa essere: è il rapporto con l'alterità, con il tu, a costituirlo in quanto io.

Chi è questo altro con il quale l'uomo è in una relazione costitutiva? Chi permette all'uomo di esserci? Ciascuno di noi potrebbe domandarsi: chi mi assicura la vita?

IL Darsi DELLA LIBERTÀ DIVINA NELL'ATTO CREATIVO

Si potrebbe parlare già di un "chi" quando si parla dell'origine dell'io, se non altro perché solo un *tu personale* potrebbe essere al principio dell'*io personale*. Ma per non essere trattati da dogmatici ed essere accusati di inserire dei presupposti aprioristici⁵, accettiamo pure l'ipotesi estrema che l'origine, il fondamento, la ragion d'essere della persona umana, possa essere anche un principio impersonale. Ci domandiamo, dunque, non "chi sia" (domanda che sembra oltrepassare la domanda "come" questo principio sia) ma, innanzitutto se "ci sia" un principio originario dell'io diverso dall'io.

L'argomentazione ora si fa più complessa, come una camminata in montagna fatta anche di qualche passaggio un po' audace. D'altronde stiamo per toccare una materia decisiva: stiamo cercando di capire il fondamento, l'origine, dell'esistenza umana. A partire da questo, infatti, si apriranno questioni molto interessanti: l'uomo infatti si autodetermina solo a partire dalla propria natura, dalla comprensione di sé. La comprensione sul sé è domanda sull'origine: "chi sono?" è, in realtà, una domanda ancora più radicale "di chi sono?". Per maggior chiarezza abbiamo numerato i passaggi argomentativi per distinguere i diversi guadagni che faremo lungo il cammino.

a) Alcune premesse argomentative

1. Ciascuno di noi ha certe convinzioni: tutti gli uomini hanno qualche credenza, credono in qualcuno, cioè pongono fede in qualcosa o in qualcosa. La fede è un giudicare le cose non avendo

⁵ "Aprioristico", propriamente, è ciò che è "a priori", cioè unicamente "logico", slegato dall'esperienza comune.

però la possibilità di poterlo fare in modo evidente: si afferma o si nega qualcosa non perché si vede in modo chiaro, ma perché si decide di vedere ciò che ancora non si vede, che si vede appena o che non si vede in modo distinto. La fede ha per oggetto ciò che è propriamente oggetto del desiderio, dell'amore, che anticipa o rende presente ciò che immediatamente non lo è. La fede, ad esempio, riguarda anche un fatto passato, a cui non ho partecipato, o che, proprio perché passato, non sto vivendo ora ed è quindi oggetto della memoria. Pensiamo, ad esempio alla memoria di una persona assente che, proprio perché torna alla mente, diventa presente e determina il mio presente. Molti tratti della nostra vita sono oggetto di fede, pensiamo ai nostri rapporti affettivi, come quello di una madre per il proprio figlio: lo si vede ma non come si vede un tavolo, e certamente non ha alcuna garanzia se non quella della parola data o dei gesti di maternità espressi.

La fede, dunque, ultimamente, prima che un affidarsi a qualcosa, è un credere a qualcuno, cioè dar credito a quella relazione intersoggettiva che dà fondamento a quel giudizio: è lasciarsi decidere dal portatore della verità, da quel legame d'amicizia⁶ che rende stabile ciò che di suo non è stabile. La fede, dunque, non è un non vedere assoluto: magari si vede indirettamente, attraverso gli occhi di qualcun altro o di altro che ce lo testimonia e che ci permette di vederlo, ma c'è sempre una qualche forma del vedere. Questo significa che se c'è sempre qualcosa da vedere è perché qualcosa si dà a vedere, cioè si manifesta, si offre, si dà.

2. Questa è la prima certezza, la prima evidenza: qualcosa si dà. Poi, “che cosa sia”, “come sia fatto”, “da dove venga”, “come tale dato esperienziale debba essere affrontato” sono tutte questioni successive. Il punto di partenza della riflessione è solo un'evidenza: qualcosa si dà, appare, e noi dobbiamo partire da ciò che si offre nei limiti in cui effettivamente si offre. Questo principio per cui si lascia vedere ciò che si manifesta, come esso si manifesta, è detto “principio di evidenza fenomenologica”.

3. Se la fede non si può togliere dalla vita dobbiamo dire che non possiamo vivere seguendo la sola fede: abbiamo bisogno della ragione per giudicare adeguatamente ciò che in qualche modo appare, si offre all'uomo. La ragione è di diversi tipi (ragione intuitiva, ragione scientifica, ragione filosofica, ragione simbolica, ragione storica, ragione pratica, ragione ermeneutica, ragione argomentativa...), tuttavia, ad uno non possiamo rinunciare per la nostra vita, ed è la ragione intesa come facoltà capace di fornire una conoscenza evidente e fondata, quindi stabile di per sé.

⁶ Ogni legame intersoggettivo in realtà è un legame d'amicizia. Amicizia, infatti, in senso classico, è la virtù che guida i rapporti tra gli uomini. Riguardo a ciò rimandiamo ai bei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele sull'amicizia. Si potrebbero dire molte cose sulla virtù dell'amicizia. Il nostro percorso sulle virtù teologali e le virtù cardinali (prudenza, fortezza, giustizia e temperanza) non permette unicamente un approfondimento su tale virtù. Alcune cose sull'amicizia comunque si diranno più avanti parlando della virtù della giustizia.

4. Una conoscenza stabile è una conoscenza certa, dimostrata, la cui negazione equivale alla contraddizione, cioè al non senso, al non dire nulla⁷. Una conoscenza stabile è affermare qualcosa di necessariamente innegabile, per cui una cosa è così e non può altrimenti. Il sapere stabile, dunque, è un sapere secondo necessità, cioè un’asserzione nella quale la disgiunzione tra soggetto e predicato comporta la contraddizione. Alcuni tratti caratteristici della realtà, dell’essere, non sono negabili pena la coerenza o la consistenza. La regola che indica questa innegabilità dell’essere è detta *principio saldissimo* (*βεβαιότατα ἀρχή πασων*). Questo principio è comunemente detto Principio Di Non Contraddizione (PDNC): «è impossibile che lo stesso convenga e insieme non convenga allo stesso, dallo stesso punto di vista»⁸. Non è questa la sede per discutere del PDNC, ci basti sapere che tale principio non può essere dimostrato poiché ogni tipo di dimostrazione lo presuppone lo sfrutta⁹. Se negarlo è impossibile poiché per poterlo fare è necessario esercitarlo, Il PDNC è la struttura ultima di ogni dimostrazione perché dimostrare è far vedere che la contraddittoria di una tesi è autocontraddittoria. Questo principio di per sé evidente, è detto “principio di evidenza logica”.

5. Le conoscenze stabili raggiungibili, importanti per la vita, non sono molte. Tra queste, la più importante per il nostro discorso, è l’affermazione dell’esistenza del trascendente, dell’Assoluto, di un Dio che è l’origine, il fondamento, dell’esistente, di ciò che è l’oggetto dell’esperienza.

⁷ Per Aristotele, il semplice parlare prevede il principio di non contraddizione, poiché affermare l’unicità del significato significa riconoscere un qualcosa di definito e di determinabile perché esso si distingue da ciò che non è, ovvero da un altro significato che non è il suo: non si può affermare che ciò che si dice, insieme, sia e non sia. Con chi nega tale principio logico, afferma Aristotele: «non si può discutere di nulla, perché è lui a non dir nulla: non dice che le cose stanno così o non così, ma che stanno così e insieme non così, e poi, negando daccapo questi due asserti, che non stanno né così né non così. Che, se parlasse diversamente, ci sarebbe già qualcosa di determinato» (ARISTOTELE, *Metafisica*, 1005 b 19-20).

⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 19-20.

⁹ Il PDNC è parte del fondamento originario del sapere poiché è quel principio di per sé evidente che permette alla dimostrazione di non andare all’infinito e quindi di concludere la dimostrazione. L’unica dimostrazione che si può dare della sua evidenza, dunque, è l’impossibilità (la contraddizione) della sua negazione, ovvero il dimostrare per via di confutazione (*ἐλεγκτικῶς ἀποδειῖσαι*). Si dice che il PDNC ha struttura elentica, da *elenchos*. L’*elenchos*, di matrice socratico-platonica, significa assumere una tesi avversaria per dedurne la contraddizione. Aristotele assume la via confutativa per mostrare come l’assunzione della negazione del PDNC in realtà sia contraddittoria. Anche la traduzione in termini logici, chiede l’utilizzo dello stesso PDNC, poiché lo stesso dire, infatti, se si vuole dire qualcosa di sensato, necessità l’incontraddittorietà: «la norma da seguire in casi come questo è di pretendere non che l’avversario riconosca che qualcosa o è o non è [...], ma che dia un significato, alle parole che pronuncia, e per sé e per gli altri: di ciò non può fare a meno, sempreché voglia dire qualcosa. Se questo non è concesso, non sarà nemmeno possibile intavolare alcun discorso con costui, né a lui sarà possibile discorrere tra sé e sé e con altri; ma se quella concessione è fatta, la dimostrazione è allora possibile; ci sarà già qualcosa, infatti, che viene determinato» (ARISTOTELE, *Metafisica*, 1006 a 17-25).

6. Per compiere questo cammino dobbiamo mettere insieme i due principi di per sé evidenti: qualcosa si dà (principio di evidenza fenomenologica) e la realtà è in sé non contraddittoria (principio di evidenza logica). In generale, infatti, si può dimostrare la contraddittorietà di una proposizione dimostrando che essa è in contraddizione con il PDNC e l'evidenza fenomenologica. L'unità di questi due principi permette un cammino verso il vero che tenga conto dell'unità dell'esperienza: la sinergia di questi due principi compone l'originario del sapere¹⁰. La possibilità o meno di un sapere stabile è oggi oggetto di grande riflessione, non solo a livello accademico ma anche a livello di pensiero comune. La negazione di un qualche sapere stabile tout court è in sé contraddittoria: se tutta la verità fosse instabile anche tale affermazione lo sarebbe, poiché questa è l'affermazione di un alcunché di stabile. La negazione di un sapere stabile è negazione delle due evidenze che, come abbiamo già detto, è assurdità negare. Dobbiamo dire che esistono verità stabili e instabili. D'altronde, senza una qualche forma di verità stabile, che dia stabilità all'esistenza, si cadrebbe nell'assurdità del vivere, nella follia.

7. Il bisogno di verità stabili, dunque, è già testimoniato dal darsi della domanda nell'uomo di stabilità, e risulta assolutamente indipendente dalla disposizione del domandante, dalla risposta che gli è offerta o che a volte, senza un reale fondamento, egli si dà autonomamente. Questo legame della filosofia con l'esigenza umana del vivere trova conferma nell'etimologia greca della parola "filosofia" (φιλοσοφία): essa indica una tensione vitale, un desiderio "amicale" (φιλεῖν), per la sapienza (σοφία). Il filosofo, dunque, è colui che ama la sapienza, cioè ricerca con tutto sé stesso, in modo sistematico e rigoroso, la verità: egli, cercando il significato della totalità del reale, scoprendone la struttura e l'ordine razionale, svela a sé stesso e a coloro che poi incontra la via che conduce alla felicità perché è capace di dichiarare in modo certo il valore della vita dalla cui concretezza siamo inevitabilmente costretti a partire. La certezza sulla vita vuole essere l'esito riuscito della ricerca filosofica. La filosofia, infatti, sebbene nasca dalla vita e ritorni alla vita¹¹, non si accontenta del buon senso o di generici giudizi morali, spesso condizionati da pregiudizi, ma, davanti alle domande che la vita e che la realtà pongono, cerca una risposta perennemente vera, cioè un sapere stabile, un sapere che è necessariamente vero, non contraddittorio¹². In filosofia, dunque,

¹⁰ Per un approfondimento si veda C. VIGNA, *Sulla verità stabile*, in ID. *Il frammento e l'Intero*, 21-55.

¹¹ G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, 6.

¹² «La ragione umana, con la forza incoercibile che proviene dall'esplicarsi di un'inclinazione naturale inscritta nel dinamismo delle facoltà e che in quanto tale precede all'atto dell'arbitrio, è per natura orientata al vero: ogni uomo desidera per natura conoscere e conoscere il vero [...]. Nello spazio della verità si gioca il destino della filosofia [...]: la ricerca dell'intelletto in ordine alla chiarificazione della struttura dell'intero, o anche la sua ricerca sul mistero del tutto, allo scopo di

per raggiungere un sapere stabile, bisogna mettere momentaneamente da parte ogni tipo di pregiudizio o di pre-comprensione della realtà: solo dopo questa “sospensione del giudizio” (ἐποχή) è possibile vagliare razionalmente tutto ciò che può essere oggetto di dubbio affinché si possa dare un fondamento certo che orienti tutta la vita¹³. La filosofia, dunque, non può che essere, almeno primariamente, *meta-fisica* (μετὰ τὰ φυσικά), cioè ricerca razionale di ciò che sta “oltre” al piano della realtà fisica dell’esperienza perché ne è il fondamento. Essa guarda all’essere, quindi è ontologia, ma lo considera in quanto essere e come Intero, cioè considera tutte quelle determinazioni che «convengono all’essere in quanto tale, convengono ad ogni essere, ossia avvolgono e costituiscono l’Intero», e guarda all’essere nel suo significato «onniavvolgente», come trascendentale¹⁴. Questa ricerca del valore della vita a partire da una ricerca razionale del reale, quindi da un sapere non contraddittorio sulla vita, impone, tuttavia, i due principi assiomatici¹⁵ a cui la filosofia, assolutamente non può rinunciare perché, evidenti di per sé, sono criterio di verità¹⁶.

raggiungere un sapere stabile» (V. POSSENTI, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Roma 1999, 16-17).

¹³ Ciò, comunque, non impedisce che alcuni dati si possano dare già per acquisiti, sia perché di per sé evidenti, sia perché ricevuti da una tradizione autorevole e verificata che ha già proceduto a dimostrare e a fondare il giudizio in questione, per cui non è necessario ripercorrere tutto il percorso già effettuato. Sin dall’antichità, lo scetticismo metodologico si distingue totalmente dallo scetticismo radicale: lo scetticismo, cioè, non potrà diventare una dottrina filosofica. Anche lo scettico radicale, infatti, se vuole dire qualcosa di sensato deve affermare la determinatezza del significato e dunque la sua non contraddittorietà, e cioè non può evitare di ammettere, per via elentica, l’esistenza di un primo principio di per sé evidente. Lo scetticismo radicale, (che sostiene l’impossibilità dell’esistenza di una verità stabile), e la rottura con il passato sono inscindibili: lo scetticismo non solo è suscitato da un iniziale atteggiamento di dubbio nei confronti della tradizione, ma ha come prima conseguenza una rottura radicale con il passato. Appare impossibile, quindi, che l’*epoché* possa porsi realmente come assoluta. Non solo, infatti, è impensabile staccarsi dalla tradizione e dalla storia da cui proveniamo, ma, specialmente, se è vero che alcuni atteggiamenti che potrebbero influire sull’indagine scientifica devono essere “epochizzati”, almeno una struttura originaria del sapere risulta decisiva per fondare il sapere stesso (cfr. C. VIGNA, *Il frammento e l’intero*, 135-138).

¹⁴ E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Milano 2005, 175

¹⁵ Negli *Analitici Secondi*, Aristotele afferma: «Chiamo assioma quel principio, che dev’essere necessariamente posseduto da chi vuol apprendere checchessia» (ARISTOTELE, *Analitici secondi*, 72a, 17). Tale principio della dimostrazione è una premessa vera e immediatamente certa che, dunque, è causa di qualsiasi conclusione a cui giunga il dimostrare, cioè è base di ogni sapere possibile. Poiché essi valgono per l’intero dell’essere e non sono proprietà di qualche genere, essi sono oggetto della filosofia. Aristotele, come si vedrà, identificherà l’assioma vero e proprio con il principio di non contraddizione (d’ora in poi PDNC).

¹⁶ Scrive Bontadini: «L’immediatezza è criterio di verità – della verità del pensiero che afferma la realtà immediatamente presente. Non è essa solo criterio di verità: complessivamente il criterio di verità è l’evidenza: [...] di evidenza ve ne sono due sorte ben diverse: una che si investe del principio di non contraddizione, e che perciò appunto si può tradurre nell’impensabilità del contraddittorio: e un’altra, che è l’immediatezza. È evidente che esiste questa carta, che esisto io, - a motivo che questa carta consta, e che io consto. Così è anche evidente che esiste (è esistita) quella

b) Una via alla scoperta di un Creatore del mondo

1. Se qualcosa si dà o questo qualcosa è la totalità oppure non lo è. Non possiamo non considerare l'idea di totalità: essa è necessaria dal momento che constatiamo l'esistenza di qualcosa. Posso affermare o negare che ciò che vedo sia tutto ma non posso prescindere da un qualche senso del tutto. Capire che cosa sia la totalità pone immediatamente la domanda su che cosa sia l'Assoluto, cioè l'origine, il principio della realtà che si dà. L'Assoluto non ha valore quantitativo ma qualitativo: Assoluto è ciò che ha un'autonomia originaria, che non ha nulla di originariamente potente su di sé. La constatazione che qualcosa esiste e che non è la totalità ci obbliga a capire di che cosa si possa dire propriamente essere l'Assoluto. La realtà nella quale viviamo è la totalità? Se la realtà esperita è la totalità, allora essa è l'Assoluto, cioè si fa da sé. Se la realtà diveniente non è l'Assoluto, cioè essa non si fa da sé ma ha bisogno di altro per esserci, allora la realtà diveniente non è la totalità¹⁷.

2. La realtà che io attesto si manifesta come diveniente: le cose ci sono e non ci sono, quella situazione prima si dà così poi si dà in un altro modo, quella persona prima c'era poi muore, non c'è più. Le cose che sono nel tempo mutano con il mutare del tempo. Possiamo dire che non esiste il tempo fuori dal cosmo. Fuori dal cosmo c'è l'eterno, ciò che non si sussegue mai, ma che è tutto insieme¹⁸. Il tempo non è propriamente il divenire, ma lo presuppone: l'uomo, colui che coglie il tempo, è un essere diveniente che nel presente, coglie il prima e il poi e non è capace di contenere la totalità senza una successione. Si tratta di capire se l'esperienza diveniente può essere pensata come l'Assoluto.

carta che ho distrutta ieri: pure a motivo che consta. Il dubbio su cosiffatte esistenze non ha alcun significato» (G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, 134).

¹⁷ Una precisazione importante: noi contrapponiamo la realtà diveniente (mondo) dall'Assoluto indiveniente (Dio), senza introdurre la categoria di immutabile. Una cosa può essere indiveniente, pur essendo origine di movimento. Cioè all'Assoluto, in quanto Assoluto, non deve mancare nulla, neppure la capacità di muovere. Dicendo che l'Assoluto non diviene semplicemente noi diciamo che l'Assoluto non viene mai meno come Assoluto, cioè non patisce alcunché. Nell'Assoluto si può dare un dinamismo attivo senza dover accettare un qualche patimento da altro che toglierebbe potere all'Assoluto. L'unica condizione per cui è possibile accettare un qualche patimento da parte dell'Assoluto, è che questo sia scelto e voluto dall'Assoluto stesso, che quindi, in realtà, non patirebbe se non in quanto è l'Assoluto.

¹⁸ In questo senso dobbiamo distinguere l'eternità da un tempo infinito. Spesso su questo c'è confusione. Il tempo può essere infinito, cioè non avere mai fine, come una linea continua. Il tempo è il susseguirsi di infiniti istanti, di infiniti punti. L'eternità, invece, equivale al punto: è tutto insieme, non ha un prima o un dopo. L'eternità di Dio e della risurrezione non è un tempo infinito, la vita dopo la morte non è la continuazione infinita della vita, ma la possibilità di possedersi tutto insieme, senza patimento alcuno.

3. Il divenire comunque non può essere inteso in senso assoluto: le cose infatti non vengo dal niente e non vanno al niente. Il nulla assoluto, infatti, è contraddittorio: non si può indicare. Il non essere assoluto non può sussistere quindi non può essere la causa di qualcosa: il nulla non può essere presente. Per poter dire che qualcosa viene da “quella cosa lì” dobbiamo dire che “quella cosa lì” non è il nulla assoluto, ma che viene da altro. Il divenire, dunque è un venire da altro: è il mutare.

4. L'esempio più chiaro lo posso fare su di me. La precarietà dell'esistenza, che io stesso posso attestare su di me (il nostro divenire lo possiamo toccare), mi obbliga ad affermare l'esistenza del divenire: io oggi non sono com'ero ieri o come sarò domani. Io non mi appartengo se non nel presente: il domani non dipende da me. Da dove viene il presente? Il mio essere attuale viene da altro che non è diveniente come me, altrimenti la contraddizione si ripropone. La ragion d'essere di me devo trovarla al di fuori di me, cioè da ciò che è altro da me: non ho bisogno di un altro limitato, diveniente e finito come me. Si tratta di trovare quel qualcosa che si può affermare senza cadere in contraddizione e che realmente regge la vita.

5. Scriveva Gustavo Bontadini, importante filosofo milanese dell'Università Cattolica, in *Appunti di filosofia*: «il divenire stesso sembra incarnare una contraddizione [...]. Il dovere di chi pensa è di togliere la contraddizione ossia di sforzarsi di introdurre quelle condizioni che possono operare un tale risanamento. Introdurre, diciamo: giacché sopprimere il divenire, che ci è qui davanti, che anzi è dentro di noi, che anzi è in noi stessi, non possiamo se non con un puro atto verbale»¹⁹.

6. Ora se non voglio cadere in contraddizione, se non voglio cioè che l'essere cada nel niente, nel non essere assoluto, e nello stesso tempo, se non voglio negare il divenire, cioè negare l'esperienza, riducendola a sola illusione (come faceva Parmenide), devo affermare che l'esperienza non sia l'assoluto²⁰. Se nel divenire assistiamo alla «contraddizione tra l'esperienza e la ragione.

¹⁹ G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, 41-42.

²⁰ Come si vede bene, vogliamo tener saldi entrambi i principi, quello d'evidenza logica e quello d'evidenza fenomenologica.

La mancata circolarità all'interno dell'originario del sapere tra l'immediatezza logica e quella fenomenologica, a favore di una sola delle due, porta a perdere o il nesso con la realtà o la necessità dell'incontraddittorietà. Si veda, ad esempio, il già citato Emanuele Severino. Per Severino, il pensiero occidentale ha perso la verità originaria intravista da Parmenide (il PDNC), ammettendo che l'essere possa divenire, e cioè che possa non essere passando dall'essere al nulla: «A partire da Melisso, nella metafisica classica l'immutabilità dell'essere (e quindi, daccapo, l'essere necessario) è fondata sul principio dell'*ex nihilo nihil*. [...] La metafisica occidentale trova in queste parole il modello dal quale non saprà più distaccarsi. Parole, nelle quali il senso dell'essere si è già intorpidito. [...] Per questo senso intorpidito, l'assurdo è che – qualora l'essere non sia (e, se si genera, prima di generarsi deve certamente non essere) – dal nulla si generi qualcosa. Questo senso intorpidito non prova alcun trasalimento a prospettare la situazione, in cui l'essere non è» (E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982, 35). La critica mossa da Severino si presenta, dunque, come volontà di un ritorno al pensiero parmenideo – facendo appello innanzitutto alla formulazione dell'eleatico del PDNC: l'essere si oppone al nulla – al fine di costruire un sapere che

Contraddizione tra la contraddizione del divenire (che significa la sua impossibilità) e la sua realtà [...] la metafisica è la conciliazione di tale suprema ed originaria contraddizione»²¹. L'Assoluto certamente non è l'esperienza, perché l'Assoluto non può essere l'essere diveniente, altrimenti ci sarebbe il non essere assoluto della realtà²². Se il non essere assoluto fosse l'unica fonte del divenire, ci sarebbe l'esserci del non essere assoluto, cioè il non essere sarebbe l'Assoluto: tale modo di concepire il divenire è detta interpretazione nichilistica²³ del divenire.

ha perlomeno in comune con la tradizione metafisica classica l'assoluta stabilità epistemica. Dire che l'essere è eterno implicherebbe necessariamente, secondo Severino, che sia eterno tutto ciò che è: se l'essere è eterno, allora ogni ente è eterno. In questo senso, non vi è più spazio per l'Eterno creatore, che dal nulla crea l'essere. Questo punto di arrivo del pensiero filosofico è, per Severino, infatti, la più grande costruzione nichilistica dell'Occidente. Se l'originario del sapere è composto da una sinergia fra l'evidenza logica e l'evidenza fenomenologica, possiamo affermare – compiendo una drastica ma inevitabile semplificazione – che Severino, pur tenendo conto di entrambe, ha finito per assolutizzare la prima. L'insistenza circa il principio logico, ossia per l'incontrovertibilità espressa dall'opposizione originaria tra l'essere e il non-essere, ha portato Severino a negare l'evidenza innegabile del divenire ontologico e di conseguenza a trattare il divenire stesso dell'ente come l'eterno suo apparire e scomparire. Tuttavia, fu proprio a motivo di questa sorta di unilateralità che Bontadini giudicò infondata la *Destruktion* dell'ontologia occidentale proposta dal suo allievo in *Ritornare a Parmenide* (saggio di svolta del 1964, oggi contenuto in *Essenza del Nichilismo*). Scrive Bontadini nel 1964: «Come non si può prescindere da Parmenide, benché di lui si possa e di debba dire “appena vide il sole che ne fu privo”, così non si può prescindere dalla Tua valorizzazione di Parmenide, nonostante che, per la sua strana unilateralità, porti subito all'errore espresso nella formula “l'essere come tale è immobile”, formula che rende inintelligibile il divenire, e che, pertanto, va sostituita dalla formula classica “l'essere come tale implica l'immobile”, con la quale si restituisce l'intelligibilità al divenire, si salvano i fenomeni» (G. BONTADINI, *Σώζειν τα φαivόμενα. A Emanuele Severino*, in G. BONTADINI *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, II, 166). Se l'incontraddittorietà logica ci porta a pensare l'essere come ciò che si oppone originariamente al nulla, l'esperienza fenomenologica, la cui positività non può essere negata, ci obbliga ad affermare – si vedano Platone e Aristotele, dopo il parricidio parmenideo – che un certo essere può non essere più. Una corretta semantizzazione dell'Intero, facendo lavorare in sinergia le due componenti dell'originario del sapere, arriva, a distinguere il non essere relativo dal non essere assoluto e ad affermare, dunque, l'incontraddittorietà del primo e l'impossibilità del secondo. Per un approfondimento maggiore rimandiamo al dibattito tra Severino e Bontadini, e a quello di Severino con Carmelo Vigna. Una prima risposta di Bontadini a *Ritornare a Parmenide* (1964) è oggi presente in G. BONTADINI, *Σώζειν τα φαivόμενα. A Emanuele Severino*, in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, II, 136-166. A queste sono seguite altri due brevi saggi del 1965 e del 1969, oggi raccolti in uno: G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, in *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, II, 207-218.

²¹ G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione di Dio*, in ID. *Conversazioni di metafisica II*, 191.

²² Tale logica argomentativa che attraversa l'impossibilità del non essere assoluto della realtà è quella della terza via di Tommaso. Rimandiamo alla versione semplificata della *Summa Contra Gentiles*, I, 15. Per un approfondimento ulteriore si veda S. VANNI-ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II, Milano 1948.

²³ “Nichilismo” viene dal latino *nihil*, che significa “niente”. Il termine dice l'annientamento.

7. Stabilito che l'Assoluto è altro dall'esperienza diveniente si tratta di capire quale relazione intercorra tra l'Assoluto indivenibile e l'esperienza diveniente.

- L'Assoluto non è semplicemente la negazione dell'altro, la negazione del diveniente. In termini logici: al variare di A non può variare anche non-A. L'Assoluto cioè non è in funzione del diveniente: è giusto parlare di A e B, (quando si parla dell'Assoluto e del diveniente), non di A e non-A. In termini tecnici si dice che c'è alterità reale, non dialettica. In altri termini, l'Assoluto trascende l'esperienza diveniente, cioè il mondo. Se l'Assoluto fosse in funzione di altro, cioè se dipendesse da altro, dal diveniente, non sarebbe più l'Assoluto: prima contraddizione. L'Assoluto, inoltre, è certamente altro dall'esperienza diveniente, altrimenti al divenire dell'esperienza, diverrebbe anche l'Assoluto: seconda contraddizione.

- Il diveniente non può essere considerato come un Assoluto che sta davanti all'Assoluto non diveniente, pena la contraddizione del punto 2. Il diveniente, dunque, non può essere autonomo, cioè non può stare senza l'Assoluto, cioè è condizione per l'esistenza del divenire. Qui stiamo parlando di una vera e propria dipendenza.

- L'Assoluto, invece, può stare senza l'esperienza, cioè non deve necessariamente produrla. Se, infatti, ci fosse un legame di necessità, allora si cadrebbe nuovamente in un rapporto di dipendenza dell'Assoluto dal diveniente.

L'ultimo passaggio argomentativo è decisivo perché se l'Assoluto producesse per necessità, egli non potrebbe essere senza il mondo, non sarebbe l'Assoluto: l'assoluto sarebbe un Assoluto-col-mondo e avrebbe tutti quei caratteri contraddittori propri dell'esperienza diveniente. Se l'Assoluto vuole rimanere l'Assoluto, dobbiamo dire che la produzione di qualcosa non modifica l'Assoluto. Questo è possibile perché la novità introdotta dalla messa in esistenza del divenire non è a livello dell'Assoluto, cioè non coinvolge direttamente l'Assoluto, ma è dall'Assoluto. Dio produce qualche cosa fuori di Dio, alle condizioni volute da Dio. C'è una relazione asimmetrica tra l'Assoluto e il mondo, cioè non una relazione biunivoca a livello ontologico, ma una relazione ideale, almeno per quanto riguarda l'atto di produzione (Dio +/- mondo = Dio)²⁴. Si potrebbe dire che l'indiveniente crea il diveniente, cioè suscita dal nulla, dal nulla del diveniente, da un non-essere non assoluto (che altrimenti sarebbe contraddittorio) ma relativo alla *res producta*.

²⁴ Cfr. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione di Dio*, in ID. *Conversazioni di metafisica II*, n. 194. Con questa formula Bontadini esprime il "paradosso metafisico" proprio della teoria della creazione. Il paradosso è solo in apparente contraddizione. Con tale espressione, infatti, si vuole affermare l'Assoluta libertà dell'Assoluto rispetto al mondo: esse sono due realtà assolutamente distinte, per cui il *novum* introdotto dalla realtà contingente mantiene inalterato l'Assoluto.

8. Se l'essere Assoluto non è dipendente ed è necessario per l'esistenza del mondo, significa che l'atto di produzione è un atto libero. L'atto con il quale l'Assoluto produce il mondo è un atto libero, posto da una volontà personale: possiamo dire che l'atto di produzione del mondo da parte dell'Assoluto è un atto creativo, compiuto da un tu, da un Dio creatore, da un Dio che "ha un volto".

9. Il divenire, quindi, è contraddittorio se si prescinde dall'atto creatore.

10. L'Assoluto, quindi è persona. D'altronde, detto per altra via, se il rapporto tra creatore e mondo è di dipendenza e nello stesso tempo di alterità tra il mondo e Dio, dobbiamo dire che una qualche analogia tra Dio e mondo sussiste, e l'unico "angolo d'infinito" riscontrabile nel mondo diveniente è la persona umana, apertura infinita su tutto l'essere (apertura trascendentale della persona). La persona è generata da una persona.

11. La persona per definizione è rapporto, relazione: è un essere relazionale. In Dio dobbiamo supporre una relazionalità non solo con ciò che altro da sé (ad extra), ma anche in sé stesso (ad intra), in quanto realtà di per sé sussistente. Dobbiamo quindi supporre che all'inizio dell'essere diveniente ci sia un atto libero creativo, posto da un Dio-persone, al plurale (un costitutivo relazionale-sostanziale), capace intelligenza e volontà (dimensioni astratte della libertà).

c) **Conclusioni**

La nostra argomentazione, per quello che ci può interessare, si interrompe qui. Si aprirebbero moltissime questioni a riguardo dell'atto creativo: ad esempio il rapporto tra l'eternità di Dio e il tempo della creazione; il rapporto tra una teoria della creazione e una teoria dell'evoluzione; l'assoluta originalità della specie umana nella creazione. A noi interessa giungere a una conclusione che coincida con l'introduzione di un fattore decisivo per la nostra vita: l'esistenza di un Dio creatore che ha ci ha resi partecipi della sua libertà. Noi siamo liberi, siamo persone, perché Lui è persona, è libero e ha deciso gratuitamente di donarci l'esistenza.

IL RAPPORTO TRA CREATORE E CREATURA: UN RAPPORTO DI LIBERTÀ

Quanto abbiamo detto introduce la categoria della libertà come il carattere proprio della persona, quindi della relazione costitutiva dell'essere dell'uomo.

La possibilità di vita per l'uomo è tutta nella libertà, cioè in un rapporto di elezione. Tale rapporto di libertà di Dio con l'uomo è, in realtà, una relazione che risulta asimmetrica. Il darsi della libertà di Dio, infatti, è condizione d'esistenza della creatura (quasi provocatoriamente si potrebbe dire anche di una "potenza annientatrice di Dio"), così, invece, non si può dire l'inverso: la libertà

dell'uomo non decide l'esistenza di Dio, piuttosto dice la capacità di determinarsi della creatura rispetto all'Assoluto, posizione che, ancora una volta, può decidere l'esistenza della creatura stessa. Una libertà che non si determina in modo adeguato rispetto all'origine di sé, il significato di sé, può giungere all'autodistruzione. Alcune forme di trasgressione individuali non sono altro che negazione dell'origine di sé e certe strutture sociali che cercano di negare Dio raggiungono forme a tratti patologiche che distruggono l'individuo dal di dentro. La libertà, che nei suoi tratti essenziali si palesa come libero arbitrio, da parte di Dio significa decidere di compiere un'azione non essendo necessitato a farlo (in modo assolutamente gratuito)²⁵, da parte dell'uomo dice la possibilità di determinarsi rispetto all'origine di sé, Dio, a colui che essendo l'origine ne diventa ultimamente il fine, cioè il valore.

La libertà dell'uomo è la possibilità, voluta da Dio desideroso di un rapporto di libertà con il frutto del suo atto creativo, di autodeterminarsi rispetto al valore (dal latino *valere*: ciò che vale, che permane, ciò che dura) cioè rispetto al fine ultimo dell'agire, del vivere. È a partire dal valore, dunque, che si decidono i valori che guidano la vita dell'uomo.

La grande questione pratica della vita alla fine è questa: determinare quali valori traducono il valore nelle azioni da compiere ogni giorno. Il valore dell'uomo è questa relazione di libertà, cifrata dalla gratuità, quindi dall'amore, con il creatore della via, con Dio. È all'interno di questa relazione costitutiva che è possibile fondare in modo adeguato tutto l'agire, il vivere dell'uomo. La libertà dell'uomo è chiamata a giocare, innanzitutto con il fine ultimo, Dio.

Non esiste, dunque, una vita autonoma rispetto a una decisione nei confronti del fine ultimo, di Dio. Tutta la vita dell'uomo è, ultimamente, una posizione davanti a Dio, davanti all'origine, davanti al creatore, a Colui che dà valore, consistenza, all'uomo.

La condizione che l'uomo si trova a vivere risulta nella maggior parte dei casi drammatica. L'apertura verso il trascendente che lo caratterizza rispetto a tutte le altre creature, può davvero produrre un grande sensò d'angoscia nell'uomo: fatti per l'infinito, costantemente facciamo i conti con l'incapacità di compiere tale desiderio.

L'uomo non può accontentarsi del finito. Siamo rovinati se cerchiamo solo il finito. Dobbiamo lavorare sull'infinito per ottenere la vita compiuta, per essere pienamente noi stessi, per avere pienamente sé: l'amore a Dio è amore a sé. Si tratta di un amore a sé, di fedeltà a sé. L'uomo è un orizzonte proteso verso una sussistenza infinita.

²⁵ Si parlerà della gratuità, specialmente quando si parlerà delle virtù cardinali, le virtù umane. La gratuità, infatti, è quel tratto che ci definisce all'origine, perché noi veniamo da un atto di assoluta gratuità, e decide, dunque, il compimento della nostra persona.

Questa apertura, lo si dirà anche in seguito, dice qualcosa anche del nostro rapporto con l'altro finito. L'altro con cui o a che fare è necessario: ogni uomo è sì una realtà finita ma è una finitudine dotata di un'apertura infinita. Nel rapporto con l'altro, l'Infinito è presente come in uno specchio e nella relazione vera e propria con l'altro possiamo trovare un anticipo della vita beata. Però è un anticipo: un rapporto umano vero è un cammino comune verso un terzo dove ciascuno per l'altro è un richiamo dell'Altro. La cosa più totalizzante in un rapporto umano è l'incrocio degli sguardi: lo sguardo è il luogo della nudità assoluta. Questo è un legame che nessun altro legame, anche corporeo, può surrogare. Per questo è necessaria l'offerta reciproca nello sguardo: se manca questo c'è solo un uso reciproco, forme di "masturbazione" attraverso l'altro. Nella visuale c'è l'infinito, come attesa. Lo sguardo crea un rapporto tra due desideri di Infinito. Padre Cristoforo nei *Promessi sposi*, al lazzaretto, prima di lasciare Renzo e Lucia, afferma: «amatevi come compagni di viaggio». Questa è la forma giusta della relazione che fa crescere: se manca questo punto prospettico esterno, la relazione distrugge la persona.

Ora, ritornando alla questione del rapporto tra finito e infinito nell'uomo, l'uomo è potente per ciò di cui non ha coscienza e ancor più è cosciente di ciò di cui non ha potenza. In Dio, invece, la piena circolarità tra sapienza e potenza è ciò che segna Dio rispetto alla creatura umana. Noi abbiamo un sacco di potenze di cui non siamo consapevoli, la maggior parte delle nostre potenze sfuggono alla nostra consapevolezza. Così come la nostra consapevolezza spesso è consapevolezza di ciò di cui non siamo affatto potenti. In Dio, invece, c'è la perfetta coincidenza. Sartre dirà che l'ideale di tutti gli ideali per l'essere umano è quello di essere *l'in-sé-per-sé*. Con questa espressione intendeva proprio questo, cioè questa circolazione tra potenza e consapevolezza, ma poiché questo è impossibile allora "l'uomo è una passione inutile" (Sartre): la passione impossibile di diventare Dio. Avere piena coscienza di ciò di cui siamo potenti e avere piena potenza di ciò di cui siamo consapevoli: questo per noi è impossibile. Dio, invece, può essere descritto in questo modo.

Se il punto che fa discriminare nell'uomo desideroso dell'Infinito è la finitudine sia della coscienza sia della nostra potenza di realizzazione, in realtà, nella creazione ci sono delle forme di circolarità. Ad esempio, un cane non ha problemi più grandi di lui: egli riesce in tutto ciò di cui è cosciente. In condizioni di buona fisiologia è potenza di ciò che è cosciente e viceversa: c'è una corrispondenza, una circolarità. Nell'uomo, invece, la finitudine è aperta sull'orizzonte infinito, sia quella della potenza sia quella della coscienza. Abbiamo una coscienza che è limitata nella sua capacità visuale ma è illimitata nell'orizzonte che gli si presenta davanti: siamo come un'apertura finita sull'infinito, ed è per questo che abbiamo coscienza di non essere coscienti di tante cose. Puntualmente siamo coscienti che ci sfuggono tante cose. La nostra potenza si propone sterminata, ma abbiamo energie limitate, un certo sistema biologico che "è quello che è". Pensate all'idea di non morire mai: l'idea

di non accettare i limiti. Anche se riuscissimo a raggiungere l'immortalità terrena ci condanneremo comunque all'inferno perché le nostre possibilità sarebbero comunque inadeguate nell'attesa infinita che lo siano²⁶. La finitudine nell'uomo ha sempre a che fare con l'infinitudine, perché è una finitudine che ha coscienza di sé e che quindi si paragona con l'infinitudine.

L'uomo sa della propria sproporzione, quindi vive in una situazione aperta e "squilibrata"²⁷.

Noi siamo un incrocio di finito e infinito, dice Kierkegaard: noi siamo "instaurati", letteralmente siamo in croce, in una condizione paradossale. Siamo per natura vocati a qualcosa che concepiamo ma non sappiamo immaginare del tutto: infatti noi siamo il concepimento di questo. Noi siamo questo mistero qui. Siamo consapevoli del finito perché paragoniamo l'orizzonte infinito che portiamo dentro di noi.

L'uomo dunque partecipa della natura divina: dentro un rapporto di libertà l'uomo è chiamato a conoscere Dio e a conoscere, quindi, sé stesso. La possibilità di portare a compimento la sua natura è inesorabilmente dentro la relazione con Dio: fuori dalla relazione con Dio è impossibile per l'uomo compiere sé totalmente.

Dentro una relazione personale dobbiamo accettare che ci sia un dialogo, uno scambio.

Dobbiamo assumere seriamente l'ipotesi che Dio abbia deciso di rivelarsi come questa libertà che continuamente dona e si dona per la vita delle sue creature. Sta all'uomo decidere se accogliere la testimonianza che Dio dà di sé. Ecco la fede. La fede nei confronti di Dio dice proprio questa fede in Dio che si rivela così e non altrimenti, che si comunica così e non altrimenti, che dà testimonianza di sé perché lo desidera.

DIO RIVELA IL VALORE DELL'UOMO IN CRISTO MORTO E RISORTO

La teologia cristiana, dunque, assume l'evento cristologico come lo svelamento del *Logos*, come il darsi totalmente libero dell'Assoluto, del significato della realtà, della verità a cui l'uomo tende continuamente con tutto sé stesso. Cristo è la testimonianza autentica della verità poiché Egli ha la pretesa di non essere altro dalla verità: Egli è la verità. Cristo non è venuto a comunicarci un qualcosa di altro da sé, ma il mistero dell'Incarnazione rende presente la verità: in Lui sussiste la verità, poiché egli è Dio.

²⁶ In questo senso il morire è l'unica possibilità perché si compia ciò che desideriamo.

²⁷ Questa è un'espressione di M. F. SCIACCA, *L'uomo questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1959. Egli utilizza tale espressione per descrivere il fatto che l'uomo è un affaccio finito sull'infinito. La differenza che ci può essere tra il passerotto o il calabrone e noi, è la differenza che ci può essere tra una circonferenza e un arco. L'uomo è un arco perché è sempre oltre, come dice la celebre poesia *Maestrale* di Montale: *Sotto l'azzurro fitto / del cielo qualche uccello di mare se ne va; / né sosta mai: perché tutte le immagini portano scritto: / «più in là»* E. MONTALE, *Maestrale*, in ID., *Ossi di seppia*, 1925.

Per l'uomo che vuole conoscere e comprendere il mistero di Dio, credere in Gesù non significa solo dar credito alla sua parola di verità, ma significa accogliere la sua persona come verità, credere in Lui come la Parola che Dio ha detto di sé, come lo stesso *Logos* che si è fatto carne per incontrare l'uomo che vive nelle tenebre (Gv 1,1.4.14.18). Proprio per questa unità tra ciò che Egli dice e fa e ciò che Egli è, Gesù Cristo non può dire il falso: Egli è testimone assolutamente certo della verità di Dio, della vita che è in Dio e della via di salvezza che Dio è.

Accogliere la verità del Padre nel Figlio per mezzo dello Spirito significa svelare e conoscere progressivamente l'essenza di Dio e il progetto d'amore che Egli ha sulla vita di ciascuno di noi.

Scrivono de la Potterie: «Il verbo “sono venuto” non indica solo la missione di Gesù, ma anche la sua origine trascendente; la formula più completa che indica tutta la sua missione si trova in 16,28: “uscito dal Padre, sono venuto nel mondo, ora lascio il mondo e torno al Padre”. Qui abbiamo la curva teologica, come è stato detto da Padre Laconi²⁸ (*Vangelo di S. Giovanni*, ed. Verba Vitae), a forma di V; Gesù parte dal cielo e viene sulla terra e da questa torna al cielo, dopo aver compiuto la sua opera. Il tema del venire di Gesù porta con sé tutta la trascendenza di quest'Uomo»²⁹.

Egli viene dal Padre come il Figlio che è stato mandato per volontà del Padre per rivelare la verità di Dio.

Questa dipendenza ontologica tra il Padre e il Figlio che in Gesù si è incarnato determina un'unità di pensiero e di vita tra il Padre e la persona di Gesù. Questa dipendenza dall'alto, che ci permette di dire che la fede in Gesù è fede in Dio, cioè che chi crede in Lui crede nel Padre che lo ha mandato (Gv 6,29), è visibile in moltissimi passi giovannei, tra i quali Gv 5,30³⁰ e Gv 12,44-50³¹. Per l'unità del *Logos* con la natura umana nella persona del Figlio avvenuta con l'Incarnazione, quando si dice che Gesù è la verità dobbiamo dire che tutta la sua persona e la sua vita è rivelazione del Padre: non è l'uomo Gesù ad essere verità di Dio, poiché egli non ci svela il Padre “dal di

²⁸ M. LACONI – C. M. MARTINI, *Il Vangelo di s. Giovanni. Problemi generali di introduzione e di teologia*, Treviso 1963.

²⁹ I. DE LA POTTERIE, *Gesù Rivelatore: luce del mondo, unica verità, parola di vita*, in I. DE LA POTTERIE – G. BARBAGLIO, *Cristologia in San Giovanni. Relazioni al corso estivo di teologia (1967 Fuci Venezia)*, Padova 1967, 6-7.

³⁰ «Da me, io non posso fare nulla. Giudico secondo quello che ascolto e il mio giudizio è giusto, perché non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato»

³¹ «Chi crede in me, non crede in me ma in colui che mi ha mandato; ⁴⁵chi vede me, vede colui che mi ha mandato. ⁴⁶Io sono venuto nel mondo come luce, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre. ⁴⁷Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. ⁴⁸Chi mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho detto lo condannerà nell'ultimo giorno. ⁴⁹Perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha ordinato lui di che cosa parlare e che cosa devo dire. ⁵⁰E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre le ha dette a me».

fuori”; così come Egli non è la verità semplicemente perché è Dio. Gesù Cristo è la verità, poiché egli ci rivela in modo autentico e assolutamente perfetto la verità del Padre: egli è mediatore perfetto poiché in Lui, vero uomo e vero Dio, possiamo trovare la via, la verità e la vita che gli è stata comunicata ontologicamente dal Padre.

Come afferma Giovanni Moiola, teologo milanese del secolo scorso: «Gesù esprime questo riferimento continuo, ininterrotto, proprio all’inizio della passione con una parola che doveva essere usuale nella sua preghiera: “Abba”, babbo mio, padre mio. Il Padre non è solo il suo interlocutore, ma la sua origine più vera. Per questo Gesù vive e muore obbedendo e la sua obbedienza non è disciplina o sottomissione a una volontà strapotente. È un atteggiamento di affidamento totale al Padre: proprio perché è il Figlio, Gesù può obbedire, e proprio perché obbedisce in questo affidamento totale può dire di essere il Figlio»³².

Coloro che credono nel Figlio obbediente al Padre conoscono Dio, dunque, la verità sull’uomo, sulla realtà e su Dio.

È proprio l’obbedienza del Figlio al Padre che ci permette di entrare nella verità di Dio e dell’uomo: se Egli non fosse il Figlio di Dio, l’evento della croce non sarebbe rivelatore della verità. Il Figlio dell’uomo, se non fosse anche il Figlio di Dio, non sarebbe mai capace di rivelare il Padre in pienezza. Egli dice la verità perché è la verità, Egli sa chi è il Padre perché è il Figlio e da Lui è stato mandato. Il Figlio di Dio che è la verità del Padre è venuto per colmare la totale distanza tra noi e il Padre: toccando gli abissi della nostra umanità, provando su di sé la piena distanza che una creatura può provare, sulla croce, in questo spazio tra sé e il Padre ha compreso tutta l’umanità, permettendole di essere abbracciata completamente nello Spirito Santo dalla verità dell’amore di Dio. La distanza tra il Figlio e il Padre diventa lo spazio d’amore nel quale il peccatore può conoscere mediante l’azione dello Spirito Santo la verità di Dio: non solo è cancellato il peccato ma è tolta anche ogni estraneità dalla vita di Dio, per cui in Cristo l’uomo viene risorto e reso definitivamente partecipe dell’eternità di Dio.

È Dio, dunque, che perfeziona l’uomo, secondo la sua natura creaturale, offrendo dei segni di sé che siano percepibili al senso più basso dell’anima umana, quella sensibile, cosicché si possano imprimere in essa delle immagini che, sebbene siano distanti dalla verità, dicono qualcosa della verità. Più l’uomo si avvicina alla verità accogliendo ciò che Dio gli dona di sé, la sua grazia, più egli avrà liberato e purificato sé stesso da quelle immagini soggettive e unicamente umane che non permettevano di conoscere e di amare l’essere divino e la sua stessa umanità³³. Solo dopo che i sensi sono purificati e sono disposti ad accogliere il sovrasensibile, Dio può donare anche delle

³² G. MOIOLI, *La parola della croce*, 69.

³³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, 2, 17, 5.

grazie particolari, dei beni soprannaturali (persino rivelazioni o visioni) che permettono di cogliere Dio in modo più perfetto.

Quanto stiamo dicendo, in realtà, è anche il principio base dell'Incarnazione: Dio, infatti, come afferma il profeta Isaia «ha reso breve la sua Parola, l'ha abbreviata» (Is 10,23), cioè ha sacrificato sé stesso, conformandosi all'essere creaturale, perché tutto il cosmo, nell'umanità, potesse unirsi in modo perfetto al suo Creatore e, grazie alla Sua misericordia, ottenere la salvezza³⁴.

La dottrina dell'incarnazione non è altro che il fiorire di questo nuovo modo di concepire l'essere che la teologia cristiana ha tratto dal pensiero greco dell'antichità, come colui che dona sé stesso per donare l'essere e per farsi conoscere. Il legame tra gli esseri ha il suo fondamento nel rapporto tra l'essere di Dio e l'essere della creatura: il legame che il Creatore decide di instaurare con la creatura è un legame “sorgivo”, perché a partire da esso prendono forma l'ordine e tutti i rapporti all'interno dell'essere.

È interessante notare come l'essere delle creature dipenda da un'azione di rinuncia, di sacrificio, di abbassamento, di donazione libera e personale dell'essere divino in favore dell'essere creaturale. Questo appare in modo esemplare, appunto, con l'evento dell'incarnazione che comprende anche il mistero della crocifissione: Dio non tiene per sé l'essere divino, ma dona continuamente sé stesso perché l'uomo possa vivere e partecipare sempre più della sua eternità.

Nella prospettiva cristiana, dunque, la nuova legge che governa l'essere è quello del libero dono di sé per la vita di altri.

Questo legame da cui dipende l'essere delle creature, stabilisce anche il legame più vero, cioè secondo la verità dell'essere, tra le stesse creature: non si dà compimento dell'essere creaturale al di fuori della partecipazione all'essere donatosi, sacrificatosi, abbassatosi.

Come scrive il teologo von Balthasar: «l'essere donato da Dio è a un tempo ricchezza e povertà; ricchezza in quanto essere senza limite, e povertà modellata ultimamente su Dio stesso, perché egli non conosce nessun possesso per sé stesso, povertà nel profferito *actus essendi* il quale *in quanto* donato si consegna agli esseri finiti inerme (poiché anche qui si chiude in sé). Ma in egual modo le essenze create sono a un tempo ricchezza e povertà: ricchezza nella forza capace di custodire e proteggere (come “pastore dell'essere”) il dono della pienezza in sé anche se sempre povero perché limitato; povertà poi doppia in quanto costui che ha l'essere nelle sue mani esperisce l'insoddisfazione di non poter esaurire il mare nella sua piccola tazza e, istruito proprio da questa esperienza, comprendere che il suo lasciar andare l'essere – come lasciar essere e come lasciar

³⁴ BENEDETTO XVI, *Omelia nella solennità del Natale. Messa di mezzanotte. 24 dicembre 2006*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061224_christmas.html.

defluire, ulteriormente donare – è il compimento interiore dell'essere finito. Qui, attraverso la dissomiglianza sempre più grande tra esistente finito e infinito, appare il volto positivo dell'analogia entis, simbolo, immagine dell'infinito»³⁵.

L'approfondimento della riflessione filosofica ci permette di affermare in modo stabile l'esistenza di un Dio che ama e che liberamente ha deciso di partecipare l'esistenza alle creature: questa partecipazione di sé da parte del divino, che permette alle cose di esserci, permette all'uomo di comprendere qualcosa in più di sé, della realtà, del senso della storia e del Mistero. Il contributo che il pensiero filosofico ha fornito al pensiero teologico è fondamentale, perché dopo la rivelazione si apre l'ipotesi più interessante e appassionante per l'uomo: il Dio che partecipa liberamente di sé rimanendo comunque Altro rispetto alla creatura, non è altro che il Dio trinitario che, dopo aver lasciato traccia di sé nella creazione, ha deciso di rivelarsi in modo definitivo mandando il suo Figlio, Gesù Cristo, affinché tutto il cosmo potesse partecipare della liturgia eterna del cielo, potesse, mediante la morte in croce e resurrezione del Figlio, godere della salvezza, della vita eterna. Ciò che la filosofia aveva intuito è stato di fondamentale importanza per dire, comprendere e rendere ragionevolmente credibile ciò che il fatto cristiano annuncia: Gesù Cristo, essenza del cristianesimo, è colui che, con la sua croce e resurrezione porta ontologicamente a compimento tutta la creazione come partecipazione alla vita del Dio trinitario. Se questo è vero, la creazione porta in sé, sin dall'origine l'immagine del Dio crocifisso che dona sé per amore: questa donazione originaria è l'essenza non solo del cristianesimo, ma l'essenza stessa della realtà, cioè, come affermava Ireneo di Lione: «Il Verbo di Dio [...], s'è fatto uomo negli ultimi tempi, è nel mondo e in quanto è invisibile sostiene tutte le cose create ed è impresso in forma di croce nella creazione intera (in universa creatione in forma crucis inexistens)»³⁶.

La relazione con Dio, per la fede cristiana, fede ragionevole perché coerente con il pensiero razionale, è relazione con Cristo che secondo la regola della donazione che ha creato uomo, lo rende capace di entrare nella vita divina e di essere salvato dallo scorrere inesorabile del tempo³⁷. Il destino dell'uomo è Cristo perché Egli sta all'origine, ne è l'origine.

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Nello spazio della metafisica. Vol. 5. L'epoca moderna*, Milano 1978, 559.

³⁶ IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, 5, 10, 3.

³⁷ In questo senso possiamo dire che non c'è nulla di totalmente malvagio: non c'è un luogo nel quale sia impossibile il rapporto con Dio, quindi con l'eternità. Ogni uomo è fatto originariamente dall'Eterno e per l'eternità. Ogni cuore, ogni creatura, ogni tratto della realtà è pensato da Dio come originariamente degno dell'eternità, un bene degno. Il peccato ha sciupato questa bellezza originaria determinata da un rapporto di pienezza e conciliazione con Dio e tra le creature. Non c'è niente di totalmente brutto. Questa è un'intuizione meravigliosa: in qualunque realtà c'è un lato bello. C'è un autore a me molto caro, Eugenio Corti, scrittore del *Cavallo Rosso*, che parla di un protagonista femminile che aveva il complesso di essere brutta ma era molto bella nell'accudire i bambini. Poi,

Cosa significa seguire Cristo? Accogliere l'ipotesi cristiana significa cominciare in una vita completamente nuova segnata dall'incontro con il mistero di un Dio creatore che si è fatto carne. Lo stile di vita del cristiano è dentro questa relazione fondamentale. La ragione di vita diventa il creatore incarnatosi in un uomo duemila anni fa: il valore dell'uomo è Cristo, morto e risorto. Ecco: la morale teologica (virtù teologali) è un tutt'uno con la morale filosofica (virtù cardinali), poiché non esiste uomo compiuto pensato a prescindere dal rapporto con Dio. La verità dell'uomo è Cristo, il Figlio di Dio.

alla fine della storia descrive il paradiso e anche lei appare: aveva degli occhi bellissimi, e tutto il corpo era elevato all'altezza di quegli occhi. Tutto di lei era elevato a quell'appiglio di bellezza. Questo è bellissimo: ciascuno di noi ha un punto sulla base del quale si ricostruirà tutto. Un punto d'appiglio c'è per tutti perché siamo Suoi. Se non fosse così l'eternità sarebbe un rifacimento da zero, invero è una ricostituzione. Saremo sempre noi ma così come Dio ci ha pensati all'origine, prima del peccato. Questa intuizione è chiara in Tommaso, specialmente quando commenta Dionigi l'Areopagita.

LEZIONE 2: LA QUESTIONE DELL'ETICA TRA CONOSCENZA E LIBERTÀ

- Il problema dell'etica e i diversi modelli etici
- La libertà dell'uomo e l'esercizio delle virtù

Abbiamo detto che per l'uomo la grande questione del vivere è saper tradurre in agire concreti la scelta fondamentale nei confronti di ciò che si riconosce essere il valore per sé, il bene. Ora il bene in senso assoluto è la relazione con Dio. Essa, tuttavia, è cercata, domandata e vissuta all'interno del tempo e dello spazio: l'uomo è chiamato a determinarsi dentro la storia e a tradurre scelte concrete rivolte verso il bene che egli desidera. Agire secondo il bene significa disporsi concretamente a quella relazione fondamentale per la propria vita. La ricerca del bene dentro la vita è l'unica possibilità di vita piena per l'uomo. L'uomo non può da solo compiere la sua natura. Ha bisogno dell'intervento di Dio per diventare pienamente ciò che è, Suo figlio. Tuttavia la grazia suppone una libertà totalmente disposta ad accoglierla. Senza la libertà dell'uomo che ricerca dentro la storia il bene, è impossibile raggiungere la perfezione di sé. Si tornerà a parlare del rapporto tra le virtù teologali, la grazia che plasma l'uomo ad accogliere Dio, e le virtù umani, quelle disposizioni dell'anima che permettono alla grazia di portare frutto, tuttavia, dobbiamo prima soffermarci su alcune questioni fondamentali riguardanti l'etica.

L'ETICA

"Etica" viene dal greco *èthos* e significa "carattere", "comportamento", "costume", "consuetudine". Nel linguaggio comune, il termine "etica" è usato come sinonimo di "morale", il che non è sbagliato ma non è propriamente così. Se l'etica si occupa delle azioni umane in riferimento al bene, la morale tende a considerare le azioni in riferimento a ciò che è riconosciuto dalla comunità come legale.

L'etica, dunque, ha a che fare con i modi di vivere degli esseri umani *tout court*. Questi modi di vivere in riferimento al bene e al male per l'uomo sono chiamati comunemente costumi o abitudini. L'etica parla cioè di cose che accadono o che sono compiute all'incirca allo stesso modo, con abitudine. Abitudine in latino è detta *habitus*. Il discorso sulle abitudini, le consuetudini, gli *habiti* sono l'oggetto proprio dell'etica: sono ciò che noi compiamo in modo ripetuto e dicono la virtù, cioè le disposizioni abituali dell'anima in riferimento al bene e al male.

La riflessione etica è indispensabile perché alcune azioni sono neutre ma altre non sono neutre³⁸. Ad esempio, uccidere qualcuno, rubare e mentire non sono azioni neutre.

Gli uomini, da sempre, attraverso l'esperienza, hanno provato che alcune abitudini sono distruttive della vita mentre altre sono costruttive della vita. La riflessione sull'etica è nata così e l'uomo non ha sempre avuto la stessa idea dell'etica: ha sbagliato, ha corretto, ha scoperto.

Per esempio, molto banalmente, l'uomo ha capito sempre di più che facendo continuamente la guerra con l'altro uomo distruggeva sé stesso, restava solo e moriva di fame. Era più conveniente, invece, stringendo la mano e "facendo gruppo", cercare insieme la carne per mangiare.

Un altro esempio è la nascita di una delle forme più antiche di saggezza: il celebre detto "occhio per occhio dente per dente"³⁹. Era attraverso formule di questo genere che si davano nuove regole per una nuova abitudine dove evidentemente prima ce n'era un'altra. Prima di questa legge, ad esempio, funzionava così: se tu mi togli un occhio allora io ti strappo la dentiera. Non ti strappo un dente ma ti strappo due occhi, più quelli di tua moglie, di tua figlia, di tuo figlio. È evidente che davanti a un'abitudine come quella appena descritta, "occhio per occhio dente per dente" è già una maniera di giudicare alcune abitudini come feroci e di scegliere per convenienza di convertirle in abitudini più accettabili per tutti, per la vita comune.

L'umanità ha provato diversi tipi di abitudini, alcune sono state eliminate, altre sono state promosse. L'etica è nata come questo tentare di capire quali abitudini portano alla vita e quali alla morte. L'etica, dunque, è un dovere di tutti perché ogni essere umano vuole vivere e non morire e s'industria, anche se solo in parte consapevolmente, per trovare quelle abitudini che lo fanno fiorire. Filosofia o teologia poi hanno il compito di "raffinare il prodotto" e tentano di far la teoria. Il "raffinamento del prodotto" è il tentativo di riconducere le considerazioni che sono di tutti a un livello di riflessione che consente una loro purificazione dai luoghi comuni.

L'etica, dunque, possiamo definirla come la teoria o la dottrina dei costumi, come la dottrina delle barriere secondo cui di solito gli uomini operano, come la teoria che tenta di distinguere quei costumi che, provvisoriamente (perché non sarebbe giustissimo definirli così, ma ci torneremo più avanti), chiamiamo "buoni", da quelli che chiamiamo "cattivi". "Etica" quindi si può affiancare ad

³⁸ In realtà a ben vedere nessun'azione umana è propriamente neutra. L'apertura trascendentale che caratterizza l'uomo ci obbliga a riconoscere il carattere simbolico di tutto l'agire umano. Anche il mangiare per l'uomo ha un valore assolutamente diverso. Ogni istante per l'uomo è domanda d'eternità.

³⁹ L'espressione è propria della Bibbia: «¹⁹Se uno farà una lesione al suo prossimo, si farà a lui come egli ha fatto all'altro: ²⁰frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente; gli si farà la stessa lesione che egli ha fatta all'altro» (Lv 24,19-20). Il principio però ha origini molto più antiche ed è ripreso analogamente in diverse culture o civiltà. Una delle più antiche codificazioni è presente nel *Codice di Hammurabi* (1792-1750 a.C), nel quale la pena per i vari reati è spesso identica al torto o al danno provocato.

“abitudine”, ma più esattamente dice la “teoria delle abitudini”, delle virtù, teoria necessaria per discriminare le abitudini buone da quelle cattive.

L’AZIONE UMANA

L’azione è ciò che facciamo per raggiungere lo scopo, è il medio tra il soggetto e l’oggetto desiderato. L’etica, dunque, in generale, si può dire che riguarda le azioni umane: sono queste che travalicano e diventano abitudini. Le abitudini nascono dall’*avere in vista* perché l’uomo agisce solo quando uno *ha in vista* qualcosa. Un’azione è ripetuta perché l’oggetto in vista è permanente ed è in questo caso che l’azione diventa ordinaria, diventa abitudine. A volte l’oggetto è qualcosa che sparisce, ma l’anelito è sempre a qualcosa di permanente.

Pensiamo, ad esempio, al desiderio di una laurea. Pensiamo a quante pratiche un ragazzo è costretto ad organizzare per quel pezzo di carta: si organizza la vita intera per quella cosa lì. Per cinque anni, quando va bene, la vita dipende da quel punto lì. È una specie di stella polare per la quale è dura e a volte occorre sacrificare delle cose che piacerebbe fare subito, come sposarsi o fare bambini.

La realizzazione dello scopo che permane implica pratiche e azioni ripetute, ovvero abitudini. L’oggetto più importante davanti al quale l’uomo deve costantemente stare e nei confronti del quale deve adeguare sé stesso, le proprie azioni. Cosa c’è di più permanente di sé e del desiderio di realizzare sé?

Ora l’*avere in vista* è una cosa apparentemente semplice, in realtà è molto complicata. L’essere umano ha una sorta di antiveggenza perché quando l’uomo *ha in vista* qualcosa ha davanti l’oggetto come desiderio prima che l’oggetto sia effettivamente lì presente. Il desiderio dell’oggetto è una forma di presenza dell’oggetto, una presenza dove il grado di assenza è alto⁴⁰.

La capacità di *avere in vista* un oggetto che non è presente rende unico l’uomo. Gli animali hanno un qualcosa di simile ma è una capacità molto diversa: appena la cosa non si presenta più, appena lo stimolo finisce, un animale si perde, perché ha perso l’oggetto. L’uomo, invece, è in grado di “tenere” l’oggetto per anni, per decenni, per una vita intera guarda sempre lo stesso punto che non c’è fisicamente. Questo è assolutamente straordinario. Per dire tutto questo si dice che l’essere umano è capace di elaborare l’universale, l’animale invece non lo fa.

Facciamo un esempio. L’animale conosce la strada per tornare a casa, magari ne conosce più di una, ma il concetto di strada, per cui poi si fanno i *Tom-Tom* non ce l’ha, perché non è capace di elaborare il concetto di strada. L’animale non ha la capacità di lasciar cadere l’accidentalità e di

⁴⁰ A bene vedere sempre e comunque in ogni forma di presenza nel tempo troviamo anche una qualche forma di assenza. L’uomo instaurato nel tempo non è pienamente e totalmente presenza a sé stesso.

tenere le costanti di quel qualcosa. La laurea di A e di B, ad esempio sono diverse, però fra queste c'è qualcosa in comune: ad esempio la cerimonia è simile all'altra e avviene sempre in università. Questa è la capacità di deporre l'accidentale e di tenere ciò che è costante. Questa capacità è chiamata astrazione dell'universale. Astrarre significa tirar fuori qualcosa lasciando cadere le spoglie attorno: cade la singolarità che l'accidentale ha e permane ciò che ha in comune con un gruppo di oggetti, di cose, di eventi.

La capacità di astrazione è importantissima perché quando diciamo "essere umano" non intendiamo solo Tizio ma tutti i nomi che possiamo pensare, tutti i maschi e le femmine che possiamo pensare. L'essere umano non ha valore perché, ad esempio, si chiama Alberto, ma perché è un essere umano.

Per essere umano intendiamo chi è capace di fare l'universale, di avere in vista l'universale e di usare parole che certamente né cani né gatti usano, come totalità, essere, niente, tutto, parte, Assoluto, Dio. L'aver in vista è uno dei modi di declinare questa capacità. Se non si è capaci dell'universale non si può avere in vista qualcosa che non sfonda gli occhi. Essere capaci dell'universale, significa essere quest'apertura trascendentale sull'essere per cui, come dice Aristotele si è, in qualche modo (potenzialmente), tutte le cose⁴¹. È questo sguardo sull'universale che ci apre alla domanda sulla totalità e su Dio di cui abbiamo già parlato.

Quando abbiamo in vista qualcosa, la prosecuzione analitica è la seguente

- Vedo (e ci sono tante forme del vedere, non necessariamente quella unicamente sensibile)
- desidero
- progetto il modo per possedere l'oggetto del desiderio
- compio l'azione
- soddisfo il desiderio

Che poi questo accada davvero non lo so con certezza ma sicuramente *si ha in vista qualcosa* che immediatamente non appare impossibile. Persino le cose impossibili le vogliamo perché al desiderio appaiono possibili: se vedessimo che quella cosa come chiaramente impossibile non la si desidererebbe. Si desidera, infatti, solo ciò che in qualche modo appare possibile, mentre davanti all'impossibile c'è solo la disperazione.

DUE MODELLI DELL'ETICA: ETICA TELEOLOGIA ED ETICA DEONTOLOGICA

⁴¹ «L'anima, come facoltà del conoscere, è in potenza tutti gli esseri conoscibili, sia i sensibili che gli intellegibili, nel senso che le facoltà dell'anima sono in grado di cogliere le forme degli oggetti. Ciò è possibile anche perché la forma, cioè l'intellegibile, si trova nel sensibile. Aristotele usa l'esempio dell'immagine, che è come la sensazione senza la materia» ARISTOTELE, *De anima*, 431b 20-432a 14.

Etica teleologica

Un'etica che prende in considerazione questa capacità dell'uomo di avere in vista qualcosa, che prende in oggetto il desiderio dell'uomo, si chiama etica teleologica.

“Teleologico” deriva dal greco *télos* che significa “fine”⁴². Il verbo corrispondente è quello che in italiano traduce l'espressione avere in vista qualcosa. *Télos* indica lo scopo e si dice “scopo” per indicare qualcosa che uno ha in vista.

L'essere umano, l'abbiamo già detto, in quanto tale non è mai cieco del tutto. Non a caso tutti abbiamo a cuore l'organo della vista che simboleggia quella mentale.

Se è vero che un essere umano non è mai cieco è anche vero che può non vedere sempre nitido l'oggetto che ha davanti perché a volte questo è lontano e non si vede bene. Ma se l'uomo ha bisogno di rapportarsi in qualche modo con esso è capace di implementare l'oggetto in questione e di averlo in qualche modo in vista. L'etica di questo tipo qui è priva di quelle sicurezze che un essere umano solitamente ha quando ha le cose lì presenti.

L'etica di suo difficilmente è una scienza capace di affermare in modo assolutamente stabile qualcosa. Anche nell'etica teleologica la componente del vedere va trattata con molta prudenza perché non sempre c'è il vedere assolutamente evidente, ma siamo davanti a una qualche forma del vedere.

L'etica teleologica non solo segue la fenomenologia dell'azione che abbiamo sopra descritto ma è anche comprensiva di tutto l'umano, e lo fa in forma positiva, guardando alle facoltà dell'uomo, ultimamente al suo desiderio, al suo desiderio di Dio.

Un'etica teleologica guarda al fine, allo scopo, a ciò che “fa bene all'uomo”, per cui l'uomo rimane sé stesso, non tradisce sé stesso.

Il riferimento alla natura umana, dunque, è centrale in un'etica teleologica che voglia dirsi a favore dell'uomo e non di altro. In un'etica teleologica che non voglia perdersi nel soggettivismo o nell'utilitarismo, il riferimento ultimo dell'agire, infatti, non è il singolo, ma è il singolo in quanto espressione dell'universale, la natura umana. Un'etica teleologica corretta è un'etica che quindi guarda alla persona, cioè al soggetto storicamente situato, forgiato da relazioni molteplici e differenti (i genitori, gli amici, la comunità, Dio) che è capace di determinarsi in riferimento al vero bene per sé, cioè al perfezionamento della propria natura che lo differenzia come uomo rispetto all'essere non umano.

Su questo aspetto si tornerà perché è molto delicato. Quando si parla dell'uomo e della sua ricerca di felicità, infatti, s'incrociano molteplici questioni che non sempre rendono facile dipanare la

⁴² Dal gr. *τέλος – λόγος*, letteralmente: discorso intorno al fine.

matassa. Il motivo, probabilmente, risiede in quel pronome possessivo “sua” che unisce tra loro due realtà complesse quanto misteriose: la felicità e la persona umana.

Prima nota sull’etica del desiderio

Se è proprio di ogni essere vivente volere il soddisfacimento dei propri bisogni o un generico benessere, solo l’uomo è accompagnato (e forse anche sorretto) per tutta l’esistenza da un profondo anelito di felicità, cioè dal desiderio di uno stato di perfezione di tutta la propria vita, prolungato nel tempo e riconoscibile oggettivamente come il migliore in assoluto⁴³. Quando parliamo di felicità riferiamo all’uomo un desiderio di totalità, di durevolezza, di possesso di un bene qualitativamente e oggettivamente significativo per la vita.

La complessità che sorge nel definire il significato di felicità è dovuta al fatto che è riferita sempre a qualcuno: cioè a una persona umana. Si parla, infatti, di felicità dell’uomo. La natura razionale e incomunicabile di ciascun individuo umano⁴⁴ fa sì che ognuno di noi abbia spesso una particolare idea e un proprio desiderio di felicità dovuti al luogo e al tempo, al particolare temperamento, alle aspirazioni, alle capacità intellettive e fisiche, alle relazioni, alle circostanze più o meno favorevoli, alle esperienze vissute e al particolare giudizio che si dà ad esse.

A prescindere dall’idea che ciascuno ha di questo singolare e inesorabile stato dell’anima, per tutti, tale ricerca “viscerale” che porta l’uomo a uscire da sé stesso, a muoversi e a compiere determinati atti finalizzati al possesso di un particolare bene, è mossa, almeno inizialmente, da un desiderio di godere della felicità⁴⁵. L’uomo, infatti, in quanto apertura intenzionale immersa nella realtà, vuole e decide di “catturare” con tutte le sue facoltà ciò che è oggetto del desiderio.

Se è vero che il desiderio appartiene all’uomo in quanto uomo ed è quindi impossibile non desiderare, esso non è una spinta incontrollata e assolutamente opposta all’intelletto: la saggezza pratica (*phronesis*) permette all’uomo di muoversi secondo un fine da lui scelto come un bene. La saggezza è quella virtù intellettuale e morale che dirige nella vita pratica l’intellezione (intelletto) e

⁴³ La definizione di cosa sia la felicità risulta cosa assai ardua. Sebbene sarà indispensabile dare una qualche definizione di felicità, non è questa la sede per riassumere tutto il dibattito. Al momento ci basti questa generica definizione che riprendiamo dal lavoro di W. TATARKIEWICZ, *Analisi della felicità*, Guida ed., Napoli 1985, pp. 45-46.

⁴⁴ Riprendiamo qui la definizione di “persona” secondo Riccardo di S. Vittore: «*Rationalis naturae individua existentia [...] non quaelibet existentia, sed sola individua vel incommunicabilis*» (RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, XXI, 946a-c). Per un ulteriore approfondimento rimandiamo a V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, cap. I.

⁴⁵ Riguardo al desiderio come causa motrice dell’agire umano si veda ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, 433b 5-21; inoltre, si rimanda al commento di C. NATALI, *Aristotele: azione e responsabilità*, in C. VIGNA (a cura), *La libertà del bene*, VeP, Milano 1998, pp. 85-103.

il desiderio (*orexis*)⁴⁶. La conciliazione delle diverse facoltà permette al soggetto di volere e di scegliere coscientemente l'oggetto del desiderio: è quest'ultimo che ha la capacità di "concentrare su di sé" il soggetto e la sua struttura intenzionale. Il carattere volontario di questa azione (*actus voluntarius*), dunque, permette di definire quell'atto come specificamente umano (*actus humanus*), sia perché manifesta l'uomo come soggetto che agisce sia perché indica il libero arbitrio come la qualità che fonda l'azione cosciente dell'uomo in quanto persona⁴⁷. L'*actus humanus* è detto anche atto morale ed essendo composto di volontà e conoscenza chiama a responsabilità: l'uomo deve rispondere di ciò che ha deciso di porre in atto, cioè tale atto diventa oggetto di giudizio non solo dell'atto stesso ma anche del soggetto che lo ha posto.

L'etica deontologica

Prima di dipanare la matassa rispetto all'etica teleologica e la felicità diciamo qualcosa dell'altro modello, l'etica deontologica, di cui accenneremo solo qualcosa.

La radice di "deontologico" è greca e significa "si deve"⁴⁸. Questa, dunque, è un'etica centrata sul dovere. Il tema del dovere è antichissimo nell'etica. Quando noi pesiamo al dovere intendiamo un intreccio di necessità e di libertà: "si deve fare questo" significa che è necessario che il soggetto scelga o faccia quella determinata cosa.

L'etica deontologica, quindi, si esprime immediatamente in una legge morale che si pretende essere assolutamente evidente: è un'etica che non si fonda sull'*avere in vista* uno scopo, ma si fonda sul fatto che una cosa è unicamente dovuta. La legge è dentro di me e la doverosità è un'immediatezza.

⁴⁶ Cfr. A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, 302-303.

⁴⁷ Troviamo una buona sintesi del dinamismo volontà- atto-coscienza-libertà-persona a cui abbiamo appena accennato in K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Bompiani, Milano 2001, 83-105. Wojtyła fu capo della Cattedra di Etica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Lublino (KUL) per quasi un quarto di secolo. Iniziò a lavorare nel mese di ottobre 1954. Nel 1956 è stato nominato preside del Dipartimento e presidente Etico presso la Facoltà di Filosofia e ha lavorato presso l'università fino al conclave dell'ottobre 1978. È interessante ricordare come in questo periodo: «Su richiesta del decano della Facoltà di filosofia il Senato Accademico della KUL a scrutinio segreto ha approvato all'unanimità la risoluzione del Consiglio della Facoltà di filosofia presso l'Università Cattolica in data 11 dicembre 1975, e assegna al prof. Władysław Tatarkiewicz il titolo di dottore *honoris causa* dell'Università Cattolica per gli eccezionali risultati scientifici nel campo della filosofia e per tutto il lavoro creativo per il bene della cultura polacca» (*Protocollo 336 riunione del Senato del 7 gennaio 1976*, http://www.kul.pl/doktor-honoris-causa-kul-wladyslaw-tatarkiewicz,art_11722.html).

Wojtyła, inoltre, fa riferimento esplicito all'opera W. TATARKIEWICZ, *Analisi della felicità* nel suo articolo K. WOJTYŁA, *The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-teleology*, in *Analecta Husserliana*, vol. IX, 1979, pp. 203-212.

⁴⁸ Dal greco δέον -οντος (deon) e λογία (loghìa), è letteralmente lo "studio del dovere".

Se l'etica teleologica, che guarda al fine, fa capo ad Aristotele (e poi a Tommaso) l'etica deontologia fa capo a Kant. È Kant a tradurre l'etica in un severo "Devi!". Se un certo comando vale per tutti significa che è universale, dunque è vero. Questo tipo di costruzione non ha bisogno dello scopo che si ha in vista, a tal punto che la ricerca dello scopo, sia anch'esso buono, toglie moralità all'azione: un'azione buona perseguita per un alcunché che non sia l'azione stessa rende sempre immorale l'azione.

Tale costruzione ha origine nel modo di concepire la potenza conoscitiva dell'uomo. Kant, infatti, era convinto che l'uomo fosse cieco riguardo allo scopo perché, in realtà, non è capace di *avere in vista* alcunché. Kant era convinto che l'uomo non conoscesse con certezza la verità degli oggetti, per cui l'uomo non sa in realtà cosa siano gli oggetti che gli appaiono: se il *noumeno*, l'essenza di qualcosa, la sua natura, non è conoscibile, noi abbiamo a che fare solo con i fenomeni, con ciò che appare dell'individuo, ma non con la sua natura, è impossibile *avere in vista* qualsiasi cosa.

L'etica deontologica è centrata sul dovere perché si è convinti che noi non possiamo conoscere le cose nella loro natura, siamo come ciechi e quindi l'avere in vista, che è proprio della prima, dell'etica teleologica.

Tuttavia, volendo tenere in piedi un'etica, e Kant voleva tenerla in piedi, ed essendo un'etica che tende all'universale, altrimenti non sarebbe chiamata etica, non potendo contare sull'universale che la mente vede, e dopo diciamo il perché, il genio tedesco inventa un altro universale. Kant universalizza la regola che uno sente perché è sentita dai più: se attraverso quella regola noi uomini non ci facciamo male, allora è una regola etica, se ci facciamo male, allora non lo è.

Lo schema argomentativo è questo: l'etica deve essere universale ma poiché l'universale in sé non è conoscibile, è necessario tornare al soggetto. Cosa c'è nel soggetto di universale? Egli stesso: egli è l'universale vivente. Quando l'uomo universalizza fornisce la regola etica.

L'universale non sono più le proprietà dell'essere, comuni ad ogni ente, ma sono delle categorie proprie del soggetto che interpreta la realtà. Universale è detto da Kant "trascendentale". Il trascendentale kantiano, però non è più il trascendentale della classicità.

Per la classicità le determinazioni che appartengono all'essere in tutta la sua estensione, e dunque a ogni ente, si dicevano appunto proprietà trascendentali dell'essere. La dottrina dei trascendentali tiene a sfondo l'intendimento dell'essere non solo come concetto più comune, ma quale perfezione più elevata, o massima, che si fa coincidere con l'essenza di Dio. I trascendentali erano dunque i primi attributi della natura divina, e di lì illustravano pure i rapporti con le creature. Le proprietà trascendentali appartengono, dunque, per essenza all'*ipsum esse subsistens*, Dio, e competono per partecipazione agli enti, a tutte le creature, anche all'uomo.

Il termine trascendentale non lo si trova in Platone e in Aristotele, ma lo si trova nei manuali di filosofia del medioevo. Se si legge la *Metafisica* di Aristotele, si parla dell'*uno* e del *tutto*: chiaramente si parla dei trascendentali, di determinazioni proprie dell'essere, non di categorie soggettive comuni a tutti gli uomini. I classici, infatti, avevano la convinzione di avere a che fare con le cose, di conoscerle, di poter raggiungere la loro natura, la loro essenza.

Con lo scorrere dei secoli questa convinzione tramonta.

L'idea fondamentale della filosofia da Cartesio in poi (per fare delle cesure di conto con la filosofia moderna), è quella secondo la quale noi abbiamo a che fare con dei contenuti che sono soggettivi, cioè sono contenuti della mente e non sono "in carne e ossa". Cartesio afferma che è possibile ipotizzare l'esistenza di un genietto maligno il quale ha messo delle immagini nell'occhio dell'uomo. È così che si domanda come si faccia a sapere se le immagini nell'occhio sono proprio come le cose reali: se il genietto fa gli scherzetti come è possibile conoscere?

Cartesio ha così teorizzato anche la differenza tra realtà e sogni. "Come si fa a sapere se si sta sognando o se si è desti?". Molte volte i letterati moderni giocano su questa distinzione, prendiamo ad esempio Pirandello, oppure il cinema di Woody Allen nel quale il gioco tra sogni e realtà è continuo. Prendiamo ad esempio "*La vita è sogno*" di De La Barca⁴⁹. Sono tutti figli del dualismo gnoseologico moderno. Anche Cartesio, come tanti, è ossessionato da questo problema, perché all'inizio è posto il dubbio sulla conoscenza.

Com'è potuto accadere tutto ciò? Questo passaggio è fondamentale perché se si capisce la rotazione effettuata dalla modernità è possibile capire come si è passati da una morale teleologica ad una deontologica. Come si è passati, cioè, a un'etica fondata sulla convinzione che noi non conosciamo le cose ma solo le *rappresentazioni delle cose*, che sono un fatto soggettivo, per cui io non colgo il sentito, ma solamente la sensazione. Ad esempio, parlando del tavolo e del microfono, io vedo un colore nero, riconosco qualcosa che al tatto è duro, ma non colgo veramente il tavolo e il microfono. Queste sensazioni sono quindi l'effetto del "colpo" che le cose vere "sparano" sul corpo, come quando uno si prende un pugno in un occhio e vede le stelle. Le stelle sono ciò che io vedo ma chissà cosa c'è dietro. Un pugno? Secondo questa logica potrebbe esserci qualcos'altro che ha prodotto queste stelle.

LA QUESTIONE GNOSEOLOGICA, CIOÈ SULLA CONOSCENZA DEL VERO

Il medioevo, era convinto di conoscere le cose, e di conoscerle tutte, una per una. A un certo punto ha dovuto fare i conti con la nuova scienza sperimentale che mette assieme lo sperimentale e il

⁴⁹ *La vita è sogno* è un dramma filosofico-teologico in tre atti e in versi scritto nel 1635 da Pedro Calderón de La Barca (1600-1681).

descrittivo. Inizialmente si scopre, poi si prova, poi si guardano gli effetti che quel fenomeno porta quando se ne fa esperienza, si descrivono, si scopre che la cosa magari piace o è utile e si vuole provare di nuovamente il processo. Gli scienziati moderni sperimentano e descrivono le cose che si ripetono continuamente.

Galileo sperimenta. Bacon, Galileo e Cartesio avevano introdotto l'idea che non era importante andare all'essenza delle cose ma piuttosto capire mediante esperimenti come le cose si comportano nell'esperienza per ordinarle, mediante la matematica, le ricorrenze. Si introduce un atteggiamento diverso, di provocazione delle cose che sono dell'esperienza, di chiamata alla prova, e questo è quello che comunemente chiamiamo esperimento. Nell'esperimento prendiamo qualcosa, un corpo, lo isoliamo da un certo ambiente, lo mettiamo alla prova su certi punti, lasciandone in ombra altri.

Ciò che interessa, ad esempio, è capire cosa succede alla pallina se viene tirata, messa su un tavolo inclinato è calcolare con quale velocità scende, se questa aumenta, come aumenta... Ma della pallina, che sia colorata o meno, nessuno è più interessato: si vuole sapere solo come rotola giù. L'esperimento è un atteggiamento rispetto alla natura che non è il lasciar apparire la cosa che è, ma d'indagine mediante certe forme di organizzazione e di manipolazione del contesto, nel tentativo di avere delle ricorrenze permanenti, che oggi diremmo di ricorrenza statistica. Allora non si parlava di statistica: quando si trovava una legalità si credeva di avere trovato la vera essenza della cosa.

La vera essenza della cosa sarà però da adesso in poi governata unicamente dalla matematica, tradotta sempre in termini di quantità, di equazioni matematiche. Ciò che interessa lo scienziato moderno "alla Galilei" è unicamente la quantificazione delle ricorrenze, cioè ciò che in qualche modo appare come stabile.

Kant, affascinato dalle nuove scienze, i suoi primi scritti sono dei trattati sulla natura fisica, provò a introdurre il metodo scientifico in filosofia, per dipanare la matassa in merito al vero e al bene.

Quest'operazione secondo la quale esplorando l'esperienza si cercano le legalità quantificabili per la scienza è un'operazione necessaria o almeno appariva tale, giacché le altre cose non quantificabili, come il sapore in un bicchiere di vino, un'emozione, non potevano essere comunicate. Queste esperienze non sono quantificabili perché appartengono alla qualità, non alla quantità. Ma queste cose parevano, appunto perché qualitative, individuali, soggettive, dei singoli e quindi non condivisibili. La scienza invece deve offrire un prodotto per tutti, un prodotto che sia universale.

Quando Aristotele, che qui prendiamo a riferimento come figura di tutta la gnoseologia classica perché ha dato una struttura ordinata riguardo alle cose dell'essere, della totalità delle cose e dell'esperienza, parla di *attributi*, cioè predicati fondamentali di ciò che sperimentiamo, ovvero le *categorie*, parlava di una molteplicità di fattori riscontrabili nella realtà. I *predicati sommi* sono tanti

e non esiste soltanto la *quantità*, a tal punto che per lui la quantità era uno dei predicati meno importanti.

Questa cosa è concretissima. Facciamo un esempio. Se andate dal fruttivendolo e andate a comprare un chilo di pere è importante che sia un chilo, ma se queste sono brutte, immangiabili, marce, non comprate le pere e cambiate fruttivendolo.

Quanti predicati quantitativi produciamo nell'esperienza? Forse milioni di milioni. L'economia ha invaso il territorio e quindi l'uso della *quantità* non è neppure quantificabile: quanti soldi hai, quanto costa, quanto hai venduto, tutte le questioni di eredità, le questioni sul fisco. La quantità è ormai in tutto. Ma se il conto in banca è quantificabile, di una persona possiamo dire anche che sta male o bene, e in questo caso la quantità non funziona più. L'esperienza della paternità e della maternità è molto ricca e complessa e non si riduce al descrivere il numero di figli che si ha. La quantificazione del termometro non restituisce l'esperienza del dolore, della malattia, della depressione.

Facendo quest'operazione di taglio gli scienziati moderni, eliminando tutto ciò che è qualitativo perché non è misurabile, non è comunicabile, si allontanano sempre più dal rapporto immediato con ciò che è l'esperimento nella sua totalità e complessità, allontanandosi così del tutto dalle categorie aristoteliche. L'oggetto dell'esperienza è certamente complesso e non riducibile alla sola quantità: se faccio così mi smarco dall'oggetto e mi costruisco un oggetto tutto artificiale fatto di misure.

Aristotele diceva che quando noi descriviamo le esperienze del mondo produciamo dei giudizi. "Questa mattina per fortuna c'è il sole". "Il sole scalda e fa vivere i fiori" ... Sono dei giudizi. È possibile classificare in gruppi i diversi giudizi che si riconoscono: possiamo assemblarli e formare delle classi. Queste classi di giudizio si chiamano categorie. Le categorie, in altre parole, sono dei predicati più generali che sotto di sé contengono le moltissime predicazioni dell'esperienza

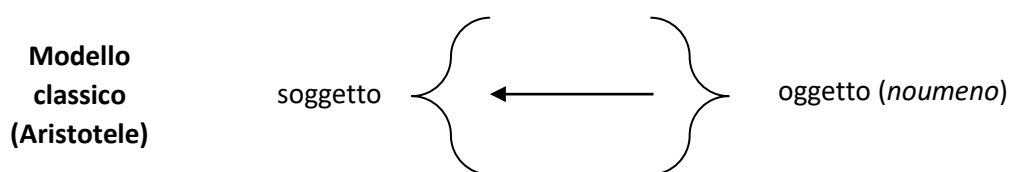
Aristotele ha classificato dieci diversi modi di predicare tutto ciò che c'è e che possiamo dire di esso. La *sostanza* è la più importante. Essa ci dice qual è il soggetto che è il riferimento predicazionale di tutti i giudizi che si possono dare. Il referente della *qualità*, della *quantità*, del *tempo*, del *luogo*, dell'*attività*, della *passività*, della *relazione*, del *giacere*, del *possedere*, è la *sostanza*.

Questa ossessione della quantità determina la convinzione che noi consociamo solo sensazioni soggettive e che il vero mondo è *al di là*, è *inaccessibile*. No è un caso che tutti i filosofi moderni, Locke, Spinoza, Cartesio, Hume si pongono questa grande domanda: "come possiamo andare *di là*, visto che siamo trincerati dietro le forme soggettive?" Ecco allora tutti i trattati sulla mente e sulla

conoscenza: *Saggio sull'intelletto umano*⁵⁰ di Locke; *Critica della Ragion Pura* di Kant; *Discorso sul Metodo* di Cartesio; *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* di Spinoza. Tutti questi studi vengono fatti perché si vuole uscire dalla “gabbia d’oro” della sensazione.

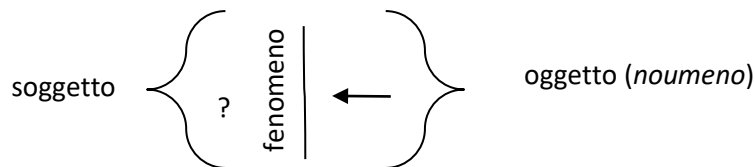
In sintesi, se noi conosciamo solo i fenomeni, e non i noumeni, dobbiamo addossare al soggetto la fonte dell'universalità. L'etica deontologica è quella del dovere ovvero dell'universalizzazione della regola. Questa grande discussione sulla soggettività fatta dai fisici moderni naturalmente chiama in gioco anche l'etica. Il problema più grosso è che nel 1700 poteva funzionare, oggi non più. Oggi, infatti, assistiamo al disfacimento delle evidenze comuni. Allora c'erano delle certezze comuni, e se l'universale etico non possiamo coglierlo dall'oggettività, si poteva facilmente trovarlo nella soggettività. Ecco allora le formule tipiche dell'etica kantiana: *la legge morale dentro di me, agisci per il puro dovere.* Non si agisce perché piace, perché la cosa può interessare, perché si vede un ritorno, come far soldi o l'aver la salute. Queste sono delle forme improprie, non etiche, perché ogni contenuto è un contenuto determinato, del sentire soggettivo. Se si lavora sul soggettivo, non vi sarà mai una regola universale si ha una regola dell'abilità, una regola particolare, come quella del falegname con le sue sedie, ma questa non è etica. È necessario abbandonare qualsiasi contenuto determinato e abbandonarsi alla pura forma da universalizzare. L'indicazione di Kant è chiara: “Chiediti ogni volta se l'azione che compi è universalizzabile, se è universalizzabile allora è etica, altrimenti è trasgressiva”. Persino la cosa più grande e vera che Agostino ha riassunto dicendo che tutti gli uomini desiderano essere felici, è schematizzata come una cosa assolutamente da evitare perché la felicità è trattata come la somma dei piaceri soggettivi e quindi distrugge l'etica.

Nella filosofia contemporanea, specialmente nella seconda metà del Settecento, qualcosa di equivalente alla struttura kantiana del conoscere, che diciamo triadica, è data precisamente dall'ermeneutica. La struttura duale della classicità, soggetto-oggetto, si trasforma, perché fra il soggetto e l'oggetto si interpone ciò che è variamente chiamata cogitata (Cartesio), sensazione (Hume). Il contenuto è dunque qualcosa di soggettivo come il risultato dell'effetto dell'oggetto su di noi e propriamente sui nostri sensi, che sono i primi bersagliati.



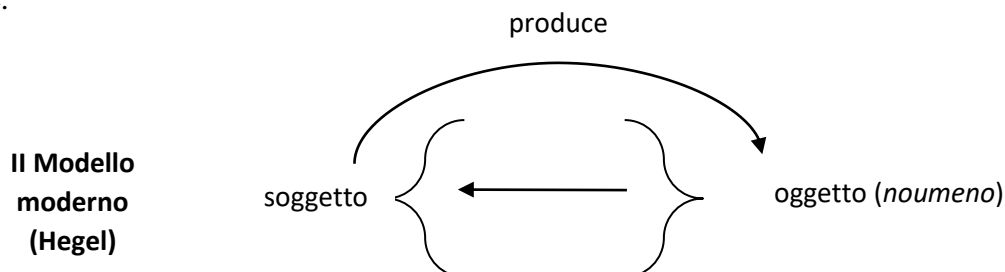
⁵⁰ Il *Saggio sull'Intelletto Umano* è una delle più famose opere di Jhon Locke. Pubblicato nel 1690, il saggio concerne i fondamenti della formazione della conoscenza umana e dell'intelletto. Il filosofo descrive la mente umana, dalla sua nascita, come una tabula rasa (anche se non usa esattamente queste parole) riempita in seguito attraverso le esperienze. Il saggio fu una delle principali fonti dell'empirismo moderno ed influenzò molti filosofi dell'illuminismo, quali David Hume ed il Vescovo Berkeley.

**I Modello
moderno
(Kant)**



Questa struttura triadica è già da Hegel, nel '800, sottoposta a critica. Hegel è molto duro riguardo la struttura kantiana. Il pensiero di Hegel possiamo riassumerlo così. Per Hegel il *noumeno* è sia ciò che non è oggetto dell'intenzionalità conoscitiva (perché questa termina nella sensazione o nell'idea o nel pensiero) sia ciò che non è pensato ed è impensabile perché non è in relazione conoscitiva con il soggetto il quale, invece, conosce solo il fenomeno. Così Hegel afferma che il *noumeno* è contraddittorio perché è nello stesso tempo pensato e non pensato: pensato perché se ne parla; non pensato perché non è il termine dell'intenzionalità. Per Hegel, dunque, va semplicemente tolto dalla struttura del conoscere.

L'equazione hegeliana fra soggetto e oggetto è tale per cui conoscente e conosciuto sono in equazione, perché il conosciuto è prodotto del soggetto e ha la sua stessa natura. Hegel, dunque, toglie la terza figura della triade soggetto, fenomeno e noumeno. Questo oggetto che stava al di là era normalmente inteso come "la natura", infatti si parlava di *presupposizione naturalistica*. L'equazione hegeliana si spingeva fino a dire che noi sappiamo tutto (si parla di *sapere assoluto*), e possiamo svelare il senso dell'intero fino in fondo perché il soggetto è lo stesso oggetto del conoscere.



Dall'intuizione dell'errore kantiano, che dice che il conoscere non è in grado di avere per sé la verità, si arriva alla forma hegeliana, l'estremo opposto per cui noi abbiamo tutta la verità in mano e soltanto la verità. Tuttavia, anche questo modo di concepire il conoscere è estraneo all'esperienza comune. Si passa dalla forma dello scetticismo alla forma delle verità assolutamente assolute che scatena, nel corso dell'Ottocento, una serie di reazioni alcune volte anche problematiche.

È stato il Novecento (e mettiamo in testa Husserl, maestro di Heidegger) ad aver riscoperto che noi in realtà consociamo le cose. Husserl si è formato alla scuola di Franz Brentano⁵¹. Brentano si era formato in seminario, dove si studiavano Aristotele e Tommaso. È grazie a Brentano e a tutta la

⁵¹ Franz Brentano (Boppard, 16 gennaio 1838 – Zurigo, 17 marzo 1917) è stato un filosofo e psicologo austriaco, maestro di Husserl e Alexius Meinong.

scuola fenomenologica di Husserl se il Novecento ha visto una riscoperta di Aristotele. Pensiamo a grandi nomi come Scheler, Heidegger, Sartre, Stein. Tutti sono partiti da questo punto di vista aristotelico: noi conosciamo le cose, magari in modo confuso, ma certamente qualcosa si dà e ciò che si dà esiste, è reale.

Una ripresa dell'originario del sapere

La cosa più elementare che subito dobbiamo affermare è che quando noi diciamo di conoscere qualcosa vogliamo dire che qualcosa ci è manifesta, chiara, ci appare, è lì, per cui siamo capaci di invitare a chi dubitasse della cosa, a guardare anche lui quella cosa. L'esibizione di ciò che è in quanto tale è il fondamento della verità del conoscere: l'esibizione. È meglio dire l'esserci, perché "esibizione" include già una qualche forma di apologia dell'oggetto: "guarda qui". È il constatare che sta a fondamento di ciò che un essere umano dice.

Purtroppo nella maggior parte delle volte diciamo qualcosa che però non ha referente reale. Cioè non posso dire ad uno guarda qui, perché l'oggetto in mano non c'è. Le oscillazioni e i dubbi nascono perché non ho l'oggetto davanti. Ma solitamente quando un essere umano ha qualcosa davanti dice: guarda tu, con l'idea che l'evidenza, principio di tutti i principi, è il fondamento della verità di ciò che appare. Si vede e non c'è qualcosa per cui arretrare, perché chi contesta questo lo fa perché vede in modo diverso.

Ora il territorio dell'apparire è complesso perché non sempre si vede in modo chiaro e distinto, quindi deve essere percorso con molta prudenza e deve essere determinato attraverso delle forme di controllo. La Logica, in qualche modo è nata con l'intenzione di istituire forme di controllo nel territorio. Il giudizio in merito a qualcosa è sicuro se si riesce a dimostrare che l'opposto è impossibile, cioè è assolutamente (in modo necessario) vero. Ecco il PDNC.

La facoltà dedita al conoscere è l'intelletto. "Intelletto" viene dal latino e significa *intus-legere*, leggere dentro ciò che è. Secondo l'ermeneutica noi non andiamo mai dentro le cose ma diciamo delle cose che sono, in qualche modo, nella periferia della cosa. Gli antichi, invece, dicevano che uno può leggere dentro, può capire le cose, la realtà, può cogliere il *noumeno*. Questa è in realtà la passione di ciascun essere umano, perché anche capire, dal latino *capio*, significa prendere l'oggetto, cioè catturarne la natura intrinseca.

La capacità di capire, *intus-legere*, è più precisamente la capacità di guardare l'esserci della forma costante, anche se essa non è totalmente apparsa. Questo è possibile mediante l'astrazione. L'intelletto riconosce l'universale attraverso l'astrazione, cioè eliminando gli elementi empirici, l'accidentale, lasciando emergere la natura, la costante.

ALCUNE CONSIDERAZIONI SULL'ETICA TELEOLOGICA

Riprendiamo le questioni sull'etica teleologica: come non far cadere tale modello nell'utilitarismo, nel soggettivismo o nell'individualismo?

Libertà e desiderio di felicità

Per capire questo dobbiamo proporre un breve affondo sulla questione della libertà, cioè su ciò che rende volontario o morale l'atto compiuto dall'uomo. Parlare del legame tra il desiderio di felicità e la capacità di porre atti morali significa delineare i termini per una qualche auto-determinazione della persona umana, cioè definire la possibilità che ciascuno di noi ha di decidere, perseguire e raggiungere la propria felicità.

La descrizione dell'atto che abbiamo abbozzato sott'intende un'antropologia e un sistema etico che in qualche modo s'ispira al pensiero aristotelico. La questione sulla possibilità di autodeterminarsi dell'uomo è particolarmente moderna ed è oggetto di discussione specialmente nella nostra contemporaneità post-moderna, tuttavia, siamo convinti che l'antichità possa ancora dialogare con noi per aiutarci a trovare una qualche risposta alle nostre domande o, almeno, comprendere maggiormente la posta in gioco. Aristotele non ha mai parlato di libero arbitrio, tuttavia, possiamo dire con certezza che per Aristotele il punto di partenza del discorso sull'agire umano è la struttura intenzionale dell'anima umana e il desiderio di un bene specificamente umano che l'uomo stesso vuole e decide di perseguire attraverso un agire virtuoso⁵².

Ogni uomo tende a determinati beni che riconosce come conveniente per sé, tuttavia esiste un bene supremo che è *eudaimonia*, cioè felicità. Scrive Aristotele: «Quindi, se delle cose che facciamo vi è un fine, che vogliamo per sé stesso, mentre le altre cose le vogliamo a causa di questo, e non scegliamo più una cosa a causa di altro (in questo modo, infatti, si procederebbero all'infinito, cosicché l'aspirazione sarebbe vana e inutile) è evidente che questo vorrebbe a configurarsi come il bene assoluto (τὰ ἀγαθὰ), la cosa migliore (ἀγαθός). E non è forse vero che la sua conoscenza ha un grande peso per l'esistenza e che, come arcieri che hanno un bersaglio a cui mirare, verremmo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare? Se è così dobbiamo cercare di delineare, sia pure a grandi linee, in che cosa mai esso consista e di quali scienze o capacità produttive sia oggetto»⁵³.

⁵² Esistono molti luoghi dell'etica aristotelica sul rapporto tra volontà, libertà e responsabilità. Basti pensare che nell'*Etica Nicomachea* quasi ogni virtù contiene un'analisi sul carattere di volontarietà che essa ha. , In particolare, ricordiamo: la virtù del coraggio che segue immediatamente la prima sezione del libro terzo dedicato alla volontà e alla scelta; la virtù della giustizia, la più importante delle virtù, poiché la medietà indica il carattere essenziale a tutte le virtù (1135a15 ss); la virtù dell'amicizia (a cui Aristotele dedica i libri VIII e IX), poiché il legame di amicizia s'instaura volontariamente.

⁵³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094a18-26.

Il bene per Aristotele non è un bene trascendente ma è veramente realizzabile in questa vita perché immanente al soggetto che agisce: esso consiste nell'opera che più gli è propria, che *cor-risponde* alla sua natura di uomo, che esprime la sua funzione specifica (ἔργον αὐτοῦ). È una vita vissuta secondo la virtù più eccellente e più perfetta cosicché, non mancandole nulla, è una vita degna di essere scelta per sempre⁵⁴. In questo Aristotele, rispetto a quanto si crede comunemente, è molto simile a Socrate e Platone. La felicità, infatti, ha una chiara dimensione oggettiva: i beni da cercare sono quelli più alti, quelli dell'anima razionale, e non quelli esteriori (ricchezze) né quelli corporali (piaceri). Esiste, dunque, un bene unico e specifico a cui anche gli altri beni sono finalizzati e che ha come unica ragione l'essere stesso dell'uomo⁵⁵.

Questo è detto in modo molto chiaro e affascinante da Aristotele in questo passo del libro II dell'*Etica Eudemia*: «Come per esempio c'è una virtù del mantello: infatti c'è anche una sua funzione e un suo uso; e il miglior stato abituale del mantello consiste nella virtù. Lo stesso vale per la neve, la casa e le altre cose. Di conseguenza, questo vale anche per l'anima: infatti c'è una sua qualche funzione specifica. La funzione specifica dello stato abituale migliore sarà anch'essa migliore; e lo stesso rapporto che intercorre reciprocamente tra gli stati abituali intercorre anche tra le funzioni che derivano da quelli. E lo scopo di ciascuno di essi è l'esercizio della propria funzione specifica [...]. Dell'arte del calzolaio e della tecnica di fabbricazione di scarpe, per esempio, è la calzatura; se dunque, esiste una virtù dell'arte del calzolaio esperto, la sua funzione specifica è la realizzazione di una buona calzatura [...]. Poiché è necessario che siano una sola cosa sia la funzione specifica dell'anima sia quella della virtù, la funzione specifica della virtù consisterà nella realizzazione di una vita buona. Questo è dunque il bene perfetto, il quale si è detto che consiste nella felicità [...]. Poiché l'attività migliore della disposizione e l'attività migliore in assoluto è propria dello stato abituale migliore, allora la virtù è lo stato abituale migliore l'attività della virtù il massimo bene dell'anima. Ma si era anche detto che la felicità è il sommo bene. La felicità è, dunque, attività di un'anima virtuosa [...], verrà ad essere l'attività di una vita perfetta secondo virtù perfetta»⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1098a7-20.

⁵⁵ In questo senso, l'analisi che Tatarkiewicz propone di Aristotele forse non è del tutto completa, infatti, non ogni bene soddisfa l'uomo veramente poiché tutti i beni sono finalizzati all'unico bene attualizzabile e capace (anche se parzialmente) di compiere già la natura dell'uomo. Se tale bene si distanzia dalla concezione platonica che poneva il Bene come l'Idea somma, tuttavia possiamo affermare che esiste un sommo bene in sé che è ricercato già qui per vivere in modo felice ed è la causa e il primo di tutti i beni (Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1218b7-13). Senza questa prospettiva sarebbe impensabile fondare un'etica delle virtù, così com'è concepita da Aristotele. Si veda W. TATARKIEWICZ, *Analisi della felicità*, p. 40.

⁵⁶ ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1219a2-39. Anche nella *Grande Etica* si legge che il sommo bene consiste nella felicità, e questa è il fine (Cfr. ARISTOTELE, *Grande Etica* I, 1184b30-31).

Per Aristotele, dunque, la felicità è un qualcosa di perfetto, di duraturo e la ricerca di essa è un cammino reale. Possiamo dire che la felicità non si può identificare con i singoli beni, siano essi anche i più alti: la felicità è l'intero dei beni che rendono la vita umana tale, essa li comprende tutti e li supera, li unifica rendendo la vita degna di essere vissuta perché soddisfacente alla natura umana cui l'uomo stesso tende tutta la vita. Se per Aristotele l'essere felici consiste nel vivere e nell'agire bene, la felicità è il frutto di una vita virtuosa. Tuttavia, proprio perché la felicità riguarda ciò che c'è di più vero e di più perfetto, Aristotele sembra concordare con l'idea che, sebbene sia possibile pregustare già qui alcuni momenti o istanti di felicità attraverso l'agire secondo virtù, è impossibile per un vivente essere considerato veramente felice, poiché «niente di incompiuto è felice; infatti non è intero»⁵⁷.

Esiste una virtù specificamente umana ed è quella riferita all'anima razionale, cioè la virtù dianoetica che compie la ricerca intellettuale di una vita felice perché, essendo la facoltà specificamente umana legata alla conoscenza e decidendo di tutto l'agire virtuoso, permette un vero e proprio cammino di perfezione di tutta la natura umana verso la felicità. Ciò significa che l'uomo virtuoso, attraverso di essa, è capace di riconoscere la propria felicità che, in qualche modo, si mostra come un dovere per una vita umana che vuole dirsi tale.

Se le virtù dell'anima vegetativa sono comuni a tutti i viventi, quelle dell'anima sensitiva e appetibile (che è sottomessa ma in qualche forma partecipa dell'anima razionale) sono le virtù etiche e permettono di controllare gli impulsi, le virtù dell'anima razionale sono le più nobili e sono quelle specificamente umane⁵⁸. I beni inferiori legati alle altre parti dell'anima, tuttavia, non sono assolutamente negativi: essi infatti condizionano lo stato dell'anima e possono compromettere la ricerca della felicità. Non si tratta di individuare due felicità diverse ma un'unica felicità che ha in una vita guidata e sorretta dalle virtù dell'anima razionale la sua forma perfetta e in una vita sorretta dalle altre virtù che guidano il resto della vita umana e che dipendono da quelle dell'anima razionale (si veda la saggezza) una felicità secondaria rispetto alla prima: «per chi contempla, non ci sarà bisogno di nulla di simile per agire ma, per così dire, esse sono addirittura d'ostacolo al contemplare. D'altro canto, però, in quanto è un essere umano e vive insieme agli altri, costui sceglie di vivere secondo la virtù; quindi avrà bisogno di cose del genere per vivere da essere umano»⁵⁹.

In merito al nostro tema ci pare di dover riassumere quattro aspetti importanti dell'etica aristotelica in modo più ordinato.

⁵⁷ ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1218b7-13

⁵⁸ Sulla tripartizione dell'anima si tornerà anche prossimamente.

⁵⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 1178b 3-7.

a) L'etica aristotelica è una scienza sull'uomo che cercando i vari beni deve cercare il bene che più corrisponde alla sua natura razionale che è il fine proprio della sua vita e del suo agire perché lo rende profondamente felice e l'uomo perfetto. Per questo l'etica aristotelica è detta teleologica.

b) L'uomo tende al bene a cui aspira, cioè è necessario prendere in considerazione la sua natura: il bene è sempre qualcosa che corrisponde a questa sua natura, è un qualcosa che egli ha in sé per perfezionare la propria natura. La felicità è possedere quel bene a cui aspira ed è ciò che perfeziona l'ente.

c) Esiste certamente un rapporto tra la finalità e la concezione dell'esemplarità del bene, per cui si presenta un'oggettiva gerarchia dei beni. I beni dell'anima sono superiori a quelli del corpo poiché il corpo ha con l'anima lo stesso rapporto che la materia ha con la forma e i beni esterni si trovano ad un livello ancora più basso.

I beni si acquisiscono attraverso la virtù, disposizioni dell'anima che permette al saggio di scegliere razionalmente la cosa più giusta, la perfezione, che è la via di mezzo tra il difetto e l'eccesso (vizi). Le virtù dianoetiche, dunque, sono le più alte. La virtù dipende dalla scelta dei mezzi in vista del fine, quindi, tale scelta è volontaria ed è dovuta esclusivamente all'individuo. L'uomo, dunque, può essere «il principio e il padre delle sue azioni, come lo è dei suoi figli»⁶⁰.

Una questione propriamente politica

Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele tematizza la volontarietà degli atti umani, ricollegandosi al problema della possibilità e di giudicare gli atti e di lodare, perdonare o punire il soggetto che li ha compiuti⁶¹.

Come si dice nell'*Etica Eudemia*, per gli atti volontari, infatti, c'è una responsabilità: «tutte quelle azioni di cui l'essere umano è principio e su cui egli esercita il proprio dominio possono accadere o meno, e che possono accadere o meno le cose che dipendono da lui, e della cui esistenza e non esistenza è lui il responsabile. Inoltre, di tutte le cose che è in suo potere fare o non fare, egli stesso è responsabile; e le cose di cui è responsabile sono in suo potere. [...] Tutti, infatti, concordiamo sul fatto che, di tutte quelle cose che sono volontarie e conformi alla scelta di ciascun individuo, costui è responsabile. Ed è evidente che tutto ciò che viene scelto è volontario. Pertanto è chiaro che sia la virtù sia il vizio rientrano nell'ambito delle cose volontarie. Occorre dunque stabilire che cosa siano la volontarietà e l'involontarietà, e che cosa sia la scelta, poiché è in relazione a questi che la virtù e il vizio si definiscono»⁶².

⁶⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1113b17-18.

⁶¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1109b30-35.

⁶² ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, II, 1223a4-23.

Il problema di Aristotele, dunque, sembra innanzitutto sociale. È interessante sottolineare, infatti, come il singolo che cerca il bene (cioè la sua felicità), non si può mai concepire individualmente poiché egli appartiene inesorabilmente al corpo della polis. Il problema etico e la riuscita o meno della vita del singolo, dunque, è principalmente un problema politico. Aristotele comincia la sua riflessione problematizzando il compito che ha il potere legislativo di fare delle regole che premino puniscano i soggetti che compiono atti morali, poiché essi hanno sempre una rilevanza anche sociale e non solo privata.

Volontà e involontarietà

Parlando della responsabilità che l'uomo ha per ciò che egli fa, Aristotele distingue due categorie di azioni:

- a) Involontarie: o sono azioni compiute per costrizione, dove il soggetto non contribuisce per nulla al principio dell'azione o sono azioni compiute per ignoranza.
- b) Volontarie: sono azioni il cui principio del movimento risiede in chi agisce. In queste azioni, il corpo sarebbe unicamente causa strumentale del movimento poiché esse sono il frutto di una scelta del soggetto stesso che può decidere se porre in atto o meno ciò che ha giudicato precedentemente con l'uso della ragione.

Non sempre è facile classificare gli atti umani, distinguendo quelli volontari da quelli involontari. Aristotele, infatti, afferma che ci sono alcune azioni dove è difficile stabilire il grado di responsabilità poiché nessuno decide un atto per sé stesso ma sempre per un bene maggiore. Questo appare evidente quando uno è preso dalla paura. In questo particolare stato dell'anima, infatti, sembra più difficile una lucida deliberazione su le scelte da fare e alcune azioni vengono poste in atto più per paura di perdere un bene maggiore che per l'azione stessa⁶³. Tuttavia, bisogna stare molto attenti a giudicare questi atti come totalmente involontari:

Per Aristotele coloro che cercano, difendono o perseguono un bene maggiore compiono sempre azioni volontarie poiché scelgono qualcosa che hanno in vista, agisce cioè in questi atti la libertà dell'uomo poiché sono il frutto di scelte razionali che tengono conto delle condizioni in cui si agisce⁶⁴. Per Aristotele, infatti, sebbene le passioni possano essere anche molto violente, la ragione è capace di contenerle e le azioni che compiamo anche sotto di esse sono sempre regolate dalla ragione che delibera una particolare scelta, cioè dalla volontà. Possiamo dire che sono propriamente

⁶³ Aristotele fa l'esempio della volontarietà che c'è in dei marinai che decidono di buttare le proprie cose in mare in occasione di una tempesta. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1110a430-19.

⁶⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1110a 19- b 17.

umane solo le azioni volontarie che sono state deliberate dalla ragione, mentre, negli altri casi, la persona non è libera.

La scelta

La questione della scelta è strettamente connessa con quella della volontà, anche se i due termini non sono in identità. La scelta, è qualcosa di particolare: essa è diversa dal desiderio, dall'impeto e dalla volontà poiché non implica né dolore né piacere, riguarda le cose possibili, che dipendono da noi, che conducono al fine e che si definiscono sulla base del male e del bene.

Riguardo alla scelta al formarsi dell'uomo virtuoso (stato necessario per la ricerca del sommo bene e della felicità), Aristotele afferma: «diventiamo persone con certe caratteristiche per il fatto di scegliere i beni o mali, e non per il fatto di avere determinate opinioni. [...] La scelta [...] che sia volontaria è evidente, ma dall'altro canto non tutto ciò che è volontario è evidente, ma d'altro canto non tutto ciò che è volontario è oggetto di scelta. O forse essa consiste in ciò che è stato oggetto di una precedente valutazione? Infatti la scelta è unita a ragionamento e pensiero. E anche il nome (*proairesis*) sembra indicare ciò che viene scelto al posto di altro (*pro eteron aireton*)»⁶⁵.

La scelta, dunque, guida i nostri comportamenti e li considera in relazione alla loro bontà. La scelta è preceduta dal giudizio con cui si calcola la validità dei mezzi che permettono di raggiungere i fini che si vuole raggiungere: per cui possiamo dire che scegliamo i mezzi che conducono alla felicità perché vogliamo essere felici⁶⁶. Poiché noi siamo buoni o cattivi in base alle nostre scelte, cioè agli atti che poniamo e non a ciò che noi giudichiamo intellettualmente e che potremmo mettere in atto in un secondo momento, possiamo dire che gli atti che noi scegliamo sebbene appartengano alla facoltà appetitiva sono precedute dalla facoltà conoscitiva che la mette in movimento.

Definiamo, infatti, propriamente volontario l'atto che è oggetto di una scelta compiuta con un atto della ragione e diciamo, dunque, che animali e fanciulli partecipano della volontà ma non della scelta. L'atto conoscitivo che precede la scelta è chiamata da Aristotele deliberazione (*βουλή*). Tale tipo di conoscenza non riguarda le realtà matematiche o metafisiche, cioè non appartiene all'ambito della scienza ma a quello dell'opinione (*δόξα*) e guarda, come abbiamo già detto, ai mezzi più idonei al raggiungimento del fine voluto o desiderato, cioè a alla causa che ontologicamente viene prima del fine che già si conosce. L'atto propriamente umano è l'atto voluto dopo una scelta compiuta sotto la guida dell'intelletto pratico stimolato dal desiderio.

Si tratta ora di stabilire se quando l'uomo vuole un determinato fine lo sceglie davvero per il fatto che è buono. L'uomo desidera il bene ma certamente può volere anche il male, egli cioè può volere

⁶⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1112a 3- 17.

⁶⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1111b 26- 29.

un male che per qualche motivo gli appare più conveniente a sé del bene oggettivo. Per Aristotele, esiste un bene per l'uomo e questo non è relativo e non varia in continuazione come sostenevano i sofisti. Questo bene è oggettivo ed è l'agire volontario secondo virtù che permette, infatti, di scegliere nuovamente il bene, il vero e il bello:

«L'individuo moralmente retto giudica ogni cosa in modo corretto e a lui, in ogni singolo caso, si manifesta la verità. Per ogni stato abituale si danno specifiche cose belle e piacevoli, e certamente l'individuo moralmente retto si distingue per il fatto di riuscire a vedere il vero in ogni singolo caso, e a configurarsi come un criterio e una unità di misura. La maggior parte delle persone, invece, sembra che si inganni a causa del piacere; infatti questo si mostra come un bene, pur non essendolo. O per lo meno la gente sceglie il piacere ritenendolo un bene e fugge il dolore come un male»⁶⁷.

Per Aristotele, dunque, il bene è voluto e scelto solo dall'uomo virtuoso che, non essendo vittima delle passioni e dei vizi, è capace di giudicare e di deliberare il bello e il piacevole in modo retto, cioè secondo verità. È l'uomo, infatti, che compie o non compie il bene, perché dipende da noi l'essere virtuosi o viziosi.

Ciò significa che per Aristotele il male non è sempre involontario. L'uomo compie il male perché sbaglia nel giudizio e spesso l'errore nella scelta è causata da un comportamento vizioso che inganna l'intelletto.

Aristotele propone un paragone molto interessante: «mentre nessuno biasima coloro che sono brutti per natura, al contrario vengono biasimati coloro che sono tali per mancanza di esercizio fisico e per trascuratezza. E lo stesso vale per la debolezza e per l'infermità: nessuno rimprovera chi è cieco per natura, o lo è diventato a causa di una malattia o di una ferita, ma piuttosto costui viene compatito; al contrario tutti rimproverano chi lo è diventato per abuso di vino o per intemperanza. Per questo i mali del corpo che dipendono da noi vengono rimproverati, mentre quelli che non dipendono da noi no. E se le cose stanno così, lo stesso vale anche per gli altri casi, e i vizi che sono biasimati verranno a dipendere da noi»⁶⁸.

Nel libro VI dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele parla della virtù intellettuali ed afferma che (come abbiamo già accennato anche noi) la saggezza (*phronesis*) è la capacità di valutare razionalmente ciò che è utile per la vita buona cioè per perseguire la felicità⁶⁹. La saggezza, dunque, è quello stato abituale dell'anima che coglie il vero "pratico" e che permette all'uomo di scegliere i mezzi più

⁶⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1113a 29- b2.

⁶⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1114a 23- 31.

⁶⁹ Cfr. A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 267-294.

adeguati e di agire in modo vero e buono. La saggezza non va confusa né con la sapienza⁷⁰ né con la tecnica, poiché essa non ha lo scopo di possedere delle conoscenze teoriche, ma di agire in modo virtuoso: «mentre la sapienza non si occupa di nulla di ciò che potrebbe rendere felice un essere umano, la saggezza, al contrario, si occupa proprio di questo»⁷¹.

La saggezza, dunque, essendo la virtù dell'anima intellettuale che si occupa di riconoscere il vero bene nell'agire dell'uomo virtuoso, è fonte di felicità ed è anche una virtù morale. Aristotele, inoltre, afferma che alcune abilità appartengono alla nostra natura, tuttavia, è necessaria la saggezza affinché essi non siano dannosi per l'uomo: non si è virtuosi senza saggezza e non si ha saggezza senza la virtù⁷².

Dottrina dei trascendentali

Riassumendo, possiamo dire che per Aristotele ogni uomo tende a ciò che gli appare come un bene, cioè a qualcosa che sembra *con-venire* con ciò che egli è e desidera. Appare evidente come la struttura teleologica che guida tutta la realtà guidi anche la *praxis* umana e, dunque, l'agire morale dell'uomo. Le due facoltà, quella conoscitiva (che si esprime nella conoscenza pratica della saggezza) e quella volitiva, sono in circolo tra loro e permettono all'uomo di possedere il bene intenzionato. L'apparire come un bene dell'oggetto nel soggetto è la causa sia della valutazione che della scelta⁷³. Il bene appare tale sia al primo moto della volontà, il desiderio, sia nel momento della

⁷⁰ Aristotele afferma che: «la sapienza è sia scienza sia intelletto delle realtà che sono per natura di maggior valore. Per questo si dice che Anassagora, Tale e i loro simili sono sapienti ma non saggi, dato che si vede che ignorano ciò che per loro è vantaggioso, e si afferma che conoscono cose straordinarie, meravigliose, impegnative e sovraumani, ma inutili, poiché non si occupano dei beni umani» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 1140b8-11).

⁷¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 1143b 18.

⁷² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 1144b 16-17.

⁷³ Non è questa la sede per un'analisi del tipo di cause che muovono il soggetto all'azione e che sono da attribuirsi all'anima volitiva e quella intellettuale, poiché non è oggetto dell'*Etica Nicomachea*. Ci basti sapere che per Aristotele l'uomo è causa e principio del proprio agire verso l'esterno, cioè verso un determinato fine. Poiché l'uomo è un ente fisico che agisce sulla realtà modificandola e imprimendo su di essa la propria volontà, la causa sembra quella motrice. Tuttavia, per un'analisi ulteriore su quale tipo di cause siano la volontà e la deliberazione rimandiamo al *De Anima*, III, 9, analizzato in C. NATALI, *Aristotele: azione e responsabilità*, in C. VIGNA (a cura), *La libertà del bene*, VeP, Milano 1998, pp. 85-103. Evidentemente la causa del movimento è sia l'anima razionale sia l'anima volitiva (che desidera). Come si dirà anche in seguito la volontà ha maggior forza rispetto all'anima razionale, poiché essa muove anche da sola, inoltre essa è all'origine della deliberazione razionale poiché la soddisfazione dell'assenza del bene desiderato è il termine ultimo della scelta. Diciamo, dunque, che è propriamente il desiderio a muovere: «la causalità motrice del desiderio non è influenzata da alcuna causa motrice, e nella sua sfera è prima: la dipendenza del desiderio dall'intelletto è una dipendenza formale, e nei termini della teoria aristotelica della scienza è tanto impossibile concepire una serie causale composta da una causa formale e da una causa motrice, quanto lo è per un matematico sommare insieme pecore e suoni

scelta deliberata. Quest'apparire dipende dall'agire stesso dell'uomo: un uomo vizioso difficilmente sarà capace di distinguere il bene, mentre l'uomo virtuoso sarà capace di continuare a volere, deliberare e scegliere il bene. La virtù, infatti, si acquisisce tramite l'agire virtuoso stesso. Schematicamente possiamo dire che il bene chiama altro bene, mentre il male porta ad altro male e il processo di conversione è molto più difficile.

Tale processo di rinnovamento, come abbiamo visto, tuttavia, non è impossibile, poiché la ragione può arrivare a controllare anche l'agire sotto l'impeto delle passioni e trasformare volontariamente il vizio in virtù. L'agire virtuoso, infatti, in generale non è immediato e facile da acquisire poiché richiede molto esercizio, prudenza, capacità di controllo e di valutazione ma la virtù è una disposizione dell'anima volontaria possibile da raggiungere: «La virtù morale costituisce una medietà [...], una medietà tra due mali, uno per eccesso e l'altro per difetto, e che è tale a causa del suo tendere al giusto mezzo nelle passioni e nelle azioni [...]. È alla portata di tutti, ed è anche facile, arrabbiarsi, donare ricchezze e spendere, ma farlo con chi si deve, questo non è da tutti, né è facile. Per questo il bene è una cosa rara, lodevole e bella. Per questo, inoltre, colui che tende al giusto mezzo deve, prima di tutto, tenersi lontano da ciò che è maggiormente contrario»⁷⁴.

La felicità per Aristotele non è qualcosa ideale o di utopistico ma, come abbiamo visto, riguarda l'uomo concreto, anzi, l'individuo, il soggetto umano che vive, desidera, giudica e agisce. La centratura di Aristotele sull' «io-agisco» dovrebbe risultare particolarmente congeniale al pensiero contemporaneo antropologicamente concentrato. Se infatti esiste un rivolgersi spontaneo verso ciò che sta all'esterno per cui l'uomo è per natura un soggetto intenzionale e vuole possedere la realtà, l'atto propriamente umano e responsabile si manifesta unicamente nella scelta libera che segue al giudizio intellettuale, cioè alla conoscenza mediante la saggezza:

Attraverso quel percorso di ricerca in cui consiste la saggezza, cioè attraverso quel movimento a ritroso che, a partire da fine, individua i mezzi più adeguati per la sua concreta realizzazione, è dunque possibile realizzare il fine ultimo dell'esistenza, ovvero attingere concretamente quel *telos* invalicabile che è l'*eudaimonia*⁷⁵.

È nella scelta razionale, dunque, che si esprime la libertà dell'uomo, quindi la sua capacità di auto-determinarsi⁷⁶. Nell'atto propriamente umano, dunque, si esprime l'essere umano stesso inteso

musicali. Aristotele non ha sviluppato molto questo punto [...]» (C. NATALI, *Aristotele: azione e responsabilità*, 102-103).

⁷⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 1109a 20- 31.

⁷⁵ A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, 285.

⁷⁶ Parliamo di intelletto, ragione e conoscenza in modo molto semplice e generico, rendendoli quasi sinonimi e tralasciando in questa sede le adeguate distinzioni che si dovrebbero fare specialmente tra intelletto e ragione e sviluppate soprattutto dalla scolastica. In questo caso, parlando di etica, ci riferiamo all'intelletto, alla ragione e alla conoscenza in senso pratico, cioè stiamo parlando della

come circolarità virtuosa di intelletto e volontà. Parliamo di circolarità perché le due facoltà, intellettiva e volitiva, si sostengono l'una con l'altra. L'uomo per possedere qualcosa che desidera deve conoscerlo a fondo e comprendere quali atti sono da compiere per ottenerlo analizzando tutti i fattori (le capacità personali, i mezzi, la situazione, etc.). Il nostro intelletto, per conoscere qualcosa di reale, è costretto a passare attraverso il dato esperienziale e sensibile: è esperienza comune che la mancanza oppure l'uso monco o errato dei sensi compromette la conoscenza⁷⁷. Davanti ai dati derivati dall'esperienza, infatti, siamo chiamati a un atteggiamento di lealtà, affinché si possa raggiungere una conoscenza vera e razionale. Tale comportamento è una responsabilità, nel senso che obbliga a un utilizzo della libertà che sceglie di arrendersi alla notizia che l'essere offre di sé nell'esperienza, altrimenti pena la veridicità e la bontà di ciò che si pone in atto verso la felicità. In qualche modo, quando analizziamo un atto propriamente umano si viene a creare un processo schematizzabile nel seguente modo⁷⁸:

volontà (a) → intelletto → volontà (b)

Il primo tipo di volontà (che abbiamo indicata con (a)) indica il senso più generico di volontà umana ed è quella che ci fa desiderare l'oggetto intenzionato ed è suscitata dalla semplice intercettazione dell'oggetto da parte di un soggetto aperto sulla realtà. Questa volontà (a) è quella che decide di autolimitarsi per lasciar spazio alle facoltà conoscitive che dopo aver deliberato un giudizio secondo verità, permette di compiere una scelta buona (volontà (b)), cioè adeguata all'oggetto che si ha in vista e di agire, quindi, secondo il bene voluto. Quando l'uomo agisce sulla realtà, possedendola, la modifica e imprime su di essa la propria volontà. Se la modificazione della realtà da parte dell'anima volitiva è guidata dall'intelletto, essa sarà un bene oggettivo e un bene soggettivo poiché sarà fatta secondo verità: verità dell'oggetto su cui s'imprime la volontà, verità dell'atto stesso di modificazione compiuto dal soggetto.

Il vero bene è soddisfazione e felicità per l'uomo. Se guardiamo alla realtà, l'uomo appare tanto più felice quando si accorge di aver soddisfatto sé stesso corrispondendo anche a ciò che lo circonda:

virtù intellettuale e morale della saggezza pratica. Quando parliamo di conoscenza legata all'etica e alla ricerca della felicità attraverso l'agire umano si parla, infatti, di un sapere strettamente connesso con la realtà pratica e contingente.

⁷⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.4.

⁷⁸ Questa semplificazione è funzionale alla nostra riflessione personale ed è certamente non esaustiva. In questa sede ci preme unicamente porre in evidenza la circolarità tra le due facoltà dell'anima umana. Ci pare, tuttavia, che tale schematizzazione colga in modo sufficientemente adeguato la struttura dell'agire umano così come appare "fenomenologicamente" e com'è stato descritto da Aristotele.

molto difficilmente un atto di violenza o di trasgressione sulla realtà soddisfa veramente l'uomo. Egli, infatti, quando è dotato di coscienza retta, anche intuitivamente, spesso coglie di aver compiuto il male e sorge in lui un innato senso di colpa per il quale prova pentimento o tristezza. L'uomo virtuoso riesce a compiere questo processo in modo equilibrato e corretto, per cui, anche quando il circolo virtuoso conoscenza-volontà sembra venir meno e si compie il male, spesso non si tratta di un errore responsabile ma, secondo le categorie aristoteliche, si tratta di un atto involontario causato dalla ignoranza o dalla costrizione.

I primi ad attualizzare e sviluppare adeguatamente il modello etico di Aristotele furono i medievali che tra i trascendentali dell'essere riconobbero in sinergia tra loro il *Verum* e il *Bonum* (i trascendentali relazionali).

L'etica di Tommaso d'Aquino, che ha sistematizzato l'etica aristotelica dando vita a quella che è stata per secoli l'etica della nostra tradizione occidentale, è un'etica fondamentalmente aristotelica, che ha assunto completamente la struttura teleologica⁷⁹.

I trascendentali di Tommaso compaiono dal rapporto d'identità dell'essere con il pensiero nell'atto conoscitivo compiuto dal soggetto, il quale, infatti, instaura con l'oggetto intenzionato una relazione intellettuale (*Verum*) e volitiva (*Bonum*). Come abbiamo detto, volontà ed intelletto fanno circolo nel momento in cui la prima sceglie un iniziale atteggiamento di passività per dare avvio a una relazione intenzionale che sia di *adaequatio rei et intellectus*. Solo in seconda battuta la volontà sceglie un ruolo attivo di modificazione, durante il quale si intenziona l'oggetto conosciuto sempre secondo una bontà ontologica e non secondo l'appetibilità da parte della soggettività.

Dal *Verum* dipende il *Bonum*, cioè riconoscere il bene è possibile solo conoscendo l'essere della cosa. Scrive Tommaso: «l'intelletto conosce la volontà, e la volontà muove l'intelletto a conoscere. [...] Nell'ordine del desiderabile, il bene ha ragione di universale e il vero ha ragione di particolare; nell'ordine dell'intelligibile è l'inverso [...]. Una cosa è concettualmente anteriore, perché considerata per prima dall'intelletto. L'intelletto innanzi tutto raggiunge l'ente; in secondo luogo conosce sé stesso nell'atto di intendere l'ente; in terzo luogo conosce sé stesso nell'atto di desiderare l'ente. Perciò prima abbiamo la nozione di ente, dipoi la nozione di vero; finalmente la nozione di bene, per quanto il bene sia intrinseco alle cose»⁸⁰.

⁷⁹ A conferma dell'unità del sapere, per cui non si può fare un discorso etico senza un'adeguata e corrispondente ontologia che la sostiene, è bene ricordare che il teleologismo aristotelico è assunto da Tommaso anche per la sua concezione metafisica e teologica della realtà.

⁸⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.4.

Possiamo, dunque, aggiungere che è necessaria una moralità del soggetto. Egli è chiamato a scegliere (con un atto della volontà), di guardar e di arrendersi alla verità delle cose che gli si offrono perché *operari sequitur esse*⁸¹.

Se in questa prospettiva l'uomo virtuoso che tende alla felicità è colui che cerca e mette in atto la verità e il bene, allora il *telos* voluto non è solo il fine ma diventa anche il *con-fine* entro il quale è possibile per l'uomo auto-determinarsi⁸². Non esiste compimento dell'uomo fuori dalla verità e dalla bontà prima intuita, conosciuta e poi messa in atto, poiché l'uomo si determina unicamente nella realtà in cui è immerso e attraverso uno scambio adeguato con essa. Una vera libertà, dunque, realizza l'io solo quando il suo agire è virtuoso perché è riferita alla verità e alla bontà. Possiamo parlare di auto-determinazione perché è l'io che decidendo una certa azione decide il proprio destino e manifesta la sua struttura personale. La natura stessa dell'uomo, dunque, è il fine autentico verso cui tende la sua vita: egli, in riferimento al vero, è fine e *con-fine* a sé stesso⁸³.

La struttura teleologica dell'etica Aristotelica, inevitabilmente, è il fondamento del perfezionismo che troviamo in ogni sistema che richiama quello aristotelico. In qualche modo, ricercando autenticamente la felicità, noi stessi siamo soggetti e oggetti di maturazione: l'uomo è affidato a sé

⁸¹ L'espressione, utilizzata dalla scolastica, non si trova in Tommaso. Essa però traduce quello che più volte Tommaso afferma: il primato dell'esperienza attuale (l'essere o il modo d'essere), sulla potenza (in questo caso, riferita al piano dell'agire). Quando deve descrivere la conoscenza dell'anima separata dal corpo (Cfr. *Ivi*, I, q. 89), Tommaso scrive: «Per eliminare questa difficoltà bisogna riflettere che ogni cosa opera soltanto in quanto è atto; perciò il modo di operare di ciascuna cosa corrisponde al modo di essere della medesima. Ora è diverso il modo d'essere dell'anima quando è unita al corpo e quando ne è separata, sebbene resti identica la sua natura. / *Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operatur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura* » (*Ivi*, I, q. 89 a.. 4).

⁸² «Il *telos*, non è solo da intendere *terminus ad quem*, ma anche *terminus a quo*, come punto di avvio e come premessa di ogni agire. La felicità, infatti, proprio in quanto *telos*, viene ad essere, contemporaneamente, anche “ciò verso cui ogni cosa si orienta” e “ciò da cui ogni cosa riceve un orientamento”, una collocazione, un posto» (A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, p. 331).

⁸³ Con parole nostre che riprendono quelle di Wojtyła (K. WOJTYŁA, *The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-teleology*, in *Analecta Husserliana*, vol. IX, 1979, pp. 203-212), recuperiamo quanto afferma molto bene Arianna Fermani quando parla del legame tra natura, virtù e felicità nell'etica Aristotelica: «La natura indica in Aristotele, sia come siamo sia come dovremmo essere, assumendo, nel contempo, un valore descrittivo e un valore prescrittivo. Quest'ultimo valore, poi, come si è visto, è a sua volta duplice, nel senso 1) che la natura funge da criterio e 2) nel senso che essa indica anche lo scopo a cui dovrebbe tendere tutta la nostra vita. Una intrinseca polivocità della nozione di natura a cui fa pendant la compresenza di rapporti, anch'essi molteplici e mutevoli, fra la nozione di *physis* e quella di *areté*, nozioni che di dispiegano all'interno di due orizzonti, contemporaneamente – ma in sensi diversi – inconciliabili e sovrapponibili» (A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, pp. 265-266).

stesso nel compimento della propria natura, cioè nella soddisfazione del proprio desiderio di felicità, poiché cercando la soddisfazione del proprio desiderio agisce su di sé e continua a guardarsi tendendo al sé in azione.

La felicità così intesa, dunque, non è la mancanza di fatica o di dolore, ma il saper vivere ogni istante, anche il più complesso in modo virtuoso, cioè come occasione di maturazione di sé e di compimento⁸⁴. Il riferimento oggettivo alla natura umana, inoltre, potrebbe facilmente essere il confine anche per un'etica sociale.

Sintesi

Il fondamento ontologico dell'etica che ha guidato per secoli il pensiero occidentale è venuto meno con la crisi gnoseologica della modernità. Tale dissociazione sorta per una centratura antropologica, in realtà, rischia di dar origine a una morale deontologica (del dovere) dove l'uomo è libero solo dentro i confini, non della propria natura, ma di un'obbedienza a una legge anonima e razionale imposta dall'esterno secondo un sistema di valori che dovrebbero essere riconosciuti universalmente. Con Kant e dopo Kant, il bene umano non è più il frutto di una maturazione dello stesso soggetto agente attraverso la stessa esperienza del conoscere e dell'agire, cioè del vivere nella realtà, come Aristotele afferma. L'etica, inoltre, non è più una comprensione dell'essere umano e della sua esistenza ma è costruzione adatta, giusta, il più possibile pacificante e tollerante per una convivenza sociale attraverso il dialogo e il discorso.

In un'etica del discorso, tuttavia, il vero che fonda l'agire rischia di non avere più origine da uno sguardo razionale sulla natura umana ma, piuttosto, dall'accordo ragionevolmente acquisito tra due enunciatori, dove per ragionevole s'intende un uso della ragione che produce la verità perché rinuncia ad essere fondazionale per essere solo comunicazionale, cioè una ragione "demoltiplicata" in dibattiti⁸⁵. Così, se per Aristotele la città e le leggi hanno l'unica funzione di permettere all'uomo

⁸⁴ In merito a ciò, ci pare interessante l'eccezionalità della prospettiva cristiana, che non nasconde o elima il dolore, ma lo assume rendendolo, nella prospettiva del sacrificio, occasione di compimento. A proposito si veda l'analisi di M. SCHELER, *Il dolore*, Castelvechi Lit Ed., Roma 2016.

⁸⁵ «L'etica del discorso è un'etica deontologica: essa non riguarda questioni di preferenza tra valori (che non potrebbero, del resto, essere discusse razionalmente, secondo Habermas). In altri termini, *U* ("principio di universalizzazione") può essere applicata a questioni di "giustizia" (asserti normativi), non a questioni di "bene" o di "vita buona" (asserti valutativi). Sullo sfondo di un'etica deontologica, come questa, sta il "razionalismo occidentale" teorizzato da Weber – che può essere inteso come esito estremo della dialettica dell'illuminismo. A partire da esso, il mondo della vita viene scisso in sfere: ad esempio, "norme" da una parte e "valori" dall'altra; le prime, giustificabili ovvero razionalmente decidibili (etica moralizzabile), le seconde non giustificabili, accessibili solo dall'interno di un certo gruppo o stile di vita (etica non-moralizzabile). In questa distinzione consiste "il punto di vista morale". La morale universalistica perde in persuasività motrice: la sua de-contestualizzazione è anche de-motivante. Inoltre, essa non potrà fare a meno della *phronesis*:

di raggiungere il fine della vita (cioè il sommo bene, la felicità)⁸⁶, diventa difficile dire quale sia oggi il fine della politica: può forse ridursi a puro dibattito dove il più forte o il più persuasivo decide il destino e la felicità dei più? L'etica Aristotelica, forse, potrebbe ancora oggi, come in passato, mostrare la sua attualità e veridicità riproponendo alla nostra società e alla nostra politica (che si dice sempre e si mostra spesso attenta all'uomo), innanzitutto un'educazione alla virtù, unica via per riconoscere il bene umano e perseguire, dunque, la felicità dell'uomo. Riprendendo l'etica di Aristotele, infatti, dobbiamo dire che non c'è felicità per l'uomo fuori da un'educazione alla virtù. La filosofia, inoltre, potrebbe ancora essere utile per l'esistenza dell'uomo che si trova a cercare ogni giorno la sua realizzazione, cioè la felicità.

IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA LEGGE NATURALE E CULTURA

La proiezione della legge naturale sul vivere concreto dell'uomo non è automatica. La complessità dell'applicazione legge naturale, dunque della sua comprensione, è dovuta fondamentalmente a tre fattori.

a) La comprensione della legge è affidata alla crescita della coscienza dei popoli. Pensiamo all'Antico Testamento. Tutta la scrittura è una grande pedagogia, in cui le cose non vengono esplicitate tutte subito ma vengono esplicitate con il tempo. Se non si coglie questo tratto interpretativo non si capisce nulla della Bibbia e della rivelazione. Si potrebbe capire molto del Corano poiché è una legge dettata, tutta insieme, mentre la tradizione ebraico-cristiana è storica, passa attraverso una vicenda di cui la rivelazione è emanazione. La rivelazione è la narrazione di una storia dove mano a mano si capisce la realtà, si coglie la verità dell'uomo e di Dio, non la descrizione di come stanno le cose: è una storia pedagogica. Il popolo d'Israele capisce chi è solo attraverso gli errori commessi e il continuo rinnovarsi dell'alleanza da parte di Dio che resta fedele a sé stesso: l'Egitto, l'esilio, il ritorno dall'esilio... è una storia che fiorisce definitivamente nel Nuovo Testamento e raggiunge il nostro presente. Il cristianesimo è un fatto che continua oggi: Cristo è presente oggi. Parlare di religioni del libro, in realtà, non ha molto senso, perché c'è libro e libro: un discorso è un codice chiuso, un altro è il racconto di una storia che è giunta a compimento (Cristo è il compimento della rivelazione) ma che continua ancora oggi a svelarsi dentro la storia. Dunque, nella lettura della legge eterna scritta nella natura magari oggi non si vede, poi si capisce di più, più in là ancora ci si dimentica: come c'è progresso, c'è anche regresso. Un progresso su certi punti a cui spesso fanno da contrappunto alcuni punti di regresso. Si può parlare di attivazione o

infatti, non è in grado di regolare di per sé le proprie applicazioni» (P. PAGANI, *L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura*, in AA.VV., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 282-283.

⁸⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 1179a 32.

disattivazione di attenzioni. Come per esempio il venir meno di una certa attenzione nei confronti della vita nascente, per cui una certa cultura ha cominciato a trattarla unicamente come una variabile dipendente da altri o da certi desideri, aspirazioni individuali di chi ha l'autonomia. Oppure il crescere di una certa attenzione nei confronti dei bambini, per cui il lavoro minorile è diventata una delle più importanti battaglie di civiltà.

b) Secondo fattore: la complessificazione culturale. La complessità della cultura rende interpretabili certe condizioni come più o meno lecite, forse anche raccomandabili. Si può arrivare a comprendere determinati principi con il tempo, avendo una certa esperienza e si può arrivare a distinguere l'applicabilità o meno di certi principi. Tuttavia possono sorgere dei nuovi fattori che non coincidono con la coscienza, la sensibilità di cui prima si è detto. La vita nascente c'è sempre stata ma è cambiata la sensibilità perché con lo scorrere della storia l'uomo ha introdotto dei nuovi fattori modificando la cultura, cioè il suo modo di interagire con la realtà. Pensiamo, ad esempio, alla questione dell'accanimento terapeutico: questione cresciuta a partire da certe disponibilità tecnologiche, cioè da una complessificazione culturale che ha obbligato a riflessioni morali nuove.

c) Terzo fattore: la distanza tra l'azione fisica, meccanica, e l'azione intenzionale. Ad esempio uccidere un essere umano, ad esempio, non è sempre un omicidio perché dipende dall'intenzione che si ha. È il caso della legittima difesa: non si vuole uccidere per uccidere ma per proteggere la vita propria e altrui. Ciò significa che bisogna comprendere bene cosa significa "Non uccidere".

Tra le tre obiezioni, tuttavia, l'obiezione più radicale all'idea di legge morale naturale viene dalla considerazione - di per sé ovvia - che la natura umana è una natura particolare, capace di modificare le proprie condizioni di vita, capace dunque di cultura. Certo la cultura, progredendo o sviluppandosi (più semplicemente), muta continuamente le condizioni di vita dell'uomo. Ora, tutto ciò ha sicuramente degli effetti sulle abitudini, sulle esigenze dell'uomo e, alla lunga, giunge ad avere effetti retroattivi sulla sua stessa natura.

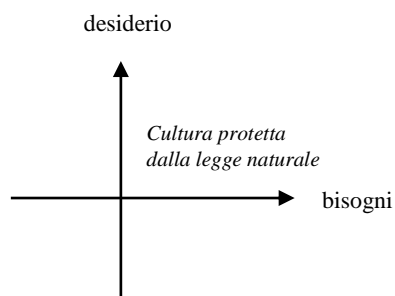
In che senso si può parlare di una legge dell'uomo⁸⁷? Cosa scopre dentro di sé di legale, di permanente?

Dentro di sé trova due coordinate. Innanzitutto, l'uomo è un plesso di bisogni. Egli è bisogno di sussistenza, di conservazione di sé, di aggregazione, domanda di senso, di verità. Sono bisogni umani attraversati da un'altra coordinata: la tensione al bene, al bene in quanto tale, al bene trascendentalmente inteso, il desiderio.

⁸⁷ Nel senso del genitivo oggettivo, anche se dire "dell'uomo" in questo caso ha una valenza anche come genitivo soggettivo, perché è l'uomo a scoprirla dentro di sé.

Il segreto della vita umana, della persona umana, è l'incrociare questi bisogni con la profondità del desiderio, che è uno solo. I bisogni dell'uomo sono molteplici e legati alla sua condizione non solo di creatura, ma anche di creatura materiale. Tuttavia, devono fare i conti con un desiderio di bene assoluto, che non ha connotazioni finite, che non sa neppure lui immaginare. Quando si nega che ci sia una natura umana, si finisce per negare questo incrocio.

Il desiderio ci colloca al di là di qualsiasi definizione puramente naturale, tuttavia ci distingue all'interno della natura. Il nostro non è un desiderio privo di un legame con la natura: se io voglio riconoscere il desiderio che è in un uomo, non posso non partire dai bisogni attraverso cui esprime sé stesso.



Una cultura che tiene conto dei desideri come dei bisogni è una cultura protetta dalla legge naturale.

Tale cultura garantita dalla legge naturale si colloca nel primo quadrante a destra. Ciò che si colloca al di là del primo quadrante è cultura, ma una cultura non più protetta dalla legge naturale, non è più una coniugazione di bisogni e desideri. Ad esempio, nel primo in basso ci sono atteggiamenti culturali che in qualche modo prescindono dal nostro desiderio: comportamenti umani, noetici, sessuali, affettivi, dove non c'è il desiderio. Oppure, lì dove il desiderio prevale e non incrocia i bisogni, in qualche modo li crea, li produce: si parla di quei casi in cui si vuole rifare l'uomo in funzione del desiderio. Oppure una certa perversione del desiderio si può incrociare con bisogni fittizi, ad esempio possiamo avere culture che coltivano il sacrificio umano. In quest'ultimo caso abbiamo la totale autodistruzione dell'uomo.

Quando si ragiona sulla traduzione di una legge all'interno del primo quadrante si fa filosofia morale.

LEZIONE 3: LE VIRTÙ CARDINALI

- Bene e male
- Teoria delle virtù
- Le quattro virtù cardinali

Nelle lezioni precedenti abbiamo posto i fondamenti per il discorso etico, il discorso sulle virtù cardinali e quelle teologiche. Ora entriamo nell'immenso palazzo delle virtù. Il primo portico delle virtù è costituito dalle virtù morali, le virtù cardinali. Esse costituiscono il portico dei gentili, quel portico che parla della natura umana a partire dalla ragione. Una volta affrontate le virtù morali, che dispongono l'uomo ad accogliere la grazia, sarà possibile affrontare le virtù teologali, infuse da Dio per perfezionare e portare a compimento il cammino dell'uomo verso la realizzazione di sé. Procedere in questo modo, come si dirà anche in seguito, non significa separare i due percorsi o trattare la grazia come un fattore esterno che si aggiunge a un'ipotetica natura autonoma. La grazia, infatti, suppone una natura sulla quale operare: la grazia porta a compimento, dimostrandosi così la verità, il significato, il valore autentico della natura. Un corretto discorso sulla natura umana e delle buone fondamenta filosofiche, permettono di costruire un discorso teologico sulla grazia adeguato, rivelatore dell'umano, illuminatore della verità a cui l'uomo tende con tutte le sue forze. È infatti l'intervento della grazia su una natura disposta nei confronti del vero e del bene a rivelare il Dio di Gesù Cristo come l'origine della vita e l'unica soluzione possibile al problema del vivere. Solo Dio deifica e compie l'umano ma senza una libertà disposta ad accoglierla il cammino dell'uomo diventa un cammino disumano perché radicalmente contrario a Dio. La nostra esposizione è solo concettuale: considera il percorso gnoseologico che dal fenomenologico giunge al metafisico e, infine, al teologico. Come si dirà anche in seguito, sarà proprio la comprensione della propria insufficienza a rivelare Cristo non solo come il destino ma anche l'unica condizione per l'avvio del cammino, anche se questo non è immediatamente riconosciuto dall'uomo.

Per avviare il discorso intorno alle virtù riprendiamo alcuni concetti fondamentali già accennati, ma lo facciamo in modo più sistematico.

LE AZIONI MALVAGIE E LE AZIONI BUONE

La natura dell'uomo, dunque, permette di indicare in modo oggettivo e universale le azioni buone e le azioni malvagie. Le azioni buone sono quelle conformi alla ragione, mentre le azioni cattive sono

quelle contrarie alla ragione⁸⁸. È la ragione che conosce la verità della natura che permette, dunque, di guidare l'azione al fine.

È buono il comportamento che perfeziona l'uomo in quanto tale e non solo sotto un particolare ambito o aspetto settoriale (come lavoratore, come genitore o come studente). Il bene morale, infatti, non è riconducibile a ciò che è piacevole (edonismo) né a ciò che è utile (utilitarismo). L'azione buona, dunque, è quella ordinata al fine inscritto nella natura dell'uomo. La caratteristica propria dell'azione buona è l'autenticità (*honestum*), che assicura la verità dell'uomo e che ne assicura quindi la bellezza (*honustus*). La coerenza nelle azioni, dunque, è innanzitutto fedeltà a sé stessi: se ci si colloca al di là del bene e il male⁸⁹ ci si colloca oltre la nostra natura.

Il male, dunque, è un venir meno al bene, un venir meno a sé stessi, è un atto disordinato, contrario all'ordine, alla ragione, alla natura. La volontà che non concorda con la ragione è sempre cattiva. Dire che il male è privazione del bene non significa dire che il male sia un che di irreali: il male non può riferire unicamente a sé stesso perché è sempre una violenza nei confronti di qualcosa che c'è, di un che di positivo, di buono. Il male è contraddizione della natura e del bene che lo fa essere. Il male, come il non essere, non può essere assoluto.

Abbiamo già descritto approssimativamente il dinamismo dell'azione umana. Proviamo ora a descriverla a partire dagli elementi fondamentali che la compongono. I fattori che la compongono permettono di distinguere l'azione buona da quella malvagia:

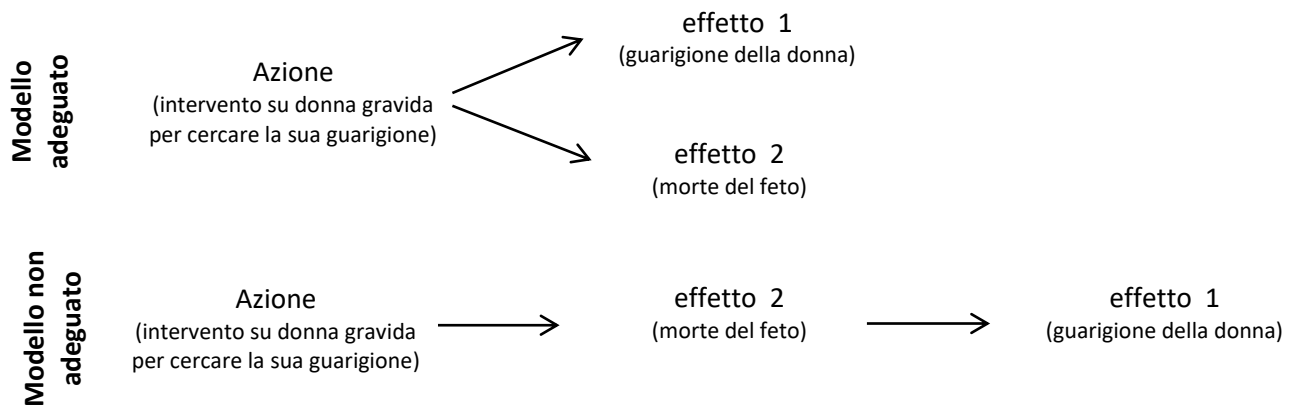
- La bontà dipende dall'oggetto in questione, cioè dal contenuto dell'azione, dalla sua componente fisica (il mangiare, il bere, il rubare, il parlare...).
- La bontà dipende dalle circostanze, poiché vanno compiute come si deve e quando si deve: il luogo, il tempo, le relazioni sono fattori che incidono sull'azione (rubare in un luogo sacro è molto più che un semplice rubare, si parla di profanazione). Non dobbiamo dimenticare che anche gli accidenti (le variazioni sopra la sostanza) concorrono alla perfezione di una cosa. Tra le circostanze possiamo considerare anche le conseguenze, gli effetti di una azione. Su questo, tuttavia, è bene essere prudenti perché valutare un'azione sulla base unicamente delle conseguenze può portare a dei giudizi errati⁹⁰. Le conseguenze, spesso determinate in previsione quantitative, non possono decidere il fine dell'azione e quindi la sua bontà *tout court*. Ad esempio, uccidere 10 persone al posto di 15 non significa compiere del bene. Si parla, piuttosto di un duplice effetto nell'azione che si compie. L'azione è buona quando si compie l'azione che ha un effetto buono in sé e l'effetto

⁸⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 5. La *Summa Theologiae* di Tommaso è consultabile in italiano con testo a fronte anche on-line sul sito dell'Edizione Studio Domenicano: <https://www.edizionistudiodomenicano.it/on-line.php>

⁸⁹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, 1885.

⁹⁰ È il modello chiamato "conseguenzialismo".

cattivo è in tutti i modi evitato: non ci dev'essere una consequenzialità tra i due effetti, ma una netta distinzione tra i due effetti per cui si cerca solo il fine buono anche se ci può essere un effetto collaterale negativo. È l'esempio di un'operazione a una donna gravida affetta da tumore: ciò che si cerca non è la morte del feto, anche se questa può essere una conseguenza di un'azione sull'utero. L'azione curativa è lecita nel caso in cui la guarigione non dipenda direttamente dalla morte del feto e dove l'intervento s'imponga davvero.



- La bontà dipende dal fine che si persegue, poiché il fine permette di distinguere le diverse azioni poiché definisce l'atto nell'interno. Nel caso in cui il fine che l'uomo compie sia poi effettivamente differente rispetto a quello che si era proposto, le azioni si distinguono e vanno giudicate separatamente. Se è vero che tutte le singole scelte puntano al fine ultimo, il bene assoluto, ci sono azioni che si separano da tale fine perché sono volute per altro, in tal caso le azioni sono cattive. Questo ci indica che è impossibile perseguire il bene facendo il male: le scelte intermedie non possono tradire il fine ultimo. Il fine, insomma, non giustifica i mezzi⁹¹.

Allora, come abbiamo già detto, la legge morale adeguata è una via che conduce al fine a cui l'uomo tende, cioè al bene. Il bene che si cerca nella legge non è solo del singolo ma è il bene comune: una legge che si riconosce essere per il bene comune ci obbliga come un appello alla nostra libertà. L'unico luogo adeguato per la promulgazione della legge è la natura stessa dell'uomo.

Tra i fattori che incidono nel processo di riconoscimento e comprensione della legge naturale troviamo l'uomo stesso e le sue facoltà. È compito dell'anima razionale riconoscere il vero bene, tuttavia l'anima umana ha una sua complessità che non sempre rende facile l'utilizzo della razionalità.

⁹¹ L'espressione è il frutto della riflessione di Macchiavelli, che nel *Principe* afferma: «è bene guardare al fine anziché ai mezzi». Tuttavia non possiamo dire che il fine diventi un mezzo per un altro fine: i mezzi pratici non esistono, esistono solo fini buoni e fini cattivi.

L'ANIMA UMANA E LA SUA TRIPARTIZIONE

Aristotele dedica un trattato *Sull'anima*. L'anima è quel principio vitale che distingue gli esseri viventi (animati), da quelli non viventi (inanimati).

Per comprendere bene cosa sia l'anima e come essa agisca, dobbiamo riprendere la distinzione già presente anche in Platone tra materia e forma.

Tutto ciò che c'è, ogni ente, è costituito da due principi: materia e forma. Materia e forma fanno sì che ogni ente sia quello che è, distinguendolo così dagli altri enti.

Platone separava materia e forma: la materia è il tratto corrotto e dipendente dal tempo, mentre la forma è l'idea astratta, l'archetipo, il modello esemplare, separato dalla storia, copia non diveniente.

Per Aristotele, invece, materia e forma non sono separati (sono un *sinolo*): la forma è ciò che consente alla materia di essere in atto (e non solo in potenza) quello che è. L'anima, dunque, è la forma del corpo ed essa ha principalmente tre funzioni: quella vegetativa, quella motoria (animale) e quella intellettuale (razionale). L'anima, dunque, non è semplicemente fisica (come sostenevano i Presocratici) come non è semplicemente ideale e contrapposta al corpo (come sosteneva Platone).

Per Aristotele il corpo non è il carcere dell'anima: l'anima è ciò che dà vita al corpo.

Possiamo parlare, dunque, di una tripartizione dell'anima che ci permette di classificare gli esseri viventi in tre regni⁹². Aristotele quando parla dell'anima usa anche la categoria di "figura": come l'oggetto triangolo ha la sua specifica figura, così ogni essere vivente ha la sua specifica figura che rivelano le sue facoltà⁹³.

- Tutti gli esseri viventi hanno l'anima vegetativa (sono le funzioni legate al carattere vegetativo: nascita, nutrizione, riproduzione, crescita...). È interessante notare come per Aristotele già il carattere vegetativo dica della tensione verso l'eternità di ogni essere vivente, come se ogni essere vivente avesse in sé una traccia di ciò a cui tende, del suo valore e (anche se non come lo dirà la tradizione cristiana) della sua origine. Scrive Aristotele: «L'operazione che per i viventi è più naturale di tutte è quella di produrre un altro essere uguale a sé: un animale un animale, una pianta una pianta, al fine di partecipare per quanto possibile, all'eterno e al divino: infatti è a quello che tutti aspirano ed è quello il fine per cui compiono tutto ciò che per natura compiono [...]. Poiché i viventi non possono partecipare dell'eterno [...], ciascuno ne partecipa nella misura in cui gli è

⁹² Già Platone aveva parlato di una tripartizione dell'anima, distinguendo un'anima concupiscibile, una irascibile e una intellettuale. Ma tale tripartizione è riferita al solo comportamento umano, mentre la tripartizione aristotelica la riferisce all'uomo a partire da uno sguardo a tutto il mondo fisico, volendo quindi distinguere quel tratto dell'anima propriamente umano.

⁹³ Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, II, 3, 414 b 20-415 a 12.

possibile, l'uno di più e l'altro di meno, [...] e permane non lui, ma un altro simile a lui, non uno di numero, ma uno di specie»⁹⁴.

- Gli animali e gli uomini hanno l'anima animale (sono le funzioni legate al carattere "animale", sensitivo e motorio: sensazioni, passioni, movimento...).

- Solo gli uomini hanno l'anima razionale (solo le funzioni legate al carattere intellettuale: conoscenza, volontà...). L'anima razionale è quel tratto che rende l'uomo capace dell'essere, è l'apertura sull'orizzonte trascendentale dell'essere, è l'anima capace della totalità, ultimamente, di Dio⁹⁵.

Nella tradizione cristiana, uno dei tratti più importanti sull'anima è quello di Agostino, il *De immortalitate animae*. La tradizione cristiana ha ripreso la distinzione classica di matrice

⁹⁴ ARISTOTELE, *L'anima*, II, 4, 415 a 26b 7.

⁹⁵ È doveroso accennare a una questione molto complessa sulla quale, tuttavia, non possiamo soffermarci adeguatamente. Aristotele, nel *De generatione animalium*, secondo alcuni suoi discepoli (si veda Teofrasto), sembrerebbe aver indicato questo tratto dell'anima come proveniente "dall'esterno", sebbene esso sia connaturato all'uomo stesso. Si apre così una questione assai complessa sull'origine dell'anima e sull'origine, in particolare, dell'anima razionale. Già Platone attribuiva all'anima il carattere dell'immortalità poiché essa veniva da Dio e apparteneva al mondo delle idee. La riflessione teologica non è mai giunta ad elaborare in modo univoco una tesi sull'origine dell'anima: se essa sia trasmessa tutta (Tertulliano) o creata e infusa, in parte o totalmente, direttamente e unitariamente da Dio. Tommaso, ad esempio, interpretando a suo modo Aristotele, sosteneva che l'anima razionale fosse trasmessa in un secondo tempo (quarantesimo giorno) da Dio, dopo una trasmissione dell'anima vegetativa e sensitiva dal padre al momento della generazione. In realtà, Aristotele individuava nel quarantesimo giorno il manifestarsi dei movimenti dell'embrione. Lo stesso Aristotele sembra in parte contraddirsi, poiché se nel *De generatione animalium* pare sostenere un'evoluzione dell'embrione dall'essere vegetale all'essere umano, nel *De anima* (come detto in E. BERTI, *Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, in ID., *Nuovi studi Aristotelici II - Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 143-150), non parla propriamente di tre anime nell'uomo, ma di un'unica anima (quella razionale) inclusiva anche delle altre due (cioè dell'unicità della forma superiore che conterrebbe anche le potenze inferiori), che al momento della generazione, si unirebbe totalmente al corpo, dando così vita alla natura umana sin dall'inizio. La questione che potrebbe apparire come una semplice disquisizione di scuola, è in realtà fondamentale per affermare la dignità dell'essere umano sin dal suo concepimento. Il magistero si è pronunciato in merito ad alcune questioni fondamentali. Da un lato, sebbene anche Agostino avesse negato la possibilità di dirimere la questione dalla S. Scrittura, la Chiesa, con una lettera del papa Attanasio II ai vescovi della Gallia nel 498, ha deciso di condannare il traducianesimo, la tesi secondo la quale l'anima dei figli proviene, come il corpo, dai genitori. Dall'altro lato il magistero ha sempre attribuito all'embrione la dignità umanità sin dall'inizio, affermando di fatto così l'infusione di tutta l'anima sin dall'inizio da parte di Dio creatore. Affermare che Dio è il creatore dell'anima non esclude un processo evolutivo dell'essere umano che non vede, quindi, espresse sin dall'inizio tutte le potenzialità inscritte nella sua natura: un'adeguata e intelligente teoria della creazione, infatti, è inclusiva sia dell'ontogenesi che della filogenesi.

aristotelica⁹⁶. Il principio di creazione e, ancor più, l'incarnazione, infatti, proibiscono ogni tipo di dualismo. Agostino distingue l'*animus* dall'*anima*: se l'*anima* è il principio vitale che anima la vita in generale, l'*animus* è la capacità intellettuale dell'*anima*. Se noi dobbiamo dire anima in modo generale diciamo *anima* (f), se, invece, diciamo *animus* (m) diciamo l'intelletto, cioè la capacità di cogliere i significati, di compiere giudizi, di comporli in argomentazioni, cioè la capacità più elevata dell'anima che differenzia l'uomo come razionale rispetto agli altri animali. L'*animus*, detto brevemente, è il luogo dove l'*anima* lavora senza il bisogno della biologia, quindi è la capacità di affermare concetti, di afferrare strutture astratte.

L'uomo, quindi possiede tutti e tre i caratteri dell'anima: esse sono in un rapporto di distinzione non di separazione. È proprio il tratto particolarmente complesso dell'uomo ad introdurre il problema dell'etica.

L'etica è il tentativo di condurre l'uomo, dotato di tale complessità, verso il compimento di sé, verso la felicità.

Uno dei tratti più complessi della natura umana è la conciliazione tra l'animalità e la razionalità, poiché l'animalità in qualche forma partecipa della razionalità e ha una certa influenza su di essa: anche i sensi in qualche modo bramano (*epithymetikón*) e conoscono (*thymoeidés*)⁹⁷. Se i sensi entrano in relazione con la forma sensibile, l'intelletto entra in relazione con le forme intelligibili. In particolare, l'uomo deve fare i conti con le passioni.

LE PASSIONI

Il termine latino dice il patire qualcosa, il soffrire, il portare su di sé talune perturbazioni interne e o esterne. Le passioni comportano un'alterazione fisiologica che passa per l'anima sensitiva che

⁹⁶ Si legga, ad esempio, Paolo: «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito (*pneuma*), anima (*psiché*) e corpo (*soma*), si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo» (Ts 5,23). L'espressione di Paolo certamente risente della tripartizione di tradizione greca. Rimane incerto il significato che Paolo ha attribuito ai tre termini, sebbene si intuisca, comunque, che lo spirito è quella facoltà capace di accogliere lo Spirito di Dio. All'interno di un'adeguata antropologia teologica che esclude ogni forma di dualismo, non ci pare opportuno distinguere parti dell'uomo destinate al mondo soprannaturale e altre dedicate alla naturale. San Paolo, infatti, pare invitare tutto l'umano a trovare il suo compimento, lasciandosi attrarre da quel tratto propriamente umano che lo rende capace di Dio. L'anima razionale, fatta di intelletto e volontà, è quel tratto dell'anima umana che è capace di Dio. Pare, dunque, più adeguato indicare con spirito quelle facoltà propriamente umane che permettono all'uomo di accogliere Dio e di trasfigurare tutta la sua persona. Le facoltà che permettono all'uomo di accogliere Dio sono le facoltà intellettive e volitive, proprie della sua natura: è la natura, infatti, ad essere informata dalla grazia. È la sua particolare natura fatta di ragione (spirito), anima e corpo, a distinguerlo dall'animale e dalla pianta, e ad abilitarlo all'incontro con Dio. Sul testo, comunque si tornerà anche prossimamente.

⁹⁷ Tale distinzione è presente anche in PLATONE, *Repubblica*, IV, 439-440.

influisce su tutto l'umano alterando anche l'anima razionale. Le passioni sebbene riguardino l'anima sensitiva e in qualche modo siano legate al rapporto che il soggetto ha con l'esterno, non si subiscono dall'esterno: sono degli eventi in noi, che noi subiamo dall'interno di noi stessi a partire da dei fatti. La ragione, dunque, deve indirizzare le passioni e governarle se non vuole diventarne vittima: intelletto e volontà hanno il compito di guidare le passioni verso il bene, distinguendo quelle che possono condurre a compiere azioni cattive. L'intelletto deve condurre l' *appetitus sensitivus* all'*appetitus intellectivus*, cioè deve portare una tendenza desiderativa legata ai soli sensi a un atto della volontà capace di indirizzare l'azione verso il bene conosciuto. Possiamo dire, dunque, che in sé stesse le passioni non sono oggetto di valutazioni morali: non sono né buone né cattive. L'uomo, tuttavia, non è vittima di esse, quando egli sceglie di esserne vittima o decide di guidarle introduce un atto di deliberazione che subisce valutazione morale.

Le passioni sono differenti dall'istinto, perché esse accadono in un'anima dotata anche dell'anima razionale: esse non sono mai tendenze cieche e infallibili.

Le passioni, inoltre, non sono propriamente le pulsioni (ted. *Trieb*), come sosteneva invece Freud, poiché le passioni non sono dei semplici fenomeni biochimici ma si riferiscono sempre a una certa capacità simbolica dell'uomo. Le pulsioni, inoltre, secondo Freud, necessitano assolutamente una soddisfazione, non è possibile reagire alle pulsioni: le passioni, invece, possono e, talune volte, devono essere contrastate o guidate.

Le passioni non sono i bisogni, questi infatti sono legati al perseguimento di una meta socialmente affermatasi o riconosciuta culturalmente dall'io. Le passioni, invece, hanno una loro plasticità e autonomia inerziale.

Le passioni non sono le emozioni, poiché le emozioni sono ciò che le passioni ci "fanno provare": per guidare le passioni e indirizzare la vita umana è necessario non fermarsi alle semplici emozioni.

Le passioni non sono il sentimento, poiché esso è una stabilizzazione della passione causata da un lavoro su di sé o da altri e nascono da un investimento prolungato su persone, ambienti o luoghi.

Le passioni sono molteplici, Aristotele individua le seguenti: «chiamo passioni la brama, la collera, la paura, l'ardimento, l'invidia, la gioia, l'amicizia, l'odio, il desiderio, l'emulazione, la pietà, in generale ciò a cui fanno seguito piacere e dolore»⁹⁸.

Quando le passioni diventano oggetto dell'anima razionale e diventano così soggette a una scelta da parte dell'uomo, mutano in vizi o in virtù, a seconda che esse conducano al bene o al male.

Scriva Aristotele: «Né le virtù né i vizi sono passioni, poiché non siamo detti virtuosi o perversi in ragione delle passioni, ma lo siamo in ragione delle virtù e dei vizi. Ed ancora perché per le passioni non siamo né lodati né biasimati (infatti non è lodato chi prova paura o chi prova collera, né

⁹⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 1005 b 21-23.

biasimato chi semplicemente prova collera, ma chi la prova in un certo modo), mentre per le virtù e per i vizi siamo lodati e biasimati. Inoltre proviamo collera e paura indipendentemente dalla nostra scelta, invece le virtù sono una sorta di scelta deliberata, o quanto meno non esistono senza una scelta deliberata. Oltre a ciò, nell'ordine delle passioni di noi si dice che siamo mossi, nell'ordine delle virtù e dei vizi si dice non che siamo mossi, ma che siamo disposti in un certo modo. Per le ragioni seguenti le virtù non sono neppure facoltà. Infatti non siamo detti né buoni né cattivi per il semplice fatto di essere capaci di provare passioni, né siamo lodati né biasimati»⁹⁹.

VIZI E VIRTÙ

Il termine virtù a cui abbiamo ormai più volte fatto riferimento rinvia sia in greco (he areté), sia in latino (virtus, honestus), all'uomo valoroso, all'uomo in pieno possesso delle sue forze. Le virtù quindi coinvolgo tutto l'uomo, le sue azioni fisiche ma anche il carattere morale che essere assumono in quanto compiute da essere dotati di intelletto e volontà.

La virtù, in generale, dice una disposizione guadagnata tramite l'esercizio della volontà, la volontà che sceglie di fare proprio quell'atteggiamento che considera un bene per sé. La virtù dunque è una disposizione abituale dell'anima, disposta verso il bene o verso il male. La virtù, quindi, dice l'uomo presente a sé stesso, l'uomo recuperato a sé stesso, l'uomo unito, l'uomo forte. L'uomo che diventa vittima delle passioni sarà un uomo debole, disordinato e spesso bloccato.

Le virtù sono il frutto del buon governo della ragione sulle passioni: un rapporto di alleanza, dove le differenti forme di mutamenti involontari vengono indirizzati per il bene dell'uomo. Oltre ogni dualismo e idealità, le virtù per la tradizione aristotelica e poi cristiana, sono proprio l'espressione della conciliazione dell'agire fisico con la tensione al bene e la ricerca razionale che differenzia l'uomo rispetto a tutto il creato. L'esercizio delle virtù è un esercizio, alcune volte anche molto complicato di persuasione e di educazione delle passioni: occorre educarsi ed educare alla buona vivendo in modo buono, mostrando il bene come qualcosa di godibile e il male come qualcosa di disgustoso, contrario alla vita.

Per fare tutto questo deve crescer l'utilizzo della ragione e della volontà. La ragione, in particolare, avrà il compito di trovare la medietà (mesótes), la centralità, senza cedere agli eccessi, all'impeto, al semplicemente accaduto. Non si tratta di cercare la mediocrità ma la disposizione migliore, equilibrata, la verità di ogni cosa, di ogni situazione, di ogni azione.

Ad esempio tra due eccessi come la temerarietà e la viltà, la virtù sarà il coraggio. In questo caso si intuisce subito come la mancanza di ragione equivalga all'assenza di un criterio razionale e a un abbandono alla sfera emotiva, dipendente unicamente dai singoli temperamenti.

⁹⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 1105 b 28- 1106 a 9.

L'educazione è un coinvolgimento controllato in vista di una maturazione, di una fioritura: nel caso degli atti morali si esplicita in una medietà secondo ragione (giudizio di coscienza) tra due passioni tra loro contrapposte che, se non diventano virtù, si traducono in vizi.

Le virtù si dividono in due categorie:

- Virtù etiche (moralì): sono determinate dal prevalere della ragione sugli impulsi sensibili e guidano l'agire morale. Per Tommaso si distinguono secondo i diversi oggetti delle passioni¹⁰⁰. Tra queste ricordiamo ad esempio: Giustizia; Coraggio; Temperanza; Liberalità; Magnificenza; Magnanimità; Mansuetudine.

- Virtù dianoetiche (intellettuali): guidano l'uso della ragione stessa più che delle capacità pratiche. Ricordiamo: scienza (*epistème*) come attitudine alla dimostrazione; intelletto (*noùs*) come tendenza a conoscere i principi, sapienza (*sophìa*) che è sintesi di scienza e intelletto e guarda alle realtà più sublimi; arte (*technè*) che dice la produzione degli oggetti; e saggezza o prudenza (*phrònesis*) che guida le scelte pratiche.

¹⁰⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 61,1

VIRTÙ CARDINALI

La tradizione da Platone in poi ha individuato quattro virtù fondamentali, dette anche cardinali¹⁰¹.

Prudenza



La figura reca in mano uno specchio con cui può vedere il passato, raffigurato sul retro della nuca con la testa di vecchio.

La prudenza appartiene alle virtù intellettuali ed è la capacità di stabilire con sicurezza cosa sia bene e cosa sia male. La prudenza è la virtù deliberativa per eccellenza: si fa uso del passato per essere capaci di scegliere nel presente quelle azioni che permettono di compiere l'umano nel futuro.

Essa è la retta valutazione del vivere. Essa da un punto di vista biblico richiama la Sapienza, la capacità di vedere e trattare le cose come Dio. Essa, dunque, è la capacità di discernere il vero dal falso. Essere prudenti non significa essere indecisi; gli ignavi sono coloro che hanno paura decidere e, quindi, non decidono mai, neppure per il bene, neppure per Dio.

Per poter esercitare la virtù della prudenza è necessario conoscere sé stessi, scavare dentro la propria interiorità che ha un grado di oggettività dettato dalla natura: per questo spesso è rappresentata da una donna con uno specchio. Più l'uomo entra dentro di sé più intuisce la traccia di

¹⁰¹ Le immagini provengono dalla cappella degli Scrovegni di Giotto (Colle di Vespignano, 1267 circa – Firenze, 1337), a Padova, inizio del 1300.

Colui che lo ha fatto: la verità di sé rivela una presenza a cui poter dare del Tu. Dio, l'origine di sé, la verità di sé, la si incontra guardando in sé, dentro il proprio cuore.

Dio è l'interlocutore che troviamo se apriamo gli occhi della mente, se scaviamo dentro noi. Non a caso, Agostino, nelle *Confessioni*, dà del Tu all'orizzonte dell'essere. L'orizzonte dell'essere e l'orizzonte di una presenza, di ciò che *praesto est, se praebe* (*praebo* = offrire), l'orizzonte dell'essere è l'offerta di sé. Agostino dà del Tu a questa presenza, alla presenza verso cui l'orizzonte si apre. Egli guarda e discerne la propria vita alla presenza di questa Presenza che tratta come una soggettività. L'espressione interiorità oggettiva utilizzata per indicare la verità di sé che è presenza di questo Tu che ci ha fatti, è di uno degli interpreti più intelligenti di Agostino, Michele Federico Sciacca¹⁰². Quando l'uomo guarda dentro di sé si rivolge a una interiorità oggettiva, a qualcosa che non si scopre nel mondo esterno, ma nella nostra interiorità. Questo qualcosa, che piano a piano si rivela essere un Tu, si scopre scavando dentro di noi, come quando i bambini scavavano la sabbia sulla battigia cercando l'acqua, però non è nostro, non è a nostra disposizione. È dentro di noi ma noi ne disponiamo: dobbiamo disporci rispetto ad esso. Anche nel caso del dubbio e dell'incertezza si dubita rispetto a come stiano le cose, proprio perché non siamo noi a disporre di esse. Se così non fosse, io non dubiterei: se dubbio è perché sono io a dovermi disporre davanti ad esse. L'interiorità, l'evidenza a cui è possibile dare del "Tu", non è disponibile. L'interiorità è altro dal soggetto, è quell'*aliquid tertium* tra due individui che fa sì che tra due individui non si debba decidere chi ha ragione conformandoci a quello che noi diciamo, ma sia necessario conformarci entrambi a qualcosa di altro, a una terzietà, che possiamo scoprire entrambi guardando dentro noi stessi, un'interiorità oggettiva.

¹⁰² MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1958

Fortezza



La figura impugna la clava e lo scudo e sulla testa e le spalle è coperta dalla pelle del leone.

La fortezza è quella virtù etica che permette di non cadere nella paura o nella meschinità, quindi di compiere l'ultimo giudizio pratico, cioè l'azione stessa. Tra il volere e il fare c'è uno scollamento: l'atto elicito e l'atto imperato sono due atti separati: voler fare qualcosa non è come farla. Questo può accadere perché la volontà che guida il corpo non riesce a guidare veramente la persona: il volere è fare, quindi se non si fa, no vuole del tutto. Questo atto pratico della volontà è detto giudizio ultimo pratico: l'ultimo momento del giudizio, della decisione, coincide con l'azione stessa. Si decide quando si esegue l'azione. L'ultimo giudizio di bontà su un atto consiste nell'eseguirlo. Se non accade questo è perché la mia volontà è come se non sua mia: come se fossero due. Se non è lei a volere pienamente, oltre le proprie indecisioni, rimanderà di continuo l'azione. Questa è una fenomenologia della perfezione dell'atto della volontà. La volontà non può porre il suo atto perché è divisa: dypsichia. Per l'unità della volontà è necessaria la virtù.

La fortezza è quella virtù che permette di impegnare le proprie forze per affrontare gli ostacoli e le paure. È la virtù di chi persevera nel bene e nella ricerca del vero. Significa sfruttare al meglio le proprie capacità (il contrario è la pusillanimità) senza cadere nella pigrizia o in un atteggiamento di eccessiva umiltà (che si traduce in superbia) che impedisce poi praticamente l'azione.

Giustizia



La figura regge in mano la bilancia e pesa la buona azione, a destra, e la cattiva azione a sinistra.

La giustizia è la più grande delle virtù etiche: è la prudenza esercitata nel rapporto interpersonale. Essa esprime proprio la medietà, la natura stessa della virtù. La prima forma di giustizia (*aequitas*) sta dunque nel giudizio, e quindi nella lealtà rispetto ai criteri del retto giudicare. Si tratta sempre di quel plesso di principi e di regole permanenti, di cui non possiamo disporre noi (questa sarebbe la prima ingiustizia), ma rispetto a cui noi siamo tenuti a disporci.

Esistono poi due tipi di giustizia: distributiva (dare a ciascuno il suo) e commutativa (equità nello scambio, per cui pareggia vantaggi e svantaggi).

Nella dimensione umana spesso misericordia e giustizia risultano tra loro inconciliabili. Ma la misericordia al superlativo, quindi la perfetta misericordia, è perfetta giustizia. La perfetta misericordia implica la perfetta giustizia e la perfetta giustizia implica la perfetta misericordia. Si potrebbe dire che la somma misericordia comprende la giustizia. Il castigo che la giustizia prevede nei confronti di un uomo cos'è se non un modo per fargli riprendere contatto con la realtà, una

maniera per fargli acquistare merito¹⁰³, cioè competenza noetica ed affettiva sulla realtà? Cos'è il castigo se non un atto di misericordia? Avere misericordia dell'assassino non significa dimenticarsi di quello che ha fatto e lasciarlo andare in giro per la strada: vuol dire fargli prendere atto della realtà, nei modi giusti. Per avere un rapporto competente con la realtà, l'uomo deve poter subire i test di realtà, deve prendere atto della durezza della realtà, deve fare i conti con il principio di realtà. Il castigo è questo riadeguare l'uomo alla realtà, oltre che a contenere la pericolosità sociale. Perdonare non vuol dire non castigare. Non si può perdonare realmente senza una qualche forma di castigo, se è verità. D'altra parte la giustizia portata fino in fondo implica la misericordia.

Ad esempio, essere giusti fino in fondo con qualcuno – iustum, significa adeguato, combaciante, per cui si dice di due cose essere giustapposte – significa adeguarsi a quella persona, cioè amarla, accoglierla fino al punto da offrirgli una possibilità. Essere giusti fino in fondo è impossibile senza una qualche forma amicale. Non si è mai giusti senza una qualche disponibilità ad amare, per questo, il compimento della giustizia, infatti, è nell'avventura dell'amicizia. Si veda l'*Etica a Nicomaco*: prima si discute della giustizia poi ci sono due libri sull'amicizia. L'amicizia è il compimento della giustizia: è la giustizia portata fino in fondo. Ad esempio, essere giusti con il fornaio e con la fornaia da cui si va a fare la spesa, non significa solo pagare i soldi giusti, ma essere in qualche modo disposti a un rapporto. Altrimenti tratta l'altro come se fosse una cosa, una variante dipendente di qualcun altro, cosa che una persona non può essere. Essere giusti fino in fondo anche con quello da cui si va a prendere il pane significa essere disposti a intrattenere un certo rapporto. Essere giusti con una persona significa essere disponibili verso la sua natura di persona, che è una natura che prevede il rapporto, un rapporto che non abbia immediatamente delle finalità funzionali al commercio. La giustizia praticata fino in fondo sfocia nell'amicizia. Approfondire questa implicazione in Dio di giustizia e di misericordia ci aiuta ad approfondirle anche nella nostra vita. Non sono contrapposte e non lo devono essere anche nella nostra vita, non dovrebbero esserlo. Approfondendo una sfociamo nell'altra. La misericordia richiede giustizia. Non si è giusti nei confronti di un bambino se non lo si mette davanti alla realtà o allo sbaglio. Non sei realmente misericordioso con il bambino se semplicemente passi e via, fai finta di... è l'opposto. Così come la giustizia portata fino in fondo implica la misericordia.

¹⁰³ Riguardo alla questione del merito si ritornerà. La possibilità della vera giustizia infatti, si ha solo acquistando merito. Il discorso intorno alla grazia ci permetterà di dire che l'unico modo per acquistare merito, quindi compiere sé stessi, è un dono che viene dall'alto.

La temperanza



La figura tiene in mano una spada fasciata e un morso in bocca quali simbolo della necessità di moderarsi.

La temperanza è la capacità di tenere sotto controllo le passioni sensuali che impediscono un utilizzo adeguato anche della ragione. La dimensione del corpo, materiale, è talmente decisiva per la nostra persona che se non controllata rischia di tradurre l'azione in una scelta non più limpida e disinteressata. Le pulsioni legate alla nostra animalità rischiano di rendere l'uomo schiavo dei suoi bisogni, compromettendo così un rapporto adeguato e secondo giustizia con la realtà.

Non c'è amore facendo finta che non ci sia il corpo: la visio Dei cristiana è diversa da quella neoplatonica, perché dentro il corpo. È evidente la risurrezione della carne. La contemplazione passa per il corpo: Agostino non è un dualista. Questa visione di Dio alla risurrezione è la restituzione del corpo alla sua destinazione originaria. Una "riedizione" dei sensi esaltata, a un livello superiore, molto più profondo. I sensi del corpo partecipano alla visione di Dio: anzi questa è fruibile solo attraverso il corpo. Chi non ama le creature non avrà grande interesse neppure per il Creatore. Chi non ama la vita non può amare l'autore della vita. Una passione per le cose è passione per Dio: questo è il contatto con la vita, con la realtà e, quindi, con Chi l'ha fatta. Possiamo dire che l'uomo non può non amare e conoscere Dio se non dentro il corpo. Dio è un'offerta di sé non

consumabile, perché non è diveniente e quindi non corruttibile ma è qualcosa, in qualche modo, di sommamente visibile, udibile ed odorabile, anche se occorre un corpo adeguato, un corpo da risorti. Per Platone, di Dio si ha solo una contemplazione intellegibile. Anche per Platone esistono delle disposizioni virtuose delle altre parti dell'anima ma non sono destinati al Bene. Anche se nel mito della biga alata tutto l'uomo guarda, solo l'intelletto incontra Dio. Anche se Platone non approfondisce questo tema. Per un'adeguata antropologia cristiana che non vuole cadere in un dualismo "platonico", l'uomo non va diviso in corpo e anima, ma in ciò che corruttibile ciò che non lo è.

Possiamo dire che temperanza e prudenza sono reciproche: la temperanza è frutto della prudenza ma ne è anche la custode.

LEZIONE 4: LE TRE VIRTÙ TEOLOGALI

- Il cammino umano è un cammino cristiano
 - La grazia e la giustificazione
 - Le tre virtù teologali

LA NECESSITÀ DI GESÙ CRISTO PER IL COMPIMENTO DELL'UOMO

Tommaso d'Aquino comincia la terza parte della *Summa Theologiae*, che si occupa della cristologia, con una celebre frase a commento di Eb 2,9-12¹⁰⁴: «Ora, l'uomo è in potenza alla scienza dei beati, che consiste nella visione di Dio, ed è destinato ad essa come al suo fine, essendo la creatura razionale capace di quella conoscenza beata, in quanto fatto a immagine di Dio. Ma gli uomini giungono a questo fine della beatitudine per mezzo dell'umanità di Cristo»¹⁰⁵.

Il passo del *Doctor Angelicus* (il titolo di Tommaso) mette in evidenza alcuni elementi decisivi per ogni uomo, in particolare per il cristiano. Innanzitutto che Dio non è chiuso in sé, ma che Egli ha deciso di comunicare, di rendersi conoscibile, incontrabile nella storia. Per fare ciò, Egli ha deciso di partecipare il suo essere donando l'esistenza alle creature: in esse Egli ha lasciato traccia di sé. Questo significa che Dio si rende dicibile, conoscibile, nonostante la sua totale alterità, in modo analogico, mediante il dono che egli fa di sé donando l'esistenza. È per questo che il principio di creazione è decisivo per introdurre ogni discorso teologico, anche quello morale. Porre all'inizio tale riflessione sul principio ci perette di fondare la teologia: filosoficamente nel sapere stabile della metafisica; teologicamente, trinitariamente.

La realtà, dunque, sempre svela e vela qualcosa che certamente la supera e che l'uomo è capace di cogliere: è un mistero spesso incomprensibile a cui l'uomo non sa dare nessuna risposta adeguata in modo autonomo. Il mistero della realtà, quando essa diventa priva di significato, assume anche una cifra di "tremendo" che rende il vivere umano ancora più faticoso.

¹⁰⁴ Scrive l'autore della *Lettera agli Ebrei*: «⁹Tuttavia quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli, lo vediamo coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto, perché per la grazia di Dio egli provasse la morte a vantaggio di tutti. ¹⁰Conveniva infatti che Dio - per il quale e mediante il quale esistono tutte le cose, lui che conduce molti figli alla gloria - rendesse perfetto per mezzo delle sofferenze il capo che guida alla salvezza. ¹¹Infatti, colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli ¹²dicendo: *Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli, in mezzo all'assemblea canterò le tue lodi*» (Eb 2,9-12).

¹⁰⁵ «Ora, l'uomo è in potenza alla scienza dei beati, che consiste nella visione di Dio, ed è destinato ad essa come al suo fine, essendo la creatura razionale capace di quella conoscenza beata, in quanto fatto a immagine di Dio. Ma gli uomini giungono a questo fine della beatitudine per mezzo dell'umanità di Cristo» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Bologna 2014, III q. 9 a. 2.).

Riguardo a ciò ci pare interessante riprendere alcuni passi di una lunga intervista a H. U. von Balthasar effettuata dallo scrittore italiano Giovanni Testori per il settimanale *il Sabato* nel marzo del 1979:

Testori: Per esempio, oggi è una giornata meravigliosa, di straordinaria limpidezza: e mentre scendevo a Milano da Novate, dove ho la mia casa, per venire qui ad incontrarla, guardavo il sole tramontare dietro le Alpi mentre gli ultimi raggi di luce si riflettevano sui campi coperti di neve. A me ciò dava nel medesimo tempo una percezione duplice: una specie di furore (il furore, intendo la bellezza), ma anche di dolore...Era, è sempre troppo, era ed è sempre più di quanto possa sopportare...

von Balthasar: Questo che lei mi dice mi ricorda la mia prima giovinezza. Sono nato e cresciuto a Lucerna, dunque avendo davanti agli occhi un paesaggio magnifico. [...] Quando partivano [i turisti], in settembre, usavo prendere una piccola barca – avevo dodici anni [...] – e andarmene remando, tutto solo, davanti alle montagne e mi sembrava che quelle montagne fossero come offerte a me personalmente.

Testori: Ma in momenti come quelli, trovandomi dinanzi a un miracolo della natura, la percezione della bellezza ha per me anche qualcosa di lacerante, da cui non resta mai disgiunta la percezione del dolore, quasi vi fosse sempre anche il segno di una ferita. È così anche per lei¹⁰⁶?

Ciò che permette all'uomo di dare un volto al mistero, di comprendere il senso della realtà e della sua esistenza, della bellezze e del dolore, della vita e della morte, è il rivelarsi del senso stesso, cioè il rendersi in qualche modo incontrabile e comprensibile, per un gesto di pietà e di misericordia, il valore dell'essere, Dio. Questo atto di libertà si compie con il mistero dell'incarnazione: in Cristo, Dio dice di sé ogni cosa. Egli, vero uomo e vero Dio, è il mediatore perfetto: nella sua persona è racchiuso il senso dell'uomo, del cosmo e della storia. Egli è la Parola di Dio: non solo nel mistero di Cristo è Dio stesso che parla, ma in Gesù ogni uomo può incontrare, conoscere e dire la verità di Dio e di sé stesso. Questo rapporto tra Dio e la creatura, dove libertà e alterità, dipendenza e unità, s'intrecciano in modo misterioso, nel dono del Figlio si è definitivamente realizzato e svelato: Dio, nel Cristo crocifisso, svela sé stesso e la legge che governa il mondo: un amore libero e totale che permette ad ogni cosa di sussistere, ad ogni uomo di poter vivere e amare a sua volta. La realtà, dunque, si rivela come piena di significato nel Dio che si è fatto uomo e che ha dato la sua vita sulla croce per la salvezza del cosmo. Leggiamo, infatti, nell'intervista sopra citata:

von Balthasar: Tutto quel dolore di cui lei parlava [...] non è altro che la Passione di Cristo.
[...]

¹⁰⁶ H. U. VON BALTHASAR, *La realtà e la gloria*, Milano 1988, 121-122

Testori: Quando si deve parlare a dei giovani che sono nel dolore, nel disastro, nella disperazione, lei da dove consiglia di prendere le mosse?

von Balthasar: Bisogna partire dalla Croce.

Testori: Insomma, dal dolore...

von Balthasar: naturalmente questo che lei dice è il punto di partenza, ma poi occorre distaccarsene e porsi dinanzi al dolore assoluto, divino, che è una forma dell'Amore. Si deve allora trasferire il proprio pesante dolore personale all'interno di questa cosa che ha il senso che gli deriva dal suo situarsi nell'ambito dell'Amore assoluto.

Testori: Si tratta insomma [...] di dare una forma al loro dolore...

von Balthasar: Sì, dargli un senso. Il dolore ha un senso soltanto nel cristianesimo. Tutte le altre religioni sono soltanto dei palliativi contro il dolore¹⁰⁷.

La tradizione cristiana, cercando di comprendere e dire questo legame misterioso d'abbassamento decisivo per l'esistenza e la salvezza di ogni uomo, ha utilizzato alcune strutture dell'ontologia metafisica antica, in particolare quella di Platone e Aristotele. La categoria filosofica dell'analogia entis, in particolare, che in terreno ontologico permette di mettere insieme alterità e unità, risulta fondamentale per descrivere l'essenza del Cristianesimo: la volontà amante di Dio che desidera così tanto incontrare e farsi amare a tal punto da donarsi definitivamente nella persona del Figlio, consegnandolo all'umanità.

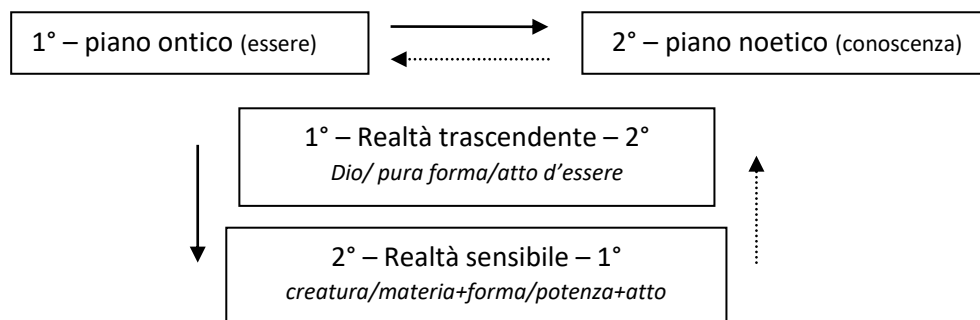
L'analogia entis in teologia

Abbiamo visto come il punto di partenza di qualsiasi tipo di conoscenza, quella della ragione filosofica come quella della ragione teologica, sia l'esperienza: non si dà conoscenza (per l'uomo) che in qualche modo non coinvolga la capacità dell'uomo di accogliere un qualcosa di esterno che gli si dà, sia esso l'apparire dell'essere nella realtà naturale che domanda ulteriori dimostrazioni o inferenze da parte della ragione, o il darsi stesso del senso dell'Intero nella Rivelazione del fatto cristiano che, ancora prima della sua razionalità, interroga la libertà dell'uomo. Tommaso d'Aquino, nelle sue *Quaestiones disputatae de veritate*, formula un celebre "assioma" di matrice aristotelica con il quale professa il proprio deciso realismo epistemologico: «Non c'è nulla nell'intelletto se prima non sia stato nel senso»¹⁰⁸. Il *realismo* di Tommaso, come afferma J. Ratzinger in un importante saggio del 1980 per l'edizione tedesca della rivista *Communio*, ha il suo fondamento nella sua antropologia: «se da una parte l'essenziale dello spirito umano è di non poter esistere se

¹⁰⁷ H. U. VON BALTHASAR, *La realtà e la gloria*, 129

¹⁰⁸ «*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*»: TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, F. FIORENTINO, «ed.», Milano 2005, q. 2, a. 3. L'espressione appartiene alla diciannovesima obiezione all'articolo 3 su «*Se Dio conosca le cose diverse sé*». Nelle risposte alle obiezioni, Tommaso specifica che questa espressione è valida unicamente per il nostro intelletto che riceve la scienza dalle cose: «*gradatim [...] res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet*» (TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 3).

non come forma che dona al corpo il suo modo di essere e se viceversa, è essenziale alla corporeità dell'uomo di essere l'espressione dello spirito, ne deriva direttamente che la via della conoscenza umana esige sempre la compenetrazione dello strumento corporale e della assimilazione spirituale. Ogni conoscenza umana deve dunque necessariamente comportare una struttura sensoriale: essa ha dunque bisogno di trovare il suo inizio nell'esperienza, nella percezione da parte dei sensi»¹⁰⁹. Anche la conoscenza di Dio, dunque, domanda sempre tutto l'uomo e l'intervento dei sensi i quali devono mediare l'esperienza e permettere di raggiungere il soprasensibile. Questo è vero sia per la ragione filosofica, che può arrivare ad affermare l'esistenza di Dio a partire dall'esperienza sensibile, sia per la ragione teologica, che non solo domanda materialmente l'utilizzo dei sensi per la ricezione del fatto cristiano, ma che assume anche nel suo linguaggio – si pensi ad esempio alle tante parabole contenute nella Scrittura – la capacità della realtà materiale del quotidiano di «condurre continuamente al di sopra di se stessa», cioè alla realtà trascendente, alla realtà della fede¹¹⁰. Sia la ragione teologica che la ragione filosofica, dunque, ci dicono che esiste un qualche legame tra la realtà sensibile e la realtà trascendente: la realtà trascendente si dà nella realtà sensibile e la realtà sensibile si rende comprensibile, cioè ha senso e significato, solo in rapporto alla realtà trascendente. Quella tra realtà sensibile e realtà trascendente è una circolarità virtuosa che permette alla creatura, l'uomo, di giungere alla verità, al senso dell'Intero, al significato della realtà, a Dio. Schematicamente rappresentiamo questo legame come segue:



Come abbiamo già avuto modo di dire, la circolarità tra la realtà sensibile e quella trascendente, per cui dall'esperienza è possibile raggiungere ciò che sta a fondamento di ciò che c'è, non toglie il carattere misterico di Dio per la creatura che lo cerca. Il cammino della conoscenza dell'unica ed eterna verità, che parte dall'esperienza e che segue le sue strade a seconda che sia secondo la

¹⁰⁹ J. RATZINGER, *Fede ed esperienza*, in *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, 82. L'articolo era già uscito in lingua tedesca in «Internationale katholische Zeitschrift Communio» 9 (1980), 58-70.

¹¹⁰ J. RATZINGER, *Fede ed esperienza*, 83.

ragione filosofica o secondo la ragione teologica, non è mai concluso, ma porta l'uomo sempre oltre il punto fermo a cui egli è giunto. Il punto fermo, in realtà, per la creatura che tende all'origine di sé, al suo Creatore, è sempre un punto di domanda, fintantoché non gli sarà concesso di stare davanti Dio e vederlo «faccia a faccia» (Gn 32,30).

Prendiamo in esame la conoscenza della fede. La fede che si serve di una ragione teologica, in quanto metodo di rapporto e di conoscenza della realtà, nasce dall'esperienza, ma essendo anch'essa una forma di esperienza, suscita e porta a compiere nuove esperienze poiché Dio, il senso della realtà, è sempre più grande di qualsiasi nostra esperienza della realtà. La ragione teologica, oltre al soggetto e all'oggetto, mostra così un altro aspetto comune alla ragione filosofica, poiché anche la ragione teologica, in qualche modo, è chiamata a seguir la regola della ragione filosofica che non si limita a pensare le proprie rappresentazioni della realtà, ma a partire da esse afferma il fondamento certo che esso è reso presente dalle cose, gli enti, che si danno allo stesso soggetto pensante.

Come si può evincere dal nostro semplice schema, il piano gnoseologico è solo la rappresentazione della realtà ontologica che appare al soggetto: il soggetto può trascendere le cose per raggiungere ciò che sta a fondamento di tutto ciò che è, poiché così è nella realtà. Esiste una dipendenza reale tra le cose che sono e ciò che le fa essere, la quale permette al soggetto conoscente di giungere al senso e all'origine di sé a partire dalla realtà sensibile, individuale, molteplice e diveniente di cui egli stesso fa parte. Possiamo dire, senza paura, che nell'uomo, unico luogo di coscienza nella realtà sensibile, tutta la realtà sensibile prende coscienza di non bastare a sé stessa e di dipendere da altro da sé.

Lo schema mostra, inoltre, alcune relazioni (indicate dalle frecce) differenti tra i differenti termini: il gnoseologico non fonda l'ontologico, ma esso semplicemente si dà in esso, così come la realtà trascendente non è in identità con la totalità che appare poiché la prima, fondandola e rendendola in essa sussistente, è totalmente indipendente e trascende la seconda¹¹¹. Ciò significa che la Totalità assoluta dell'essere crea la totalità dell'essere che appare (la realtà sensibile, il mondo), e la rende creaturalità ontologicamente dipendente.

Il magistero si è pronunciato su questo legame analogico tra il Creatore e la creatura più volte. La formula paradigmatica *maior dissimilitudo* è stata utilizzata per la prima volta dal Concilio Lateranense IV (1215) nel canone 2, nel quale si condanna il *De unitate seu essentia Trinitatis* di Gioacchino da Fiore¹¹².

¹¹¹ In merito a questo si veda la prima lezione.

¹¹² Il testo di Gioacchino da Fiore non ci è pervenuto. Per un commento alla critica del Concilio a Gioacchino da Fiore si veda: V. De Fraja, *Arbitrantes nos unitatem scindere*". *La Confessione fidei*

Per il concilio, se è vero che l'essere di Dio e l'essere dell'uomo possono essere predicati in senso analogico, cioè che l'essere dell'uomo (*ens per participationem*) può essere, in qualche modo, assimilato all'essere di Dio che possiede in modo perfetto le stesse proprietà delle creature, il Concilio specifica che questo legame è una “dissomiglianza maggiore” di qualsiasi somiglianza immaginabile. Ciò significa che Dio rimane fundamentalmente *altro* dalla realtà creata e che nessun concetto può esaurire la sostanza divina.

La categoria dell'*analogia entis*, dunque, nella dissomiglianza, permette di cogliere la somiglianza tra Dio e le sue creature: questo è possibile perché esiste un rapporto di partecipazione ontologica tra il Creatore e la creatura. Il contingente, infatti, non esiste in sé ma solo in quanto partecipa dell'atto puro: esiste in virtù dell'esistenza di Dio che rimane comunque altro rispetto all'essere creaturale.

Esiste, in conclusione, un rapporto, una proporzione, tra ciò che ha l'essere in sé e ciò che lo ha per partecipazione: poiché entrambi hanno l'essere, essi sono nello stesso tempo in identità e differenti. Questo avere in comune l'essere rende predicabile ciò che immediatamente non si dà all'uomo nell'esperienza fenomenologica. Il «più bello dei legami»¹¹³ che in qualche modo fa delle creature e del Creatore lo stesso essere, è detto dalla tradizione filosofica, e poi dalla tradizione teologica, *ἀναλογία* (analogia).

La categoria dell'*analogia entis*, dunque, descrivendo la realtà, permette di cogliere anche l'essenza del Cristianesimo: l'Amore di Dio rivelatosi in modo definitivo sulla croce dal Figlio. La possibilità di conoscere e dire sia Dio che la creatura, dunque, ha il suo fondamento nella struttura stessa dell'essere. Il piano gnoseologico ha un suo fondamento ontologico: la possibilità di dire qualcosa della totale alterità del Mistero di Dio e di avere con Esso un rapporto d'amore e vitale di sequela, sono resi possibili dal legame che Dio stesso, l'essere perfettissimo, ha voluto instaurare con il cosmo, con la creatura, partecipando il suo atto d'essere.

L'utilizzo di una categoria filosofica come l'*analogia entis* non toglie potenza al mistero d'amore racchiuso nel fatto cristiano, poiché essa permette di riconoscere una dipendenza tra Dio e le creature che è segnata dalla libera volontà del primo, cioè dall'amore, di cui Egli fa partecipe anche

di *Gioacchino da Fiore e il dibattito trinitario in curia (1180-1215)*, in «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per Medioevo» 114 (2012) 1-46.

¹¹³ « δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῆ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν »: «Ma che due cose si compongano bene da sole, prescindendo da una terza, in maniera bella, non è possibile. Infatti, deve esserci in mezzo un legame che congiunga l'una con l'altra. E il più bello dei legami è quello che di sé stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione» (PLATONE, *Timeo*, Milano 2000, 31 b-c).

le seconde: l'amore è la verità dell'essere. Il dato teologico del Dio che dona sé, che non è per sé stesso, che rinuncia completamente a sé, mostrando sulla croce la propria essenza come oblazione totale di sé per la salvezza e la vita di altri, illumina il dato filosofico dell'analogia entis e della partecipazione introdotti dal principio di creazione; a sua volta la comprensione filosofica è capace di dare una qualche forma, assolutamente imperfetta e finita, all'evento indicibile che accade sulla croce e che rivela la verità dell'essere, dell'uomo e della storia.

L'*analogia entis*, dunque, conferma e chiarisce l'evento grandioso, inesauribile e comunque sempre indicibile, della croce, gloria dell'Amore che Dio è. Affermare questo trova una perfetta penetrazione con il dato di fede, oggetto specifico della teologia, che, come scrive von Balthasar, aggiunge e specifica che: «Questa impronta naturale diventa però visibile soltanto quando si manifesta il segno dell'amore assoluto: alla luce della croce diventa spiegabile il mondo; e la sua essenza e le forme incoative e le strade dell'amore, che nella loro vera causa trascendente. Se però questo rapporto (di natura e grazia) viene spezzato nel senso della già citata dialettica degli opposti di "sapere" e "fede", allora l'essere terreno viene necessariamente posto sotto il segno del "superiore" sapere e le forze dell'amore immanenti al mondo sono sopraffatte e soffocate dalla scienza, dalla tecnica, dalla cibernetica [...]. Solo una filosofia del libero amore può giustificare la nostra esistenza, ma non senza spiegare subito la natura dell'essere finito sulla base dell'amore. Solo sulla base dell'amore e non – in ultima istanza – su quella della consapevolezza o dello spirito del sapere o del potere o del piacere o dell'utile, ma su tutti questi soltanto come modi e presupposti di quell'unico atto che tutto informa e tutto realizza e che risplende sublimamente nel segno di Dio»¹¹⁴.

L'uso di tale categoria, inoltre, non vuole assolutamente esaurire il mistero del fatto cristiano: il riconoscere una forma, un senso, infatti, non nega la totale alterità dell'evento cristologico della croce, paradigma di tutta la struttura della realtà, ma lo rende accessibile all'uomo che è chiamato ad aderirvi con tutto sé stesso. La stessa descrizione del fatto cristiano mediante la categoria filosofica dell'analogia entis è un dire analogico, poiché tale comprensione non potrà mai esaurire il mistero di Dio che si rivela nella croce e che supera ogni forma. Questo dire analogico del Mistero di Dio e dell'uomo, però, se da un lato ne rivela una qualche comprensibilità e la possibilità di una ragionevole e pienamente umana adesione di fede, dall'altro ne vela il tremendo, la totale alterità, l'impossibilità di una riduzione a mero fatto di coscienza.

La natura del fatto cristiano

¹¹⁴ H. U. von BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, in *La percezione dell'amore*, Milano 2010, 147-148.

Quando parliamo della pretesa veritativa del cristianesimo e della capacità che ha tutto l'uomo di riconoscerne l'autenticità dobbiamo, innanzitutto, comprendere la natura del cristianesimo stesso¹¹⁵.

Chiarire, almeno nei suoi tratti essenziali, la natura dell'oggetto, infatti, è sempre una fase decisiva per comprendere il metodo d'indagine da seguire per giungere a verità.

Il cristianesimo, prima di essere una filosofia o una dottrina morale, è una pienezza esistenziale, una condizione avvolgente l'umano in tutta la sua interezza; altrimenti detto, e in modo più icastico, come è stato fatto da diversi filosofi e teologi nel Novecento, "un fatto", rappresentazione che avremo modo di approfondire. Alcune donne e uomini, infatti, cominciarono ad annunciare al mondo la risurrezione dai morti di Gesù, figlio di un falegname di Nazareth, che diceva di essere il figlio di Dio. Annunciavano un fatto e con esso un volto, una persona incontrabile. Il cristianesimo, dunque, come afferma Romano Guardini, non propone un ideale astratto ma un volto umano da cercare, incontrare, conoscere e amare: «non è una teoria della Verità, o una interpretazione della vita. Esso è anche questo, ma non in questo consiste il suo nucleo essenziale. Questo è costituito da Gesù di Nazareth, dalla sua concreta esistenza, dalla sua opera, dal suo destino – cioè da una Personalità storica»¹¹⁶.

Il cristianesimo, dunque, è l'incontro con la persona di Cristo che accade nella storia¹¹⁷. Se il cristianesimo propone un elemento personale che ha la pretesa di essere il centro affettivo ed effettivo di ciascun uomo¹¹⁸ – cioè oggetto di un amore così grande che in esso «tutto il mondo si raccoglie nel rapporto Io-Tu, e tutto ciò che accade diventa un avvenimento nel suo ambito»¹¹⁹ –, il nostro punto di partenza sulla credibilità della fede cristiana dev'essere un cenno al carattere fattuale del cristianesimo.

Il cristianesimo è un fatto eccezionale, poiché non è chiuso nel passato, ma le sue caratteristiche lo prolungano fino a noi rendendolo ancora attuale: 1) la nascita di Gesù di Nazareth; 2) la predicazione della vicinanza di Dio nella persona stessa di Gesù; 3) la condanna e la sua morte sulla

¹¹⁵ La totalità dell'uomo non dice solo le sue facoltà ma la totalità del suo esistere cioè tutto ciò che è umano (perché a lui appartenente per natura o perché frutto della sua capacità di modificazione altrui e di sé stesso) e che dice il suo modo di porsi di fronte alla realtà.

¹¹⁶ R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, Brescia 1959, 11.

¹¹⁷ «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2005, 1).

¹¹⁸ La persona di Gesù Cristo diventa l'oggetto dell'amore più alto capace di abbracciare e di significare tutto ciò che compone la realtà del soggetto amante. Come dice Guardini, essa «penetra e determina ogni altra forma: spazio, e paesaggio pietre, alberi, animali... Tutto ciò è vero, ma ha una risonanza solo tra questo Io e questo Tu» (R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, 12).

¹¹⁹ R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, 11-12.

croce ad opera dei capi del popolo e dei romani; 4) l'annuncio della sua risurrezione e la vita della Chiesa che vive della sua presenza reale per diffonderlo in tutto mondo¹²⁰.

Gesù di Nazareth non era un profeta, un maestro della legge particolarmente illuminato o messaggero mandato da Dio che aveva la pretesa di dire la verità che oggi vive nella sua Chiesa: Egli diceva di essere «la via, la verità, la vita» (Gv 14,6), di essere Dio, una presenza anche oggi presente nella storia.

Tale specificità dell'annuncio cristiano come fatto passato e insieme eternamente presente pone un problema complesso. Il fatto, inoltre, unisce in un'unica persona due piani della realtà tra loro diversi: quello antropologico e quello teologico. Nell'espressione neotestamentaria "Gesù è il Signore" è concentrata tutta l'essenza del fatto cristiano che vede nella persona di Gesù l'unirsi senza confusione, mutamento, divisione e separazione della natura umana con quella divina¹²¹. Il fatto cristiano, dunque, unisce il tempo dell'uomo con l'eternità di Dio: esso, infatti, non è un fatto unicamente antropologico ma pienamente teologico. Pensare il fatto cristiano riducendone la portata teologica significherebbe tradirne il contenuto prima ancora di considerarne la possibilità stessa: «Ributtando l'avvenimento di Cristo in una lontananza, usando il metodo di considerarlo fatto storico su cui accertare la veridicità della pretesa s'impedisce di prendere in considerazione in che cosa consista l'essenza di tale pretesa: il Dio come presenza umana nel cammino dell'uomo. Bisogna chiaramente notare che la posizione razionalistica vuole sì considerare Cristo come un fatto storico, ma chiama storico ciò che essa intende come storico. L'atteggiamento razionalista concependo, come già detto, la ragione misura unica del reale, anche per ciò che riguarda il fatto storico si trova a subire le conseguenze di questa impostazione: esclude la possibilità di un fatto storico che non abbia le caratteristiche da essa predeterminate»¹²².

Tradire il fatto stesso, non considerandone il contenuto significherebbe, far prevalere una precomprensione sulla realtà che ci si palesa innanzi e che siamo chiamati a giudicare. Il carattere di

¹²⁰ Il cristianesimo, dunque, è un unico grande fatto storico che ha inizio con l'Incarnazione del Verbo di Dio in Maria Vergine e che continua nel tempo, giungendo a noi mediante la Chiesa. Questo perché tra l'Incarnazione e la Chiesa esiste un legame cogente: la Chiesa, la comunità dei credenti è nata con l'Incarnazione. Scrive von Balthasar: «Dio, per far diventare carne il suo Verbo, ha bisogno di partenza del sì che tutto permette. Ed è davvero qualcuno che, con una libertà creaturale perfetta, diventa grembo e sposa e madre del Dio che si incarna. [...] In questo atto fondamentale compiuto nella cameretta di Nazareth, in esso soltanto, la Chiesa di Cristo è fondata come la Chiesa cattolica. La sua cattolicità è il carattere incondizionato dell'*Ecce ancilla* (ecco la serva), la cui previa esistenza, fatta di uno spazio infinito, è il corrispettivo creato dell'amore infinitamente donantesi di Dio. Chi fa cominciare la Chiesa dopo, ad esempio con la chiamata dei Dodici, o con il conferimento della piena potestà a Pietro, ha già fallito l'essenziale» (H. U. VON BALTHASAR, *Maria. Icona della Chiesa*, Cinisello Balsamo 2015, 119-120).

¹²¹ CONCILIO DI CALCEDONIA, *Symbolum*, DS, 301-302,

¹²² L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa?*, in ID., *Opere 1966-1992*, Milano 1994, vol. I, 346.

veridicità del fatto cristiano è da verificare ma la ragione è chiamata a considerarne tutti fattori persino la sua pretesa teologica.

L'annuncio del *kerygma* rivela la potenza umanizzante del cristianesimo

Guardando alla storia del cristianesimo c'è una domanda che ancora oggi interroga gli studiosi: «perché il cristianesimo è riuscito là dove sono falliti altri tentativi di trasformazione o di conquista degli spiriti antichi?»¹²³. Il patrologo francese Gustave Bardy, nel suo studio sulle origini del cristianesimo, approfondisce la conversione cristiana dei primi secoli confrontando la novità portata dal fatto cristiano con i bisogni profondi dell'uomo greco e romano, individuando così tre ambiti d'interesse: il desiderio della verità; la liberazione dalla fatalità e dal peccato; il bisogno di una santità di vita.

Il cristianesimo riuscì a trasformare la decadente civiltà imperiale, decidendo così il volto della storia stessa, poiché si dimostrò capace di cambiare le forze che guidano la storia, prima fra tutte il cuore dell'uomo¹²⁴. Il cristianesimo, infatti, fu una grandissima novità per l'epoca perché parlava e dava origine a un umano nuovo, più vero e per questo attraente. I suoi seguaci, in nome di Gesù Cristo, infatti, vivevano e pensavano in modo totalmente diverso: consideravano tutti gli uomini fratelli davanti a Dio e uguali nella dignità del loro destino; cancellavano la diversità degli uomini e la schiavitù; praticavano il perdono, certi del perdono ricevuto da Dio.

Lo sconvolgimento che il cristianesimo portò nella mentalità romana fu grande: l'amore di Dio. L'amore di Dio, che nella storia ha definitivamente il volto di Cristo crocifisso, infatti, è l'essenza del cristianesimo e diventa, dunque, il centro vitale di chi crede in Lui¹²⁵.

Molti altri fattori probabilmente influirono nel complesso fenomeno di diffusione, affermazione, formazione e cristallizzazione del cristianesimo nei secoli dell'impero romano, tuttavia appare chiaro come la luce levatasi dalla predicazione di Cristo e dei suoi seguaci sia venuta incontro a un'esigente domanda di senso che non aveva ancora trovato risposta.

¹²³ G. BARDY, *La conversione al Cristianesimo nei primi secoli*, 121.

¹²⁴ Ricordiamo la celebre frase di Chesterton: «Le forze che cambiano il corso della storia sono le stesse che cambiano il cuore dell'uomo» (Cfr. M. FERRI, *Postfazione*, in G. K. CHESTERTON, *La Ballata del Cavallo Bianco*, Ancona 2011², 159).

¹²⁵ «A Colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il sangue, che ha fatto di noi un regno, sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen» (Ap 1,5-6). Se Gesù Cristo, che ha amato tutta l'umanità, è l'originario dell'uomo, l'*agápe* e il suo carattere di oblatività diventano i criteri fondamentali per un nuovo stile di vita e di rapporto tra gli uomini. L'amore, dunque, costituiva la scelta fondamentale della vita del credente e il primo mezzo per la testimonianza perché era l'ideale con il quale questi si proponeva nella vita privata come in quella sociale e culturale: «E qualunque cosa facciate, in parole e in opere, tutto avvenga nel nome del Signore Gesù, rendendo grazie per mezzo di lui a Dio Padre» (Col 3,17)

Cristo crocifisso, che ha affermato di essere egli stesso la verità capace di liberare dall'ombra dell'incertezza e della morte tutti quelli che lo seguiranno¹²⁶, è venuto a donare una nuova speranza prima e dopo la morte all'uomo di ogni estrazione sociale e sesso. L'evento cristologico, infatti, ha incrociato la storia dell'umanità in un momento storico di particolare dubbio e incertezza, dove le istituzioni e la filosofia, cui l'uomo si era sempre rivolto, stavano decadendo¹²⁷. Il messaggio evangelico sembrò voler rimettere al centro l'uomo in quanto uomo, l'uomo in quanto capace di autodeterminarsi come persona, oltre il ruolo sociale o il potere economico e politico. Il senso religioso dell'uomo – che nel corso della storia dell'umanità ha e continua a dar vita a molteplici forme religiose che provarono a colmare l'inesorabile bisogno di senso, cioè di Dio – è portato a compimento dall'evento salvifico di Cristo che incontra l'uomo nella sua continua ricerca di senso¹²⁸. In Gesù di Nazareth morto e risorto non è più l'uomo che cerca Dio, ma è Dio che, in termini umani, raggiunge l'uomo interpellando la sua libertà e domandandogli «l'obbedienza della fede» (Rm 16,26; cfr. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6) per godere della salvezza¹²⁹. La totale novità portata dall'annuncio cristiano dell'incarnazione del Dio che vince la morte, interpellando il soggetto e la sua libertà, non poteva non fare breccia nel sistema oramai decadente della religiosità superstiziosa e moralistica dell'impero¹³⁰. Attraverso l'apostolato e le scuole cristiane, lo svilupparsi del culto e

¹²⁶ Il Vangelo di Giovanni è ricco di riferimenti a Cristo "verità", sia come colui che è "la verità" sia come colui che porta a compimento la rivelazione dell'Antico Testamento: 1,17; 5,33; 8,32; 8,40; 14,6; 17,19; 18,37. Il nesso verità-libertà appare chiaro nel processo di autorivelazione di Gesù come il Cristo: la verità rende liberi perché essa, essendo in identità con il Messia divino, è vivificante e redentrice.

¹²⁷ G. BARDY, *La conversione al Cristianesimo nei primi secoli*, 91.

¹²⁸ Interessante a riguardo è il capitolo terzo di L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa Cristiana*, 33-42. Il teologo milanese, dopo aver sintetizzato il fenomeno del senso religioso nell'uomo, portato qualche esempio della creatività religiosa e introdotto il concetto di rivelazione, si sofferma sulla totale novità e absolutezza del fatto cristiano: «Ma che significa "incarnarsi", in questa ipotesi? Significa supporre che quella X misteriosa sia diventata un fenomeno, un fatto normale rilevabile nella traiettoria storica e agente su di essa. [...] data la possibilità del fatto e la razionalità dell'ipotesi [...] l'unica cosa da fare è domandarsi: è accaduto o no? [...] Accettando e percorrendo questa strada tracciata da Dio, l'uomo potrà accorgersi che nel paragone con le altre essa si mostra più umana come sintesi, più compiuta nella valorizzazione dei fattori in gioco [...]. Nell'ipotesi che il mistero sia penetrato nell'esistenza dell'uomo parlandogli in termini umani, il rapporto uomo-destino non sarà più basato su sforzo umano, come costruzione e immaginazione, su uno studio volto a una cosa lontana, enigmatica, tensione di attesa verso un assente. Sarà invece l'imbattersi in un presente. [...] Questo è il capovolgimento» (L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa Cristiana*, 33-35).

¹²⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 5.

¹³⁰ Per "moralismo" intendiamo quella tendenza a ridurre il religioso a norma etica, cioè quell'atteggiamento di eccessivo richiamo alla norma nel suo aspetto formale che porta a una sopravvalutazione della morale anche nella religione. È ciò che avviene anche un certa forma di pietismo di matrice protestante dove il Vangelo rischia di essere ridotto a un codice di buoni comportamenti.

del pensiero teologico, moltissimi furono disposti a rinunciare al passato – rinnegando le proprie tradizioni religiose, i legami familiari e sociali – e ad aderire ai nuovi dogmi intraprendendo un sincero cammino di perfezione verso la santità cristiana.

La grande novità annunciata dal cristianesimo è la vicinanza di Dio che, con l’incarnazione, ha fatto della nostra umanità destino e mezzo di redenzione cosmica. Il Nuovo Testamento è ricco di sintesi, spesso di origine liturgica, del messaggio cristiano¹³¹. Tra queste anche quella di Col 1,13-20:

¹³È lui [il Padre] che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore, ¹⁴per mezzo del quale abbiamo la redenzione, il perdono dei peccati.

¹⁵Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, ¹⁶perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra,

quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze.

Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui.

¹⁷Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono.

¹⁸Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa.

Egli è principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato su tutte le cose.

¹⁹È piaciuto infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza

²⁰e che per mezzo di lui e in vista di lui siano riconciliate tutte le cose, avendo pacificato con il sangue della sua croce

sia le cose che stanno sulla terra, sia quelle che stanno nei cieli (Col 1,13-20)¹³².

Questa forma di predicazione concentrata sulla creazione e sulla risurrezione, cioè sull’origine e il destino dell’esistenza umana, se poteva mettere in difficoltà molti pensatori e filosofi, certamente, era una luce di speranza per coloro che, filosofi e non, attendevano una nuova parola di liberazione. Nel cristianesimo, il valore della persona umana è di essere a immagine del Dio fatto uomo che ha avuto una così grande compassione per la sua creatura prediletta da toccare la morte accettando il rifiuto e in un abbraccio, nella sua risurrezione, risollevarla alla gloria di figli tutti gli uomini.

Dall’inno cristologico di Paolo, appare chiaro, per stare alle felici espressioni di un esegeta del tardo Novecento, come «noi accediamo alla luce non tramite uno slancio gnostico, ma perché la

¹³¹ Si veda ad esempio Gv1,1-18; Ebr 1,3; 1Pt 3,18-20. È in Paolo, tuttavia, che troviamo il numero maggiore di inni cristologici: Fil 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Ef 2,14-16; Ef 5,14; 1Tim 3,16

¹³² Per un commento dettagliato rimandiamo a G. BARBAGLIO – R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, Roma 1980, vol. III, 77-91. Si può trovare una buona introduzione alla lettera in R. FABRIS, *Paolo. L’apostolo delle genti*, Milano 1997, 513-518.

redenzione è un fatto storico. [...] la redenzione è il trasferimento dalla sfera delle tenebre al regno di Cristo (Ef 5,5). Colui che attua il trasferimento e ne fa l'accettazione è Dio. [...] L'enunciato teologico del v. 14 permette a Paolo di passare a un altro sviluppo: alla descrizione dell'opera salvifica del Cristo. [...] a tutte le speculazioni sulla conoscenza del mondo superiore contrappone il perdono dei peccati che può verificarsi soltanto in lui: la signoria del Cristo è là dove c'è il perdono dei peccati; con lui tutto è donato: vita e santità»¹³³.

Se il giudaismo, con le categorie di creazione, immagine e somiglianza (Gn 1,26-27), aveva ricollocato al centro l'intuizione già presente nel pensiero pagano che «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia (*ἀναλογία*) si contempla il loro autore» (Sap 13,5), il fatto cristiano, con il dogma dell'incarnazione e il mistero della morte e risurrezione del Figlio di Dio, secondo von Balthasar portava a compimento «il mistero dell'immanenza nel mondo del Dio trascendente il mondo, mistero che può essere inteso con la formula dell'*analogia entis* (*ἀναλογία entis*)»¹³⁴.

La comunicazione tra il mondo divino e quello terrestre appariva del tutto rinnovata e finalmente compiuta da un fatto pienamente umano perché propriamente divino nella storia dell'umanità. Questa comunicazione, infatti, permette all'uomo di compiere se stesso secondo verità guardando al Figlio di Dio. Dall'evento di Cristo in poi, il rapporto creaturale dell'uomo con Dio, domanda all'uomo stesso – anche attraverso il perpetuarsi dell'evento stesso nella storia mediante la predicazione e la vita della Chiesa – di appropriarsi completamente di ciò che Dio stesso ha donato di sé nel suo Figlio, perché nel Figlio che ha assunto forma umana Dio rivela l'uomo a se stesso.

L'inno di Paolo ci rivela che la ragion d'essere dell'uomo è Cristo: la creatura umana può abitare unicamente all'interno del rapporto d'amore tra il Padre e il Figlio. Tale rapporto è costitutivo dell'essere umano, infatti, egli non solo è creato in Cristo e per mezzo di Cristo ma continua ad esistere solo grazie a questo rapporto intra-trinitario di amore e di libertà: l'uomo esiste solo dall'amore vivificante che scaturisce dal rapporto di dipendenza e di appartenenza del Figlio dal Padre. Ciò significa che solo dalla missione del Figlio è possibile concepire la creazione dell'uomo e che dalla dipendenza costitutiva di Cristo da Dio trova ragione d'essere la dipendenza ontologica dell'uomo da Dio.

Nell'enciclica *Redemptor hominis*, di Giovanni Paolo II, leggiamo in proposito: «Il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è centro del cosmo e della storia. [...]. Dio è entrato nella storia dell'umanità e, come uomo, è divenuto suo «soggetto», uno dei miliardi e, in pari tempo, Unico! Attraverso l'Incarnazione Dio ha dato alla vita umana quella dimensione che intendeva dare all'uomo sin dal suo primo inizio, e l'ha data in maniera definitiva - nel modo peculiare a Lui solo,

¹³³ P. ROSSANO, *Lettere di San Paolo*, NVdB 47, Milano 1985, 414-415.

¹³⁴ H. U., VON BALTHASAR, *Cordula. Ovverosia il caso serio*, 78

secondo il suo eterno amore e la sua misericordia, con tutta la divina libertà. [...] Nel mistero della Redenzione l'uomo diviene nuovamente «espresso» e, in qualche modo, è nuovamente creato. Egli è nuovamente creato! «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28). L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo - non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali, e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere - deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo. [...] In realtà, quel profondo stupore riguardo al valore ed alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè la Buona Novella. Si chiama anche Cristianesimo»¹³⁵.

Questa esaltazione della persona umana e della sua libertà non poteva passare inosservata ai pagani della tarda antichità. A questo proposito è celebre la frase di uno degli ultimi grandi retori romani, Gaio Mario Vittorino (290 - Roma, 364), quando diede l'annuncio della sua conversione: «Quando ho incontrato Cristo mi sono scoperto uomo»¹³⁶. La pienezza delle virtù umana, del cammino di perfezione umana, è in Cristo, forma dell'umano. L'identità dell'uomo ha la forma di una vocazione: Cristo, origine e destino dell'uomo.

IL RUOLO DELLA GRAZIA

I grandi protagonisti della storia, dunque, sono due libertà: da un lato la miseria dell'uomo, dall'altro la misericordia di Dio. Per questo l'appartenenza a Cristo necessita di una comprensione di questi due aspetti fondamentali: la coscienza del proprio peccato, della propria fragilità, del proprio limite; e la presenza della misericordia di Dio, che in Cristo ha toccato le miserie dell'uomo e, mediante la sua grazia, lo ha rigenerato a vita nuova.

“Grazia”, dice proprio la gratuità, la gratuità della creazione che giunge a compimento cristologicamente e rimane permanente ecclesialmente, nell'interezza del fatto cristiano. I sacramenti celebrati dalla Chiesa sono operati dal Cristo e sono l'attuarsi nella storia di ciascun uomo della grazia che lui ha donato nell'azione Pasquale.

La grazia di Cristo si dice che ha il potere di giustificarci, di liberarci dai peccati e di comunicarci la giustizia di Dio per mezzo della fede¹³⁷.

L'opera più eccellente dell'amore di Dio, mostratoci in Cristo, è proprio la giustificazione, Dio che tocca il cuore l'uomo e lo illumina con il dono del suo Spirito, affinché egli possa portare a compimento la sua natura di figlio di Dio, la sua umanità.

¹³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 1-10.

¹³⁶ GAIO MARIO VITTORINO, *In Epistula ad Ephesios*, in A. LOCHER, «ed.», *Commentarii in Epistulas Pauli*, Lipsia 1972, II, 4,14, 181.

¹³⁷ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)*, 1987.

La giustificazione è un dono della grazia di Dio che domanda l'assenso libero della fede in Cristo, vero Dio e vero uomo: è un soccorso gratuito che Dio ci offre perché ciascuno di noi possa rispondere al suo desiderio di felicità, di compimento, d'eternità, di Dio stesso, che il creatore ci ha lasciato nell'istante in cui ci ha fatti.

La grazia è il dono della piena partecipazione alla vita trinitaria di Dio: l'opera della redenzione è azione di tutta la Trinità. La grazia è il dono della vita di Dio Padre, operato dal Figlio e trasmesso a noi per mezzo dello Spirito Santo. La grazia è dono della santificazione, della deificazione, dell'immersione (battesimo) nella vita divina, e si esplicita nel dono delle virtù teologali. Senza il dono della vita divina, l'uomo non può portare a compimento la sua natura, la sua vita, il suo desiderio. Il dono della grazia si dà nell'uomo nel dono della virtù teologale, una disposizione abituale dell'anima operata da Dio con il consenso dell'uomo e che ci rende capaci di Dio e di vivere secondo la nostra vera natura di figli.

Si pone una domanda fondamentale: come stanno insieme la libertà dell'uomo e la grazia, l'intervento di Cristo? Cosa significa che la grazia di Cristo esalta la libertà dell'uomo? Cosa opera la grazia di Dio nell'uomo? Cosa significa che la grazia è la misericordia di Dio che tocca la nostra miseria e ci salva dal peccato? Cosa significa che solo un miracolo, un evento dall'esterno, permette all'uomo di essere pienamente uomo?

Il principio di creazione, quindi di dipendenza da Dio per una creatura libera che esiste per partecipazione e non per autosussistenza, abilita ragionevolmente al miracolo, all'intervento della grazia, alla necessità dell'intervento di Dio per il compimento dell'umano. Senza questa dipendenza da Dio, senza l'opera salvifica di Cristo che continua nella storia, il cristianesimo perde la sua natura, diventerebbe un complesso di norme e Cristo il più grande legislatore. Ma Cristo non ha solo indicato l'agire virtuoso, l'amore, ma ha donato l'amore, il suo amore, la sua grazia, il dono delle virtù che conducono l'uomo alla pienezza. Il più grande dei miracoli è Cristo stesso: negare questo significherebbe trasgredire tutto il fatto cristiano.

Paradigma di tutta la riflessione della Chiesa sulla grazia, infatti, è il dibattito tra la Chiesa e le comunità sorte a partire dalla Riforma protestante. Il decreto sulla giustificazione della VI sessione del Concilio di Trento, in particolare, costituisce la chiave di volta di tutto il dibattito sulla giustificazione e sul delicato rapporto tra creatura e Creatore¹³⁸. Tale documento costituisce una risposta ad alcune affermazioni che Lutero ha espresso sin dal suo commento alla lettera di Paolo ai Romani¹³⁹. Dalla prima metà del XVI secolo il dibattito è giunto fino ai nostri giorni ed ha nella

¹³⁸ DS 1510-1516.

¹³⁹ M. LUTERO, *La lettera ai Romani 1515-1516*.

Dichiarazione Luterano-Cattolica di Augsburg (1999)¹⁴⁰, un primo importante tentativo di accordo ecumenico fondamentale.

La crisi luterana sulla Giustificazione

Superata la stagione anti-pelagiana che in Agostino ha uno dei principali esponenti, il magistero ecclesiale è dovuto intervenire all'interno del dibattito sulla giustificazione a seguito della riforma luterana.

Dovendo riassumere sinteticamente gli assi portanti della tesi proposta dal monaco agostiniano Martin Lutero¹⁴¹ (1483-1546), possiamo dire che egli sostiene l'impotenza del libero arbitrio dell'uomo irrimediabilmente corrotto dal peccato e la certezza unicamente soggettiva della giustificazione poiché con la grazia non avviene alcun cambiamento stabile della natura dell'uomo¹⁴².

Secondo Lutero, la giustificazione avviene solo per mezzo della fede nella misericordia di Dio, indipendentemente dalle opere della legge, la quale è stata costituita per svelare lo stato di peccato nel quale si trova la natura umana.

La tesi viene sviluppata mettendo a confronto il popolo della legge e il popolo della fede: coloro che si convincono di essere giustificati in virtù delle opere e quelli che pur non cercando e operando sono giustificati da Dio per la loro fede.

Sostenuto da Rm 3,27, «Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano, mi sono manifestato a quelli che non chiedevano di me», Lutero afferma che la giustificazione dipende unicamente dalla misericordia di Dio, indipendentemente, quindi, dai meriti acquisiti mediante le opere: Abramo, il re Davide e Santi non si sono eletti giusti per il bene compiuto, ma sono detti giusti per la loro umiltà e fede nella misericordia di Dio, unico giudice e medico¹⁴³. All'uomo, la cui natura e libertà

¹⁴⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI – FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, *La dottrina della giustificazione, 1: Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (25 giugno 1998); 2: *Consenso sulla dottrina della giustificazione (Dichiarazione ufficiale comune e Allegato, 31 ottobre 1999)*, EV 17/1104-1117; 18/1728-1738.

¹⁴¹ *Le Lezioni sulla lettera ai Romani*, sono state scritte tra il 1515 e il 1516, prima dell'affissione delle 95 tesi alla chiesa di Wittenberg, effettuata dal riformatore il 31 ottobre 1517. Molte delle tesi sono già espresse in questo testo di commento, anche se spesso senza la chiarezza, il rigore e la radicalità che assumeranno nel corso del dibattito. Non si può dire, però, che Lutero sia un autore chiaro e sistematico: emerge un gusto per le formule esclusive; l'uso frequente di categorie in opposizione; a volte manca di precisione sia nella connessione dei vari passi concettuali sia nel contenuto. Le principali fonti di Lutero sono Paolo e Agostino ma Lutero mostra di usare anche l'Antico Testamento (i riferimenti sono più di quaranta), altri padri, come Ambrogio, e di riferirsi (sia implicitamente che esplicitamente) ad autori della scolastica.

¹⁴² A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES, *La persona umana. Antropologia teologica*, 283.

¹⁴³ *La lettera ai Romani*, 354.

sono ferite irrimediabilmente dal peccato, infatti, per essere giustificato, non resta che accogliere passivamente la chiamata della Parola di Dio che conduce a un totale abbandono a Lui, grazie al quale l'uomo guarito è comunque solamente detto "giusto". Lutero, che legge Rm 7,20, «Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me», sostiene che la teologia scolastica abbia sbagliato ad affermare che il peccato può essere eliminato con facilità: la guarigione operata da Dio non è sostanziale, ma solo etica. Dio, infatti, non libererebbe dal peccato, ma dalla colpa¹⁴⁴. Lo stato di peccato nel quale l'uomo, secondo Lutero, rimarrebbe nonostante l'intervento di Dio, non può essere tolto: il peccato è inguaribile e l'uomo se può essere detto libero esteriormente, egli non lo è interiormente perché vive sotto la concupiscenza. Per Lutero la concupiscenza è peccato e la giustificazione è di carattere forense: Dio non ci guarisce ma ci invita e suscita un affidamento umile, in attesa della totale guarigione che si compirà secondo i tempi stabiliti¹⁴⁵. Dio imputa la giustizia all'uomo a prescindere dai suoi meriti. L'unica opera di giustizia è quella operata da Cristo che sulla croce ha preso su di sé l'iniquità del peccato: qualunque opera compiuta dall'uomo non potrà mai colmare la distanza tra Dio e l'uomo perché quest'ultimo era peccatore e rimane peccatore, anche se, a sua insaputa, è perdonato e ritenuto giusto. La totale sovranità e assolutezza di Dio, contrapposte allo stato di schiavitù e impotenza nel quale l'uomo peccatore (concupiscente) è lasciato nonostante il perdono di Dio, non solo rivela la concezione pessimistica dell'antropologia luterana, ma anche l'impostazione estrinsecista e unicamente teologica di tale riflessione. Questo forte dualismo tra i due piani si può far risalire all'influenza del nominalismo nella riflessione di Lutero: natura e soprannaturale sono radicalmente divisi per l'assoluta onnipotenza e indipendenza del secondo rispetto al primo. Considerare il piano soprannaturale come *potentia absoluta*¹⁴⁶ non solo si pone Dio su un piano di assoluta alterità, ma la stessa volontà dell'uomo perde di importanza davanti alla Sua grandezza.

¹⁴⁴ *La lettera ai Romani*, 366.

¹⁴⁵ *La lettera ai Romani*, 365.

¹⁴⁶ Tale concetto di potenza è presente in Scoto, ma anche in Ockham e in Biel. Sarebbe interessante mostrare come una certa metafisica univocista abbia condotto a una definizione del regno del possibile - a discapito di una metafisica realista attenta a privilegiare l'atto sulla potenza - la quale a sua volta ha influenzato la Riforma e, in parte, una certa riflessione contemporanea anche in campo cattolico. Non è questa la sede per discutere il nuovo concetto di possibile che la tardoscolastica ha avviato. Ci basti dire, però, che la teologia di Ockham si fonda sulla totale onnipotenza di Dio. Egli, come Scoto, sottomette tutte le leggi morali alla pura e semplice volontà di Dio: sopprimendo radicalmente tutte le essenze e gli archetipi universali, non resta più alcun ostacolo che possa trattenere l'arbitrio del potere divino. Dio non ha meriti da ricompensare, né peccati da punire: Egli può dannare gli innocenti e salvare i colpevoli e non c'è nulla di tutto questo che non dipenda unicamente dalla semplice volontà di Dio. Inoltre, affermando che anche la concupiscenza è peccato, mostra di risentire di questa confusione tra attuale e possibile. Per Lutero, l'uomo può essere perdonato e chiamato giusto ma non può essere liberato dal peccato che è la concupiscenza:

La risposta di Trento

Il Decreto della VI sessione del Concilio di Trento (13 gennaio 1547), la cui preparazione cominciò poco dopo l'approvazione del Decreto sul peccato originale, costituisce un cardine della dottrina cattolica sulla giustificazione per fede. La preoccupazione dei padri era quella di chiarire la dottrina sulla giustificazione affermando sia il primato e la totale gratuità dell'opera di Dio sia il ruolo positivo della libertà umana, negato dalla Riforma. Il Decreto, quindi, non solo vuole definire la dottrina, ma vuole anche opporsi ad alcuni errori¹⁴⁷. L'equilibrio che Trento raggiunge tra la posizione pelagiana e quella Luterana ha due ragioni chiare: il realismo ontologico della giustificazione che Dio opera nell'uomo e il dono della partecipazione reale dell'uomo alla giustificazione di Cristo ottenuto mediante il battesimo. Il concilio ebbe come punti di riferimento le affermazioni del concilio di Cartagine (418) e di Orange (529), durante i quali, tramite le tesi agostiniane, si affermava l'errore sia della teoria pelagiana sia di quella semi-pelagiana, nelle quali si sosteneva invece un ruolo eccessivo del piano naturale e della libertà umana rispetto all'assoluta gratuità della grazia divina¹⁴⁸.

Per il Tridentino, la giustificazione è il passaggio dallo stato di peccato (peccato originale) in cui l'uomo nasce come figlio di Adamo, allo stato di grazia e di adozione a figlio di Dio, mediante la redenzione operata da Cristo, nuovo Adamo¹⁴⁹. La categoria classica di *causa* permette di affermare l'assoluta gratuità dell'atto divino, distinguere le parti agenti (in particolare i meriti di Cristo e la necessità del battesimo) e di raggiungere, quindi, l'equilibrio già detto¹⁵⁰.

La grazia, secondo Trento, non è solo il principio dello stato di giustizia, ma anche un aiuto: all'uomo, incorporato a Cristo mediante il battesimo, vengono comunicate le tre virtù teologali, fede speranza e carità, le quali contribuiscono con l'agire libero dell'uomo e insieme determinano il processo di giustificazione dell'uomo. L'uomo, mediante la libera volontà, può rifiutare o accettare la grazia e può, quindi, contribuire perdere o cooperare alla giustizia divina. L'impossibilità di mantenere lo stato di grazia e di giustizia, porta Trento ad affermare la necessità di una vita secondo la legge di Dio e accompagnata sempre dalla vita sacramentale della Chiesa, specialmente al

egli rimane naturalmente disposto al male, che lo rende colpevole e capace di peccare anche se giustificato. La concupiscenza è la predisposizione al peccato: è peccato in potenza e non peccato attuale. Dare valore di atto a ciò che è in potenza, prediligendo quest'ultimo al primo, è uno dei principi che dalla seconda scolastica (Duns Scoto, Ockham), che condizionerà (passando per Suarez) tutto il pensiero moderno. È tale condizione permanente di peccato attuale che porta Lutero ad affermare che la giustificazione è passività da parte dell'uomo.

¹⁴⁷ DS, 1520.

¹⁴⁸ K. SCHATZ, *Storia dei concili*, 171-173.

¹⁴⁹ DS, 1524

¹⁵⁰ DS, 1529.

sacramento della penitenza (che è il rinnovarsi della grazia sacramentale), assolutamente negato dalla tradizione della Riforma. Pur coscienti dello stato di fragilità dell'uomo, i padri conciliari, rispetto a Lutero, hanno sostenuto un'antropologia ottimistica, nella quale libertà e grazia cooperano, nella quale il piano naturale e quello soprannaturale non sono in opposizione ma sono concepiti nell'unità in ordine alla giustificazione, cioè in vista del raggiungimento da parte della creatura umana della meta tanto desiderata della figliolanza divina.

Una prima comune comprensione della giustificazione

Il dibattito contemporaneo, accompagnato dal forte spirito ecumenico del Vaticano II, è stato segnato dalla *Dichiarazione congiunta tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale*, firmata nel 1999 ad Augsburg, in occasione dell'anniversario del Concilio tridentino¹⁵¹. Tale Dichiarazione consiste in un "consenso differenziato" nel quale, nonostante le continue differenti prospettive e accentuazioni, si afferma un consenso dottrinale nella fede sul tema della giustificazione e si cerca di neutralizzare le reciproche condanne del dibattito cinquecentesco.

La dichiarazione vuole mostrare come spesso le divisioni non siano causate da una reale differenza dottrinale, ma da una diversa significazione di alcuni termini chiave i quali, in realtà, necessitano unicamente di una maggior comprensione reciproca. Ad esempio, quando i cattolici parlano di *cooperazione* da parte dell'uomo, non negano il primato e la possibilità di tale azione a partire dalla grazia¹⁵²; analogamente quando i luterani affermano l'impossibilità della cooperazione non intendono negare l'implicazione della libertà e della volontà umana. Il *consenso differenziato*, dunque, permettere di accogliere tutte quelle differenze teologiche purché queste non intacchino il *depositum fidei*.

A seguito della *Dichiarazione congiunta*, la Chiesa Cattolica ha voluto, mediante un intervento della Congregazione per la Dottrina della fede¹⁵³, mettere in evidenza le divergenze dottrinale e permettendo così una maggior comprensione del testo della *Dichiarazione* stessa. Tale nota mette in evidenza come ancora rimangano delle grandi differenze sui due temi fondamentali della dottrina della giustificazione: 1) il rinnovamento e la santificazione dell'uomo interiore che il battesimo opera a livello ontologico; 2) il ruolo della libertà: non solo bisogna affermare che l'uomo può rifiutare la grazia, ma anche, che alla libertà di rifiutare corrisponde una nuova capacità di aderire

¹⁵¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione Congiunta* (DC), nn. 1-44.

¹⁵² DC, nn. 19-21.

¹⁵³ La nota, che costituisce la *Risposta della Chiesa Cattolica* al testo della Dichiarazione Congiunta, è stata elaborata di comune intesa fra la Congregazione per la Dottrina della Fede ed il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.

alla volontà divina, la *cooperatio*, che si oppone radicalmente all'espressione *mere passive*, infatti, senza togliere nulla alla totale iniziativa di Dio, le opere sono frutto dell'uomo giustificato e trasformato interiormente¹⁵⁴.

Punto fragile della *Dichiarazione*, inoltre, è la mancanza di un riferimento chiaro alla sacramentaria, specialmente per quanto riguarda la penitenza, via indispensabile (secondo i cattolici) per recuperare la giustizia perduta. Ciò è connesso con la differente importanza che le parti danno alla dottrina della giustificazione: la Chiesa Cattolica, infatti, sostiene che tale dottrina non può essere compresa autonomamente e che debba essere organicamente inserita nel criterio fondamentale della *regula fidei*, «cioè la confessione del Dio uno e trino, cristologicamente centrata e radicata nella Chiesa viva e nella sua vita sacramentale»¹⁵⁵.

In merito a una “tendenza ecumenica”

Il dibattito contemporaneo è accompagnato da una particolare attenzione ecumenica. La nota elaborata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede mette in evidenza una certa problematicità. Talune affermazioni delle comunità riformate, infatti, non dipendono dalla particolare sensibilità o da una distinta significazione terminologica, ma da una diversa dottrina.

Appare evidente come una certa attenzione ecumenica sia alimentata da una giusta considerazione: sebbene l'unità sia un dono dello Spirito, è nostro dovere tentare tutto ciò che è in nostro potere affinché le divisioni vengano annullate. Facendo ciò, però, bisogna ricordare che non si tratta mai di applicare il «metodo della sottrazione o livellamento», ma di tenere sempre «Dio davanti a sé e non dietro le spalle»¹⁵⁶. La Chiesa cattolica, dunque, attenta ai segni che lo Spirito suscita nel mondo e nella storia, non deve ridurre o abbandonare ciò che le è proprio, ma, riflettendo, interrogandosi, convertendosi, deve annunciare a difendere il nucleo del Vangelo. L'intera tradizione non può non considerare il momento storico nel quale essa è chiamata a pronunciarsi, tuttavia, essa non può essere compromessa e “destituita” in nome di una “diplomazia ecumenica”. Nel corso dei dibattiti, non si tratta di rinunciare alla verità, ma di cogliere quelle differenze che ci dirigono al Cristo, coscienti che «Soltanto lo Spirito di Cristo può abbattere questi muri divisorii, e non noi con la nostra miglior volontà, con tutta la nostra prudente diplomazia teologica»¹⁵⁷.

In merito al rapporto tra naturale e soprannaturale

¹⁵⁴ *Risposta cattolica*, n. 3.

¹⁵⁵ *Risposta cattolica*, n. 2.

¹⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Chi è il Cristiano?* (1965), in ID., *Gesù e il Cristiano*, 117.

¹⁵⁷ *Chi è il Cristiano?*, 116.

Come stanno insieme la grazia e le opere, il dono soprannaturale di Dio e l'atto umano che vi corrisponde? La tradizione cattolica ha sempre cercato – altra questione è capire se ci sia sempre riuscita – una correlazione tra questi due piani affermando sia l'unità nella differenza del *duplex ordo* sia il primato del piano soprannaturale. Tale primato, infatti, non nega il ruolo decisivo del soggetto chiamato a rispondere nella sua unità di corpo, intelletto e anima, alla totale gratuità di Dio.

L'utilizzo delle categorie "naturale" e "soprannaturale" è considerato da molti filosofi e teologi contemporanei come qualcosa di superato e inefficace, e per questo eludibile. Da parte nostra riteniamo che, sebbene la terminologia non a torto appaia logorata da secoli di dibattiti di stampo manualistico e apologetico, essa non può essere semplicemente "superata". Riconoscere che il *De Gratia* – nato in autonomia rispetto agli altri trattati dopo Trento e sul modello di quelli wolffiani – rischiava di proporre un modello separante tra i due piani, non deve condurre ad una banale destituzione di tutto il dibattito antropologico interno alla teologia né dell'era patristica né della scolastica, neppure nella sua terminologia¹⁵⁸.

Forse, è davvero giunto il momento di separare dalle derive moderne ciò che appartiene alla grande tradizione della Chiesa patristica e scolastica, cogliendo ciò che anche il dibattito medievale può insegnare in merito al delicato rapporto da naturale (umano) e soprannaturale (divino): «Ostinarsi ancora a scoprire nel tomismo originale il nostro dualismo moderno, argomentando che "ogni concessione su questo punto" equivarrebbe a fare di san Tommaso "un agostiniano", non significa addurre un argomento, ma confessare una sconfitta»¹⁵⁹.

De Lubac, inserendosi nella tradizione classica (specialmente Tommaso) affermava con forza che il dinamismo tra le due istanze trova soluzione solo guardando alla vocazione dell'uomo che l'evento cristologico ha completamente svelato, all'unico fine inscritto nella natura umana, al progetto d'amore che Dio, ancora prima della creazione del mondo, ha pensato per la sua creatura: essere figlio nel Figlio. Il soprannaturale non è altro dal naturale, perché esso è inscritto nel desiderio più profondo dell'uomo, quello di Dio. Scrive, inoltre, H. de Lubac in *Il Mistero del soprannaturale* (1965): «Non si risale mai il corso del tempo. La nostra fede non è antica, non è cosa del passato: è eterna, e sempre nuova. [...] non si tratta di cambiare [...] l'economia generale della dottrina degli Antichi, se noi dobbiamo raccogliere l'idea che essi ci hanno trasmesso circa il nostro rapporto di base al nostro fine soprannaturale, non per questo è meno certo che bisogna compiere uno sforzo per meglio mostrare come questa idea maestra resta in perfetta armonia con le esigenze della fede, seguendo i bisogni attuali del nostro spirito come seguendo la situazione presente della teologia, in

¹⁵⁸ Per una storia del trattato si veda F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cap. 5.

¹⁵⁹ H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 25.

funzione delle difficoltà che ha fatto nascere lo sviluppo del pensiero o di cui esso almeno ha modificato l'aspetto tenendo conto ugualmente dei nuovi pericoli come delle nuove indicazioni del Magistero»¹⁶⁰.

Si tratta, dunque, di riprendere, senza paura, l'intenzione più antica con la quale tali categorie sono state inserite nel dibattito teologico: solo così è possibile riconoscere una continuità nella tradizione cristiana, la quale, ha sempre evitato l'opposizione naturale e soprannaturale, come quella tra ragione e fede, tra opere e grazia¹⁶¹.

La questione del merito

L'unica soddisfazione è il riposo in Dio. Dio tanto è appassionato della nostra riuscita che, in qualche modo, lo possiamo trovare nei Vangeli, ma anche nell'antico testamento, Dio minaccia chi non prenda sul serio questo obiettivo, perché ciò significa non prendere sul serio sé stessi. Dio minaccia chi non prende sul serio sé stesso. Minaccia di pene estreme chi non prende sul serio sé stesso, come se non fosse già un inferno non prendere sul serio sé stessi, e non mirare lì dove tutto l'arco della nostra vita è indirizzata. Non è solo incongruente e irrazionale per l'uomo non prendere sul serio sé stesso, il riposare in Dio, ma sembra che Dio in questa minaccia, a tratti infantile, ci metta del personale: come se lui avesse bisogno di noi, ome una madre un padre che vedono un figlio che sbaglia e che insistono perché non sbagli, come se venisse meno qualcosa di ciò che sono loro. La salvezza è l'integrità di tutto, della persona: Lui che è la mia salvezza è come se aspettasse da me la salvezza.

Se Dio c'è, Egli è l'infinito di perfezione. Noi ne siamo capaci di diritto, siamo dentro un varco che ha una sua simbolica infinita, ma questo va preparato. Questo varco non ha un nome, lo farà la scolastica, parlando di trascendentalità, ma possiamo chiamarla "apertura trascendentale", cioè tale da abbracciare ogni cosa (intrascendibile), che non si ferma alle suddivisioni categoriali o predicamentabili, cioè che non ha limiti. Il tema della filosofia è questo: la tematizzazione dell'apertura trascendentale. Senza tale apertura non c'è filosofia: o c'è narrazione o c'è calcolo.. La nostra è un'apertura infinita, un infinito non di perfezione, ma solo formale, un infinito che da forma alla nostra intelligenza e al nostro desiderio e quindi alla nostra volontà, alle nostre passioni. Anche le nostre passioni godono di trascendentalità: è per questo che sono difficili da gestire ci rodono, riescono a ricevere quell'impronta che le rendono così potenti.

L'essere aperti, come una porta aperta, non vuol dire essere aperti secondo tutta la capacità di apertura. Chi viene da fuori può aprire la porta, può lasciarla socchiusa. Se è chiusa proprio non si

¹⁶⁰ *Il mistero del soprannaturale*, 35

¹⁶¹ *La persona umana. Antropologia teologica*, 201.

apre. Tale apertura va “manipolata” per essere orientati a un’apertura totale: essere capaci di fatto di ciò di cui diritto siamo già capaci significa lasciarsi dilatare, occorre cioè un lavoro. Si veda la prima parte della *Summa*: aperti a un bene infinito, dobbiamo lasciarci lavorare da esso, anche facendoci del male, se necessario. Siamo capaci di infinito ma dobbiamo lasciarci aprire. Ecco l’azione di Dio: il merito è unicamente l’azione di libera e gratuita di Dio che decide di associarci a Lui.

Come avviene questo lavoro, che consiste poi con l’essere lavorati, con l’accettare realmente le condizioni della vita, della realtà, quindi anche del soffrire. La vita “ci martella” in continuazione perché ogni giorno per qualcosa essa è contraria alle nostre aspettative. Più le aspettative crescono, più le “martellate” arrivano. Ma questo significa che la vita ha delle condizioni e che essa implica un patimento. È una dialettica dura, che se assunto come positivo diventa sofferenza. L’assunzione, cioè il portare sopra, è un lavoro attivo, quindi la sofferenza è un lavoro attivo. Il patimento è, ancora nell’ordine delle passioni, tra le cose si patiscono, mentre la sofferenza è nell’ordine attivo delle virtù. Soffrire i propri patimenti, le proprie contraddizioni, quelle forme di frustrazioni che la vita continuamente ci offre, e farlo con passione, con attività, significa acquistare meriti.

Il merito, dunque, per quanto detto, non indica una competenza estrinseca a un premio, ma una competenza intrinseca che si va ad acquisire più si entra nella sofferenza. Meritare significa entrare nel merito della realtà, quindi di sé stessi, lasciandosi così lavorare da chi fa essere tutte le cose. “Merito” deriva dal greco *μερίς* (*meris*), che significano “porzione”, “parte”, “partecipazione”. “Merito”, dunque, significa “prender parte”, “entrare nel merito”.

Meritare significa acquisire una sensibilità noetica e affettiva sulla vita stessa. Meritare la vita, significa entrare nella vita secondo le regole del traffico, non contro mano, andando a fondo della vita e sapendo così sempre più cosa si ha tra mano.

Se, ad esempio, si porta portate una scolaresca di seconda media a vedere il museo di san Marco a Firenze, invano si spiega il Beato Angelico: non c’è competenza. Dare un miliardo a un bambino di due anni è inutile: lo mangia perché non ha competenza, non ha merito su quel pezzo di carta, non ha competenza noetica e affettiva su quella roba lì. La competenza intrinseca è il merito: entrare nella questione avendo sofferto in funzione di questa. Anche l’esperienza del male, forse ancora più del bene poiché il male è una paradossale esperienza del bene, è preziosissima perché ci fa capire che siamo fatti per un bene più grande di questa condizione. Anche l’esperienza del male morale che contribuisce alla nostra edificazione: persino il peccato contribuisce al merito di sé stessi se uno si eleva al di sopra.

La questione della gratuità

Ciò che viene creato e salvato non ha titolo ad esser creato e salvato: non ha alcun “merito” originario agli occhi del Creatore – stando al quadro metafisico già delineato. Il creato è un bene finito e può esser creato solo ciò che non abbia i tratti dell’Assoluto (e quindi non abbia essenza divina). Ciò significa che un tale bene sia inutile anche a se stesso? No di certo. Si tratta infatti di un bene – sia pure “altro” dal Creatore -, che ha una sua irripetibile preziosità (anche agli occhi dello stesso Creatore, che gliela conferisce creandolo). L’uomo è così prezioso agli occhi di Dio che l’offerta del Figlio: per farlo entrare nel merito di sé stesso e del suo creatore, il creatore stesso decide di venire incontro all’uomo lasciandosi determinare dalla sua creatura.

La cifra che definisce la realtà è l’amore, la carità, la grazia, la gratuità.

La gratuità nasce dalla non necessità di incrementare sé. Ogni giorno facciamo delle cose inutili, gratuite, che ci danno grande godimento. A che cosa serve l’amore, ascoltare la musica, guardare un prato? Questa è la pratica del non utile. La non utilità non è l’esclusione del godimento, come sosteneva Kant. Questa alternativa è falsa: la gratuità non è mancanza di interesse, ma è un modo per dire che non si ha necessariamente bisogno di quella cosa lì, tuttavia la si sceglie come soddisfazione di un bisogno: ci si lascia determinare da quella cosa lì, come fa Dio con noi. Lo si fa sapendo che non importa la riuscita o meno: lo si fa e basta. Dio che ama, che dona la sua grazia, fa tutto questo: fa l’uomo e vide che era molto buono.

Una totale assenza di bisogno è solo in Dio? Così la pensavano, ad esempio, Nietzsche e J. Derrida, il quale, proprio su questo tema, entrò in polemica con J. Mario. La gratuità, il donare, è possibile per l’uomo, per il non-Dio, perché Dio ci ha fatti a sua immagine, ci ha fatti liberi, ha partecipato la sua natura. Nella questione della grazia e del merito, come abbia già detto, è decisiva, quindi, la categoria dell’analogia introdotta dal principio di creazione, categoria che la tradizione moderna (tra i quali anche Kant) ha pian piano eliminata, perché ritenuta il frutto di una costruzione metafisica, senza capirne effettivamente la portata. Questa è una lunga storia che dalla crisi della scolastica è passata per Lutero e poi per la riflessione filosofica che tra 1700 e 1800 ha visto il fiorire di pensatori tedeschi di formazione luterana, contrari a qualsiasi comprensione metafisica. Quando manca una piena comprensione del rapporto tra ragione e fede, natura e grazia, anche la metafisica salta, perché a venire meno è l’umano capace di verità.

Sulla questione della grazia e della gratuità c’è sempre di mezzo l’analogia, cioè il rapporto di partecipazione tra creatura e Creatore. Kant e kantiani hanno perso l’analogia, dunque, una cosa è assolutamente buona o non è buona per nulla. Ma non è così: non è che se una cosa non è il bene assoluto, allora non è un bene. C’è una partecipazione. Non ci sarà una gratuità assoluta, ma una qualche forma di gratuità. La nostra gratuità è partecipare della stessa azione di Dio in Cristo: fare quella cosa strappandoti da te stesso per te. Io non ho bisogno di te, ma tu sì, quindi decido di aver

bisogno di te, come fa Dio, che decide di aver bisogno di me, e investe su questo. Poi, uno che investe a volte soffre e in questo c'è una dialettica meravigliosa, la dialettica dell'amore, perché investiamo su ciò che non è utile. Ma investire su ciò che non da utile, ultimamente è la più grande soddisfazione della vita. L'uomo vive dei momenti in cui ha tutto ed è contento, ma quando decide di limitarsi per qualcuno allora si entra in un altro processo, quello di Dio, è l'incontro con Dio, è la soddisfazione di Dio: questa è la nostra vera vocazione. Anche quando uno si innamora. È difficile che uno sia totalmente preso da una persona, tuttavia, quando si decide di investire su quella persona affettivamente, allora in quel momento è afferrato totalmente da quella persona.

Derrida, invece, sostiene che siccome non siamo Dio non siamo gratuiti: è come se dicesse, siccome non siamo Dio non esistiamo. Tuttavia è più vero dire: io ci sono, ci sono perché Tu, o Cristo, mi hai fatto. L'atteggiamento gratuito, dunque, non esclude il godimento, neppure il godimento della meta. Ecco perché c'è il paradiso: il paradiso è il godimento della gratuità vissuta grazie al rapporto con Dio. L'opposto della gratuità, quello che genera l'inferno, il peccato, è la pretesa, per cui io decido i tempi e le modalità del ritorno. Chi ti ama, attende, non pretende: tutti l'abbiamo sperimentato, o perché siamo attesi o perché qualcuno ci attende.

Gratuità è ricerca di qualcosa di qualcosa di cui potresti fare a meno, ma da cui decidi di dipendere per vivere meglio: e trovi la massima soddisfazione in quello perché noi siamo fatti della stessa stoffa del gratuito per eccellenza. Vivere la gratuità è l'unico modo per essere sé stessi, per essere davvero felici: per l'uomo vivere è cercare la felicità, mentre Dio è felicità.

LE TRE VIRTÙ TEOLOGALI

Le virtù teologali sono quelle virtù infuse dalla grazia di Dio che ci rendono capaci di accogliere Lui e di essere pienamente noi stessi. Senza virtù teologali l'umano non trova reale soddisfazione: le virtù umane rimangono incompiute, perché senza Dio l'uomo è incompiuto. Le virtù teologali, dunque vengono da Dio ed hanno come fine l'accoglienza di Dio stesso, ci mettono in relazione con Dio, con la Santissima Trinità.

Il fondamento teologico della legge morale

Per comprendere il rapporto tra il piano soprannaturale e quello naturale dobbiamo accennare alla questione del fondamento teologico della legge morale. Il nesso legge-virtù, infatti, è molto stretto e la questione del fondamento della legge articola in modo esplicito, almeno in Tommaso, il dinamismo che intercorre tra naturale e soprannaturale.

Come stanno insieme la legge naturale che si traduce nelle leggi promulgate dal legislatore umano e la legge eterna di Dio?

Riprendendo un'affermazione aristotelica, Tommaso considera la legge lo strumento indispensabile per l'educazione degli uomini alla virtù. Per Tommaso è compito del legislatore, dunque, formulare dei precetti che permettano il cammino verso la virtù¹⁶². Quello che si viene a creare è un "circolo virtuoso" perché, se è vero che la legge rende virtuosi, è anche vero che solo l'uomo virtuoso può osservare la legge. La legge non ha altro scopo che la virtù, quel particolare habitus che spinge l'uomo a realizzare la sua natura e quindi il suo destino.

a) La virtù, *habitus*, è per Tommaso, come per Aristotele la *qualitas*, una disposizione/inclinazione stabile dell'uomo che necessita di un atto della volontà. La virtù chiede l'intervento di una libera causa esterna che sceglie l'agire virtuoso¹⁶³.

b) Se la virtù proviene dall'esterno ed è causa interna dell'agire, possiamo affermare con Tommaso, che esistono delle virtù particolari che sono donate dall'esterno da Dio e che rendono possibile dall'interno il raggiungimento di Lui, unico vero bene per la creatura. Le virtù teologali, informandolo e vivificandolo¹⁶⁴, rendono pienamente umano l'uomo e tutto l'agire virtuoso.

c) Fede, speranza e Carità, donate con la grazia battesimale¹⁶⁵, permettono, trasformando l'uomo dall'interno, la maturazione in *habitus* di quelle disposizioni della natura umana. La grazia non si aggiunge come qualcosa di totalmente estrinseco: la natura umana, infatti, è una natura creata, già illuminata sin dall'inizio dalla grazia. La grazia battesimale è una grazia particolare che porta a verità il rapporto di figliolanza proprio già della creatura: senza il dono della presenza di Dio nella vita, l'uomo perde sé stesso.

d) Così la grazia, qualità e non virtù dell'anima¹⁶⁶, è il principio esterno (perché viene da Dio ed è unicamente frutto della sua volontà amante) dell'agire umano: essa è il cominciamento e il compimento dell'operare che conduce alla Beatitudine. Se dunque la grazia è un principio esterno in quanto *prodotto* da Dio nell'uomo¹⁶⁷, essa, però, agisce dall'interno verso l'esterno dell'uomo: l'azione gratuita di Dio tocca il cuore dell'uomo e rende possibile l'agire virtuoso della vita cristiana, la vita buona del Vangelo. Quando la grazia ha agito, la carità appare come lo scopo pienamente adeguato a quel tipo di legge che Tommaso definisce "nuova"¹⁶⁸, che è la vera e

¹⁶² «[...] *cum intentione legislatoris sit ad virtutes hominum inducere quibus legem tradit, oportet quod illo modo in assignandis praeceptis legis utatur, qui competat viae ad virtutem [...]*». TOMMASO, *Scriptum Super Libros Sententiarum III*, d. 37, q. 1, a. 2. Da questo momento in poi usiamo la classica abbreviazione CS.

¹⁶³ Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2-3.

¹⁶⁴ Cfr. CCC 1813.

¹⁶⁵ Cfr. CCC 1266.

¹⁶⁶ Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2-3.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, I-II, q. 110, a. 1.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, I-II, q. 106, a. 2-3.

definitiva legge ed in questo è chiamata ad informare tutti i livelli della legge, anche quello natura e umano.

e) La grazia, dunque, è necessaria per l'osservanza della legge umana, infatti, i precetti della legge conducono alla vita eterna solo se sono informati dalla carità. Inoltre le leggi saranno pienamente umane e a favore dell'uomo, quindi secondo la carità, solo quando il legislatore è sorretto dalla grazia stessa. La ragione di Dio sarebbe, ultimamente, così l'ordinatrice della legge positiva e la legge naturale non altro dalla legge eterna.

Tutto questo è logicamente esatto ma non sufficiente. Infatti, se la creatura razionale partecipa alla ratio eterna, allora la sua ragione non può essere totalmente passiva di fronte all'impressio che questa vi esercita mediante l'azione della grazia. In altre parole, se è vero che è la ragione umana che produce la legge positiva¹⁶⁹, non è la ragione di Dio senza l'azione dell'uomo, e neppure l'uomo autonomamente, formulare la legge, quasi che la sua ragione fosse da se stessa regola e misura dei suoi atti.

Il rischio di leggere un approccio separante delle due istanze nella prospettiva tommasiana è ovviato dallo stesso autore, il quale percorre una strada volta a porre l'istanza antropologica in netta correlazione ontologica con quella teologica, quella dell' *imago Dei*, il suo essere creatura a immagine di Dio. L'uomo scopre dentro di sé la legge naturale perché è ad immagine di Dio, infatti, egli possiede memoria, ragione e volontà. Toccando all'uomo dischiudere in sé, nella sua natura, questa legge, egli la scoprirà nell'attività di partecipazione al modo con cui la *ratio* divina lo ordina ad agire secondo la virtù¹⁷⁰.

Anche l'oggetto della filosofia, comunemente catalogato come oggetto e strumento della *pura ratio*, non è mai stato e mai sarà un ragione "puramente naturale"¹⁷¹. Tutto il trattato sulla legge naturale di Tommaso trova il suo compimento in una prospettiva teologica capace di svelare la verità di quella nostalgia di Dio che caratterizza l'antropologico.

In Tommaso, "naturale" e "soprannaturale" non sono giustapposti, e neppure in contrapposizione, a tal punto da poter immaginare un discorso autonomo sullo stato naturale.

La tendenza della teologia moderna di appiattare all'ordine naturale il fine ultimo, cosicché esso sia il risultato di un risultato umano, è in netto contrasto con ciò che Tommaso sosteneva affermando «*Gratia perficit naturam*»¹⁷². Il fine ultimo, la visione beatifica di Dio, non è concepita da Tommaso in modo separante, come se esistesse una beatitudine "*per essentiam*" e una "puramente

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, I, II, q. 90, a. 1: «*aliquid pertinens ad rationem*».

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, I, II, q. 90, a. 1 e a. 2.

¹⁷¹ Concetto chiave di tutta l'opera H. DE LUBAC, *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, Bologna, 1967.

¹⁷² Cfr. TOMMASO *Summa theologiae*, I, I, q. 8, a. 2.

naturale”. Per il suo carattere di immagine di Dio, l’uomo è fatto per Dio ed reso capace da Dio stesso di contemplare il suo Creatore: in questo senso non esiste un ordine “puramente naturale”.

Il desiderio di vedere Dio, fine di tutto l’agire morale, è un desiderio di natura ma anch’esso è dono di Dio, anche se l’uomo non sempre ne ha conoscenza¹⁷³. Dio è il primo: il suo dono è il desiderio di Lui, e la creatura non ha il suo fine in se stessa ma in Dio. L’uomo, infatti, decide tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo, e ogni inizio di perfezione è ordinato sempre alla perfezione di sé (Cfr. Mt 19,2), cioè l’essere in Dio¹⁷⁴. Nel dono che Dio fa di sé in questa nostalgia di Lui che portiamo nel cuore, Egli si offre a noi gratuitamente, interrogando la nostra libertà. L’agire secondo la grazia è una scelta che l’uomo deve compiere ogni istante.

L’agire umano con-viene con l’uomo, ovvero risponde al suo fine ultimo, quando nasce dall’Amore, manifesta l’Amore ed è ordinato all’Amore, dove l’Amore è Dio stesso. Non esiste un fine naturale che non sia soprannaturale, perché questa realtà creaturale ha il suo significato solo in quella realtà divina che, sebbene ancora non si veda, la determina tutta a partire¹⁷⁵. La carità, l’Amore di Dio, permette la realizzazione di quella salvezza desiderata nell’intimo da ciascun uomo, il compimento di quelle promesse che il Signore stesso a messo nel nostro cuore (Cfr. Eb 10,36), perché è impossibile conseguire la Beatitudine con le sole forze umane¹⁷⁶. Le promesse di Dio sono oggetto della speranza, conosciute per mezzo della fede e raggiunte nella carità. È necessario quindi quel dono che Cristo ha fatto di sé sulla croce e che ancora oggi continua a compiere per mezzo della Chiesa. La virtù teologale della speranza è decisiva perché proietta tutto il conoscere e tutto l’agire verso Dio. È la speranza che ci ricorda che l’uomo non è costretto dalla sua condizione di finitezza e di peccato: egli è desiderato come figlio da un Dio che è Padre misericordioso e amante della vita umana, quella vita dove nulla è più scandalo, dove povertà e dolore non sono più obiezioni alla felicità.

Proponiamo il testo di Ireneo di Lione che fa da sintesi al nostro discorso:

Quelli che vedono Dio parteciperanno alla vita, perché lo splendore di Dio è vivificante. Per questo colui che è inafferrabile, incomprendibile e invisibile si offre alla visione, alla comprensione e al possesso degli uomini, per vivificare coloro che lo comprendono e lo vedono. Infatti la sua grandezza è imperscrutabile, e la sua bontà inesprimibile; ma attraverso di esse egli si mostra e dà la vita a quelli che lo vedono. È impossibile vivere senza la vita, e la vita consiste essenzialmente nel partecipare a Dio, partecipazione che significa vedere Dio e godere della sua bontà.

Gli uomini dunque vedranno Dio e così vivranno: questa visione li renderà immortali e capaci di Dio. Questo è ciò che era stato rivelato in figura dai profeti: Dio può essere visto dagli uomini che portano il suo Spirito e aspettano senza stancarsi la sua venuta. Così dice infatti Mosè nel Deuteronomio: In quel giorno vedremo, perché Dio parlerà all’uomo e questi vivrà (Dt 5,24) [...]

¹⁷³ Cfr. *ivi*, I, II, q. 5, a. 8.

¹⁷⁴ Cfr. *ivi*, I, II, q. 1, a. 6.

¹⁷⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, 7.

¹⁷⁶ Cfr. TOMMASO *Summa theologiae*, I, II, q. 5, a. 5.

Colui che opera in tutti, quanto alla sua potenza e grandezza, resta invisibile e inesprimibile per tutti gli esseri creati da lui; e tuttavia non è loro completamente sconosciuto, perché tutti arrivano, attraverso il suo Verbo, alla conoscenza dell'unico Dio Padre, che contiene tutte le cose e a tutte dà l'esistenza, come dice anche il Vangelo: Dio nessuno l'ha mai veduto; il Dio unigenito che è nel seno del Padre, egli lo ha rivelato (Gv 1,18).

Fin dal principio dunque il Figlio è il rivelatore del Padre, perché fin dal principio è col Padre: le visioni profetiche, la diversità dei carismi, i suoi ministeri, la glorificazione del Padre, tutto egli, nel tempo opportuno, ha fuso in melodia ben composta e armoniosa per l'utilità degli uomini. Dove infatti c'è composizione, c'è armonia; dove c'è armonia, c'è esatta misura di tempo, e dove c'è tempo opportuno, c'è utilità. Per questo il Verbo si è fatto dispensatore della grazia del Padre per l'utilità degli uomini, in vista dei quali ha compiuto tutta l'economia della salvezza, mostrando Dio agli uomini e collocando l'uomo a fianco di Dio; salvaguardando l'invisibilità del Padre perché l'uomo non arrivasse a disprezzare Dio e avesse sempre qualcosa da raggiungere, e nello stesso tempo rendendo Dio visibile agli uomini con l'insieme della sua economia, per impedire che l'uomo, privato totalmente di Dio, cessasse addirittura di esistere. Infatti la gloria di Dio è l'uomo vivente, e la vita dell'uomo consiste nella visione di Dio: se già la rivelazione di Dio attraverso la creazione dà la vita a tutti gli esseri che vivono sulla terra, quanto più la manifestazione del Padre attraverso il Verbo è causa di vita per coloro che vedono Dio!¹⁷⁷

Le virtù teologali

Il cristiano è l'uomo che vive sorretto dalle virtù teologali, che decide di lasciarsi condurre da Dio.

Le virtù teologali, come quelle umane, riguardano l'anima, in particolare la parte dell'anima capace di Dio, cioè del vero, del buono e del bello. Le virtù sono un dono della grazia: sono un dono di Dio e impresse nell'anima mediante l'azione dello Spirito santo, datore della vita. Lo Spirito dona la vita umana e porta a compimento l'umano rendendolo capace di accogliere in pienezza la vita di Dio. È lo Spirito che ci rende capaci mediante le tre virtù di poter accogliere in modo definitivo e stabile i suoi doni: le tre virtù, fede, carità e speranza sono come l'anticipo della grazia che lo Spirito compie con i suoi doni.

Tutta la vita cristiana, dunque, è improntata sull'accoglienza di queste tre virtù che permettono all'uomo di fiorire. La docilità all'azione di Dio è disposizione dell'anima secondo le tre virtù teologali. Una vita che si oppone alle tre virtù è una vita che nega Dio e che negando Dio nega sé stesso.

Opporsi alle tre virtù è opporsi alla grazia ed è il venir meno alla gratuità che ci ha fatti: venir meno al creatore è un venir meno a sé stessi.

La gratuità è il contrario di ciò che è dovuto, il *debitum*. Il male assolutamente è ciò che non è dovuto. Il male quindi appare come gratuità, come ciò che non è dovuto assolutamente. Rischiamo di confondere l'indebitabilità del male con la gratuità assoluta. Ecco l'errore. Deficere a qualcosa (dativo): ecco il peccato. Essere venuti meno a un'occasione buona che non si ripeterà mai più, forse una miglio verrà, ma non quella. La perdita del *kairos*, la perdita dal fondamento, quindi un

¹⁷⁷ IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, 4,20,5-7

dissolversi, il venir meno a un rapporto: il venir meno alla propria fonte. L'inferno è come una tensione asintotica che rinvia sempre all'infinito senza mai trovare pace: ecco questo è disumano, ci riduce a meno di un uomo. C'è un residuo dell'umano, ma solo un residuo perché tutto questo lo distrugge.

Ecco il segreto dell'inferno dantesco. Il mio bene è rapporto con la fonte del mio essere. Se non rimango in lui non posso rimanere neppur in me. Senza questo legame c'è la dissoluzione dell'io. L'inferno è una dissoluzione asintotica: sciogliere il legame poco a poco, ma senza poterlo davvero scioglierlo, quindi corrompendosi senza fine, come una lebbra che non finisce più di staccare la pelle dal corpo. Nessuno può essere condannato a questo, a patto che non lo scelga lui, ma questa è l'estrema sponda per la nostra libertà. Non è un caso che i peccati più gravi della tradizione cristiana e di Dante, regista della tradizione cristiana, non sono quelli di debolezza, ma la superbia: la volontà propria piuttosto che l'accettare che qualcuno sia in me più profondo di me stesso. Piuttosto che accettare questo rapporto scelgo la lebbra all'infinito.

Tutto questo lo posso dire perché Dio non è in alcun luogo fisico; eppure è presente ovunque, in quanto Creatore di ogni cosa che non sia Lui stesso¹⁷⁸. Presente ovunque, dunque anche all'Inferno. Questo sfida tutti i buonismi. Il salmo 138 è bellissimo. Dove posso andare per nascondermi, anche lì mi aspetti. Sei il creatore. Anche l'inferno è creato da Lui, cioè da noi con il suo permesso. Cos'è l'inferno? Non un luogo che ci attende, dove uno viene precipitato perché a fatto il cattivo perché a quel punto ci andremmo tutti, visto che tutti abbiamo fatto un po' i disgraziati almeno una volta nella vita. Io sì, non avrei voluto, ma è così. È uno spazio ultimo per la nostra libertà. Un rapporto vero non lo si può subire, lo si può solo accogliere. Se uno dice di no a Dio, Egli lo lascia libero. "Io ti ho creato libero: nei guai mi ci sono messi io. Se vuoi vai", dice Dio. L'inferno, dentro il dinamismo creazione-redenzione, ha senso solo se è voluto, per cui uno dice: "voglio farmi da me". Anche lì però c'è Dio: è per questo che parliamo di dissoluzione. L'inferno è la perenne sottrazione di qualcosa che si desidera, perciò se non ci fosse presente il desiderato, l'inferno non ci sarebbe. L'inferno è lo spazio ultimo di una libertà. Se fossimo tutti costretti alla beatitudine saremmo tutti delle mucche con una stalla modello, dove si ascolta anche Bach e Mozart, si fa bene il latte. Ma il paradiso non è una stalla, ci deve essere un corollario: la libertà. Se mi oppongo a Lui mi oppongo alla ragione che mi fa essere, quindi a me stesso, è una spaccatura interiore, è una rottura dell'anima, è un'anima divisa in due grazie a colui che ha il potere di dividere l'uomo da sé stesso, il demonio. Egli ha il potere di indurlo a farlo, perché la libertà vale anche per il diavolo.

¹⁷⁸ Dire che è presente ovunque, non significa dire che Egli sia tutte le cose, cioè che Egli sia l'insieme di tutte le cose, come se fosse diviso tra tutte le determinazioni del reale. La sua è una totale presenza nell'assenza in tutte le cose. Noi dobbiamo dire che in tutte le cose c'è tutto Dio, altrimenti si cade nel panteismo o nell'immanentismo.

CAPITOLO 5 DELLA PRIMA LETTERA AI TESSALONICESI

Testo greco con traduzione interlineare¹⁷⁹

5 Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρειάν Vigilanza
 Circa poi i tempi e i momenti, fratelli, non bisogno
 ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι, **2** αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου
 avete a voi esser scritto. (Voi) stessi infatti accuratamente sapete che (il) giorno di (il) Signore
 ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. **3** ὅταν λέγωσιν, Εἰρήνη καὶ
 come (un) ladro in (la) notte così viene. Quando diranno: "Pace e
 ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὡσπερ ἡ ὠδὴν
 sicurezza!", allora improvvisa a loro sopravverrà (la) rovina, come la doglia
 τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν. **4** ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί,
 alla (donna) in ventre avete, e non affatto sfuggiranno. Voi poi, fratelli,
 οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ·
 non siete in (la) tenebra, affinché il giorno voi come (un) ladro sorprenda.
5 πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. οὐκ ἐσμὲν
 Tutti infatti voi (siete) figli di (la) luce siete e figli di (il) giorno. Non siamo
 νυκτὸς οὐδὲ σκότους· **6** ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ
 di (la) notte, né di (le) tenebre. Perciò dunque non dormiamo come i restanti, ma
 γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. **7** οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν
 vegliamo e siamo sobri. Gli infatti dormienti di notte dormono,
 καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν· **8** ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες
 e gli ubriacanti(si) di notte (si) ubriacano. Noi invece, di (il) giorno essenti,
 νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν
 siamo sobri, rivestiti (con la) corazza di (la) fede e di (la) carità, e (per) elmo
 ἐλπίδα σωτηρίας· **9** ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν
 (rivestiti di) speranza di salvezza. Poiché non pose noi - Dio per (la) ira,
 ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
 ma per (il) acquisto di (la) salvezza per mezzo del Signore di noi Gesù
 Χριστοῦ **10** τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε
 Cristo, il morto per noi, affinché sia (che) vegliamo sia

Vigilanza nell'attesa

¹ Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; ² infatti sapete bene che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte. ³ E quando la gente dirà: «C'è pace e sicurezza!», allora d'improvviso la rovina li colpirà, come le doglie una donna incinta; e non potranno sfuggire. ⁴ Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, cosicché quel giorno possa sorprendervi come un ladro. ⁵ Infatti siete tutti figli della luce e figli del giorno; noi non apparteniamo alla notte, né alle tenebre. ⁶ Non dormiamo dunque come gli altri, ma vegliamo e siamo sobri.

⁷ Quelli che dormono, infatti, dormono di notte; e quelli che si ubriacano, di notte si ubriacano. ⁸ Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza. ⁹ Dio infatti non ci ha destinati alla sua ira, ma ad ottenere la salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. ¹⁰ Egli è morto per noi perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme con lui. ¹¹ Perciò confortatevi a vicenda e siate di aiuto gli uni agli altri, come già fate.

¹⁷⁹ R. REGGI, *Lettere di Paolo*, (a cura di), EDB, Bologna 2014.

καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. **11** Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους
(che) dormiamo, insieme con lui viviamo. Perciò consolate(vi)- a vicenda

καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε.
e edificate(vi)- uno il uno, come anche fate.

Esortazioni
conclusive

12 Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἶδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν
Preghiamo poi voi, fratelli, (di) conoscere i faticanti tra
ὑμῖν καὶ προῖσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς
voi e (i) preposti a voi in (il) Signore e ammonenti voi,

13 καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον
e stimare loro sovrabbondantemente con amore per la opera

αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς. **14** παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί,
di loro. Siate in pace tra (voi) stessi. Esortiamo poi voi, fratelli:

νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθε
ammonite- i disordinati, confortate- i pochi di cuore, sostenete-

τῶν ἀσθενῶν, μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας. **15** ὁρᾶτε μὴ τις κακὸν
i deboli, siate- magnanimi verso tutti. Guardate- non qualcuno male

ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδῶ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς
per male a qualcuno ridia, ma sempre il bene perseguitate-, sia a

ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.
vicenda, sia verso tutti.

16 Πάντοτε χαίρετε, **17** ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, **18** ἐν παντὶ
Sempre gioite-, incessantemente pregate-, in tutto

εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς.
rendete- grazie. Questa infatti (è la) volontà di Dio in Cristo Gesù verso voi.

19 τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, **20** προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, **21** πάντα
Lo Spirito non spegnete-, (le) profezie non disprezzate-. Tutte

δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, **22** ἀπὸ παντός εἶδους
(le cose) poi esaminate-, il buono tenete-. Da ogni forma

πονηροῦ ἀπέχεσθε.
di male astenete(vi)-.

Preghiera
e saluti

23 Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ
(Lo) stesso poi - Dio della pace santifichi voi interamente, e

ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως
(il) intero di voi - spirito, e la anima, e il corpo, irreprensibilmente

ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη. **24** πιστὸς
per la venuta del Signore di noi Gesù Cristo si conservi. Fedele

ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.
(è) il chiamante voi, il quale anche farà!

Vivete in pace tra voi

¹²Vi preghiamo, fratelli, di avere riguardo per quelli che faticano tra voi, che vi fanno da guida nel Signore e vi ammoniscono;¹³ trattateli con molto rispetto e amore, a motivo del loro lavoro. Vivete in pace tra voi. ¹⁴Vi esortiamo, fratelli: ammonite chi è indisciplinato, fate coraggio a chi è scoraggiato, sostenete chi è debole, siate magnanimi con tutti.¹⁵Badate che nessuno renda male per male ad alcuno, ma cercate sempre il bene tra voi e con tutti. ¹⁶Siate sempre lieti,¹⁷ pregate ininterrottamente,¹⁸ in ogni cosa rendete grazie: questa infatti è volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi. ¹⁹Non spegnete lo Spirito, ²⁰non disprezzate le profezie. ²¹Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono. ²²Astenetevi da ogni specie di male.

Saluti

²³Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo. ²⁴Degno di fede è colui che vi chiama: egli farà tutto questo!

Fondazione biblica a partire dalla lettera prima lettera ai Tessalonicesi

È significativo che il primo testo del Nuovo testamento, la lettera ai Tessalonicesi, che ci testimonia la vita delle primissime comunità cristiane, metta al centro della sua riflessione le tre virtù teologali. Esse definiscono sin dall'origine la vita del battezzato: lo definiscono come appartenente a Cristo rispetto ai pagani.

Sin dall'inizio della lettera l'apostolo Paolo fa riferimento alle tre virtù:

²Rendiamo sempre grazie a Dio per tutti voi, ricordandovi nelle nostre preghiere ³e tenendo continuamente presenti l'operosità della vostra fede, la fatica della vostra carità e la fermezza della vostra speranza nel Signore nostro Gesù Cristo, davanti a Dio e Padre nostro.

L'apostolo prega e ringrazia per la fede, la carità e la speranza, affinché esse portino a compimento la vita del cristiano. L'opera delle fede, cioè il credere (l'ascoltare e il dare il proprio cuore), l'amore appassionato per il fratello, e il costante sguardo verso ciò che sta oltre, verso Cristo, definiscono l'essere del cristiano e diventano l'oggetto della preghiera per la crescita e la vita dei fratelli: la più grande forma d'amore all'interno della comunità è desiderio di bene per il fratello che coincide con la conformazione di questi a Dio. Compito della Chiesa è pregare perché all'interno della comunità tutti i membri portino a frutti i doni divini della fede, della speranza e della carità. L'elezione di cui parla Paolo (1,4-6) si manifesta in questi doni operati mediante il dono dello Spirito nel battesimo. Questi doni sono l'espressione dell'amore di Dio. L'elezione di Dio dice chiamata, vocazione, compito: ogni dono, infatti, è una chiamata ad essere ciò che si è. La vita dell'uomo è compito, è chiamata, è vocazione, è rapporto con Colui che ci chiama alla vita piena, alla vita vera.

Questi doni sono stati donati da Dio mediante l'azione evangelizzatrice dell'apostolo. La Chiesa, infatti, ha il compito di perpetuare il dono che Dio fa all'uomo della sua presenza, del suo sostegno, del suo amore, mediante l'annuncio del Vangelo e il dono della vita nuova, la conversione che giunge alla vita battesimale. Sono questi doni, questa vita nuova definita dallo Spirito, che danno testimonianza non solo della presenza di Dio nella storia e nelle comunità, ma anche del cristiano per l'altro cristiano e per il non credente (1,7-10).

I tre doni sono tra loro legati: la fede e la carità sono alimentate e trovano la loro possibilità solo nella speranza per le cose future.

La prima parte della lettera (da 1,4) è particolarmente dedicata al tema della fede, della testimonianza e dell'annuncio del *kerygma*. La fede è la fede della Chiesa: la comunità cristiana che vive sulla fede degli apostoli è il luogo nella quale accade l'incontro personale con Cristo.

Dal versetto 3,12 segue un lungo discorsi sull'amore all'interno della comunità e sulla santificazione mediante le opere della carità: opere d'amore nei confronti di sé stessi, delle cose e degli altri. Il modello della carità è Cristo (4,1-3a9): la vita cristiana è movimento continuo verso Dio seguendo Cristo, Colui che ha operato la salvezza mediante l'offerta di sé. Cristo è l'origine della carità, perché è Dio, e Dio è Amore. Cristo ha mostrato di essere Dio proprio perché ha vissuto l'amore perfetto, l'amore oblativo, l'amore che da tutto. La vita di carità è una vita vissuta secondo la vita stessa di Cristo che ha operato in favore dell'uomo:

⁹Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva; voi stessi infatti avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri, ¹⁰e questo lo fate verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia. Ma vi esortiamo, fratelli, a progredire ancora di più ¹¹e a fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle vostre cose e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, ¹²e così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno.

Dal versetto 4,13 prende avvio il discorso sulle cose future, sulla speranza:

¹³Non vogliamo, fratelli, lasciarvi nell'ignoranza a proposito di quelli che sono morti, perché non siate tristi come gli altri che non hanno speranza. ¹⁴Se infatti crediamo che Gesù è morto e risorto, così anche Dio, per mezzo di Gesù, radunerà con lui coloro che sono morti. ¹⁵Sulla parola del Signore infatti vi diciamo questo: noi, che viviamo e che saremo ancora in vita alla venuta del Signore, non avremo alcuna precedenza su quelli che sono morti.

La speranza ha un unico fondamento: la risurrezione di Cristo è la promessa di godere in Lui dello stesso destino di gloria. Cristo è la meta: Egli ha aperto le porte del cielo vincendo la morte. Non bisogna affliggersi per la morte perché Egli ha vinto: l'evento di Cristo è la nostra speranza. Nessuna comprensione unicamente umana dell'uomo può dare effettivamente luce all'uomo: è per questo che le tre virtù sono tra loro connesse. La resurrezione non è una conoscenza naturale ma è un fatto che si propone a ciascun uomo che lo incontra come una promessa.

Uno dei passi più significativi, tuttavia, lo troviamo al capitolo 5, del quale, infatti, abbiamo offerto la traduzione per godere il più possibile della bellezza del testo originale, che ha in sé una pregnanza notevole.

Il capitolo 5 fa come da sintesi a tutta la lettera: la speranza nella venuta del Signore è la disposizione dell'anima che decide tutta la vita del cristiano. È per questo motivo che Paolo la pone come ultima. È l'ultima non solo perché riguarda le cose ultime, ma perché senza la speranza, la fede e la carità si perdono. È la speranza nella venuta del Cristo che da valore alla vita dell'uomo e gli offre la possibilità di conoscere di Dio e di amarlo nell'esistenza. Non si sa quando Egli verrà, ma la speranza illumina i sentieri della fede e della carità: del conoscere e del volere, del comprendere e dell'agire. La speranza indica il bene escatologico e per Paolo muove

finalisticamente la fede e la carità. La speranza permette all'uomo di vivere nella luce, nonostante le tenebre che attraversano la sua vita. Noi siamo figli della luce perché viviamo nella speranza del Cristo risorto. La speranza ci tiene vigilanti e sobri, cioè nel pieno delle nostre facoltà, non dipendenti da altro, cioè liberi. Scrive Paolo:

⁶Non dormiamo dunque come gli altri, ma vigiliamo e siamo sobri. ⁷Quelli che dormono, infatti, dormono di notte; e quelli che si ubriacano, di notte si ubriacano. ⁸Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza. ⁹Dio infatti non ci ha destinati alla sua ira, ma ad ottenere la salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. ¹⁰Egli è morto per noi perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme con lui. ¹¹Perciò confortatevi a vicenda e siate di aiuto gli uni agli altri, come già fate.

La dimensione comunitaria dell'avventura cristiana è un cammino anche personale: Paolo parla dell'uomo vigile e guerriero. Le armi che l'uomo ha per sconfiggere le tenebre sono proprio le tre virtù teologali, frutto della vita dentro la comunità cristiana. Fede, carità e speranza sono le tre armi che vengono da Dio e che permettono all'uomo di raggiungere la meta. Se egli vive nella grazia di Dio, godrà delle tre virtù e rimarrà inattaccabile da qualsiasi attacco del maligno. Le armi sono di Dio e sono rivolte a Dio: la salvezza si ottiene sperando in Dio, credendo in Lui e amando Lui. Esse sono il frutto della riconciliazione operata da Dio il quale ci ha destinati allo stesso Cristo redentore. È lui che ha vinto: noi siamo predestinati ad essere suoi, a morire con Lui per risorgere con Lui.

L'ordine delle tre virtù è chiaro: fede, carità e speranza.

Solo in 1Cor 13,13 la successione di carità e speranza cambia. La carità è decisiva per il tempo presente: il contesto della lettera ai Corinzi domanda l'inversione, ma lo scopo delle virtù teologale è l'eternità che ancora non si possiede in modo compiuto..

Decisivi sono i versetti 5,23-24:

²³Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo. ²⁴Degno di fede è colui che vi chiama: egli farà tutto questo!

Dio è l'unica possibilità effettiva per la nostra fioritura. Tutto ciò che siamo è destinato a diventare di Dio, tutte le parti che ci compongono: lo spirito, l'anima e il corpo. Non solo lo spirito, la parte rivolta a Dio, ma anche la nostra anima e il nostro corpo, sono suoi. La pace di Dio è l'unità dell'io a partire dal rapporto con Lui. L'unica possibilità di essere uno, fedeli a sé stessi, è la fedeltà di Dio: Egli non viene meno ma porta a compimento.

UNO SGUARDO ALLA TRADIZIONE CRISTIANA A PARTIRE DALLA *DIVINA COMMEDIA* DI DANTE

Riguardo al rapporto tra virtù teologali e virtù cardinali è interessante riprendere una dei testi più interessanti della tradizione cristiana, la *Divina Commedia* di Dante. Tale opera, infatti, raccoglie tutta la riflessione teologica della sua epoca. Guardando alle cose ultime, Dante propone una riflessione approfondita della vita cristiana.

Il limbo dantesco

Il limbo¹⁸⁰ dantesco, posto nel Purgatorio, è presentato come il luogo destinato a coloro che, non essendo cristiani, non hanno conosciuto le tre virtù teologali, legate, infatti, al dono della Grazia divina (Fede, speranza, Carità); ma hanno conosciuto e seguito senza riserve le quattro virtù cardinali, e le altre a loro connesse: accessibili a ogni uomo. In questi casi la tradizione cristiana parla di “battesimo di desiderio”: cioè, una misteriosa partecipazione alla Grazia, e quindi alle virtù “teologali” (Fede, speranza, Carità) che si apre a chi – anche indipendentemente dall’Incarnazione – viva senza riserve le virtù “cardinali” (prudenza, forza, temperanza, giustizia), la cui pratica è disponibile a ogni essere umano (in quanto tale).

Il corteo dei fondamenti della fede cristiana

Il Canto XXVIII del Purgatorio vede l’ingresso di Dante nel giardino dell’Eden. Il Paradiso terrestre è fitto di vegetazione un tempo coltivata, e poi – dopo la cacciata di Adamo ed Eva – a lungo abbandonata. Lo attraversa un ruscello di acque purissime, ma scure.

¹⁸⁰ Sebbene il *Catechismo* parli del battesimo di desiderio, il magistero non si è mai pronunciato in merito al limbo. In merito è uscito un documento della *Commissione teologica* che, sebbene non abbia valore di magistero, propone una riflessione in merito. Si veda COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza nella salvezza per i bambini che muoiono senza il battesimo*: «È noto che l’insegnamento tradizionale ricorreva alla teoria del limbo, inteso come stato in cui le anime dei bambini che muoiono senza Battesimo non meritano il premio della visione beatifica, a causa del peccato originale, ma non subiscono nessuna punizione, poiché non hanno commesso peccati personali. Questa teoria, elaborata da teologi a partire dal Medioevo, non è mai entrata nelle definizioni dogmatiche del Magistero, anche se lo stesso Magistero l’ha menzionata nel suo insegnamento fino al Concilio Vaticano II. Essa rimane quindi un’ipotesi teologica possibile. Tuttavia nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) la teoria del limbo non viene menzionata [...]. Il principio che Dio vuole la salvezza di tutti gli esseri umani consente di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo (CCC 1261). Tale affermazione invita la riflessione teologica a trovare una connessione logica e coerente tra i diversi enunciati della fede cattolica: la volontà salvifica universale di Dio / l’unicità della mediazione di Cristo / la necessità del Battesimo per la salvezza / l’azione universale della grazia in rapporto ai sacramenti / il legame tra peccato originale e privazione della visione beatifica / la creazione dell’essere umano “in Cristo”».

Un lampo improvviso e una musica celestiale introducono una serie di apparizioni di significato allegorico, che ci ricordano che Dante scrive in un'epoca in cui la storia della Salvezza e la catechesi venivano illustrati attraverso affreschi, bassorilievi, capitelli (in ogni caso, iconografie) di significato tra il narrativo e l'allegorico. Le figure allegoriche sono condensate in un corteo processionale.

Il corteo è aperto da sette candelabri (che rappresentano i sette doni dello Spirito Santo¹⁸¹); seguono ventiquattro vegliardi vestiti di bianco (rappresentanti i Libri dell'Antico Testamento). Al séguito quattro animali, che hanno le fattezze di quegli "esseri viventi" di cui parla il *Libro del profeta Ezechiele* (dalle ali piene di occhi): essi corrispondono ai quattro Vangeli. In mezzo ai quattro animali si trova un carro trionfale a due ruote, trainato da un grifone: animale mitico dal corpo di leone (simbolo della natura umana) e la testa di aquila (simbolo della natura divina). Evidentemente il grifone rappresenta Gesù Cristo: vero Dio e vero uomo.

Nei pressi della ruota destra del carro danzano tre figure femminili, che rappresentano le virtù teologali: rossa è la veste della Carità, verde quella della speranza, bianca quella della Fede.

A sinistra del carro, invece, danzano quattro donne vestite di porpora: sono le virtù cardinali.

Dietro il carro compaiono due vegliardi dall'aspetto dignitoso: uno è vestito come un medico (e rappresenta forse il medico Luca: autore degli *Atti degli Apostoli*); l'altro porta una spada (e rappresenta forse Paolo: autore delle omonime *Lettere*). Dietro di loro procedono quattro uomini dall'aspetto modesto (forse rappresentano Pietro, Giacomo, Giovanni e Giuda: autori delle *Lettere Apostoliche del Nuovo Testamento*). Chiude la processione un vecchio dal volto intenso e assorto nelle sue visioni, quasi dormiente: probabilmente figura dell'autore dell'*Apocalisse*.

La visione di Beatrice: la donna delle sette virtù

Siamo nel Canto XXX, ormai alla fine del Purgatorio, quando uno dei ventiquattro vegliardi della processione – citando il *Cantico dei Cantici* - acclama tre volte, seguito da tutti gli altri: "Vieni sposa del Libano" ("*Veni, sponsa, de Libano*"). Siamo all'alba, e finalmente, in una nuvola di fiori – sul carro trionfale -, appare Beatrice: evidentemente è lei la "sposa" invocata con le parole del *Cantico dei Cantici*: testo mistico e insieme erotico. Beatrice è vestita di rosso fuoco, e porta un mantello verde e un velo bianco: anche qui compaiono i colori teologali di Fede, speranza e Carità. La donna di Dante non può non incarnare la vita umana vissuta nella perfezione della grazia divina.

Dante si verso Virgilio – come a dirgli: "eccola: lei tanto attesa" -, ma ormai non trova più il compagno di viaggio e piange per questa perdita. A quel punto Beatrice lo rimprovera, chiamandolo

¹⁸¹ I sette doni dello Spirito sono: Consiglio, Sapienza, Fortezza, Intelletto, Scienza, Pietà, Timor di Dio. Li affronteremo nell'ultima lezione.

per nome, e lo esorta a riservare le lacrime per le prove che lo attendono. Se Beatrice è molto severa con Dante e lo costringe a prendere atto della sua indegnità a trovarsi in un luogo come quello, gli angeli incoraggiano Dante, cantando inni alla misericordia. Dante, davanti ai rimproveri di Beatrice, sta come i bambini, che per la vergogna restano muti con gli occhi a terra, ascoltando (il rimprovero) e riconoscendosi colpevoli e profondamente pentiti. A quel punto la donna rincarà la dose e aggiunge: “Dal momento che ti affliggi per quello che ascolti, solleva il viso (“la barba”: cioè il viso d’un uomo, e non più di un ragazzo); così, guardandomi in faccia, la tua sofferenza sarà più acuta”. Vincendo una fortissima resistenza, il poeta alza il viso verso la donna amata – pur comprendendo il senso malizioso della sua ultima battuta (“il velen dell’argomento”): parlando di “barba” Beatrice, infatti, ha voluto ricordargli che, essendo da tempo uomo, egli non ha più il diritto di comportarsi da ragazzino – come invece aveva fatto sin lì.

Pur essendo velata e pur restando al di là del fiume, Beatrice sembra superare in bellezza quella che era un tempo in terra: ancor più di quanto, mentre era in vita, superava in bellezza tutte le altre donne.

Dante viene abbracciato dalle quattro virtù cardinali, che fanno da ancelle a Beatrice. È importante, al riguardo, rilevare che la Grazia di Dio non le abolisce, in quanto – come Tommaso (teologo) insegna - la Grazia compie la natura, ma (almeno in via ordinaria) non la sostituisce, bensì la presuppone¹⁸².

Il poeta viene ora condotto davanti a Beatrice, che sta ancora in piedi sul carro. Egli – a ben vedere - funge da trofeo per il carro trionfale della donna che l’ha chiamato sin lì (è come uno di quegli schiavi conquistati in battaglia, che andavano al seguito dei trionfatori nell’antica Roma). A questo punto intervengono le tre virtù teologali, che chiedono a Beatrice di mostrare pienamente il suo volto al Poeta.

Le virtù teologali gli chiedono di distogliere lo sguardo da Beatrice per unirsi piuttosto al corteo, che in effetti riprende a muoversi, anche se in direzione opposta alla precedente, fino a giungere a un albero altissimo e spoglio (è l’albero “del bene e del male”: quello del peccato adamitico). L’albero rifiorisce proprio all’arrivo del carro del grifone. Le voci delle varie figure simboliche esaltano il grifone (simbolo di Cristo) perché non si ciba di quell’albero, dolce al gusto ma ingannevole: Cristo, nuovo Adamo, ha scelto infatti di fare la volontà del Padre, e non di stabilire da sé che cosa sia bene e che cosa sia male (contenuto, quest’ultimo, del peccato originale).

È mezzogiorno quando le sette virtù, che guidano il Poeta, si fermano là dove il giardino/foresta di Eden finisce.

¹⁸² «*Gratia non tollit naturam, sed perficit*» (cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2um).

Dopo di che Beatrice chiede a Matelda, la bella e femminile figura mitica (di difficile identificazione storica) che fa da custode al Paradiso terrestre, di condurre Dante alle acque dell'Eunoè. Dante è condotto da Matelda a bere l'acqua di quel fiume, per ravvivare in sé la memoria del bene compiuto: quel bene che – secondo la dottrina cattolica – entra a costituire parte integrante del Paradiso¹⁸³. Dante ritorna dalle santissime acque dell'Eunoè rinnovato come lo sono in primavera le piante giovani rinverdite di fronde recenti, purificato e pronto a salire al cielo.

Quella che qui accade in Dante è dunque una “fioritura”. Questo termine è stato usato da molti autori negli ultimi decenni – a partire da Elizabeth Anscombe (cfr. *Modern Moral Philosophy*, 1958) – per rendere in modo credibile l'*eudaimonia* aristotelica. La fioritura dell'umano sarebbe propiziata dalle virtù, come da altrettante forme di opportuna potatura o concimazione.

L'incontro con Cristo esige l'esame sulle tre virtù

Siamo nel Canto XXIII del Paradiso. Dante, accompagnato da Beatrice si prepara alla visione di Cristo, che inizia ad apparirgli come un sole dalla luce sfolgorante, tale da rapire lo sguardo. Beatrice, però, risveglia Dante dal “rapimento”. Egli ormai la può vedere nelle sua autentiche fattezze, perché le sue rafforzate capacità intellettuali e morali glielo consentono. Ma Beatrice richiama lo sguardo su di sé, solo per rinviarlo nuovamente verso Cristo, che lei stessa introduce a Dante (facendogli fino in fondo da guida alle cose divine). Ecco il vero rapporto d'amore, di cui si godrà in Paradiso: ci si guarderà in modo libero e puro ma totale perché si godrà pienamente del Cristo.

Poco dopo che Dante è stato abbagliato dalla luce di Cristo glorioso, il suo sguardo diventa capace di sostenere il viso di Beatrice nel suo pieno apparire (vv. 46-48):

«Apri li occhi e riguarda qual son io;
tu hai vedute cose, che possente
se' fatto a sostener lo riso mio».

E poi, ai vv. 70-73:

«Perché la faccia mia s'innamora,
che tu non ti rivolgi al bel giardino
che sotto i raggi di Cristo s'infiora¹⁸⁴.

Appare Maria, circondata dagli Apostoli, e poi circondata dalla luce dell'Arcangelo Gabriele.

Nei tre Canti successivi, Dante incontra tre Apostoli che si incaricano di esaminarlo sulle tre virtù teologali. La santità, cioè la partecipazione alla visione piena e permanente di Dio è possibile solo

¹⁸³ È parte della dottrina cattolica che ciò che di buono l'uomo realizza in questa vita, sia destinato a durare – purificato dalle sue ambiguità – anche nella Gesusalemme Celeste (cioè in Paradiso).

¹⁸⁴ “Il fatto è, che il mio volto ti innamora a tal punto, che tu non ti rivolgi a guardare il giardino di anime beate che sbocciano, come fiori, sotto i raggi della luce di Cristo”.

per coloro che hanno vissuto secondo la vita di grazia, cioè per coloro che hanno accolto in pienezza il dono delle tre virtù.

Nel Canto XXIV è San Pietro a interrogare Dante sulla Fede. Passato l'esame, Pietro circonda il Poeta con la sua luce in segno di approvazione. Nel Canto XXV è San Giacomo Apostolo a interrogare Dante sulla speranza. Infine, è San Giovanni a interrogarlo sulla Carità. Nel corso di quest'ultimo esame (che si completa nel corso del Canto XXVI), il Poeta spiega che Dio è il termine ultimamente appropriato di ogni amore; ma che l'amore a Dio non può andare disgiunto da quello alle sue creature.

FEDE



La figura regge la croce e il cartiglio delle sacre scritture e, per contrappasso, calpesta i rotoli e le false scritture.

La fede è la virtù che vi fa conoscere Dio, che ci fa credere in Lui e in tutto ciò che Egli ha detto e fatto, e che continua ad essere trasmesso dalla Chiesa. È la conoscenza delle cose che non si potrebbero conoscere. Tuttavia la fede non è solo adesione dell'intelligenza alla verità rivelata ma anche sequela appassionata e offerta di sé a Dio.

Il contenuto della fede è nel Credo che viene professato nella liturgia dalla Chiesa. È per questo motivo che Dante viene interrogato da Pietro, il custode dell'unità della Chiesa, cioè della fede. Il Credo, frutto della fede dei nostri padri, propone il fatto cristiano in tutta la sua pienezza. La fede ha come fondamento la testimonianza degli apostoli e ha come fonte la Rivelazione, cioè che Dio stesso ha detto in Cristo. La Parola che Dio ha detto è resa presente dalla Tradizione della Chiesa e della Sacra Scrittura, conservate, difese e interpretate dal magistero, cioè dall'azione dei successori degli apostoli.

La fede è la virtù che ci permette di consegnarci a Dio. La fede spinge anche ad una vera e profonda coerenza nella vita modellata su quella di Cristo. La fede viene testimoniata da uomini e donne che sono di Dio, che si sono affidati a Lui. Essa, infatti, opera per mezzo della carità (Gal 5,6). La missione è compito del credente, è intrinseco all'atto di fede stesso.

Molto facilmente la fede viene contrapposta alle opere, tradotte troppo frettolosamente con la carità. La carità, infatti, non coincide immediatamente con le nostre opere buone, ma di questo si dirà tra poco. Interessante, invece, è il discorso in merito al rapporto fede ed opere.

Quando noi discutiamo se siano le opere buone o la fede in Cristo a darci la salvezza, in realtà, rischiamo di proporre un discorso separante: cerchiamo di comprendere in compartimenti stagni cosa sia di Dio e cosa, invece, dell'uomo, come se si discutesse di due persone che lavorano insieme. La fede senza le opere produce un cristianesimo disincarnato, così come le opere senza la fede conducono a un'antropomorfizzazione disumana, perché solo la fede ci permette di avere una conoscenza adeguata, cioè di raggiungere il cuore delle cose e delle persone. È interessante notare che la dottrina protestante sul rapporto fede e opere, ponendo l'accento sulla *sola fide*, rischia di produrre un rapporto separante tra la vita e la fede, così che la vita diventa un disperato sforzo morale che con la fede non ha nulla a che fare, se non come fonte di consolazione per gli spiriti più deboli Paradossalmente, la *sola fide* conduce un'assolutizzazione della morale, cioè delle opere. Il Dio di cui Nietzsche annuncia la morte, infatti, è il Dio kantiano della morale, un Dio che non ha nulla a che fare con la fede. Noi, invece, siamo convinti che è dalla fede che scaturiscono le buone azioni, e le opere, risposta all'amore gratuito di Dio, contribuiscono a vivere già qui quell'anticipo di Paradiso che a partire dall'incontro con Cristo ci è stato gratuitamente donato. Discutere se valgano di più le opere buone o la fede in Cristo, è «un po' come discutere su quale lama di un paio di forbici sia più necessaria»¹⁸⁵.

Possiamo dire che l'opera più grande che Cristo stesso suscita in noi è la conoscenza di Lui, la grazia del potersi dire suoi: è il rapporto con Lui che ci porta ad amarlo e a vivere del suo amore ogni istante della nostra vita, cioè il vivere della carità di Cristo ogni istante della nostra vita.

Fede e carità (la quale si rende concreta nell'amore tra gli uomini, cioè nelle opere) stanno in un rapporto di reciprocità, esattamente come intelletto e volontà, conoscenza e amore. Possiamo dire che si ama solo ciò che si conosce e si conosce solo ciò che si ama.

¹⁸⁵ C. S. LEWIS, *Il cristianesimo così com'è*, 186.

CARITÀ



La figura offre a Dio il suo cuore e tiene in mano un cesto di fiori e di frutta, simbolo dell'amore. In contrappasso calpesta sacchetti con denaro.

La carità è la virtù per la quale amiamo Dio e, dal rapporto con Lui, diventiamo capaci di amare noi stessi e il nostro prossimo.

Dante viene interrogato da San Giovanni: secondo la tradizione si tratta del discepolo amato, lo scrittore del quarto vangelo e delle lettere, della celebre dichiarazione: «Dio è amore»:

⁷Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio.⁸Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore.⁹In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui.¹⁰In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati.¹¹Carissimi, se Dio ci ha amati così, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri.¹²Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi.¹³In questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha donato il suo Spirito.¹⁴E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo.¹⁵Chiunque confessa che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in lui ed egli in Dio.¹⁶E noi abbiamo conosciuto e creduto l'amore che Dio ha in noi. Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui (1Gv 4,7-16).

Colui che non ama non ha mai conosciuto l'amore di Dio su di lui, non ha mai vissuto per sé la venuta di Cristo, il dono che Egli ha fatto di sé. Cristo è il volto dell'amore, è il volto di Dio che dà sé, che offre sé: Dio, infatti, si rende conoscibile nell'atto oblativo della croce. La virtù dell'amore viene offerta proprio dal Cristo che ama. Solo l'accoglienza del suo amore nella fede ci permette di essere uno con Lui. C'è una reciprocità tra la fede e la carità: l'amore va conosciuto.

La fonte dell'amore è Dio stesso: è Lui che amato noi. Egli ci rende partecipi della sua capacità d'amore nel dono dello Spirito che viene dato proprio sulla croce. La carità, come tutte le virtù, è frutto dello Spirito. È solo mediante lo Spirito, cioè dell'amore stesso che è presso Dio donato mediante l'offerta di Dio stesso nel Cristo sulla croce, che l'uomo diventa capace di vivere secondo la pienezza della legge, cioè secondo il *comandamento nuovo*. La confessione sulla divinità di Gesù di Nazaret è l'atto di fede, ma tale confessione diventa visibile sono nell'amore verso il proprio fratello, amore verso il più lontano, verso il nemico, verso l'ultimo. La carità è descritta dall'apostolo Paolo nel famoso *Inno alla carità.*, che proponiamo nella bellissima versione poetica del drammaturgo G. Testori:

Se le lingue degli uomini
 conosco
 e pure quelle degli angeli
 e non ho carità,
 cembalo sono
 che appena tinnisce,
 bronzo che suono non dà.
 Se profetare so,
 se i misteri tutti
 e intera la scienza
 a mio agio conosco,
 se così grande ho fede
 da smuovere le montagne
 e non ho carità,
 sono nullità.
 Se per gli altri sfamare
 gli averi miei impiego,
 se offro il mio corpo
 perché venga bruciato
 e non ho carità,
 di nessun utile
 questo
 mi sarà.
 Paziente
 è carità;
 solerte
 sempre;
 ambiziosa,
 mai.
 Di sé la carità
 non mena vanto,

né si gonfia;
 fuor di decoro
 non usa comportarsi;
 l'interesse suo
 del tutto ignora;
 non s'irrita;
 il male
 non soppesa;
 dell'ingiustizia
 non gioisce;
 della giustizia è felice.
 Tutto la carità
 su di sé carica;
 tutto la carità
 sopporta;
 tutto la carità
 crede;
 tutto la carità
 spera.
 La carità
 non si ferma,
 né si rifiuta,
 mai.
 Le profezie
 si dissolveranno,
 le lingue mute si faranno,
 le scienze
 niente diverranno.
 Noi conosciamo
 solo per frammenti
 e solo per frammenti

possiamo profetare.
 Quando
 il compimento verrà,
 il frammento
 polverizzato sarà.
 Bambino,
 da bambino parlavo,
 da bambino pensavo,
 da bambino ragionavo;
 adulto diventato,
 ciò ch'era del pargolo
 sé vanificato.
 Adesso guardiamo
 ma è solo per specchi
 e dentro enigmi;
 allora,
 faccia a faccia sarà;
 adesso,
 solo in parte conosciamo;
 dopo,
 per interità,
 giusto come conosciuti
 siamo stati.
 Esistono
 fede,
 speranza,
 carità;
 quest'ultima solo
 è eternità.

L'inno alla carità non è semplicemente la descrizione di rapporti eticamente virtuosi tra gli uomini: esso è la descrizione dell'amore di Cristo, dell'amore che in Dio, l'amore che il Padre ha per il Figlio, che il creatore ha per le creature. La carità descritta da Paolo, ultimamente, è la presenza di Cristo nella vita. È necessario possedere la carità per poterci essere, significa dire che è necessario possedere (essere presi, afferrati, posseduti) Cristo per poterci essere: senza l'amore di Cristo, l'uomo non esiste. È per questo che in tale contesto la carità è indicata da Paolo come la più grande delle virtù: è la più grande perché è quella che definisce innanzitutto Cristo che sta all'origine della creazione stessa dell'uomo. È l'amore di Cristo che possedendoci ci permette di vivere le virtù che sono descritte dall'inno e che dicono la vita morale.

Significativa, quando si parla dell'amore è il racconto di Cristo e dell'adultera. Alla fine del racconto, rimasero lì Dio e l'adultera, l'amore e il tradimento, la fedeltà e l'infedeltà, la misericordia e il peccato, la gratuità è l'uso, la carità e il possesso.

Nella Bibbia la fedeltà a Dio, la fede in Dio si rivela nella vita vissuta secondo i comandamenti. Tutti i dieci comandamenti sono un dispiegamento del primo, cioè un peccato contro la fede, contro il proprio credo. Negare Dio, la divinità di Jaweh, la sua potenza, negare che Lui sia il creatore, si manifesta nel modo in cui si trattano le creature. L'amore verso le cose manifesta l'amore verso chi quelle cose le ha fatte. La passione e la cura per la bellezza del fiore lungo la strada è passione per Colui che l'ha fatto e che me l'ha donato. Amare il mio fratello è un atto di fede verso Dio, colui che crea, perché significa guardarlo per quello che è, per come lo guarda Dio che lo ha fatto, e lo sta mantenendo nell'essere.

Nella Bibbia, la fedeltà che viene chiesta al popolo nei confronti di Dio, quindi verso i comandamenti, è simboleggiata dalla fedeltà totale che viene chiesta nel matrimonio: l'infedele, colui che viene meno al rapporto con Dio è condannato come viene condannato colui o colei che non rimane fedele al suo sposo, alla sua sposa. L'adulterio è il paradigma della bellezza sciupata, della negazione di Dio. L'adulterio è la negazione dell'appartenenza. L'appartenenza, in latino, dice il giungere verso qualcosa: dice il senso del cammino. Dice l'essere fatti per qualcosa. L'adulterio è il venir meno a ciò per cui siamo fatti, ciò per cui siamo stati costituiti insieme come sposo e sposa, è il venir meno al nostro legame. È il non amare, il non scegliere, ciò che si conosce, ciò si sa, essere il destino, l'ultima speranza.

Nel matrimonio l'altro diventa la risposta al mio bisogno di un senso nella vita. Cristo, infatti, l'unico vero senso della vita, pone il suo sigillo in quello rapporto, Lui fa l'alleanza con ciascuno degli sposi: se desideri la vita piena seguimi dentro il rapporto con quella donna o quell'uomo. In questo senso noi apparteniamo al nostro sposo: siamo dell'altro perché lì c'è la via che Cristo ci ha promesso essere la Via per vita piena. Il venir meno al rapporto d'amore con quella persona è un

venir meno alla possibilità di vita piena. L'adulterio è venir meno al rapporto con Dio in quel rapporto.

Perché si parla di peccato? Perché l'amore nasce sempre da una scelta, dal "scegliere te in me". L'amore vero, infatti, porta un cifra di gratuità perché si sceglie l'altro. Nell'amore non si ha veramente bisogno di quella persona per vivere, ma si decide di averne bisogno. È per questo che l'infedeltà, l'adulterio, il tradimento, il venir meno all'amore è un peccato: perché è una scelta. La colpa, il peccato, nasce proprio da questo: dal non scegliere più te, sebbene tu sia la via, la via sigillata Cristo che fa, crea, tutte le cose. L'adulterio è quindi il paradigma del peccato, perché dice il venir meno al rapporto con l'altro, al legame che Dio stesso ha consacrato, ha fatto suo, per giungere all'incontro con Lui. Amare lo sposo, significa amare e aver fede in Colui che me l'ha lasciato come possibilità d'eternità. Esattamente come per lo è la vita sacerdotale, per il consacrata la vita religiosa.

Si capisce ancora di più il dramma che la pagina di Vangelo ci consegna oggi. Il peccato di quella donna è un peccato verso quell'uomo lì che scriveva per terra: è il peccato verso Dio, verso Cristo. Cristo non è solo l'unico giusto, senza peccato, è Lui lo sposo tradito.

Ancora più grande, dunque, è lo sguardo di Cristo verso quella donna. La misericordia è proprio questo: la fedeltà davanti all'infedeltà. Cristo manifesta la sua fedeltà nel rimanere lo sposo, la risposta, davanti al tradimento. L'apertura di cuore di Cristo che rimane fedele alla donna è per ciascuno di noi. Noi, come la donna, siamo raccolti dalla terra, nella braccia del crocifisso che manifesta l'amore verso colui che tradisce e che negando sé stesso nega tutto ciò che lo circonda. Ecco la carità. Non c'è misericordia più grande di questa: il desiderio di perdono che mostra Gesù, anche dentro la circostanza più negativa e più scandalosa. Solo la misericordia di Dio permette di scrivere un destino nuovo nei confronti della donna e di ciascuno noi. Perché lì dove c'è il peccato, il peccato riconosciuto e affidato a Dio, sovrabbonda la grazia. La promessa contenuta nel perdono del peccato, dell'infedeltà, è l'eternità.

La comunità e la fedeltà tra gli uomini è il frutto della misericordia ricevuta, non viceversa. Siamo qui per chiedere l'unità, la comunione tra di noi. La comunione tra di noi è possibile solo a partire da un rapporto nuovo con Cristo: da un lasciarci attraversare dalla sua misericordia davanti al peccato riconosciuto.

È l'amore di Cristo, dunque, che permette all'uomo di agire in modo virtuoso. L'agire umano nella carità è la risposta all'amore di Cristo. È per questo motivo che alla fine della vita si sarà giudicati dall'amore. Perché l'amore vissuto è la risposta piena all'amore di Cristo che rivela e che domanda la nostra piena adesione di fede. Carità vissuta è la pienezza della risposta dell'atto di fede. Senza Cristo l'uomo non può dirsi uomo: pensato in Cristo, creato in Cristo e soddisfatto in Cristo. Cristo

è l'*alfa* e l'*omega* di tutta l'esistenza umana, quindi del cristiano. La natura dell'uomo è compiuta solo da Cristo: è questo che definisce il carattere soprannaturale del fine della natura umana. L'amore verso Dio che si manifesta nell'amore per i fratelli, reso possibile dal dono dello Spirito, si fonda sulla mediazione operata da Cristo, come viene detto dalla preghiera sacerdotale: «E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17,26). Lo Spirito ci divinizza cioè ci rende come Cristo (ci cristifica) che ha vissuto l'amore in modo perfetto. L'amore per il fratello vissuto dal cristiano è presenza di Cristo, prolungamento della misericordia del Padre: è per questo che i due comandamenti, l'amore verso Dio e verso il fratello, vanno vissuti insieme.

SPERANZA



Rappresentata da una figura alata in volo che sta per ricevere tra le mani una corona.

Come abbiamo già detto la speranza è l'ultima delle virtù perché le “porta per mano” e le conduce. Siamo condotti dalla speranza perché con essa Dio ci attira a sé mediante il desiderio di Lui, la ricerca di Lui, la mancanza di Lui.

Dante è interrogato sulla Speranza dall'apostolo Giacomo, sia per alcuni temi contenuti dentro la sua lettera, sia perché Cristo lo ha scelto nei momenti fondamentali della sua via, in modo particolare in quegli episodi nei quali Egli si è rivelato come il termine ultimo della speranza, cioè come Dio.

La virtù della speranza è la sintesi di tutto il nostro percorso, perché è il discorso sintetico di tutta la vita, della vita virtuosa, indicandone il destino. Su tale virtù, dunque, ci soffermeremo maggiormente.

Ripresa sull'angoscia

Più che mai in questo periodo storico di incertezza si parla di speranza. Ma cos'è la speranza? Da quanto abbiamo detto, si capisce che la “speranza del mondo” e la speranza propriamente cristiana, sebbene abbiano elementi in comune, in una prospettiva di fede risultano radicalmente diverse. Se la speranza, comunemente parlando, è semplicemente lo stato d'animo di chi ha fiducia nel futuro, per il cristiano, ultimamente, la speranza è una persona: Cristo morto e risorto che a preso su di sé “l'angoscia del mondo”. È lui che solo può appagare il desiderio e le attese del cuore dell'uomo,

come dice la scrittura: «Il Signore è mia luce e mia salvezza: di chi avrò timore? Il Signore è difesa della mia vita: di chi avrò paura? [...] Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per contemplare la bellezza del Signore e ammirare il suo santuario. [...] Sono certo di contemplare la bontà del Signore nella terra dei viventi. Spera nel Signore, sii forte, si rinsaldi il tuo cuore e spera nel Signore» (Sal 27).

L'angoscia è la coscienza di sé come creatura finita, incapace non solo di darsi l'esistenza, ma anche di perpetuarla e portarla a compimento. La domanda sul destino della vita attraversa ogni istante degli uomini "vivi", di coloro che si domandano il senso di tutto ciò che sono e che accade. E qualora esso rimanga inespresso è implicito in quello stato di tristezza e ansietà per l'istante successivo al presente (Cfr. Sir 40, 1-7), perché come afferma Pascal: «Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che precede e che segue il piccolo spazio che occupo e che vedo inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che m'ignorano, mi spavento, e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non c'è ragione che sia qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora. Chi mi ci ha messo? Per comando o per opera di chi mi sono destinati questo luogo e questo tempo? Memoria *hospitis unius diei praetereuntis*»¹⁸⁶.

Si introduce una persona nella realtà solo se la si introduce al significato della stessa. È proprio qui che si introduce la nostra responsabilità che mette in piena contrapposizione "l'angoscia dei malvagi" e "l'angoscia dei buoni"¹⁸⁷. La nostra posizione davanti alla verità su noi stessi e sulla realtà determina il carattere dell'angoscia. "L'angoscia dei malvagi", di coloro che non scelgono Dio, porta alla disperazione, porta a un vivere già qui le tenebre, perché è l'affermazione di ciò che è essenzialmente privo della verità sui fondamenti, le ragioni sulla realtà e sull'esistenza, che appaiono solo nella luce di Dio. Per coloro che invece si affidano a Dio l'angoscia diventa timore di Dio e speranza per il futuro, come dice il Salmo 107: «Nella loro angoscia gridarono al Signore, e da tutte le loro angosce egli liberò».

Il grido dell'uomo che spera trova la sua piena risposta nell'ora in cui Dio stesso, nel Figlio, prese su di sé questa angoscia del mondo: «Sul Monte degli Ulivi è il definitivo, improvviso tuffarsi nell'abisso dell'angoscia, che subito si chiude su di lui: è l'angoscia sofferta vicariamente, in sostituzione, per ogni peccatore e ogni peccatore, davanti al Dio dell'assoluta giustizia. Tutte le angosce dell'Antico e del Nuovo Testamento sono qui riassunte e superate all'infinito, poiché la persona che in questa natura umana si angoscia è lo stesso Dio infinito [...]. È angoscia che egli stesso ha voluto senza conforto e sollievo, poiché a partire da essa doveva venire ogni conforto e

¹⁸⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, in ID. *Pensieri, Opuscoli e Lettere*, ed. it. a cura di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano, 1978, n. 205.

¹⁸⁷ Categorie proprie di Balthasar.

solievo per il mondo. Questa angoscia viene svuotata sino in fondo nel momento dell'abbandono del Figlio da parte del Padre sulla croce. Tale abbandono, essendo il soggetto che in natura umana lo patisce un soggetto divino, è un abbandono assoluto e perciò è l'unità di misura assoluta dell'abisso e di ogni esperienza abissale. Solo il Figlio sa esaurientemente cosa voglia dire essere abbandonato dal Padre, poiché egli solo sa chi è il Padre e cosa significhino la prossimità e l'amore del Padre»¹⁸⁸.

Ogni angoscia dell'uomo allora assume un significato completamente nuovo: essa è partecipazione all'angoscia del Figlio, e quindi, proprio perché apre all'incontro con Dio, permette l'affermarsi della verità su di sé, sul futuro e sul proprio destino.

Fonte della speranza è l'evento di Cristo, e il suo volto è quello del crocifisso che dona se stesso abbandonandosi per noi e con noi nelle braccia del Padre.

Spe salvi facti summus

Papa Benedetto XVI ha sviluppato il suo pontificato sulle tre virtù cardinali¹⁸⁹, dedicando a ciascuna una lettera enciclica: la carità (*Deus caritas est*), la speranza (*Spe salvi*) e la fede (*Lumen fidei*)¹⁹⁰.

¹⁸⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Il Cristiano e l'angoscia*, in ID, *Gesù e il Cristiano*, Jaca Book, Milano, 1998, pagg. 48-49.

¹⁸⁹ È interessante a riguardo pensare al legame che sussiste tra il ministero petrino, le tre virtù teologali, il card. Ratzinger e la rivelazione della Madonna a Fatima. Il messaggio di Fatima, a cui papa Benedetto dedicò molto tempo e studio, e a cui era molto legato anche per il suo rapporto personale con Suor Lucia, è tutto centrato sulla riscoperta delle tre virtù teologali. A tal proposito è interessante rivedere ciò che Benedetto XVI disse davanti ai giornalisti l'11 maggio 2010 durante il volo verso Fatima, nel decimo anniversario della beatificazione dei pastorelli Giacinta e Francesco: « Innanzitutto vorrei esprimere la mia gioia di andare a Fatima, di pregare davanti alla Madonna di Fatima, che per noi è un segno della presenza della fede, che proprio dai piccoli nasce una nuova forza della fede, che non si riduce ai piccoli, ma che ha un messaggio per tutto il mondo e tocca la storia proprio nel suo presente e illumina questa storia. Nel 2000, nella presentazione, avevo detto che un'apparizione, cioè un impulso soprannaturale, non viene solo dall'immaginazione della persona, ma in realtà dalla Vergine Maria, dal soprannaturale, che un tale impulso entra in un soggetto e si esprime nelle possibilità del soggetto. Il soggetto è determinato dalle sue condizioni storiche, personali, temperamentali, e quindi traduce il grande impulso soprannaturale nelle sue possibilità di vedere, di immaginare, di esprimere, ma in queste espressioni, formate dal soggetto, si nasconde un contenuto che va oltre, più profondo, e solo nel corso della storia possiamo vedere tutta la profondità, che era – diciamo – “vestita” in questa visione possibile alle persone concrete. Così direi, anche qui, oltre questa grande visione della sofferenza del Papa, che possiamo in prima istanza riferire a Papa Giovanni Paolo II, sono indicate realtà del futuro della Chiesa che man mano si sviluppano e si mostrano. Perciò è vero che, oltre il momento indicato nella visione, si parla, si vede la necessità di una passione della Chiesa, che naturalmente si riflette nella persona del Papa, ma il Papa sta per la Chiesa e quindi sono sofferenze della Chiesa che si annunciano. Il Signore ci ha detto che la Chiesa sarebbe stata sempre sofferente, in modi diversi, fino alla fine del mondo. L'importante è che il messaggio, la risposta di Fatima, sostanzialmente non va a devozioni

Inizia così l'enciclica: «Spe salvi facti summus - nella speranza siamo stati salvati, dice San Paolo ai Romani e anche a noi». L'incipit, tratto dalla lettera ai Romani, al suo interno contiene tutta l'essenza della parola speranza. La traduzione può avere alcune interpretazioni interessanti: quel “salvi” potrebbe essere forse tradotto con “per mezzo della speranza”. La speranza diventa così non solo il luogo (metafisico) nel quale noi otteniamo la salvezza, ma anche il mezzo grazie al quale siamo stati salvati. Viene quindi spontanea una domanda: l'uomo contemporaneo, che si dice sia privo di orizzonti, ha una certezza a cui appigliarsi? Esiste ancora oggi il senso di una certezza?

Il Papa incomincia a rispondere a questa domanda dicendoci: “la fede è speranza”, e continua:

«speranza », di fatto, è una parola centrale della fede biblica – al punto che in diversi passi le parole « fede » e « speranza » sembrano intercambiabili. Così la Lettera agli Ebrei lega strettamente alla « pienezza della fede » (10,22) la « immutabile professione della speranza » (10,23). Anche quando la Prima Lettera di Pietro esorta i cristiani ad essere sempre pronti a dare una risposta circa il logos – il senso e la ragione – della loro speranza (cfr 3,15), «speranza » è l'equivalente di « fede ». Quanto sia stato determinante per la consapevolezza dei primi cristiani l'aver ricevuto in dono una speranza affidabile, si manifesta anche là dove viene messa a confronto l'esistenza cristiana con la vita prima della fede o con la situazione dei seguaci di altre religioni. Paolo ricorda agli Efesini come, prima del loro incontro con Cristo, fossero « senza speranza e senza Dio nel mondo » (Ef 2,12)¹⁹¹.

E' interessante, per poter analizzare il significato del termine speranza, partire dalla parola contraria, disperazione. Noi di solito abbiniamo al concetto di disperazione un evento di natura pratico-contingente che genera dentro di noi un senso di scoramento di natura esistenziale. Pensandoci bene però la disperazione non è tanto il timore di una cosa futura, quanto la certezza che una cosa futura si ripresenterà a noi identica come nel presente la viviamo male. Noi siamo disperati quando il futuro si presenterà male così come noi viviamo male il nostro presente, e quindi non abbiamo alcuna forma di convinzione che il nostro futuro possa migliorare. Questo è esattamente il senso che, in forma positiva si può attribuire alla speranza. Se la disperazione è l'eterno ritorno

particolari, ma proprio alla risposta fondamentale, cioè conversione permanente, penitenza, preghiera, e le tre virtù teologali: fede, speranza e carità. Così vediamo qui la vera e fondamentale risposta che la Chiesa deve dare, che noi, ogni singolo, dobbiamo dare in questa situazione. Quanto alle novità che possiamo oggi scoprire in questo messaggio, vi è anche il fatto che non solo da fuori vengono attacchi al Papa e alla Chiesa, ma le sofferenze della Chiesa vengono proprio dall'interno della Chiesa, dal peccato che esiste nella Chiesa. Anche questo si è sempre saputo, ma oggi lo vediamo in modo realmente terrificante: che la più grande persecuzione della Chiesa non viene dai nemici fuori, ma nasce dal peccato nella Chiesa e che la Chiesa quindi ha profondo bisogno di ri-imparare la penitenza, di accettare la purificazione, di imparare da una parte il perdono, ma anche la necessità della giustizia. Il perdono non sostituisce la giustizia. Con una parola, dobbiamo ri-imparare proprio questo essenziale: la conversione, la preghiera, la penitenza e le virtù teologali. Così rispondiamo, siamo realisti nell'attenderci che sempre il male attacca, attacca dall'interno e dall'esterno, ma che sempre anche le forze del bene sono presenti e che, alla fine, il Signore è più forte del male, e la Madonna per noi è la garanzia visibile, materna della bontà di Dio, che è sempre l'ultima parola nella storia» »

¹⁹⁰ Pubblicata poi da papa Francesco.

¹⁹¹ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 2

dell'identico, la speranza è la certezza che in un futuro le cose cambieranno in meglio. Qui è possibile individuare una prima grande differenza tra il credente e il non credente. Ciò che lo distingue non è certo il futuro, che rimane, ovviamente, indeterminato a tutti, ma quanto l'aver, per l'appunto, la speranza di un futuro migliore, un futuro che sarà diverso dal presente. Ecco perché fede, speranza e carità vanno assieme.

I credenti (e quindi i cristiani) non soltanto sono chiamati ad avere speranza, ma a dar Ragione alla Fede che noi abbiamo in questa speranza. La Fede in questa speranza non è solo un qualcosa di astratto, fuori dalla nostra realtà, ma è qualcosa di reale, di cui dare testimonianza con la propria vita. La Fede cristiana non è una filosofia, ma è qualcosa che dobbiamo far entrare nella nostra vita, nella vita quotidiana, fatta di piccoli gesti, di disponibilità al perdono, di carità. Chi dice che l' avere fede significa rimanere unicamente passivi, sbaglia: non è Cristo che da la salvezza, ma è il seguire Cristo che da speranza, che da la salvezza, è il lasciarsi afferrare da Cristo che permette alla grazia di dare frutto. Egli entra nella nostre vite, si propone con voce silenziosa, siamo noi che dobbiamo spalancare le porte del nostro cuore. Egli si concede all'interno dei limiti della nostra libertà. La fede in Cristo proprio per questi motivi è chiamata "Sequela Christi", la fede cristiana è una scelta per la vita, una *decisione per l'esistenza*¹⁹²:

«[...]il cristianesimo non era soltanto una « buona notizia » – una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo « informativo », ma « performativo ». Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova»¹⁹³.

Il cristianesimo non è stato per nulla un messaggio sociale- rivoluzionario, come molti sostengono. Gesù non era un rivoluzionario, non stava compiendo alcuna battaglia sociale-politica. Egli (come dice lo stesso pontefice) ci da testimonianza della bellezza del dono di un incontro: “ L'incontro con il Signore dei signori, l'incontro con il Dio vivente e così l'incontro con una speranza che era più forte delle sofferenze delle schiavitù e che per questo trasforma dal di dentro la vita e il mondo” . Come? Attraverso l'incontro con il resto del mondo. La bellezza e la novità della fede in Cristo è quella di non essere individuale. La speranza cristiana non è individualistica, non è privata, essa si può accogliere solo se l'Io viene trasformato in un Noi. I cristiani dei primi secoli lo sapevano bene. L'uomo è nato per vivere nella collettività, da solo non sarebbe e non riuscirebbe a far nulla: non sarebbe più un uomo. L'uomo, dopo tanti secoli di solitudine, dopo aver perso la speranza e aver trasformato il mito in una semplice “religione politica”, ha sentito bisogno di dare risposta alle sue esigenze. Si era stancato di quel razionalismo che aveva “confinato gli dei nel campo dell'irreale”.

¹⁹² Questo è il titolo di un bel libretto di don Giussani.

¹⁹³ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 2.

Aveva bisogno di poter ritornare a sperare in un qualcosa di vero, vivo e fecondo: ha trovato un qualcuno, un Dio che si è fatto uomo, che entrato nella storia dell'umanità e ha ridonato speranza:

«non le leggi della materia e dell'evoluzione sono l'ultima istanza, ma ragione, volontà, amore – una Persona. E se conosciamo questa Persona e Lei conosce noi, allora veramente l'inesorabile potere degli elementi materiali non è più l'ultima istanza; allora non siamo schiavi dell'universo e delle sue leggi, allora siamo liberi. Una tale consapevolezza ha determinato nell'antichità gli spiriti schietti in ricerca. Il cielo non è vuoto. La vita non è un semplice prodotto delle leggi e della casualità della materia, ma in tutto e contemporaneamente al di sopra di tutto c'è una volontà personale, c'è uno Spirito che in Gesù si è rivelato come Amore»¹⁹⁴.

Il progresso sta facendo tornare indietro. Perché? Non tanto perché sia sbagliato in se, ma perché l'uomo ha dimenticato cos'è realmente. Egli ha dimenticato che è libero, che la libertà rimane sempre libertà (purtroppo) anche per il male. Il progresso è visto come superamento di tutte le dipendenze, come la strada per raggiungere una libertà perfetta, un libertà grazie alla quale l'uomo si realizza. Egli si realizza per i grandi avanzamenti che egli compie: potremmo dire che l'uomo, oggi come oggi, è in virtù del progresso, quella che regna è una fede nel progresso. Con questo non si vuole dire che il progresso sia un danno. Lo è quando il progresso non è più solo scientifico, ma diventa fede, speranza, carità: con questo l'uomo (probabilmente inconsciamente) si nega la propria libertà: libertà e ragione non sono più per l'uomo, ma sono per la politica. Ragione e libertà sembrano garantire stabilità, bontà e possono creare un'umanità perfetta. I pensatori moderni hanno creduto e credono tutt'ora che mettendo a posto la politica e l'economia tutto migliori. Si sono dimenticati che l'uomo non è solo il prodotto di condizioni economiche, il loro errore è il materialismo: «La ragione è il grande dono di Dio all'uomo, e la vittoria della ragione sull'irrazionalità è anche uno scopo della fede cristiana»¹⁹⁵. Come la politica non può dimenticare che l'uomo non è condizionato dal materialismo, ma per cambiare il mondo bisogna prima di tutto guardare al cuore delle cose e delle persone senza soffermarsi all'aspetto esteriore, così l'uomo non deve dimenticare che la ragione per poter essere davvero libera ed umana, deve aprirsi alla fede, alla speranza. L'uomo ha bisogno di credere, ha bisogno di un dio, ha bisogno di Dio, altrimenti rimane privo di speranza:

«Non vi è dubbio, pertanto, che un « regno di Dio » realizzato senza Dio – un regno quindi dell'uomo solo – si risolve inevitabilmente nella « fine perversa » di tutte le cose descritte da Kant: l'abbiamo visto e lo vediamo sempre di nuovo. Ma non vi è neppure dubbio che Dio entra veramente nelle cose umane solo se non è soltanto da noi pensato, ma se Egli stesso ci viene incontro e ci parla. Per questo la ragione ha bisogno della fede per arrivare ad essere totalmente se stessa: ragione e fede hanno bisogno l'una dell'altra per realizzare la loro vera natura e la loro missione»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 5

¹⁹⁵ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 23.

¹⁹⁶ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 23.

Abbiamo detto che la speranza in Cristo è un una scelta di vita, una "Sequela Christi", non una filosofia, non una cosa astratta, ma la fede in un Dio che si è fatto uomo in Cristo. Proprio per questo la speranza è uno stimolo ad agire, ad agire secondo gli insegnamenti di Cristo. Quali?

- La preghiera, come occasione di incontro con Dio: pregare è un processo di purificazione interiore che ci rende capaci a Dio e al prossimo, la Vera preghiera è quella personale, è prima di tutto quel percorso che ti porta ad un confronto dell'Io con Dio, e quindi porta ad un rapporto con quel famoso Noi.
- L'agire e il soffrire. L'agire serio, ovvero secondo il cuore e in modo retto, secondo la ragione sono speranza in atto . Inoltre la sofferenza rende l'uomo consapevole della propria necessità di sperare, sperare nell'Amore di Dio. Un amore vivo e presente nelle persone che ci amano che il Signore stesso ci ha messo accanto come bastoni di sostegno per il momenti della prova. Sperare nel dono del regno di Dio, una condizione eterna di felicità e di Amore, che proprio per questo diventa la più grande e bella speranza e scopo della vita umana.
- Ed infine il Giudizio finale (universale).

L'esempio dei santi

L'esempio di questa sim-patia per il presente, come espressione dell'unità tra la memoria in atto dell'Evento e la certezza di una Presenza che si perpetua nel futuro, è riscontrabile nella vita dei santi. I santi sono coloro che davanti all'angoscia suscitata dall'esistenza in generale, o da prove particolari a cui sono stati chiamati a rispondere, hanno saputo affermare l'azione di Dio.

Il Beato Jerzy Popieluszko davanti alla tragedia dell'ideologia comunista che stava distruggendo la dignità umana e l'identità polacca dei lavoratori di Solidarność, ha parole bellissime di speranza. Esse nascono innanzi tutto dall'attestazione dell'Evento, dalla Fede nel Cristo morto e risorto: «Grazie alla morte e alla resurrezione di Cristo, il simbolo della vergogna e dell'umiliazione è diventato quello del coraggio, dell'audacia, dell'aiuto e della fratellanza. Nel segno della croce noi, oggi, cogliamo quanto vi è di più bello e di maggior valore nell'uomo. È attraverso la croce che si avvicina la risurrezione. Non c'è altra via. Ed è per questo che le croci della nostra patria, le nostri croci personali, quelle delle nostre famiglie, debbono condurre alla vittoria, alla resurrezione, se noi le congiungiamo al Cristo che ha vinto la croce. Le nostre sofferenze, le nostre croci, possiamo congiungerle al Cristo, perché il processo a Cristo viva sempre»¹⁹⁷. Don Jerzy invita a pregare per la patria proprio perché è cosciente del fatto che la salvezza non viene dall'uomo. Solo Dio salva l'uomo e lo rende libero. La ragione che nega questo è contraria all'uomo perché lo rende vittima

¹⁹⁷ J. POPIELUSZKO, *Il cammino della mia croce. Messe a Varsavia, Queriniana, Brescia, 1985*, pag. 74.

del potere: «l'uomo ha bisogno di Dio, altrimenti resta privo di speranza»¹⁹⁸. Quando Dio non c'è emergono gli idoli, perché l'uomo se è leale con se stesso capisce che non basta a se stesso, e il bisogno di uno che lo salvi riemerge con prepotenza: «Ma il senso religioso, essendo il culmine della ragione come tale non può essere strappato, non può restare troppo a lungo eluso. Perciò, in un'epoca come la nostra, l'assenza di Dio copre la presenza di qualcos'altro. [...] Si nega Dio, ma la dimensione religiosa, la ricerca del rapporto con Dio tenta di realizzarsi comunque nel rapporto con dei inconsci, non conclamati come tali»¹⁹⁹. È proprio il fare memoria, ovvero il rendere presente l'Evento, il lasciare che esso incida nella vita, che per permette all'uomo di aprirsi alla speranza per il futuro. Dalla certezza che è Lui ad aver preso su di sé tutto il nostro presente, scaturisce la preghiera di speranza, l'affidamento di colui che non è oppresso dall'angoscia, dalla paura, dalla fragilità e dal male del mondo: «E proprio come Cristo non ha fatto dietrofront sul cammino della sua croce, ma è andato avanti, verso la fine vittoriosa, così la nostra nazione, rinfrancata da Cristo, anche se dovrà andare avanti trascinandosi sulle ginocchia indolenzite, non rinuncerà alla resurrezione. Preghiamo Dio di darci la speranza, perché solo gli uomini resi forti dalla speranza giungono a trionfare di tutte le difficoltà. Lo preghiamo di concederci la gioia interiore, che è l'arma più terribile contro satana, il quale è triste per natura. Preghiamo Dio di liberarci dalla vendetta e dall'odio, di darci quella libertà che è frutto dell'amore»²⁰⁰. La speranza, la certezza per il futuro suscitata dalla fede, genera un uomo nuovo, capace di stare davanti alla realtà concreta in modo nuovo. Essa genera quella solidarietà tra gli uomini, quella fratellanza, che si chiama carità. La speranza non è ma individualistica perché la salvezza che proviene dal Cristo ci impegna ad essere per gli altri, a portare questo annuncio di salvezza, perché la Beatitudine, il Regno, è dove egli è amato e dove siamo raggiunti da Lui²⁰¹. La testimonianza è un profondo atto d'amore, ed esso non coincide esattamente con il “dare il buon esempio”, ma è un partecipare l'altro di una conoscenza della verità, e quindi della realtà. L'amore per il prossimo, per il suo destino, per la sua dignità e per la sua Beatitudine, si chiama, infatti, Carità, perché è un dono di Dio e nasce da questa coscienza completamente nuova davanti alle domande sul proprio destino e sulla propria vita: «Non svendiamo il nostro ideale per un piatto di lenticchie. Non svendiamo il nostro ideale vendendo i nostri fratelli. Dipende da te, da noi tutti, dalla nostra sollecitudine per i nostri fratelli innocenti imprigionati, dalla nostra vita vissuta ogni giorno nella verità, l'avvento del momento in cui potremo condividere, nell'amore e nella solidarietà il nostro pane quotidiano. In questo

¹⁹⁸ BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, 23.

¹⁹⁹ L. GIUSSANI, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno. Note per cattolici impegnati*, in ID. *Opere* 1966-1992, Jaca Book, Milano, 1994, Vol. II, pag. 959.

²⁰⁰ J. POPIELUSZKO, *Il cammino della mia croce. Messe a Varsavia*, Queriniana, Brescia, 1985, 76.

²⁰¹ BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, 30.

momento, in cui la nostra nazione ha bisogno di darci la potenza del suo Spirito. Di placare i nostri cuori e darci la fiducia nella vittoria. Di illuminare gli spiriti inquieti dei nostri fratelli. Di risvegliare nella nazione lo spirito dell'autentica solidarietà dei cuori umani. Perché battiamo al ritmo del cuore di Dio, che ci ama tanto»²⁰².

La speranza è una disposizione dell'animo che la grazia di Dio infonde negli uomini affinché possano raggiungere, nella loro condizione di instabilità e fragilità la perfezione, che è il fine di ogni azione umana. Non esiste infatti un'azione umana che non abbia a che fare con il fine ultimo, così come non esiste una natura che non sia informata dalla grazia di Dio. Il fine a cui la speranza guarda, a partire dalla certezza scaturita dalla fede in Gesù Cristo, morto e risorto per la salvezza dell'uomo per compiere il progetto del Padre di renderci figli nel Figlio, è un fine soprannaturale e, quindi, pienamente naturale, cioè riferito all'uomo nel suo essere uomo. Il cristianesimo non propone un *oltre-uomo*²⁰³, ma un "umanesimo umano", una via "a misura d'uomo", cioè una vita corrispondente alla vera natura creaturale dell'uomo.

La speranza è l'espressione di una certezza per il futuro personale e comunitario. Proprio per questo il cristiano, certo della speranza che lo alimenta non può non testimoniare con la Carità, la cui origine è quindi in Dio. La testimonianza, infatti, è l'atto più grande della carità. Il Figlio stesso, che con un atto d'amore personale testimonia, quindi rende presente, l'amore del Padre, aprendo così le porte della speranza sul nostro destino a tutti gli uomini, è l'espressione più alta di questo intimo legame tra fede, speranza, carità e testimonianza. È per questo motivo che la speranza cristiana ha un volto definito, a cui si può dare del tu, esattamente come ha fatto il grande Gioacchino Rossini in questa preghiera scritta per un coro di voci femminili: «*Sainte esperance, prete assistance, A la souffrance, entends nos voeux. A la souffrance prete assistance./ Viens par tes charmes taris nos larmes, taris nos larmes. Viens par tes charmes, tarir les larmes, tarir les larmes dans tous les yeux; / Viens par tes charmes tarir les larmes, tarir les larmes dans tous les yeux; Chacun t'implore, brillante aurore fais nous éclore Des jours heureux. Sainte esperance, prete assistance, aux malheureux*»²⁰⁴. Il compositore da del Tu alla speranza, perché essa, ultimamente, è un altro

²⁰² J. POPIELUSZKO, *Il cammino della mia croce. Messe a Varsavia*, Queriniana, Brescia, 1985, 121.

²⁰³ Il termine è riferito all'*Über-mensch* che Nietzsche teorizza nella rifondazione del morale e del significato della vita dopo l'annuncio della morte di Dio.

²⁰⁴ G. ROSSINI, *L'espérance. La speranza. Per coro a tre voci femminili con pianoforte*, test. franc. di H. Lucas, Ricordi, Milano, 1992. Nostra traduzione dal francese: «Santa speranza, pronta assistenza a chi è nel dolore, ascolta le nostre preghiere. Ai sofferenti presta assistenza. / Vieni con il tuo splendore ad asciugare le nostre lacrime, vieni ad asciugare le lacrime per il tuo splendore, ad asciugare le lacrime agli occhi di tutti. / Ognuno ti supplica, splendente alba che fai sbocciare per noi dei giorni felici. Santa speranza, presta assistenza ai poveri».

nome del Figlio che dando la sua vita, ha mostrato a noi l'amore del Padre e ci ha aperto così le porte del cielo.

LEZIONE 5: I DONI DELLO SPIRITO SANTO

- Lo Spirito Santo
- I doni dello spirito

In questa sede non ci sarà possibile esaurire il discorso sullo Spirito Santo, entriamo, infatti, nel mistero della Trinità, che domanderebbe da solo corso. Sebbene la riflessione teologica si sia sempre occupata dello Spirito Santo – non solo è stato oggetto di discussione di alcuni concili ecumenici della Chiesa dei primi secoli, ma anche la sacramentaria e l'ecclesiologia hanno sempre posto al centro le questioni sulla terza persona della trinità – la scienza teologica che si occupa dello Spirito, la pneumatologia, nel corso del Novecento ha visto un notevole sviluppo che ha ampliato maggiormente la riflessione²⁰⁵. Questo è dovuto specialmente al maturare della riflessione ecclesiologica tra il Vaticano I e il Vaticano II.

Lasciamo, quindi, da parte la riflessione propriamente dogmatica sulla persona divina dello Spirito Santo. Ci basti dire quello che il *Credo* della chiesa afferma: «La Chiesa professa la sua fede nello Spirito Santo come in colui «che è Signore e dà la vita». Così essa professa nel Simbolo di Fede, detto niceno-costantinopolitano dal nome dei due Concili -di Nicea (a. 325) e di Costantinopoli (a. 381) -, nei quali fu formulato o promulgato»²⁰⁶. Lo Spirito, dunque, è la terza persona della Trinità, cioè è della sostanza divina del Padre e del Figlio, e procede sia dal Padre che dal Figlio in pari dignità. Il Padre genera il Figlio e il Figlio è generato, mentre lo Spirito gode solo della processione passiva sia da parte del Padre che da parte del Figlio.

La nostra riflessione cercherà di mettere al centro lo Spirito come colui che guida l'agire virtuoso dell'uomo, cioè il suo cammino di perfezione di cui abbiamo già parlato anche in precedenza.

Il discorso introno allo Spirito Santo giunge a compimento di tutto il nostro percorso: senza la presenza stessa di Dio nella vita dell'uomo, l'uomo non può essere sé stesso.

CREDO NELLO SPIRITO SANTO

Noi conosciamo lo Spirito santo a partire da Cristo, l'unto di Dio, colui che gode in pienezza dello Spirito. Lo Spirito santo, infatti, è quel luogo personale che dice il rapporto in Dio, cioè la comunione d'amore tra il Padre e il Figlio. Lo Spirito santo può essere identificato come il rapporto

²⁰⁵ Significativa, tra i tanti, è la riflessione di Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, Queriniana, Brescia 1981.

²⁰⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 1.

d'amore tra il Figlio e il Padre, un rapporto cos' forte da acquisire il carattere personale: lo Spirito Santo, realtà personale, è Dio, esattamente come il Padre e il Figlio. Possiamo dire, dunque, che lo Spirito è Dio in quando ama e dona. È mediante lo Spirito che l'uomo viene reso partecipe dell'amore di Dio, cioè della vita divina. Lo Spirito santo, dunque, è principio di comunione in Dio e di Dio con le creature. Egli era presente all'inizio della creazione, agendo con il Padre e il Figlio a favore di tutto il cosmo.

Lo Spirito accompagna tutta la storia. Lo Spirito non è la storia ma, in quanto Dio, accompagna la storia ed agisce dentro la storia partecipando le creature, in particolare l'uomo, della grazia divina. La pienezza dell'azione dello Spirito santo nella storia coincide con la venuta del Figlio. È lo Spirito, infatti, ad accompagnare Cristo nella sua missione, e sarà Cristo stesso che offrendo sé stesso sulla croce renderà tutti noi partecipi dell'amore che sussiste tra Lui e il Padre, cioè dello Spirito stesso. Giovanni dice che sulla croce Cristo "emise lo spirito": nel momento massimo della donazione, lo Spirito d'amore che è Dio viene donato a tutti gli uomini. La possibilità di partecipare della via divina da parte dell'uomo è resa possibile solo dall'amore che Cristo stesso ha ricevuto dal Padre e che al Padre restituisce. È lo Spirito che opera dentro la storia e rende presente e salvifica l'opera del Figlio. È lo Spirito che ci rende figli nel Figlio e che ci chiama ad essere uno con il Padre.

La continuità tra Cristo e Chiesa, cioè la continuità del fatto cristiano, è sotto il segno dello Spirito Santo. Come lo Spirito ha suscitato Gesù nel seno di Maria, così lo Spirito farà sorgere la Chiesa. Come lo Spirito ha portato Gesù verso il suo ministero dopo l'unzione del Battesimo, così lo Spirito anima l'apostolato della Chiesa a Gerusalemme e fino ai confini della Terra. Lo Spirito è il principio della testimonianza della Chiesa, che ne assicura anche fino ai confini della Terra.

L'origine della Chiesa è la croce ma la missione prende avvio solo con un dono particolare dello Spirito nel giorno della Pentecoste (Atti 2,1-13). La pentecoste è il compimento della promessa fatta da Cristo ai suoi di non lasciarli mai soli, della promessa del dono dello Spirito quale forza per la predicazione. Come a Babele c'è stata dispersione delle lingue così a Gerusalemme c'è unificazione in Cristo per opera dello Spirito. Nel brano della pentecoste viene così ad essere sottolineata la dimensione dello Spirito come comunione (*koinonia*): l'elenco che Luca dà dei popoli presenti durante la Pentecoste non è l'elenco di tutti i popoli della terra ma mostrare l'universalità del messaggio cristiano.

Tra i testi fondamentali per la comprensione dell'azione dello Spirito santo nell'agire umano, troviamo le lettere di Paolo. San Paolo usa più di 140 volte il termine greco "*pneuma*" (spirito). L'esperienza che san Paolo ha dello Spirito Santo è fortemente legata all'evento della Risurrezione: anche se egli non ha incontrato Gesù in vita, come gli altri apostoli, Paolo ha infatti fatto esperienza

di Gesù risorto ed è stato abbracciato e salvato dall'opera dello Spirito di Cristo (Rm 8,9; Fil 1,19). L'espressione "Spirito di Cristo" dice lo Spirito di Dio che è in Cristo e opera mediante Cristo: lo Spirito è tutto relativo al Cristo, lo fa vivere e riconoscere (1Corinti 12,3), e rinvia sempre a Cristo Signore. L'esistenza cristiana è vita nuova in Cristo che opera mediante lo Spirito dentro la sua Chiesa.

Nel capitolo 8 della lettera ai Romani viene descritta la realtà di una vita vissuta sotto l'influsso dello Spirito, cioè una vita da figli di Dio, una vita vissuta secondo le virtù.

¹⁴Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. ¹⁵E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «Abbà! Padre!». ¹⁶Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. ¹⁷E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria.

¹⁸Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi. ¹⁹L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. ²⁰La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità - non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta - nella speranza ²¹che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. ²²Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. ²³Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo.

La grazia viene donata dal Padre, per i meriti di Cristo, per mezzo dello Spirito che opera in modo ordinario e perfetto nella Chiesa: è lo Spirito donato gratuitamente, senza meriti se non quelli di Cristo, nella vita sacramentale che dona la vita divina secondo le tre virtù teologale.

L'aver lo Spirito ha come presupposto la fede, l'adesione a Cristo, ma è altrettanto vero che solo lo Spirito rende possibile la vera conoscenza di Dio e la professione autentica di fede in Cristo (1Cor 12,3). Chi con fede accetta il fatto che Gesù è il salvatore e liberatore riceverà lo Spirito promesso, quel dono annunciato dai profeti.

Avere lo Spirito, inoltre, è dono escatologico: lo Spirito resta sempre una caparra, una primizia di quelle promesse che vedremo realizzate in maniera definitiva quando saremo in Dio. È lo Spirito che ci conduce sempre più in là, che alimenta in noi la speranza per realtà celesti.

L'agire nella carità, infine, è possibile solo accogliendo l'amore di Cristo che viene donato mediante il dono del suo Spirito: è lo Spirito che ci fa volere il bene e ci permette di attuarlo, liberandoci dal peccato.

Paolo, nel descrivere in cosa consiste questa esistenza propria dei credenti in Gesù Cristo sotto il regime dello Spirito, afferma che 'se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito' (Galati 5,25). È Paolo, inoltre, a introdurre la contrapposizione tra vita secondo la carne e vita secondo lo Spirito. La salvezza si ottiene proprio nel passaggio da una esistenza vissuta sotto il

dominio della carne e del peccato a una esistenza nuova che lo Spirito di Cristo dona a coloro che accettano di riconoscere in Gesù, il Signore.

Inoltre, chi segue la carne punta solo sulle proprie capacità e vuole giustificarsi con le opere della legge (Gal 2,4) oppure vuole giustificarsi con l'osservanza della lettera (2Cor 3; Rm 2). Chi vive secondo lo Spirito non fa forza sulle proprie capacità o sulla forza di elementi esterni come la Legge ma riceve nella fede la giustizia davanti a Dio, si lascia liberare e donare la libertà, è santificato dallo Spirito e reso libero di vivere al servizio dei fratelli.

I DONI DELLO SPIRITO SANTO

L'agire degli uomini è sorretto dai doni dello Spirito Santo: essi vengono donati a coloro che sono disposti alla vita teologale, e permettono all'agire virtuoso di portare frutto. Essi, come dice il *Catechismo* (1831), appartengono in modo perfetto a Cristo.

Il settenario dei doni dello Spirito è fondato biblicamente da Is 11,1-4:

¹ Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse,
un virgulto germoglierà dalle sue radici.

² Su di lui si poserà lo spirito del Signore,
spirito di sapienza e d'intelligenza,
spirito di consiglio e di forza,
spirito di conoscenza e di timore del Signore.

³ Si compiacerà del timore del Signore.

Non giudicherà secondo le apparenze
e non prenderà decisioni per sentito dire;

⁴ ma giudicherà con giustizia i miseri
e prenderà decisioni eque per gli umili della terra.
Percuoterà il violento con la verga della sua bocca,
con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio.

La versione greca della Settanta e la Volgata latina hanno sdoppiato il dono del timore di Dio e ha introdotto il dono della pietà (*pietas*), raggiungendo il numero sette, numero divino, il numero della pienezza.

I doni danno la giusta misura soprannaturale alle virtù umane: ne rivelano il vero scopo e l'unica vera fonte di esercizio. Essi ci inseriscono concretamente e quotidianamente dentro la vita divina, rendendo il nostro agire un agire filiale, cioè un agire pienamente umano. I doni dunque, ampliano l'agire virtuoso umano elevandolo e proiettandolo verso Dio, valore di tutto l'uomo, come afferma Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dominum et vivificantem*, scritta in preparazione del grande giubileo del 2000:

L'intima relazione con Dio nello Spirito Santo fa sì che l'uomo comprenda in modo nuovo anche se stesso la propria umanità. Viene così realizzata pienamente quell'immagine e somiglianza di Dio, che è l'uomo sin dall'inizio. Tale intima verità dell'essere umano deve essere di continuo riscoperta alla luce di Cristo, che è il prototipo del rapporto con Dio, e, in lui, deve essere anche riscoperta la ragione del «ritrovarsi pienamente attraverso un dono sincero di sé» con gli altri uomini, come scrive il Concilio Vaticano II: proprio in ragione della somiglianza divina che «manifesta che nella terra l'uomo... è l'unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa», nella sua dignità di persona, ma aperta all'integrazione e alla comunione sociale. La conoscenza efficace e l'attuazione piena di questa verità dell'essere avvengono solo per opera dello Spirito Santo. L'uomo impara questa verità da Gesù Cristo e la attua nella propria vita per opera dello Spirito, che egli stesso ci ha dato. Su questa via - sulla via di una tale maturazione interiore, che include la piena scoperta del senso dell'umanità - Dio si fa intimo all'uomo, penetra sempre più a fondo in tutto il mondo umano. Dio uno e trino, che in se stesso «esiste» come trascendente realtà di dono interpersonale, comunicandosi nello Spirito Santo come dono all'uomo, trasforma il mondo umano dal di dentro, dall'interno dei cuori e delle coscienze. Su questa via il mondo, reso partecipe del dono divino, diventa - come insegna il Concilio - «sempre più umano, sempre più profondamente umano», mentre in esso matura, mediante i cuori e le coscienze degli uomini, il Regno in cui Dio sarà definitivamente «tutto in tutti»: come dono e amore. Dono e amore: è questa l'eterna potenza dell'aprirsi di Dio uno e trino all'uomo e al mondo, nello Spirito Santo²⁰⁷.

La dottrina non esplicita una riflessione particolare sui singoli doni, tuttavia la tradizione ha cercato di dare luce ad ogni singolo dono, individuando, in qualche modo, una virtù umana parallela che viene illuminata, sostenuta e portata a compimento dallo Spirito.

Sapienza e intelligenza

La sapienza dice la conoscenza di Dio, cioè della verità ultima di tutte le cose. È la conoscenza che della realtà a partire dal rapporto con il fondamento della realtà stessa. Possiamo dire che il Figlio è colui che gode in pienezza dello Spirito della sapienza, perché lui è all'inizio della creazione, ed è lui che è in costante rapporto di verità con il Padre che è creatore.

L'intelletto fa da compagno alla sapienza perché è il dono che viene dato da Dio per saper discernere la verità alla luce di Dio, del rapporto con Lui.

È la sapienza a illuminare l'agire e il conoscere dell'uomo, quindi tutte le virtù. La sapienza, come tutti gli altri doni, perché porti frutto domanda il rapporto con Dio, cioè la preghiera. Senza il rapporto con Dio, senza la ricerca di Lui, i doni che Egli di fa, primo fra tutti la possibilità di godere della relazione con Lui, non porta frutto. La sapienza senza la preghiera è come una mano tesa che non viene afferrata.

Consiglio e forza

²⁰⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, 59.

Il consiglio è il dono del discernimento del bene, dell'agire alla luce del rapporto con Dio. Il Consiglio è il parallelo divino della virtù della prudenza: dice la grazia di sapere pianificare e preparazione l'azione da compiere.

La forza è il dono di sapere affrontare le fatiche e le sofferenze, e di saper compiere quello che abbiamo già definito come l'ultimo giudizio concreto, cioè l'azione stessa.

Conoscenza (scienza), timore di Dio e pietà

Conoscenza, timore di Dio e pietà sono tra loro intimamente connessi, perché dicono il cammino del credente, di santità, di figliolanza.

La conoscenza è un dono leggermente differente da quelli precedenti perché dice la capacità di vedere le cose come le vede Dio: vedere le cose con gli occhi della fede. Con questo dono la ragione è portata alla partecipazione della conoscenza che Dio ha di sé stesso e di tutte le cose. Questo significa riconoscere le cose a partire dal loro rapporto con Dio, riconoscendo, dunque, Dio come Dio.

Riconoscere Dio come Dio è il dono del timore Dio. Esso si manifesta in quel rapporto fatto di adorazione, lode, ringraziamento e domanda. Colui che vive il timore di Dio riceve la grazia di comprendere il mistero di Dio rivelato da Cristo, e si riconoscere come figlio di Dio Padre e fratello adottivo di Cristo. Il sapersi figli e vivere da figli genera la santità. La santità è vivere alla presenza di Dio.

Il sapersi figli, il riconoscere l'amore del Padre, è un dono particolare che si chiama pietà. La pietà è il riconoscere la divina provvidenza che accompagna e sorregge tutta la nostra vita. La pietà dice una vita concepita a partire da Cristo: è il dono che permette di dire «Io sono tu che mi fai»²⁰⁸.

²⁰⁸ L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Rizzoli, 146.

CONCLUSIONE

Il nostro percorso può essere sintetizzato così: abbiamo voluto fondare il discorso intorno alle virtù teologali e i doni dello Spirito Santo, mostrandone la necessità per un discorso pienamente umano.

Siamo partiti dal principio di creazione. Riconoscere la dipendenza ontologica dell'uomo da Dio, ci permette di costruire un discorso teologico forte che riconoscere nel dono della grazia l'unica possibilità di pienezza per l'umano. Il principio di creazione ci permette di non cadere negli eccessi, entrambi "gnosticizzanti", del razionalismo e del fideismo. In entrambi i casi, infatti, si finisce per escludere Dio proponendo un discorso unicamente umano vittima di una certa superbia pelagiana.

Riconoscersi creature di un Dio che ama ci instaura immediatamente nella giusta posizione, sia dal punto di vista antropologico che dal punto di vista teologico. Antropologicamente riconosciamo la nostra dipendenza da Dio, per cui il fine naturale non può che essere quello soprannaturale; teologicamente, ci inserisce immediatamente nel discorso Trinitario, senza ridurre il cristianesimo alla pura sequela moralistica di Gesù di Nazaret. Il fatto cristiano, infatti, ha come protagonista il Dio trinitario che dall'eternità ama l'uomo nella persona del Figlio, un Figlio perfettamente amante della persona del Padre. Senza il principio di creazione viene meno una piena comprensione dell'intero mistero della redenzione portato a compimento dall'offerta del Figlio, che, obbediente alla volontà del Padre, dona lo Spirito come permanente presenza dell'amore divino. Solo il principio di creazione dà piena luce all'agire morale, perché dà piena luce alla natura stessa dell'uomo.

Segue quindi un discorso intorno all'etica in generale, in particolare ai diversi modelli etici. Il modello teleologico, che guarda all'uomo come pensato per la beatitudine donata da Dio, pare l'unico modello umano, che non esclude nulla dell'umano. Una riduzione dell'umano al piano naturale, senza proiettarlo al bene soprannaturale che lo ha costituito e verso cui è destinato, porta una fondazione dell'etica errata, ultimamente disumana e negatrice del piano soprannaturale, essenziale per la sussistenza stessa del piano naturale.

Fondata l'etica è possibile guardare all'agire umano e al suo cammino di umanizzazione che, come abbiamo detto, non può che essere di divinizzazione. Il cammino umano delle virtù cardinali, infatti, trova la sua pienezza e la sua realizzazione sono con il dono della grazia: è l'attualità del fatto cristiano, infatti, che umanizza l'uomo. La grazia donata dal Padre per mezzo di Cristo nello Spirito, si traduce nel dono delle tre virtù teologali che ci pongono in intima connessione con il Dio trinitario. È questo inserimento nella vita divina che permette alle virtù umane di essere illuminate e compiute dai doni dello Spirito Santo, i quali offrono così la possibilità all'uomo di portare a termine il suo cammino e di godere della beatitudine.

Il percorso che abbiamo fatto ci permette di dire che l'unico fine della vita, reso possibile dal cammino pienamente umano compiuto per opera della grazia, è l'appartenenza a Cristo. Se volessimo individuare gli aspetti decisivi di un cammino di appartenenza a Cristo e al suo corpo mistico, la Chiesa, possiamo individuarne quattro:

- La coscienza della propria finitudine, della propria creaturalità, quindi della propria condizione di peccato.
- Il riconoscimento della misericordia di Dio, cioè il riconoscimento della sua potenza, della sua vicinanza di Padre che nel dono dello Spirito per mezzo di Cristo, si rende presente nella nostra vita quotidiana, portando a perfezione il cammino segnato dalle virtù umane.
- Vivere la vita come domanda di Dio, come mendicanza: stare davanti in modo leale al proprio desiderio di Dio è l'unico modo per essere uomini compiuti perché senza un rapporto di mendicanza non è possibile un cammino umano, perché non è possibile un cammino informato dalla grazia divina.
- Comprendere la ragionevolezza della fede. Il più grande nemico della vita, quindi anche del cammino di fede, è la precarietà del sentimento. Più la fede diventa capace di illuminare la vita, più Dio diventerà in modo cosciente la ragione del nostro vivere, la fonte della vita vera. Fintantoché Cristo non è il centro affettivo ed effettivo della nostra vita, il cammino dell'uomo sarà un cammino contrario all'uomo. Il mondo di oggi vittima del sentimento ha bisogno della stabilità, di legami che durano, di un rapporto permanente con Colui che solo può reggere l'urto del tempo.