La coscienza nell'etica della virtù

ARTURO BELLOCQ*

L'etica filosofica e la teologia morale sono discipline che riflettono sull'esperienza morale (o pratica), cioè l'esperienza dell'uomo in quanto autore della propria condotta. La riflessione etica cerca di comprendere tale esperienza, di spiegarla e di orientarla nel modo migliore. La coscienza morale è un fenomeno rilevante dell'esperienza pratica umana e, in un certo senso, potremmo dire che ingloba tutti gli altri elementi dell'agire in quanto *intima capacità di riflettere sull'agire e di riconoscerne il valore morale*. Il suo giudizio, infatti, si presenta come regola "ultima" o "prossima" della moralità delle nostre azioni: agire in accordo con la propria coscienza è *un elemento essenziale della vita buona*.

L'esperienza umana, tuttavia, mostra che agire in accordo con la propria coscienza spesso *non è sufficiente* per una vita buona e pienamente riuscita. Ciò non soltanto perché la coscienza può cadere nell'errore, e quindi non giudicare correttamente la moralità delle nostre azioni,¹ ma anche e soprattutto perché il solo fatto di agire in accordo con la propria coscienza non assicura una condotta eccellente (virtuosa, santa) come quella che l'etica dovrebbe aiutare a incarnare. Non è raro incontrare persone che a un certo punto della loro vita si rendono conto di aver sbagliato alcune scelte fondamentali (sul lavoro, la famiglia, le amicizie, nella relazione con Dio, ecc.) o nella priorità attribuita alle diverse attività e relazioni, pur non avendo commesso particolari colpe morali e quindi senza problemi di coscienza.² Tutto ciò sembra dimostrare che la coscienza, pur avendo un'importanza esisten-

* Professore straordinario di teologia morale fondamentale, Pontificia Università della Santa Croce, Roma (a.bellocq@pusc.it).

¹ Cf. al riguardo il saggio tuttora illuminante di J. RATZINGER, *Coscienza e verità*, in ID., *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Alba 1991, 113-137.

² Analizza criticamente questo fatto, offrendo degli esempi concreti e conclusioni utili per la teoria morale, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il senso della vita e la dinamica delle virtù*, in J.J. PÉREZ-SOBA – A. FRIGERIO (eds.), *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni*

ziale innegabile, debba essere studiata nella sua relazione con gli altri elementi dell'esperienza pratica da cui dipende e ai quali è ordinata, per poter comprendere effettivamente quale sia la sua natura e il suo ruolo nella direzione dell'agire.

Queste prime considerazioni sul fenomeno della coscienza, sull'agire in generale e sul ruolo della filosofia morale, in realtà si iscrivono già in una peculiare comprensione dell'esperienza morale e, quindi, del modo di impostare la riflessione morale filosofica e teologica, chiamato *etica della virtù*. Se l'esperienza pratica immediata è una cosa comune a tutti gli uomini, almeno nei suoi aspetti generali o strutturali (tutti abbiamo dei desideri, prendiamo delle decisioni, proviamo gioia, paura e altre passioni, riflettiamo sull'agire, lo valutiamo moralmente, acquistiamo conoscenze e abiti pratici, ecc.), la sua comprensione riflessa è molto variegata, e questo dà luogo a diverse impostazioni della filosofia morale (eudemonista, kantiana, hobbesiana, humiana, utilitarista, esistenzialista, vitalista, ecc.).³ È quindi necessario approcciare il tema della coscienza cominciando da una presentazione dei tratti essenziali dell'etica della virtù come teoria dell'agire umano e della sua buona direzione (§ 1). In seguito illustreremo il fondamento antropologico ed epistemologico del fenomeno della coscienza (§ 2), ovvero il carattere riflessivo della ragione umana e le sue diverse modalità di esercizio (speculativo e pratico, diretto e riflesso). Solo allora saremo in grado di definire con precisione la coscienza morale e di descrivere il suo ruolo nell'agire (§ 3). Infine, ci occuperemo di due questioni relative all'esercizio concreto della coscienza: la conformazione della scienza morale personale in base a cui la coscienza valuta l'agire (§ 4) e gli eventuali "problemi di coscienza" che possono sorgere quando il giudizio personale si discosta dall'ordine morale "oggettivo" (o presunto

da Veritatis splendor, Cantagalli, Siena 2019, 151-157; e in maniera più estesa in *La coscienza del penitente*, in *Scripta Theologica* 50 (2018) 9-21 (disponibile in italiano: *La coscienza del penitente*, <<https://www.eticaepolitica.net/eticafondamentale/Coscienza.pdf>> [09-02-2024]). La tesi centrale è che per una persona che ha sbagliato nelle "grandi scelte" della vita, l'aver agito in buona fede e secondo coscienza non rappresenta alcuna consolazione: la morale dovrebbe piuttosto aiutare le persone a non commettere questi errori e a orientare la vita secondo il vero bene umano.

³ Cf. G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, 9-31; ID., *Costituzione epistemica della filosofia morale*, LAS, Roma 2009, 9-24. Come spiega in questa seconda opera, anche la stessa esperienza morale varia in funzione della comprensione che il soggetto ha di sé stesso come agente, ma qui non è necessario approfondire la questione.

tale) indicato dall'autorità civile, ecclesiastica, familiare, ecc. (§ 5). Il nostro intento è mostrare che il ruolo della coscienza morale, per quanto importante, non è centrale ma derivato o *ausiliare* nella buona direzione dell'agire, direzione che dipende principalmente dalle virtù morali.

1. L'etica della virtù

Con questo nome ci si riferisce a una corrente di filosofia morale e di teologia morale che ha origine negli anni '60 del secolo scorso come alternativa critica alla cosiddetta "etica moderna", e che propone una riscoperta dell'impostazione fondamentale dell'"etica classica". Per "etica moderna" si deve qui intendere «uno schema di pensiero soggiacente a gran parte delle riflessioni etiche prodotte nei secoli moderni e designa qualsiasi teoria etica [...] che intende il problema etico come problema della *determinazione dell'azione giusta o corretta e delle sue regole*, e come problema della *giustificazione del dovere* o dell'obbligo di compiere azioni giuste e di seguire le regole». ⁴ Questa impostazione della riflessione morale era allora prevalente non solo nella filosofia laica (etiche kantiane, utilitariste, analitiche, ecc.) ma anche nella teologia morale cattolica, che aveva assunto la forma di una disciplina sulla legge morale da osservare. ⁵ A fronte di un'etica concentrata sulla giustificazione delle norme morali e sulla determinazione della moralità delle singole azioni, l'impostazione "classica", che si intendeva recuperare, era una riflessione su *come sia meglio vivere* e, quindi, sulle *disposizioni conoscitive ed affettive che consentono all'uomo di condurre un tale tipo di vita*. La determinazione delle norme morali e il giudizio sulle singole azioni erano problemi secondari che dipendevano dalla risposta data alle questioni principali sul tipo di vita migliore e sulle virtù.

In ambito filosofico anglosassone l'etica della virtù si proponeva come alternativa radicale all'etica moderna e si rifaceva soprattutto all'etica aristote-

⁴ G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995², 80.

⁵ Sulle vicende che determinarono il passaggio dall'etica classica all'etica moderna tra la fine del Medioevo e l'inizio della Modernità, sia in ambito laico sia in ambito cristiano, cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 68 ss; L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 157 ss; e S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, 284-330, 385-443 (orig. fr. *Les sources de la morale chrétienne*, Éditions Universitaires de Fribourg – Cerf, Fribourg – Paris 1985).

lica e ad altre etiche dell'Antichità, con alcuni riferimenti all'etica medioevale.⁶ In ambito teologico morale, l'etica della virtù si apre strada più lentamente, soprattutto grazie alla riscoperta dell'originalità del pensiero morale di san Tommaso d'Aquino, in particolare quello della *II Pars* della *Summa Theologiae*, e si presenta come un "rinnovamento" della tradizione morale moderna della Chiesa piuttosto che come alternativa ad essa.⁷

L'intuizione fondamentale dell'etica della virtù, a partire dalla quale si costituisce come riflessione sull'agire, riguarda il modo di intendere *l'esperienza morale* che la riflessione deve spiegare e orientare. Essa non è quella di un soggetto che ha coscienza di certi valori, di certe regole e dell'obbligazione morale di rispettarli mentre persegue liberamente i suoi interessi personali. È piuttosto quella di un soggetto che attraverso il suo agire libero intende realizzare un certo tipo di vita che considera il migliore (felicità o vita buona) e si domanda costantemente in cosa consista concretamente tale tipo di vita per poterlo realizzare. Prima di pensare ai valori e alle norme – elementi che hanno pure il loro posto nell'esperienza morale –, il soggetto pensa piuttosto a che direzione dare alla sua vita e a come realizzare questo progetto con azioni specifiche. In virtù di ciò, un'azione sarà "buona" non quando rispetta un valore o una norma morale, ma quando realizza effettivamente (veramente e non solo apparentemente) la vita buona perseguita dal soggetto e in vista della quale agisce. L'esperienza fondamentale della ragione che guida l'agire (ragione pratica) non è, quindi, quella di una ragione legislatrice che prescrive

⁶ Una buona panoramica storica e sistematica sull'etica della virtù nella filosofia anglosassone si può vedere in A. CAMPODONICO – M. CROCE – M.S. VACCAREZZA, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017. Offre anche una ricostruzione del dibattito fino agli anni '80, includendo autori anche di altre lingue, G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, 79-144. Determinanti per la costituzione di questa corrente furono le opere di G.E.M. Anscombe e di A. MacIntyre, fortemente critiche dell'etica moderna.

⁷ Non è facile documentare la vicenda dell'etica tomista nel secolo XX, forse a motivo dei diversi sviluppi e dibattiti che l'hanno interessata, dagli approfondimenti storici degli studiosi francofoni della prima metà del secolo (J. Maritain, E. Gilson, A.-D. Sertillanges, T. Deman, O. Lottin, ecc.) e il movimento di riabilitazione della razionalità pratica in area germanica (O. Höffe, W. Kluxen, ecc.) e anglofona (G. Grisez, J. Finnis, ecc.), passando per gli importanti studi degli anni '80 (T. Belmans, S. Pinckaers, G. Abbà, M. Rhonheimer, L. Melina, A. Rodríguez Luño, ecc.) fino al consolidamento di questa impostazione in seguito alla pubblicazione dell'enciclica *Veritatis splendor*, la quale riprende in sede magisteriale alcune delle sue principali proposte. Per una breve panoramica, cf. A. BELLOCQ – F. INSA, *Avviamento alla teologia morale. Natura, metodo, storia*, Edusc, Roma 2023, 311-316, 365 ss.

degli obblighi per arginare l'impeto dei desideri, ma l'esperienza di una ragione che orienta e determina il desiderio stesso nella misura in cui conosce meglio l'oggetto di quel desiderio di bene, cioè della vita buona a cui ogni uomo tende.⁸

Di conseguenza, l'etica della virtù è concepita come "etica della prima persona", ovvero come riflessione sull'esperienza del soggetto che, in quanto autore della propria condotta, mira al miglior genere di vita possibile e orienta a questo le sue scelte. Si differenzia così dalle "etiche della terza persona" che guardano l'agire dal punto di vista dell'osservatore esterno che giudica le azioni in funzione del rispetto o meno del dovere morale, il quale può però essere determinato da forme diverse (il rispetto della natura, il bene della convivenza sociale, le conseguenze dell'agire nel mondo, ecc.).

La domanda principale dell'etica della virtù riguarderà, quindi, la vita buona che ogni uomo cerca di realizzare nel suo agire (*fine ultimo*) e, in tal senso, andrà a «individuare le priorità da assegnare alle diverse attività che integrano la propria vita e i criteri secondo i quali va regolato l'uso e la realizzazione dei beni umani: questo ordine di priorità e questi criteri di regolazione razionale sono il contenuto essenziale delle *virtù morali*».⁹ Altre etiche abbandonano la domanda sul contenuto della felicità perché ritengono che la risposta sia sostanzialmente soggettiva e, in ogni caso, impervia alla ricerca razionale, per cui l'etica deve dedicarsi a stabilire i limiti razionali entro cui è lecito perseguire la propria felicità.¹⁰

Sebbene non sia possibile descrivere nei minimi dettagli la vita buona –

⁸ Cf. A. CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Barañáin 2015, 107-108, ma si vedano le pp. 81-109 sul rapporto tra esperienza morale e filosofia morale, in polemica con Kant riguardo al punto di partenza dell'etica. Vedi anche M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 2006², 25-29.

⁹ E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi*, Vol. I: *Morale Fondamentale*, Edusc, Roma 2023⁴, 18. Gli autori aggiungono: «Addentrarsi nei concreti problemi di etica normativa senza aver proceduto a questo fondamentale chiarimento sul tipo di vita che intendiamo vivere, sarebbe come passare a costruire i piani superiori di un palazzo senza poter appoggiarli sui piani inferiori e sulle fondamenta».

¹⁰ Cf. G. ABBÀ, *L'originalità dell'etica della virtù*, in F. COMPAGNONI – L. LORENZETTI (edd.), *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 135-165, 142, ma vedi tutto questo contributo per una buona panoramica sull'originalità dell'etica della virtù (in particolare di quella della *II Pars*) nei confronti di altre prospettive.

la quale dipende, ovviamente, dalle svariate circostanze personali –, l'etica della virtù intende mostrare le caratteristiche fondamentali del “genere di vita” che è meglio vivere, e lo fa ricorrendo alle *virtù*. Esse, da una parte, sono *eccellenze della condotta*, cioè quei criteri razionali secondo cui è giusto desiderare e realizzare i diversi beni e attività della vita, e che insieme costituiscono l'*ordo rationis*, o ordine della vita buona (la giustizia, la forza, la castità, l'amore di Dio e del prossimo, ecc.), in quanto fini da realizzare nelle diverse scelte. Ma le virtù sono anche *eccellenze del soggetto*, perfezioni stabili delle sue facoltà operative che lo abilitano a desiderare e agire in maniera pienamente ragionevole, ovvero secondo quei criteri che costituiscono l'ordine della vita buona: è giusta la persona che desidera dare a ognuno il suo, sa come farlo e lo fa effettivamente; è sincera la persona che desidera manifestare la verità quando essa è ragionevolmente richiesta ed è felice nel farlo perché in tal modo è convinta di realizzare la vita migliore e più degna, anche se a volte ciò comporta difficoltà. Come è ovvio, l'etica della virtù ritiene possibile determinare con precisione i fini virtuosi (cosa siano e come si manifestino nei diversi ambiti e situazioni la giustizia, la forza, la sincerità, la castità, ecc.), anche se tale lavoro è tutt'altro che semplice.¹¹

Le virtù, dunque, non sono mere capacità esecutive o un supplemento di forza di volontà per realizzare azioni conformi a una norma di condotta definita dalla ragione, a prescindere dal desiderio umano e spesso in opposizione ad esso, ma il medesimo “desiderio retto” e, in quanto tali, capacità di pensare, desiderare e agire *secondo ragione* e quindi *bene*. In tal senso, le virtù sono i veri principi normativi, esse costituiscono la *regola morale*: solo la per-

¹¹ Cf. *Ibid.*, 155-159, dove spiega come «il problema cruciale» dell'etica (tomista) delle virtù sia, appunto, «come identificare i fini virtuosi» (156). Per tale impresa ricorre al massimo di presupposti: antropologici, teologici, metafisici, fisici, psicologici, ecc. A partire dai «generi supremi dei fini virtuosi» (amore a Dio e al prossimo, giustizia, forza e temperanza), procede a specificarli cercando di formulare che tipo di regolazione richiedono tali fini nelle diverse situazioni pratiche, le quali sono molto variegata e sempre nuove. «L'importante è avvertire che la definizione dei fini virtuosi è impresa diversa dalla formulazione di norme; mentre le norme indicano un comportamento concreto da tenere o evitare in ragione di un qualche fine virtuoso, i fini virtuosi indicano solo un modo di regolazione che potrà essere illustrato con esempi, ma che lascia a ciascuno il compito di trovare il comportamento concreto che, dati i particolari della situazione, i fini virtuosi richiedono. Le norme facilitano questo compito, ma non lo assolvono» (157). Lo stesso autore propone una completa descrizione dei fini virtuosi in *Le virtù per la felicità*, LAS, Roma 2018, 367 ss.

sona virtuosa è in grado di determinare l'azione che qui e ora realizza al meglio la vita buona. Riflettendo sulla condotta dell'uomo virtuoso è possibile poi esprimere in *norme e massime* alcune delle esigenze delle diverse virtù (non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te, è preferibile soffrire l'ingiustizia a commetterla, rispetta la vita di ogni essere umano innocente, l'adulterio è sempre contrario alla castità, ecc.). Ma per quanto esse siano dettagliate e riescano a descrivere bene come agisce una persona virtuosa nelle diverse circostanze, come anche a identificare alcune azioni che sono sempre contrarie alle virtù (*intrinsece mala*), le norme non potranno mai sostituire il discernimento della persona virtuosa nel determinare tutto ciò che dovrà fare o evitare lungo la vita.

Da questa centralità della virtù prende il nome questa concezione della filosofia morale, il cui scopo è aiutare il soggetto agente a capire sé stesso come autore della propria condotta (e quindi elaborare una teoria dell'azione), a individuare in che cosa consiste una vita buona (e quindi determinare la regola morale, quei fini virtuosi o criteri di regolazione dei beni umani), e a acquisire i diversi abiti virtuosi per poter desiderare e agire secondo quei criteri (e quindi una teoria dell'educazione morale).¹²

Anche se l'indole molto oggettiva e analitica del linguaggio tomistico spesso adoperato potrebbe far pensare il contrario, l'etica delle virtù assume il punto di vista del soggetto agente, della sua storia come personalità morale (abiti morali), dei suoi desideri di una vita buona e della fatica nel determinare come realizzarla; perciò è pienamente congruente con l'importanza che la riflessione moderna attribuisce alla soggettività, anche se a volte è necessario uno sforzo per "adattare" categorie e ragionamenti al linguaggio della cultura moderna.¹³

¹² Esistono molte opere sistematiche che propongono un'etica della virtù, spesso concentrandosi su uno di questi tre compiti. Come abbiamo detto, l'etica della virtù si può elaborare sia dal punto di vista filosofico, sia anche da quello teologico, facendo riferimento all'esperienza morale cristiana e attingendo come fonte alla Rivelazione. In ogni caso, una tale elaborazione teologica non sostituisce quella filosofica, anzi ha assoluto bisogno di integrarla per potersi sviluppare correttamente: cf. M. RHONHEIMER, *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del vangelo?*, in G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 147-168.

¹³ Cf., a questo proposito, i tentativi di G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, 77-146 (sull'elaborazione della condotta da parte del soggetto e il suo carattere narrativo); 549-622 (sulla pratica della vita buona come impresa fragile ma sensata); e di F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

2. L'esercizio diretto e l'esercizio riflesso della ragione pratica

In quanto specificamente “umano”, l'agire che la filosofia morale intende spiegare e orientare è *presieduto dalla ragione*: la determinazione delle priorità e dei criteri di realizzazione dei diversi beni umani è opera della ragione, come lo è la determinazione dell'azione specifica che qui e ora li realizza. Ma la ragione deve presiedere l'agire di un soggetto assai complesso, la cui condotta coinvolge inclinazioni naturali, passioni, disposizioni corporali e affettive, relazioni, una storia personale, una visione del mondo, ecc. Ciò implica che non sempre agiamo in maniera *pienamente ragionevole*, anche se è la ragione a determinare l'agire.

Ad ogni modo, quando si deve comprendere il ruolo della ragione nella direzione dell'agire, l'antropologia classica – ripresa dall'etica della virtù – distingue tra un esercizio teorico e un esercizio pratico della ragione, detti anche *ragione teorica* e *ragione pratica*, purché non si concepiscano come due potenze o due facoltà diverse. Ragione teorica e ragione pratica sono due modalità di esercizio della medesima conoscenza umana che a volte è applicata alla conoscenza di *come stanno le cose* e a volte alla conoscenza di *cosa fare* qui e ora. Per sapere cosa fare certamente ho bisogno di sapere come stanno le cose, ma la ragione che guida l'agire ha una sua originalità epistemologica in quanto è inserita nella dinamica del volere e, quindi, è volta a conoscere quello che desideriamo e come realizzarlo qui e ora.¹⁴

Nel dirigere l'agire, inoltre, la ragione pratica si presenta all'esperienza secondo due modalità: un esercizio diretto e un esercizio riflesso. Tale “sdoppiamento” della conoscenza è frutto del carattere *spirituale* della facoltà intellettuale. Le facoltà sensitive, essendo legate a un organo materiale, non possono considerare il loro atto come oggetto di conoscenza (sensibile): l'occhio può vedere, ma non può vedere che vede, ecc. Invece, gli atti dell'intelligenza e della volontà sono a loro volta oggetti dell'intelletto e del volere: posso quindi sapere che so, interpretare ciò che so, giudicare ciò che so, volerlo o non volerlo, conoscere ciò che voglio, sapere perché non voglio ciò che non voglio, ecc. «Ogni atto dell'intelletto provoca, in una certa misura spontaneamente, una riflessione dello stesso intelletto sul proprio atto»,¹⁵ sia che si

¹⁴ Sulla natura della ragione teorica e della ragione pratica, cf. A. BELLOCQ, *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della teologia morale*, Edusc, Roma 2020, 132-141, con abbondanti riferimenti sia alle opere di san Tommaso sia a diversi autori dell'etica della virtù.

¹⁵ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia*

tratti di apprensioni speculative che di apprensioni pratiche. In tal modo, io sto sempre agendo (cioè scegliendo ciò che qui e ora soddisfa la mia aspirazione alla felicità) e, allo stesso tempo, riflettendo sulle mie azioni (cioè comprendendo perché desidero questo e non qualcos'altro). Come frutto di tale riflessione, l'agire viene oggettivato in una *scientia (practica)*, in un sapere sull'agire.¹⁶

L'esercizio diretto della ragione pratica è l'attività originaria e radicalmente costitutiva della prassi; esso «non consiste nel conoscere qualcosa, ma nell'ordinare, progettare e organizzare l'azione, la condotta e la vita».¹⁷ Poiché è insita nella dinamica del volere – fin dal volere naturale del bene umano perfetto (felicità) –, la ragione pratica lo determina proponendosi dei fini e scegliendo le azioni specifiche atte a realizzarli. Quando voglio finire un lavoro entro la sua scadenza e rinuncio a una gita con gli amici per poterlo finire, piuttosto che rimandarlo, è la ragione pratica nel suo esercizio diretto ciò che guida immediatamente l'agire, determinando il volere in un senso e non nell'altro. L'attività diretta della ragione pratica spiega, in fin dei conti, perché ho scelto una cosa e non un'altra. Gli atti della ragione pratica non sono qui enunciati descrittivi di ciò che sarebbe bene fare (il *bonum prosequendum*), ma sono la medesima *prosecutio (facio hoc!)*, ovvero una cono-

morale, Armando, Roma 2001, 59 (orig. ted. *Natur aus Grundlage der Moral*, Tyrolia, Wien 1987), ma vedi 58-59 per la spiegazione completa e i testi pertinenti di san Tommaso.

¹⁶ Su queste due modalità di esercizio della ragione pratica, cf. *Ibid.*, 58-67 e 77-81. Come spiega Rhonheimer, negli scritti dell'Aquinate la distinzione esiste ma è solo implicita. Sarà il GAETANO, nei suoi *Commentaria* alla *Summa theologiae*, a rendere esplicita tale distinzione, parlando di una conoscenza precettiva (*in actu exercito*) della ragione pratica, propria della sinderesi e della prudenza, e di una conoscenza riflessa (*in actu signato*) propria della scienza morale (cf. *In I-II*, q. 58, a. 5, comm. VIII, presente nell'edizione leonina della *Summa theologiae*, Typographiae Poliglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1891, tomus VI, 378). Vedi anche L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987, 27-42, il quale distingue queste due modalità di esercizio della ragione pratica analizzando i diversi significati del termine *practicum* nel *Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea* di Aristotele. Anche G. ABBÀ sottolinea la «capitale importanza» e il «ruolo decisivo» di questa distinzione per la teoria morale, ad es. in *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 22; *Le virtù per la felicità*, 300-303.

¹⁷ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Esperienza morale e riflessione etica*, in ID., «Cittadini degni del vangelo (Fil 1,27). Saggi di etica politica», Edusc, Roma 2005, 9-22, 11. Seguo questo testo e il già citato *La coscienza del penitente* per caratterizzare questa distinzione nella conoscenza pratica, di vitale importanza anche per questo autore.

scienza precettiva e immediatamente efficace (a livello di intenzione e di azione) perché dichiara la *convenientia* tra ciò che desideriamo e la sua realizzazione specifica e concreta nella situazione in cui ci troviamo. L'esercizio diretto della ragione pratica è perfezionato dalla virtù della *prudenza*: l'uomo prudente non solo sa cosa si dovrebbe fare, ma lo fa effettivamente. Come spiega san Tommaso,¹⁸ però, l'esercizio prudente della ragione pratica richiede il possesso delle altre virtù morali, che sono quelle che assicurano le nostre *intenzioni rette*, cioè il nostro voler essere giusti, forti, casti, sinceri, ecc. Queste intenzioni rette o fini virtuosi, che insieme determinano il fine ultimo (un'idea retta sulla vita buona plasmata nei nostri desideri), sono i principi dei ragionamenti pratici, per realizzare i quali la ragione perfezionata dalla prudenza troverà l'azione più adatta alle circostanze.¹⁹ Solo la persona che vuole risolvere con giustizia i conflitti è in grado di individuare e di portare avanti l'azione prudente che li risolve; solo la persona casta è in grado di trovare l'azione prudente che manifesta l'amore vero tra due persone che si vogliono bene.

L'esercizio riflesso della ragione pratica, come indica il suo nome, è la riflessione sull'agire effettivo, cioè sull'attività diretta della stessa ragione pratica. «Con la riflessione dell'intelligenza sulla propria attività direttiva dell'azione e della vita cerchiamo di capire, migliorare e, se necessario, correggere l'esercizio diretto. Possiamo riflettere sul modo in cui abbiamo vissuto, cercando di dare una formulazione ai motivi per cui abbiamo agito in questo modo, possiamo renderci conto del motivo per cui il modo in cui abbiamo vissuto non è stato il più riuscito per raggiungere la felicità che cercavamo, possiamo pensare che se tornassimo ad essere giovani, programmeremmo la nostra vita in un modo completamente diverso, ecc.»²⁰ Grazie all'esercizio riflesso della ragione pratica possiamo descrivere l'agire e i principi che lo guidano (o dovrebbero guidarlo) attraverso proposizioni comunicabili. Es-

¹⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* [= *STh*], q. 58, a. 5. Per una spiegazione sistematica di questa dottrina, cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

¹⁹ Questo è ciò che chiarisce bene il GAETANO nel suo commento a questo articolo della *quaestio* tomista, contro l'idea scotista che per essere prudenti basta conoscere cosa fare: essendo prescrittiva, la prudenza ragiona a partire da principi perfettamente imperativi («*quo animus perfecte sibi imperat, non quia vellet sed quia vult*», comm. IV), cioè dagli abiti morali che informano effettivamente l'appetito e non dalle conoscenze su cosa si dovrebbe fare.

²⁰ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La coscienza del penitente*, 6.

sendo enunciati che riguardano la funzione direttiva e precettiva della ragione pratica (esercizio diretto), essi hanno per lo più la forma di *enunciati normativi*: bisogna fare il bene ed evitare il male, bisogna obbedire ai genitori, è bene aiutare il prossimo quando si è in grado di farlo, l'adulterio è sempre un'azione cattiva, ecc.; ma anche enunciati più particolari maturati dal soggetto, i quali non necessariamente sono omogenei con la norma morale e, in taluni casi, potrebbero essere anche erronei, come ad es. "nel mio caso non devo perdonare questa persona perché mi ha fatto molto male". Questi enunciati costituiscono, tutti insieme, la *scienza morale* personale, ovvero le convinzioni personali su come dobbiamo regolare il nostro agire. La scienza morale, tuttavia, non è solo frutto della riflessione spontanea sulla propria esperienza, ma incorpora anche la riflessione sistematica che procede dallo studio, così come il dialogo con altre persone, i consigli ricevuti da persone che riteniamo autorevoli, le leggi e in generale l'*ethos* in cui viviamo, ecc.²¹

La scienza morale con i suoi enunciati normativi (massime e norme morali) è una realtà seconda, derivata, frutto della riflessione sull'agire, espressione sintetica delle principali esigenze dei fini virtuosi, i quali sono i veri principi efficaci dell'agire in quanto principi dell'esercizio diretto della ragione pratica. Essendo però questi enunciati normativi frutto della riflessione – quindi concetti e giudizi "oggettivati", conservati e utilizzati costantemente nella stessa riflessione personale e nella comunicazione –, sono più "accessibili", più semplici, e quindi meglio conosciuti rispetto ai principi pratici che guidano realmente il nostro agire (esercizio diretto). Questa peculiarità della nostra esperienza morale può creare delle confusioni, dal momento che si può attribuire un carattere primario alle norme (e in generale alla riflessione sull'agire per valutarlo secondo le norme) e uno secondario alle virtù, quando in realtà l'ordine è il contrario. Il riconoscimento del dovere e dei suoi contenuti, del valore morale, ecc., può sembrare primario e allora le virtù vengono considerate come disposizioni del carattere che facilitano la realizzazione dei valori e l'obbedienza alle norme, e il discorso morale si concentra sulla giustificazione delle norme, la determinazione del dovere, il giudizio sulla conformità delle azioni alle norme, la determinazione del grado di re-

²¹ Grazie all'esercizio riflesso non solo è possibile riflettere sul proprio agire e controllarlo criticamente, ma anche procedere allo studio sistematico della logica specifica della vita morale (scienza morale sistematica, filosofia morale e teologia morale): cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Esperienza morale e riflessione etica*, 16.

sponsabilità soggettivo nei casi in cui ci si discosta dalla norma, ecc. Facilmente si perde di vista il carattere unitario della condotta e del suo fine ultimo (la vita buona), il quale si costruisce organicamente in ogni atto libero e non solo in quelli soggetti a particolari doveri o norme.²²

Anche se i valori e le norme morali sono parte importante dell'esperienza morale, l'agire umano non consiste nel realizzare valori e obbedire a norme, e neanche nel cercare soggettivamente la felicità realizzando valori, ed entro i limiti delle norme: l'agire umano è una ricerca razionale dei fini più particolari che realizzano l'aspirazione al bene perfetto (felicità) in un progetto di vita e, successivamente, delle azioni che lo realizzano nelle circostanze in cui via via ci si trova. Questa domanda fondamentale del soggetto agente dovrebbe essere anche la domanda fondamentale dell'etica filosofica. Più che aiutare il soggetto a obbedire alle norme (o a capire quando non deve obbedirvi), la riflessione morale deve aiutarlo a trovare i criteri giusti per governare la sua vita: quali beni e attività, secondo quale ordine, con quali priorità, secondo quale visione del mondo e di sé stesso come agente, ecc. Con queste considerazioni torniamo a quella che è l'intuizione fondamentale dell'etica della virtù, ovvero al modo di intendere l'esperienza morale, e quindi alla priorità che attribuisce all'esercizio diretto della ragione pratica (determinare i criteri che devono guidare l'agire, cioè le virtù) sull'esercizio riflesso della ragione pratica (controllo critico dell'esercizio diretto per poterlo migliorare).

3. La coscienza morale e il suo ruolo nell'agire

La coscienza morale è un fenomeno che appartiene all'attività riflessa della ragione pratica e, in un certo modo, ne rappresenta la perfezione o atto ultimo. Grazie alla riflessione, infatti, non solo possiamo oggettivare in una scienza (pratica) ciò che riteniamo una buona direzione dell'agire, ma possiamo anche *applicare* tali conoscenze al nostro agire effettivo (sia a ciò che stiamo per fare, sia a ciò che abbiamo fatto) per esaminarlo criticamente alla luce del sapere morale. Tale esame critico si concretizza in un *giudizio* sulla conformità o meno dell'atto in questione a ciò che in fondo sappiamo essere buono.

Come ogni riflessione, questa attività si realizza in maniera spontanea, ma la sua particolare rilevanza si può evincere dall'esperienza che spesso sia-

²² Sul problema della confusione dei piani, cf. *Ibid.*, 13 ss e, ancora, A. CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación*, 81-109.

mo tratti in inganno dalle circostanze dell'agire (passioni momentanee, difficoltà oggettive a realizzare il bene, mancanza di una buona comprensione della situazione, dubbi sulla via da seguire, ecc.) e finiamo per considerare ragionevole ciò che in realtà non lo è. La nostra tendenza naturale ad agire secondo ragione ci sprona quindi a vagliare attraverso la riflessione il carattere pienamente ragionevole della nostra condotta.²³

Per definire la coscienza, gli autori dell'etica della virtù sono soliti seguire san Tommaso quando si riferisce ad essa come «l'applicazione di una nostra cognizione o scienza alle nostre azioni»,²⁴ che può essere operata in tre modi: riconoscendo di aver fatto o di non aver fatto un'azione (ad es. "ho parlato male degli altri"), e qui si dice che la coscienza *attesta*; giudicando di dover fare o di non dover fare una certa cosa (ad es. "ora dovrei finire di lavorare e tornare a casa") e qui si dice che la coscienza *comanda, permette o vieta*; giudicando che una data azione sia stata fatta bene o male (ad es. "ho fatto bene ad arrivare più presto a casa dal lavoro") e qui si dice che la coscienza *loda o biasima*. Quando si parla di *coscienza morale* ci si riferisce soprattutto agli ultimi due tipi di applicazione, e quindi si può definire come *un giudizio della ragione pratica sulla moralità* (bene/male, ma anche meglio/peggio, dovuto/non dovuto, ecc.) *di un atto che il soggetto agente sta per compiere, sta compiendo o ha compiuto, giudizio fatto in base a una scienza morale preesistente, posseduta in modo abituale*.²⁵ In senso proprio, quindi, la coscienza morale è un atto e non una facoltà tra altre, né una capacità o disposizione o abito, sebbene a volte si parli della coscienza in questi termini.²⁶

²³ Vedi l'efficace descrizione di questo «dialogo interiore» del soggetto con sé stesso per «elevarsi» alla verità sul bene al di là della convenienza momentanea, offerta da G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, ETS, Pisa 2020, 65-68. Nel cristiano tale dialogo interiore diventa "orazione", dialogo con Dio per conoscere la sua volontà: cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi*, 334-336.

²⁴ *STh*, I, q. 79, a. 13c, dove parla anche dei tre modi in cui opera. In maniera più analitica, ma senza differenze sostanziali, Tommaso tratta della natura della coscienza in *De Veritate*, q. 17, a. 1.

²⁵ In realtà, in maniera derivata anche il primo tipo di applicazione della coscienza (attestare) può avere una dimensione *morale*, ad esempio nel c.d. "esame di coscienza", quando la persona riflette per vedere se ha commesso o meno una certa colpa, se ha acconsentito a un certo pensiero o desiderio, ecc.

²⁶ Sulla coscienza morale in questo "senso ampio" e sulla cautela con cui si dovrebbe usare l'espressione torneremo in seguito.

Il giudizio di coscienza come tale è un atto dell'esercizio riflesso della ragione pratica, un passaggio importante ma sempre *un elemento tra i molti* che compongono il processo di direzione dell'agire ad opera della ragione pratica. Nel suo esercizio diretto, la ragione pratica deve *trovare e comporre* le intenzioni (fini generali da realizzare attraverso diverse azioni specifiche, come ad es. lavorare in questo posto o in un altro, in questo modo o in un altro; formare una famiglia con determinate caratteristiche; divertirsi in tal modo; ecc.) e le azioni stesse che realizzano l'aspirazione al bene perfetto. Un momento importante del processo di deliberazione (*consilium*), che la ragione realizza per determinare l'agire in ogni situazione pratica, consiste nel *giudicare* le diverse possibilità che si presentano – immaginate dall'agente stesso, o ricevute dall'esterno e accolte nella considerazione – alla luce della scienza morale. Questo *giudizio di coscienza* offre una conoscenza preziosa sulla conformità/non conformità o maggior/minor conformità dell'azione esaminata con l'*ordo rationis* che il soggetto possiede, ossia con le sue convinzioni profonde sull'ordine della vita buona.²⁷

In virtù di ciò, il giudizio di coscienza genera un sentimento che incita o trattiene quando è anteriore all'azione, oppure che loda o biasima – e quindi genera soddisfazione o rimorso – quando è posteriore all'azione.²⁸ In ogni caso, il giudizio di coscienza è percepito come *doveroso*, come la voce della verità del bene al di là della voce della nostra affettività del momento, che potrebbe suggerire altre strade. E tuttavia, essendo il prodotto della riflessione sull'esercizio diretto della ragione pratica, il giudizio doveroso della coscienza non è percepito come eteronomo, cioè come la voce di una norma “oggettiva” e impersonale che si oppone al nostro bene, bensì come la “verità della soggettività” e, solo in quanto tale, come qualcosa di “oggettivo” e indisponibile anche quando comporta grandi sforzi. Per questo motivo dobbiamo sempre seguire il giudizio di coscienza in quanto giudizio sulla verità del

²⁷ Sull'integrazione del giudizio di coscienza nel più ampio processo razionale della scelta, perfezionato dalla virtù della prudenza, e quindi sulla differenza di entrambe le conoscenze (di cui parleremo anche in seguito), cf. M. PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa theologiae*, LAS, Roma 2017, 140-159; L. MELINA, *La conoscenza morale*, 210-212; G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, 349-351, M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, 538-545; S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, in G. BORGONOVO (ed.), *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo “Wethersfield Institute” di New York (Orvieto, 27-28 maggio 1994)*, LEV, Città del Vaticano 1996, 126-141, 135-139.

²⁸ Cf. *STh*, I, q. 79, a. 13c.

(nostro) bene: l'ultima e più profonda colpa dell'uomo è sempre quella di non seguire la propria coscienza, ovvero di non agire secondo ciò che ritiene più ragionevole e, pertanto, buono.²⁹

Allo stesso tempo, proprio perché è un prodotto della riflessione sull'esercizio diretto della ragione pratica, *il giudizio di coscienza non è infallibile* e può cadere in errore, sia per la presenza di un difetto nella formazione della scienza morale (ad esempio, se ritengo che è bene rubare ai ricchi per dare ai poveri), sia per la presenza di un difetto nell'applicazione stessa della scienza all'atto che devo giudicare (ad esempio, perché volontariamente o involontariamente non tengo conto di qualche circostanza rilevante). La coscienza non è la fonte né l'origine del bene, bensì il suo testimone interiore o capacità di ri-conoscerlo: essa rimanda sempre a quella ragionevolezza originaria della direzione dell'agire che l'uomo deve scoprire e incarnare nell'esercizio diretto della sua ragione pratica (vita virtuosa), e che non è mai garantita del tutto.³⁰

Da quanto detto, risulta molto importante comprendere bene la differenza tra il giudizio di scelta e il giudizio di coscienza. Il *giudizio di scelta* è atto dell'esercizio diretto della ragione pratica, quindi immediatamente operativo (è la decisione stessa che si incarna in un'azione). È un giudizio sostanzialmente *compositivo* in cui la ragione pratica deve ideare o trovare l'azione specifica e concreta che meglio realizza le intenzioni del soggetto in una data situazione, e ciò è il risultato di molti fattori: anzitutto dei suoi abiti morali (virtù o vizi in quanto composizione del suo fine ultimo o idea di felicità), per realizzare i quali inizia a deliberare sul da farsi; ma anche delle passioni del momento, degli stimoli che riceve dall'ambiente, della riflessione che realizza (compreso qui il giudizio di coscienza)... In ogni caso, alla fine della deliberazione la scelta cadrà sull'azione più conveniente alla forma attuale del suo appetito, cioè dei suoi abiti morali.³¹ Il *giudizio di coscienza*,

²⁹ Sul carattere oggettivo e soggettivo del giudizio di coscienza, cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, 262-265. L'autore spiega bene il carattere sostanzialmente *conoscitivo* del giudizio di coscienza, e quindi il suo minor inserimento affettivo rispetto al giudizio di scelta, più condizionato dall'affettività del momento e, soprattutto, dagli abiti morali (virtù e vizi). Il giudizio di coscienza, infatti, ha sempre la forma di ciò che "so di dover fare", al di là di ciò che "vorrei fare" o di ciò che "effettivamente faccio", e per questo motivo può sembrare una "voce" esteriore, oggettiva o comunque diversa dalla propria soggettività.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 265-269; *De Veritate*, q. 17, a. 2c.

³¹ Cf. A. CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación*, 113-114 e 303 ss. Un esempio molto schematico può rendere questa idea: davanti a una situazione in cui dire il vero sicuramente

invece, non compone l'azione, ma offre informazioni che aiutano a comporre la scelta: sbarra la strada ad alcune opzioni giudicate contrarie al bene, incoraggia a farne altre che si adeguano meglio alla propria idea di vita buona, ecc., ma resta sempre soltanto uno degli elementi che incidono nella composizione del giudizio di scelta.

Alcuni autori – anche appartenenti all'area dell'etica della virtù – usano il termine “coscienza” *anche* in senso più largo, riferito alla capacità o facoltà di riconoscere la moralità di un atto e quindi di giudicarne la convenienza, o addirittura alla sede intima in cui tale discernimento avviene. Non vi sono problemi a utilizzare l'espressione anche in questo “senso lato” – attestato già dallo stesso Tommaso e presente anche in diversi autori dell'etica della virtù come “coscienza abituale”, “coscienza gnoseologica”, “coscienza in senso ampio”, “personalità morale”, “cuore”, ecc.³² – purché non si perda di vista che è un concetto appartenente al piano fenomenologico. Quando la teoria dell'azione approfondisce analiticamente tale fenomeno scopre che esso è composto da principi conoscitivi assai diversi che è necessario conoscere nella loro articolazione.³³ È vero che il linguaggio comune – ma anche la Scrittura, i Padri della

comporterà molti problemi futuri, la persona viziosa cercherà il modo di mentire senza essere scoperto per evitare i problemi; la persona pre-virtuosa cercherà di vedere fino a che punto può manipolare la verità per evitare i problemi, ma senza mentire, e ciò con grande tensione interiore; la persona virtuosa dirà il vero con convinzione, anche se dovrà soffrirne le conseguenze, perché ci tiene di più all'onestà che alle eventuali scomodità che l'onestà possa comportare.

³² Ad es. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi*, 306-307; G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene*, 7-11; L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 597-598; G. GUERZONI, *I fondamenti della morale cristiana*, Jaca Book, Milano 2013, 153-154.

³³ Cf. *STh*, I, q. 79, a. 13c e ad 3, dove dice che «habitus ex quibus conscientia informatur... multi [sunt]», ma siccome tutti dipendono dalla *sinderesi* o abito dei primi principi pratici, a volte si chiama “coscienza” questo abito o, in generale, la facoltà di giudicare la moralità degli atti o persino di scegliere. In ogni caso, sia in questo testo sia nella spiegazione più analitica di *De Veritate*, q. 17, a. 1c, l'Aquinata dimostra che questo uso comune di “coscienza” in senso ampio è *improprio*, mentre *propriamente* si deve chiamare “coscienza” l'atto di giudizio di cui abbiamo parlato. Sulla questione terminologica – ma anche concettuale – della coscienza e la sua evoluzione nel tempo, cf. PH. DELHAYE, *La coscienza morale del cristiano*, Desclée, Roma 1969; G. BORGONOVO, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Contributi per un “ri-dimensionamento” della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996.

Chiesa e lo stesso Magistero contemporaneo – usa spesso questa nozione di “coscienza” in senso lato; tuttavia, essendo un termine sintetico che si riferisce a una realtà assai articolata, corre il rischio di essere usato in maniera imprecisa dalla teoria morale. Ad esempio, quando si intende ricondurre un problema morale sostanzialmente a un tema di “conformità con la coscienza”, o di “agire secondo coscienza” intesa in questo senso lato come sede sintetica del discernimento pratico, si può facilmente perdere di vista che *in realtà si tratta di un insieme di disposizioni abituali* che possono favorire od ostacolare il retto giudizio pratico (virtù e vizi, scienza morale, carattere forgiato da esperienze, educazione, decisioni libere, riflessione, ecc.), e che è necessario individuare e capire nella loro interconnessione per sapere come rettificarle opportunamente al momento di risolvere un particolare problema morale.³⁴

4. La formazione della scienza morale

Finora abbiamo parlato della coscienza morale in sé stessa e del ruolo che svolge nella direzione dell’agire di qualsiasi persona. Ora dobbiamo affrontare il primo dei problemi che si crea nell’*esercizio concreto* della coscienza da parte di un soggetto, ovvero la costituzione (corretta o difettosa) di quella scienza morale che andrà applicata nel giudizio di coscienza. A tal proposito, ci sembra più esatto parlare di “formazione della scienza morale” che non di “formazione della coscienza”, poiché questa seconda espressione intende la parola “coscienza” nel significato più ampio di cui abbiamo appena parlato, e quindi meno proprio. In questo senso, parlare di “formazione della coscienza (abituale)” sarebbe come parlare di “formazione della personalità morale” in generale, e qui vogliamo parlare specificamente della *formazione di quelle conoscenze in base alle quali la persona giudica la moralità dei suoi atti in sede riflessiva*.

Anche se la scienza morale è un sapere percepito come più “oggettivo”, perché più universale e con un minor inserimento affettivo rispetto alla conoscenza

³⁴ Pone bene il problema – anche se la proposta di soluzione oggi può apparire insufficiente – R. GARCIA DE HARO, *¿Qué es la conciencia habitual?*, in *Sapientia* 35 (1980) 435-454. Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, nn. 54-64. In maniera icastica, R. SPAEMANN si riferisce alla coscienza intesa in questo modo come una «scatola nera» di cui si servono alcuni teologi per evitare di specificare i veri dettagli di un problema morale (se sia di tipo normativo, o legato a una mancanza di virtù della persona, ecc.): *Etica cristiana della responsabilità*, in G. BORGONOVO (ed.), *La coscienza*, 77-105, 99. Nella sezione 5 di questo articolo ritorneremo sul particolare.

che guida direttamente l'agire (la ragione pratica nel suo esercizio diretto), non per questo dobbiamo pensare che si tratti di mera "informazione teorica" sul bene e sul male. Si tratta piuttosto delle *convinzioni profonde* che una persona ha sul bene e sul male, dell'oggettivazione scientifica della sua identità morale, almeno in senso ideale. Non basta aver letto o aver sentito in una lezione che non è bene rubare o mentire, o che la Chiesa o lo Stato lo considerano un male: affinché queste verità entrino a far parte della nostra scienza morale è necessario che diventino convinzioni personali, elementi costitutivi della nostra idea di felicità, anche se ancora non si riesce a vivere pienamente in quel modo.

Nella formazione della scienza morale nel corso della vita di una persona intervengono fattori sia interni che esterni.³⁵ I *fattori esterni* sono l'educazione ricevuta (in famiglia, nelle diverse istituzioni e comunità di appartenenza), l'esempio delle persone con cui si entra in relazione, l'*ethos* della società (e delle società minori) in cui viviamo, con i valori, costumi e priorità che trasmettono, ecc. I *fattori interni* si riferiscono invece a come la persona accoglie ed elabora quanto riceve, ovvero alle sue disposizioni: se siamo superficiali o riflessivi, se siamo docili e aperti ai consigli delle persone autorevoli oppure ci chiudiamo nelle nostre opinioni, se approfittiamo dei dubbi e dilemmi morali che si presentano per chiedere aiuto e chiarire la coscienza, o se andiamo avanti con negligenza, ecc. Come si vede, la buona volontà ha un ruolo capitale nella formazione della propria scienza morale. Anzi, per l'etica della virtù *il fattore più determinante per la formazione della scienza morale sono gli abiti morali che la persona possiede* (virtù e vizi, più o meno stabili). Se, come abbiamo visto, la scienza morale si forma principalmente a partire dalla riflessione sull'esercizio diretto della ragione pratica, e se nel suo esercizio diretto essa ragiona a partire dalle proprie virtù e vizi, cioè dalle intenzioni che configurano il fine ultimo pratico o piano di vita, allora è evidente che la scienza morale rispecchierà soprattutto tali intenzioni e tale idea di felicità. Altri fattori (educazione, studio, consigli, esempio di altre persone, ecc.) possono certo contribuire alla formazione della scienza morale integrando la riflessione, ma lo faranno sempre *a partire dalla propria identità morale del momento*, per modificarla più o meno a seconda di quello che la persona effettivamente vorrà.

In una persona intemperante, ad esempio, la cui idea di felicità è sostan-

³⁵ Cf. G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene*, 79-108 (cap. 3: *Genesi e affinamento della coscienza morale*) dove approfondisce soprattutto i fattori esterni, anche se fa riferimento alla comune capacità morale umana e alla riflessione personale.

zialmente godere il più possibile dei piaceri della vita finché essa dura e di evitare dolori e problemi, la scienza morale sarà configurata dalla convinzione, più o meno esplicita, che è buono ciò che produce piacere e cattivo ciò che lo toglie, e sulla base di queste convinzioni giudicherà la bontà/cattiveria delle azioni progettate. Gli ammonimenti di altre persone o qualche dura esperienza potranno farla riflettere sulla ragionevolezza di queste convinzioni – prima, le regole e i consigli le sembravano assurdi o esagerati –, ma di solito il cambiamento si farà strada lentamente: all’inizio sarà una possibilità, poi forse diventa un cambiamento desiderabile, poi praticabile con una grande dose di impegno, fino a che si riesce a cambiare veramente le convinzioni profonde e la propria idea di felicità, e quindi anche il criterio per valutare la bontà delle diverse scelte.

Anche se non dirige effettivamente l’agire come gli abiti morali (esercizio diretto della ragione pratica), la scienza morale non è nemmeno una conoscenza meramente speculativa sul bene, ma una *conoscenza pratica*, cioè riferita al proprio desiderio di felicità. Questo “status intermedio” – determinato dal suo essere prodotto della riflessione – fa sì che la scienza morale non si identifichi *tout court* con l’oggettivazione riflessa della propria identità morale, ma che ci sia spazio per metterla in questione, arricchirla, ecc., e in questo senso la scienza morale e la coscienza diventano una risorsa preziosa per l’educazione morale. Allo stesso tempo, poiché il punto di partenza della riflessione etica è l’effettiva identità morale del soggetto, non c’è dubbio che *il modo migliore di formare la scienza morale, e l’unico veramente efficace, sia la formazione delle virtù nel soggetto*. La semplice ingiunzione di una norma o la mera “trasmissione di informazione”, per quanto dettagliata e coerente in sé stessa, non servono a formare la scienza morale se il soggetto non le percepisce come buone per lui – anche se ancora non le capisce del tutto –, e questo dipende non tanto dalla forza logica dei ragionamenti, quanto dalle disposizioni personali (virtù), perché si tratta sempre di conoscenza pratica. Più virtuosa è la persona, più connaturalità trova tra una proposta in sé ragionevole e le proprie convinzioni. Più virtuosa è una persona, più armonia c’è fra scienza morale e scelte concrete, con l’effetto paradossale che la “voce” della coscienza si noterà sempre di meno.³⁶

³⁶ Cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, 268-269: «Il perfetto prudente o coraggioso, così dice Aristotele, è colui che vive in pace con se stesso: possiede quella pace o calma interiore che derivano dal fatto che la coscienza e il giudizio d’azione, o il compi-

Nel caso specifico della morale cristiana la formazione della scienza morale ha un carattere peculiare dettato dalle caratteristiche della *santità* a cui è chiamato l'uomo come realizzazione piena della vita buona. La santità è opera della grazia divina e della cooperazione dell'uomo, e consiste nel partecipare alle virtù di Cristo.³⁷ La sua ragionevolezza supera la mera ragionevolezza umana: amare i nemici, perdonare settanta volte sette, identificarsi con le sofferenze di Cristo, vivere secondo le beatitudini, fare tutto per la gloria di Dio, ecc. Il processo di formazione richiede, pertanto, una grande dose di *umiltà*: l'umiltà della fede, per la quale la ragione si lascia illuminare da una verità più alta; l'umiltà della volontà che è disposta a lasciarsi educare dalla comunità ecclesiale, con la sua specifica struttura pastorale, sacramentale, magisteriale, ecc.; l'umiltà dei sensi attraverso il sacrificio volontario che purifica le intenzioni e dispone la persona all'unione amorosa con Dio e con il prossimo. Non è possibile qui approfondire le peculiarità della formazione della "coscienza cristiana" – ci si consenta di usare il termine in senso lato –, ma volevamo sottolineare il fatto che essa richiede una intensa partecipazione alla vita della Chiesa alimentata da un costante atteggiamento di *conversione*, primo comandamento del Signore (cf. *Mc* 1,15).³⁸

5. I "problemi di coscienza"

Ora ci occupiamo del secondo argomento circa l'esercizio concreto della coscienza morale da parte del soggetto, ovvero dei possibili "problemi di co-

mento d'azione, sono in accordo. Tanto più l'agire morale è caratterizzato dalla virtù morale, quanto più il ruolo della coscienza è quello dello spettatore che approva». Sulla mutua implicazione di virtù e formazione della coscienza (scienza morale), cf. S. PINCKAERS, *Coscienza, verità e prudenza*, 139-141, il quale approfondisce la sua teoria dell'educazione morale in *Le fonti della morale cristiana*, 415-443. Vedi anche G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, 285-321 sulla formazione alla virtù e sul ruolo che la coscienza (e le norme in generale) acquista nelle diverse tappe.

³⁷ Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi*, 57-85; L. MELINA, *Sharing in Christ's virtues. For a renewal of moral theology in light of Veritatis splendor*, CUA Press, Washington D.C. 2001.

³⁸ Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore*, 614-618. Sul tema si possono consultare utilmente i contributi presenti in L. MELINA – P. ZANOR (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologicalhe della morale*, PUL – Mursia, Roma – Milano 2000. Altre annotazioni sul ruolo della Chiesa (e in particolare del Magistero) nell'educazione morale in A. BELLOCQ, *Desiderare e agire*, 230.

scienza”. Con questa espressione non ci riferiamo a quelle situazioni in cui seguire la coscienza implica una decisione “sofferta”, difficile da portare avanti sia per lo sforzo personale che esige, sia per la possibile perdita di altri beni quando si sceglie il bene morale indicato dalla coscienza. Una persona che, ad esempio, decide di abbandonare un affare illecito “facendosi forza”, perdendo soldi, vantaggi e amicizie, certamente dovrà affrontare un “problema” ma non un “problema di coscienza”, perché questa sta svolgendo bene il suo ruolo nel giusto orientamento dell’agire. Non ci stiamo riferendo nemmeno alle situazioni in cui è estremamente difficile formulare un giudizio di coscienza per la complessità della decisione stessa, come ad esempio quando devo decidere se lasciare o meno momentaneamente un lavoro per accudire un genitore malato. Ci riferiamo piuttosto al “problema” del *discostamento del proprio giudizio di coscienza dall’ordine morale “oggettivo”* (o presunto tale) indicato dall’autorità civile, ecclesiastica, familiare, ecc. È un problema molto più sentito dal punto di vista esistenziale, perché riguarda l’essenza stessa della coscienza dal momento in cui si percepisce una contraddizione tra la voce della coscienza e l’ordine morale che tale voce dovrebbe rispecchiare.

Per fare un esempio semplice, una persona può essere intimamente convinta che l’aborto sia sempre un male, eppure la sua famiglia e i suoi amici glielo consigliano, la legge civile lo considera un diritto, e persino un dovere da parte delle istituzioni sanitarie. Oppure, può essere convinta che a volte l’aborto sia un bene, mentre la legge civile lo vieta, la sua famiglia e i suoi amici lo sconsigliano e la Chiesa lo ritiene un grave peccato. In entrambi i casi il soggetto sperimenta un “problema di coscienza” che riguarda la verità stessa del giudizio di coscienza e delle norme da cui si discosta, l’obbligo di seguirlo, ecc., ma non gli eventuali problemi che potrebbero seguire l’azione. Qui vorremmo spiegare, in maniera succinta, perché sorgono questi problemi e quali sono le vie per “risolverli”, ovvero per trovare quella *necessaria armonia tra il giudizio di coscienza e l’ordine morale a cui essa serve*. Tale armonia – dai classici chiamata “coscienza retta” – è un elemento imprescindibile per orientare bene l’agire, anche se non lo assicura come la virtù. Ma l’agire bene costituisce ormai un altro “problema” che qui non affrontiamo.

Se vogliamo essere coerenti con tutto ciò che abbiamo detto finora sulla natura e la formazione della coscienza dal punto di vista dell’etica della virtù, la prima verifica che si dovrebbe fare quando appare un discostamento del giudizio di coscienza dall’ordine morale oggettivo riguarda la *qualità della scienza morale del soggetto*. La differenza di giudizi può essere dovuta a un’igno-

ranza teorica (una mancanza di educazione o di studio nella materia specifica) o, più frequentemente, pratica (una mancanza di virtù che genera una concezione distorta del bene e del male). Per tornare all'esempio dell'aborto, posso pensare che a volte è un bene perché non sono pienamente consapevole che si tratti di un embrione umano, e che quindi eliminarlo equivale a uccidere un essere umano innocente. Se il problema è solo di *ignoranza teorica*, a una persona di buona volontà di solito basta essere ben informata al riguardo per cambiare il suo giudizio di coscienza. Ma può succedere che pur essendo consapevole che l'aborto equivale all'uccisione di un essere umano innocente, i suoi abiti morali difettosi non le consentono di vedere che il rispetto incondizionato della vita del prossimo (persino dell'embrione) è un elemento necessario della vita buona. Siccome non si ragiona praticamente a partire dai principi della giustizia, della castità, della sincerità, ecc., bensì da altri principi, facilmente si trovano giustificazioni per questo tipo di atto oppure si trovano irragionevoli le norme che lo vietano (siano esse civili, ecclesiastiche, ecc.). L'*ignoranza pratica* alla base del difetto di coscienza non si risolve con più informazione, ma con un cammino di crescita nella virtù fino a che i principi morali diventino connaturali al proprio sentire e la persona aspiri effettivamente a vivere così, sebbene ancora non abbia le forze per riuscirci in maniera stabile. Questa connaturalità è più necessaria quanto più particolare o elevata sia l'esigenza morale di cui si tratta.³⁹

Un modo falso di risolvere questo problema, il che equivale a non risolverlo affatto, è quello di appellarsi al valore obbligante della coscienza erronea, e quindi all'assenza di colpa morale della persona che agisce male ma "secondo coscienza". È vero che la coscienza erronea obbliga finché perdura l'errore, e che quindi probabilmente non c'è malizia attuale in chi agisce per errore; tuttavia, se la persona ragiona e agisce effettivamente male, la morale non può limitarsi a scusare la colpa specifica, ma dovrebbe *orientare la persona affinché possa agire bene*, che è l'unica cosa che conta in definitiva, ed è anche la funzione propria della coscienza. In tempi recenti si è rilevata la serietà di

³⁹ Cf. *STh*, I-II, q. 100, a. 3, in cui san Tommaso parla dei precetti «dei sapienti» per significare quelle conclusioni più particolari dei precetti della legge morale che richiedono ragionamenti più complessi ma soprattutto la sapienza pratica, ovvero la vita virtuosa. Precetti di questo tipo sarebbero, ad esempio, il perdono dei nemici, o l'immoralità della contraccezione nel matrimonio. Cf. anche I-II, q. 94, a. 6 in cui parla della cancellazione dei precetti della legge naturale nell'animo a causa della mancanza di virtù.

questo problema in ambito ecclesiale: molti cristiani non percepiscono la morale insegnata dalla Chiesa (o alcuni dei suoi precetti, forse più esigenti o elevati) come la vera via della felicità e quindi non sono disposti a impegnarsi per seguirla.⁴⁰ L'esplorazione delle eventuali circostanze attenuanti della responsabilità può certamente servire a un primo discernimento circa la responsabilità soggettiva della persona con un tale "problema di coscienza", ma per risolverlo veramente serve un dedicato lavoro di educazione morale.⁴¹

Altre volte il problema non riguarda le qualità personali del soggetto ma è un *problema normativo*, reale o apparente che sia, cioè dovuto a un difetto della norma stessa, della sua formulazione o comprensione. C'è un *problema normativo reale* quando la norma o l'ordine morale indicato dall'autorità è in sé ingiusto o erroneo. In questi casi, la persona ben formata deve seguire il giudizio della propria coscienza, anche se dovrà contraddire l'autorità. Qui si iscrive il diritto all'obiezione di coscienza in ambito civile.⁴² In ambito ecclesiastico la questione è più delicata: sebbene esistano situazioni in cui è lecito e persino doveroso seguire la propria coscienza davanti alle indicazioni di singoli superiori – ad esempio se il parroco o il confessore dicessero che un certo tipo di atto non è immorale quando in realtà lo è, o viceversa –, quando si tratta del Magistero ufficiale della Chiesa bisogna essere molto prudenti.⁴³

C'è un *problema normativo apparente* quando la norma morale è formulata o compresa in maniera erronea, e perciò emerge una differenza con il giudizio retto di coscienza della persona. Ad esempio, se si dicesse o si capisse

⁴⁰ Come è noto, FRANCESCO affronta questo problema nel cap. VIII dell'Esort. ap. *Amoris laetitia*.

⁴¹ Alcuni autori di etica della virtù arrivano a parlare di questi processi di accompagnamento e di formazione morale come di "ricostruzione del soggetto morale cristiano". Cf. J.J. PÉREZ-SOBA – A. FRIGERIO (eds.), *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*, Cantagalli, Siena 2019; L. MELINA, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Cantagalli, Siena 2018, il quale, a nostro avviso imposta bene il problema nel saggio introduttivo (11-19). Come è evidente, non possiamo qui soffermarci sui delicati problemi pastorali inerenti a questi processi di accompagnamento e di formazione morale.

⁴² Lo spiega bene G. SAMEK LODOVICI, *La coscienza del bene*, 151-169. Più in generale, sull'atteggiamento del cristiano davanti alle leggi ingiuste, cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi*, 288-290.

⁴³ Lo stesso Magistero ha affrontato questo tema, indicando le modalità con cui è possibile manifestare le proprie differenze riguardo al suo insegnamento: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, specialmente nn. 32-41.

che qualsiasi azione che causa l'eliminazione di un embrione è un aborto, e quindi da considerarsi immorale. In questo caso una persona di retta coscienza incinta e con un tumore all'utero, o con una gravidanza ectopica, può avere un "problema di coscienza", ma che in realtà è apparente. Quando si formula e si capisce bene la definizione di aborto in quanto oggetto morale contrario alla virtù della giustizia, e si conoscono le situazioni in cui tale fattispecie in realtà non si configura, il problema di coscienza si risolve.⁴⁴

In ogni caso, nei "problemi di coscienza" reali e concreti delle persone non sempre è facile capire se si tratta di mancanza di virtù o di errata comprensione o formulazione della norma. In presenza di norme proposte da una tradizione civile ed ecclesiale consolidata e autorevole, l'etica della virtù tende a pensare che di solito si tratti di un problema di mancanza di virtù. Secondo le caratteristiche della razionalità pratica, infatti, le norme morali sono pienamente ragionevoli per la persona virtuosa.⁴⁵ Solo quando è stata esclusa ragionevolmente una possibile mancanza di virtù – morali e intellettuali, naturali e soprannaturali – vanno esplorati i problemi normativi specifici. Oltre ad essere la via più coerente con l'etica della virtù, ci sembra la via più consona a quella *via dell'umiltà e della conversione* proposta dal Vangelo.

6. Rilievi conclusivi

Dicevamo all'inizio che l'obiettivo di questa presentazione era di spiegare il ruolo certamente *essenziale* e tuttavia *secondario* della coscienza morale nella (buona) direzione dell'agire. Pensiamo che lo stesso fatto di poter seguire o non seguire il giudizio della propria coscienza indichi che c'è un'altra "forza" o principio più determinante del nostro agire, e che spiega più radicalmente perché scelgo una strada e non un'altra. La teoria dell'azione propria dell'etica della virtù dà ragione di questo fatto di esperienza, mostrando come il nostro agire venga determinato da una logica (razionalità pratica, nel suo esercizio originario o diretto) che dipende sostanzialmente dalla configurazione che abbiamo dato al nostro desiderio di felicità (fine ultimo), configu-

⁴⁴ Sui possibili problemi normativi riguardanti l'oggetto morale, i diversi tipi di norme (legali e morali), le eccezioni, l'*epikeia*, ecc. cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO – A. BELLOCQ, *Scelti in Cristo per essere santi*, 321-331.

⁴⁵ Sulla dimensione conoscitiva delle virtù (comprensione delle norme, interpretazione della situazione, scelta dell'azione giusta, ecc.) cf. A. CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación*, 365 ss.

razione articolata nel modo di desiderare i diversi beni e attività che compongono la vita umana (abiti morali, virtù e vizi) e, quindi, dalla convenienza che la persona trova tra quei desideri e una certa azione che li realizza al meglio nelle circostanze in cui si trova. Grazie alla riflessione possiamo avere un controllo critico dell'elaborazione della nostra condotta, dei singoli atti e della stessa configurazione dei nostri desideri. L'attività della coscienza nel giudicare la moralità di atti e di intenzioni è la realizzazione concreta di questo controllo, uno spazio di libertà e di obbedienza, di ricerca e di determinazione, ma in ogni caso di servizio all'effettiva configurazione dell'identità morale del soggetto e alla sua giusta manifestazione, ovvero all'acquisizione e coltivazione delle virtù.

Siamo convinti che una comprensione adeguata della *circolarità tra coscienza e virtù* sia la chiave di una educazione morale lontana dall'intellettualismo e dal volontarismo, dall'oggettivismo e dal soggettivismo, nonché la chiave per superare molti dei "problemi di coscienza" che si pongono oggi alle persone. Poi, in ogni caso, bisognerà affrontare i problemi della regola morale (la determinazione dei fini virtuosi e degli atti che li manifestano o vi si oppongono). Questa è la sfida della morale speciale e della propria ricerca personale, ma pensiamo che la teoria fondamentale delineata dall'etica della virtù sia la base migliore per impostare tale ricerca.

Abstract

L'articolo spiega la natura e il ruolo della coscienza morale nella direzione dell'agire umano secondo l'etica della virtù, una peculiare impostazione della riflessione morale filosofica e teologica. Dopo aver presentato i tratti essenziali dell'etica della virtù come teoria dell'agire umano e della sua buona direzione, viene illustrato il fondamento antropologico ed epistemologico del fenomeno della coscienza, ovvero il carattere riflessivo della ragione umana e le sue diverse modalità di esercizio (speculativo e pratico, diretto e riflesso). Con quelle premesse diventa possibile definire con precisione la coscienza morale e descrivere il suo ruolo nell'agire. Infine, si affrontano due questioni relative all'esercizio concreto della coscienza: la conformazione della scienza morale personale in base a cui la coscienza valuta le azioni, e gli eventuali "problemi di coscienza" che possono sorgere quando il giudizio personale si discosta dall'ordine morale "oggettivo" (o presunto tale) indicato dall'autorità civile, ecclesiastica, familiare, ecc. Intendiamo mostrare che il ruolo della coscienza morale, per quanto importante, non è centrale ma derivato o *ausiliare* nella buona direzione dell'agire, direzione che dipende principalmente dalle virtù morali.

Parole chiave

Coscienza | Ragione pratica | Etica della virtù | Educazione morale | Teoria dell'azione

The Conscience in Virtue Ethics

The article explains the nature and role of moral conscience in directing human action according to virtue ethics, a peculiar approach of philosophical and theological moral reflection. After presenting the essential features of virtue ethics as a theory of human action and its good direction, the anthropological and epistemological foundation of the phenomenon of conscience, that is, the reflexive character of human reason and its different modes of exercise (speculative and practical, direct and reflexive) is explained. With those premises, it becomes possible to define accurately what moral conscience is and to describe its role in human agency. Finally, we address two issues related to the concrete exercise of conscience: the conformation of personal moral science by which conscience evaluates actions, and the possible "problems of conscience" that may arise when personal judgment deviates from the "objective" moral order (or presumed to be such) indicated by civil, ecclesiastical, family authority. We intend to show that the role of moral conscience, however important, is not central but derivative or *auxiliary* in the good direction of action, a direction that depends primarily on moral virtues.

Keywords

Conscience | Practical reason | Virtue ethics | Moral education | Theory of action