

IL DISCERNIMENTO ETICO DELL'AMORE

1. *L'etica della situazione e l'etica tradizionale*

Esaminiamo brevemente prima di tutto qual è il punto di disaccordo tra i sostenitori dell'etica della situazione e della morale tradizionale. Il problema fondamentale è quello dell'esistenza di norme negative, universali che determinano e giudicano la condotta morale dell'uomo. La morale tradizionale sostiene l'esistenza di queste norme, mentre l'etica della situazione proclama che esiste un solo assoluto o una sola norma morale, l'amore.

C'è però una vasta area di accordo tra la morale cattolica e l'etica della situazione. Si noti innanzi tutto che le norme assolute e negative costituiscono essenzialmente come due estremi confini entro i quali si potrà muovere con una certa libertà l'azione dell'uomo, con una libertà che, per amore di discussione, si potrebbe definire molto simile alla posizione situazionista. Certo è innegabile che la posizione cattolica del passato ha peccato di una notevole dose di legalismo; l'atteggiamento morale era determinato dall'obbedienza alla legge di Dio e della chiesa. Il che si riduceva dopo tutto all'osservanza di poche norme, più o meno i comandamenti mosaici interpretati con molta libertà dall'insegnamento dei moralisti, e pochi precetti ecclesiastici. Salvo la legge naturale, non scritta né scrivibile, si diceva con Tommaso che ogni legge vale *ut in pluribus*¹, mentre esiste la virtù dell'*epikeia*, che non è un agire *contro la legge*, ma secondo le *vere* esigenze della situazione concreta in cui il soggetto agente si trova di fatto e quindi è il coronamento stesso della giustizia².

Il problema dell'etica cattolica in realtà non è tanto quello, almeno oggi, dell'alternativa tra la legge o l'amore, ma è piuttosto la domanda se l'amore non richieda a sua volta una normativa, in modo da ispirare un'azione sempre uguale nelle diverse circostanze, sfuggendo quindi al pericolo di un relativismo e soggettivismo, che può essere ti-

¹ S. Th. II-II, 120, 1.

² Ibid. 1-2.

pico dell'etica della situazione. E' vero che anche in questa etica situazionista alcune azioni sono riconosciute indiscutibilmente e sempre come contrarie all'amore, per esempio, questo è evidente per l'odio. Il problema resta però come principio e metodologia, e del resto è bene notare che ammettere una incompatibilità di certe azioni con l'amore non è ancora ammettere un *codice*.

Non esiste evidentemente una sola forma di etica della situazione; noi prenderemo in esame quello che è il principio unificante tra i vari autori, e cioè la centralità dell'amore. Vedremo così qualche accenno ad alcuni teologi più rappresentativi, a nostro parere: Joseph Fletcher, John A.T. Robinson, e Rudolf Bultmann come precursore ed ispiratore, con Dietrich Bonhoeffer, della posizione che in seguito esporremo.

Secondo J. Fletcher la norma suprema del cristiano è l'amore nella sua forma di *agape*; questa infatti denoterebbe la volontà totale del dono di se stessi agli altri; come Gesù ha dato se stesso per noi. E' secondo Fletcher un concetto diverso da quello di *eros*, che avrebbe il significato di amore romantico e da quello di *philia*, o amore d'amicizia. *Agape* infatti è una realtà che non tollera amore di sé, come sarebbe almeno in parte nell'*eros* e nella *philia*, né il concetto di *reciprocità*, ma solo quello di gratuità e disinteresse, esattamente al modo di Gesù³.

In secondo luogo Fletcher nega che esistano *valori*, nel senso che ci sono solo *cose* che capitano alle persone e da loro debbono essere valutate⁴. Forse una volta ancora la teologia cattolica «ha esagerato il significato della moralità oggettiva (*intrinsic morality*). Questa non significa che l'oggetto in astratto è sempre buono o cattivo; ma piuttosto che tutto il complesso morale, la situazione, se volete, è giusta o sbagliata al di fuori dell'intenzione della persona»⁵. Ma anche con questa teologia dialogica o di compromesso, non sembra che si possa trovare un accordo con il situazionismo di Fletcher.

Anche per John A. T. Robinson la via più alta, se non l'unica possibile, della morale consiste nell'amore; e così egli può riassumere il suo pensiero etico dicendo che nel cristianesimo nulla è comandato, eccetto l'amore⁶. Robinson preferisce l'approccio induttivo a quello deduttivo, nell'etica contemporanea, di cui il punto di partenza non consiste in principi stabiliti secondo criteri intellettuali, ma piuttosto in base a delle istanze della società contemporanea, cioè non è possibile stabilire in primo luogo degli assoluti, che distinguono il bene dal male in un modo valido per ogni caso e situazione. E' in questo senso che Robinson si oppone al concetto di «immoralità» come devianza da una norma data, il che, dice, è proprio di ogni casistica, che vuol costrin-

³ Cf. J. FLETCHER, *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster Press, New York 1966, pp. 79-80, 103-119.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵ C. CURRAN, *A New Look at Christian Morality*, Sheed and Ward, London and Sydney 1969, p. 167.

⁶ J. A. T. ROBINSON, *Diò non è così*, Vallecchi, Firenze 1968, p. 147.

gere l'uomo a vivere secondo certe idee preconcepite⁷. «L'amore in ogni situazione particolare troverà la sua strada»⁸; il che vuol dire che l'amore trova la sua strada da solo, senza bisogno di una legislazione esterna, né di altro criterio, se non di essere l'amore incondizionato come ebbe Gesù. «Ecco ciò che vuol dire per il cristiano 'avere il pensiero di Cristo': lasciare che le proprie azioni siano governate, come ingiunse Gesù, semplicemente ed unicamente dall'amore con cui 'io ho amato voi'»⁹.

Rudolf Bultmann, colui che ha assunto e fatta propria tutta la filosofia heideggeriana, giunto al campo della morale, si sente costretto a ricorrere alla rivelazione e all'amore con cui Gesù ci ha amato. Norma unica della morale è infatti l'amore, ma sia l'amore verso Dio, che detiene il primato, sia l'amore verso il prossimo, che ne è una prova; il tutto esige una sottomissione totale alla volontà di Dio¹⁰. Egli dice: «Come io posso amare il prossimo solo quando abbandono la mia volontà alla volontà di Dio, così amo Dio soltanto se, nel volere ciò che Egli vuole, amo realmente il mio prossimo»¹¹.

Abbiamo citato solo Autori protestanti; in campo cattolico infatti una condanna pontificia del 1956 stroncò ogni movimento, anche se da allora in poi i più celebri autori cercarono di entrare in dialogo con l'etica della situazione e di trovare un compromesso tra *situazione* e *norma* morale universale, tra amore o carità e norme che regolano l'amore stesso¹².

2. La morale dell'amore

Eppure sembrerebbe che nella Scrittura questo comando o unicità del comando dell'amore fosse chiaro, non soltanto nel Nuovo Testamento, ma anche nel Vecchio. Infatti quando a Gesù viene chiesto qual è il più grande comandamento della Legge, Gesù risponde rimandando allo *shemah*, cioè alla preghiera ebraica tratta sia da Deuteronomio 6, 5 sia da Levitico 19, 18 come appare in Matteo¹³. Nella tradizione paolina vediamo chiaramente riassunti tutti i comandamenti in quello dell'amore, in particolare quello verso il prossimo¹⁴, e lo stesso Paolo ripete ai Galati: «Tutta la Legge, infatti, si compendia in questo solo comando: 'Ama il prossimo tuo come te stesso'»¹⁵; Giacomo poi definisce la leg-

⁷ J. A. T. ROBINSON, *Una nuova riforma?*, Queriniana, Brescia 1970, pp. 64, 104.

⁸ J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così*, cit., p. 139.

⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰ Cf. R. BULTMANN, *Jesus and the Word*, Macmillan, New York 1958, p. 114.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹² Cf. G. ANGELINI, *Situazione (etica della)*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Ed. Paoline, Roma 1973.

¹³ Mt 22, 36-40.

¹⁴ Cf. Rom 13, 8-10.

¹⁵ Gal 5, 14.

ge dell'amore la « Legge reale »¹⁶.

D'altra parte però, Bonhoeffer nel saggio « Questioni fondamentali di un'etica cristiana », fa notare come dal III e IV secolo si è spesso cercato di presentare l'etica cristiana come un'etica fondata su un comando nuovo, il comando dell'amore. Ma questo, sottolinea Bonhoeffer, non sarebbe vero, perché « il comando dell'amore non è specificamente cristiano, ma al tempo di Gesù è già universalmente riconosciuto e diffuso¹⁷. Non soltanto era un comandamento comunemente insegnato nel giudaismo, come per esempio da rabbi Hillel, ma deriva anche dalla semplice filosofia pagana, come prova l'insegnamento di Seneca¹⁸. E potremmo citare anche Buddha: « Quando uno sciocco seppe che Buddha osservava il principio dell'amore, cioè la restituzione del bene per male... »¹⁹.

Del resto nulla è *specificamente cristiano* per il semplice fatto che « non ci sono azioni cattive in sé, anche la morte può essere santificata, c'è solo un rimaner fedeli o un defezionare dalla volontà di Dio, non c'è appunto alcuna legge nel senso dei contenuti, ma solo la legge della libertà, cioè il portare la propria responsabilità da soli davanti a Dio e a se stessi »²⁰. E ancora Bonhoeffer a proposito dell'amore si chiede: « Ma con quale diritto posso porre il comandamento dell'amore al di sopra di quello della verità, o viceversa? Un punto di riferimento possiamo trovarlo, ancora una volta, solo nella concezione cristiana di Dio... Dal momento che essa (croce) pone l'amore divino al di sopra di tutte le altre caratteristiche essenziali di Dio »²¹.

Ed è precisamente su argomenti di carattere filosofico che noi vogliamo affermare la centralità ed essenzialità dell'amore. Noi non diciamo di amare soltanto una persona, ma spesso anche una cosa è da noi amata: questo almeno dice il linguaggio. Dice il Lévinas: « Questo significa che, per un suo aspetto essenziale, l'amore che, trascendenza, va verso Altri, ci rigetta al di qua dell'immanenza stessa: esso designa un movimento con il quale l'essere cerca ciò a cui si è legato ancor prima di aver preso l'iniziativa della ricerca, e, nonostante la esteriorità in cui lo trova »²².

L'amore è quindi un elemento costitutivo dell'essente, cioè in altri termini l'amore è sinonimo di vita. Una vita non amante è perciò stesso una vita *non tendente*, statica, cioè una morte; morte forse non fisica, ma non vorremmo certo ridurre la vita alla mera fisicità del bruto. Vita vuol dire quindi *vita che respira*, in primo luogo e come condizione di possibilità di ogni ulteriore accezione della parola *vita*. Vuol dire pienezza di vita, perché la vita in tanto si *umanizza* in quanto si colora del sapore particolare del desiderio di essere, di vivere sempre,

¹⁶ Gc 2, 8.

¹⁷ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti (1928-1944)*, Queriniana, Brescia 1979, p. 52.

¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹ *Sutra-Pithaka, Il sutra di 42 sezioni*.

²⁰ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti, cit.*, p. 54.

²¹ *Ibid.*, p. 56.

²² E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 261.

di possedere essendo posseduti da ciò che *a priori* ci attraeva in modo irresistibile e determinante.

Ora, se l'amore è la vita e la pienezza della vita stessa, non può non identificarsi con « l'unica norma morale »; quale altra norma potrebbe volere la vita, oltre quella di essere vita? E' l'amore un fatto talmente primario e così strettamente collegato all'essere, che ogni comportamento ulteriore e determinazione, verrà in un secondo luogo e solo come una specificazione, non certo un mutamento dell'amore.

Sia ben chiaro che dicendo amore intendiamo il greco *eros*, cioè desiderio, tensione, brama ardente: è *desiderio di possibilità di vita*. La pienezza dell'uomo è infatti quel sentimento, quella *certezza* della bellezza e bontà delle cose che lo circondano e dell'uomo che ci passa accanto; pienezza che è nel contempo possesso della gioia e *megalopsichia* di benevolenza verso tutto e verso tutti. Pienezza e desiderio al contempo: per questo « norma ». Infatti determinerò il mio atteggiamento concreto e verso le cose e gli uomini: gioia e *godimento*, cioè beata fruizione, e nel contempo dono e accoglienza di tutto e di tutti. Dunque norma d'agire etico, perché norma di essere²³.

Veramente la *regola aurea* del Vangelo²⁴ e delle filosofie: « Tutto quanto dunque desiderate che gli uomini facciano a voi, fatelo voi pure a loro; poiché questa è la Legge e i Profeti », riassume in altro linguaggio la norma dell'amore. Io desidero vivere e vivere in pienezza, cioè pienamente *da uomo*, e questo desiderio è comune a ogni uomo. E' del resto l'amore, cioè il desiderio, che mi « apre » all'altro; è la condizione di possibilità di *linguaggio*, di essere-con (mit-Da-sein); altrimenti non ci sarebbe semplicemente vita morale, perché non ci sarebbe vita, almeno nella sua forma pienamente « umana ».

3. Difficoltà

Tutto questo in teoria non porterebbe difficoltà; queste sorgono piuttosto da una seconda considerazione, e cioè: se norme universali, o per lo meno prestabilite, non ci sono, come si potrà valutare moralmente, il che vuol dire in termini di *bene* e *male*, il comportamento dell'uomo? Non potrebbe per esempio darsi che l'amore detti di uccidere, in una data circostanza? Non si tratterebbe né di una cosa illogica, né incomprensibile, ma è possibile che dare la morte sia segno d'amore, cioè di vita?

E non volendo normare il normante, cioè l'amore, perché siamo contrari ad ogni forma di *assiologia* nella morale, come potremo portare avanti questa posizione, se non ponendo un discrimine tra ciò che *vale* e ciò che *non vale* o vale di meno? Dovrebbe perciò esistere un « codice », o almeno una norma, che dica in precedenza *come* un'esperien-

²³ Cf. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, SEI, Torino 1975, pp. 121-125.

²⁴ Mt 7, 12.

za morale può essere giudicata, altrimenti non potremo pronunciare più nessun giudizio: il che potrebbe essere assurdo. Del resto i « consigli » che diamo, la soluzione dei « casi » che ci vengono sottoposti, le opinioni che esprimiamo, tutto ciò presuppone l'esistenza di questo codice — foss'anche quello del comune buon senso —, che noi inevitabilmente applichiamo sempre, anche se sempre con la *colorazione affettiva* che ogni situazione necessariamente suscita in noi.

Tutto ciò che è implicato in questo ragionamento, ovvio, comporta però per noi notevoli difficoltà. Questi sono i concetti di *bene-male*, di *valore* e quindi di un'assiologia e dell'esistenza di particolari norme. Norma, infatti, dice solitamente riferimento a valore; anche se, come scrive Leandro Rossi, « i valori, nell'attuale concezione personalista, si riassumono nella persona umana e nel dovere di rispettarla quanto più è possibile ». E' vero che « il primato della persona, che riassume tutti i valori umani, può essere affiancato dal primato dell'amore, per chi preferisce esprimersi in termini cristiani ». Però la *legge*, cioè una norma o complesso di norme, deve esistere e deve ugualmente essere stabilita, perché « la legge serve a introdurci alle esigenze ben più esigenti dell'amore »²⁵.

Sul concetto di *bene-male* e di *assiologia*, già abbiamo avuto occasione di scrivere²⁶; aggiungeremo qui soltanto una precisazione. Esaminiamo innanzi tutto il concetto di valore prendendo spunto da Heidegger. Egli si chiede se l'attribuire valore alle cose le riscatti dalla decadenza, dal momento che il prendere-cura è una attribuzione di valore. E per questo « si tenta anche di caratterizzare le cose come cose fornite di valore »²⁷.

Heidegger si chiede che cosa significhi ontologicamente valore e conclude che questa struttura di avere un valore è molto oscura e comunque non centra il carattere dell'essere fenomenico di ciò che viene incontro nel prendere cura²⁸. « La conclusione è che la valorizzazione è sempre oggettivistica e dativa, concerne le cose assunte sul piano della semplice presenza, non è capace di dare l'accesso a strutture ontologiche o a un piano autenticamente ontologico. Diversamente l'esserci primario e originario è negato rispetto alle cose e in ogni possibile loro valorizzazione »²⁹.

Da una negazione del valore si passa subito alla negazione di ogni assiologia e, naturalmente, alla negazione del concetto di *bene* e *male*. Del resto questi concetti possono riguardare solo delle filosofie atee, non il cristianesimo né una fede atea ma che faccia dell'uomo il suo centro ed il perno del suo filosofare: se l'uomo è dio, tutto ciò che fa

²⁵ L. ROSSI, *Duplici effetto*, in *Dizionario*, cit., p. 283.

²⁶ Cf. L. CECCARINI, *La morale come chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*, D'Auria, Napoli 1980, pp. 5-8, 124-125.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976⁵, p. 94.

²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 81 ss.

²⁹ F. BATTAGLIA, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 53.

l'uomo veramente uomo è perciò stesso buono e al di sopra di ogni valorizzazione. *Bene* sarà equivalente a *umano*, *male* vorrà dire *non-umano*, e questo non in senso morale, ma totalmente pre-morale, anzi totalmente riguardante l'essere, l'essere stesso o l'essere dell'uomo.

Dunque si verrà a negare l'esistenza di norme particolari, di una pluralità almeno di queste norme, o dell'aspetto normativo di un qualche valore o comportamento. Le norme infatti presuppongono che l'amore non basti a dire umano il comportamento dell'uomo, ma ci potrebbe essere un comportamento secondo la legge dell'amore, ma contrario ad una norma: il che ci sembra assurdo e inaccettabile, almeno in questa formulazione.

4. Il concetto di universale

Cosa vuol dire, però, « universale », « oggettivo »? ³⁰. « La vera oggettività non può essere fissità: essa imporrebbe inevitabilmente norme legate a situazioni culturali, storiche, filosofiche di autocomprensione che sono di natura loro transeunti. Una norma oggettiva di tipo fissista non sarebbe veramente oggettiva, ma piuttosto astratta e politicamente repressiva » ³¹.

Universale non è la situazione, il caso in cui un uomo si trova immerso, né la norma morale che deve regolare il caso stesso, ma l'amore, cioè il *Logos* in cui tutti si trovano immersi. Universale deve voler dire che il giudizio sarà sospeso se è giudizio di bene-male, cioè di conformità o meno alla norma, ma avremo solo giudizio di vita-morte. Cioè: un comportamento determinato ha portato o porterà vita e pienezza di vita, il che vuol dire amore? In questo caso, tautologicamente, è vita, cioè autenticità dell'amore; altrimenti è morte.

Universale deve voler dire che raccoglie in sé gli opposti nell'unità superiore di ciò che sta nascosto come supporto della manifestazione dell'*identico diverso*: amore-morte, essere-non essere, bene-male e così via, sono antinomie solo apparenti, manifestazioni di una realtà soggiacente che contenendo in sé, come *unità-armonia*, tutti i contrari, si manifesta ora nell'uno, ora nell'altro modo.

Questo ci insegna Eraclito; infatti « Connessioni: intero e non intero, concorde discorde, consono dissono, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose » ³². Questa filosofia del movimento è anche una filosofia dell'*identità*; non basta dire che l'unità delle manifestazioni non deve essere cercata semplicemente in una data, ma prima di tutto in una sostanza, occorre anche rilevare che questa sostanza, essendo il mutamento stesso, non lascia alcuna qualità dietro di sé. Tutto è fenomeno di una stessa realtà.

³⁰ Cf. J. FUCHS, *The Absoluteness of Moral Terms*, in *Gregorianum* 52 (1971), pp. 415-457.

³¹ E. CHIAVACCI, *Legge naturale*, in *Dizionario*, cit., p. 492.

³² *Frammento 10*. Citeremo sempre la numerazione del Diels-Kranz.

« Per le anime è morte divenire acqua, per l'acqua poi è morte divenire terra; dalla terra a sua volta nasce l'acqua, dall'acqua l'anima »³³; con ciò vuole affermare l'identità dei contrari o solo la loro alternanza? Egli pensa invece ai diversi aspetti dell'opposizione universale e l'opposizione dei contrari genera un'armonia superiore a quella della concordia degli esseri che si somigliano. Del resto « all'ascolto non di me, ma del *Logos* è saggio riconoscere che ogni cosa è Uno »³⁴.

Questo è « trovarsi d'accordo » nell'imporsi del *Logos*: l'unità non si dà tra i pensatori, se non in quanto si dà tra essi e il *Logos* stesso: essi si trovano d'accordo in un comune *udire il Logos*, solo in quanto tale *udire il Logos* è *omologeîn*, cioè fare uno con esso. Ogni intelligenza dell'unità deve essere non la semplice intelligenza dei contrari, ma del *Logos*; il *Logos*, cioè, è senso e fondamento del mondo intero, norma e legge che determina ogni cosa³⁵.

Il *Logos* è quella tensione che abbiamo chiamato *vita e pienezza di vita*, cioè in altri termini è anche l'amore, cioè l'universale cui però ci si può sottrarre, come Eraclito stesso ha detto³⁶. La morale sarà allora l'*omologeîn*, cioè il fare uno con la vita, il fare uno con l'amore e nell'amore.

Se l'amore è il *Logos*, è perciò stesso oggettivo e universale, è la norma unica dell'agire etico; la situazione nella sua variabilità, questa sì è variabile per definizione, non richiederà altro che l'agire in modo che l'amore anche in quella situazione sia manifesto, sia operato. Non avremo bisogno di un codice etico, o di norme, né fissiste, né storiciste, avremo bisogno solo di riconoscere l'amore e di seguirlo una volta riconosciuto: questa sarà l'eticità dell'uomo, di colui che abita nel *Logos*³⁷.

5. *Necessità del discernimento etico*

Se abbiamo bisogno solo di riconoscere l'amore, occorre però trovare il modo di riconoscere l'esistenza o meno nei vari atteggiamenti umani della manifestazione dell'amore stesso. E questo, tenendo conto di ciò che dice Mateos: « Non basta affermare che esiste una morale rivelata; questo è vero, ma il suo unico comandamento, quello dell'amore fraterno, si può applicare in modi diversi secondo le epoche e le circostanze; diremmo che si può anche comprendere meglio, scoprire nuove zone in cui esso deve operare e aspetti inediti più urgenti su cui deve impegnarsi »³⁸.

³³ Frammento 36.

³⁴ Cf. DE CECCHI DUSO, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, CEDAM, Padova 1970, pp. 45-46.

³⁵ Cf. L. CECCARINI, *La morale*, cit., p. 49-58.

³⁶ Cf. *Frammento 1*.

³⁷ Cf. *Frammento 119*.

³⁸ J. MATEOS, *Cristiani in festa*, EDB, Bologna 1981, p. 211.

Occorre perciò trovare il modo di riconoscere l'esistenza o meno, nelle varie posizioni, di questo amore che si manifesta in modi diversi, pur restando l'identico amore. Se questo c'è, siamo nella vita, qualunque sia la forma in cui si manifesta, se non c'è, siamo nella morte. Per esempio: « uccidere è contro l'amore », sembra un principio valido per tutti e sempre, perché l'amore l'abbiamo identificato con la vita, e quindi non può essere morte. Ma non potrebbe qualcuno trovarsi nella situazione in cui l'uccisione di una persona sia l'espressione massima dell'amore verso altre persone? Mi riferisco al caso del *tirannicidio*, o della rivoluzione, o della guerriglia, di cui i tempi moderni ci hanno dato sì gravi testimonianze.

Bonhoeffer, a questo proposito (parlava del caso di guerra) si chiede se il comandamento dell'amore comandi di non uccidere chi sta per uccidere qualcuno che pur mi è affidato: se lascio che il *nemico* uccida l'amico, amerò l'uno più dell'altro? « Appena mi ritroverò nella misera situazione di dover decidere tra l'abbandono del mio fratello di sangue, della madre fisica nelle mani dell'assalitore, e il rivolgere la mia stessa mano contro il nemico, allora sarà senz'altro il momento, che mi dirà quale dei due, anche agli occhi di Dio, è e deve essere il mio prossimo »³⁹.

Occorre quindi anche un approfondimento del senso semantico delle parole implicate nel nostro discorso, come « amore », o « vita ». Se di qualche *normativa* quindi andiamo in cerca, dovrebbe trattarsi di un elenco, non esaustivo ovviamente, del significato semantico delle parole sinonime di amore, come amore-vita, amore-gioia, amore-desiderio, amore-morte-per, e così via; abbiamo bisogno, in altre parole, di un *discernimento*, non tanto spirituale, quanto invece *etico*. La morale sarebbe così non un codice di leggi, né un insieme di norme, ma una breve somma di *criteri*, che avrebbero lo scopo di porre in stato di « crisi » la « situazione », e si tratterebbe di discernere e non più di giudicare.

Il discernimento. Questo concetto viene dalla spiritualità; V. Truhlar così ne parla: « L'assoluto, presente e operante nel cosmo e nell'umanità, non rimane impercettibile, ma manifesta se stesso e crea esperienza di sé, dei suoi impulsi e della sua guida. Nel cristianesimo, Dio che attraverso il Cristo si comunica e crea la vita cristiana, allo stesso tempo si rivela interiormente, si manifesta all'uomo, lo muove esperienzialmente, lo chiama, gli parla. Per sensibilizzare l'uomo a tutto questo, gli dà un « senso » speciale, una *dianoia* (cf. *I Gv* 5, 20) »⁴⁰.

Dunque « abbiamo intelligenza per conoscere il vero »⁴¹, questo è evidente non solo nel campo della fede e delle cose rivelate, ma l'intelligenza è valida universalmente. Ora, l'intelligenza di cui si parla qui, la *dianoia*, è una qualità di ciò che nell'uomo chiamiamo « coscienza ». In-

³⁹ D. BONHOEFFER, *Gli scritti*, cit., pp. 57-58.

⁴⁰ V. TRUHLAR, *Lessico di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1973, s.v. *Discernimento degli spiriti*, p. 190.

⁴¹ *I Gv* 5, 20.

fatti la coscienza è lo sforzo-naturale, spontaneo per il saggio, cioè per colui che possiede la *dianoia*, di disvelare a se stesso il fatto di essere un « progetto gettato », cioè deciso, in una realtà che gli preesiste e che coglie come segno dell'essere (potremmo dire dell'amore): è quindi ricerca della verità, cioè del dis-velamento (*a-letheia*). L'alfa privativo mette in luce, più che negare, l'occultamento, il quale non dipende dall'uomo, ma è legato alla stessa struttura della presenza-assenza dell'Essere, cioè della sua alterità come differenza ontologica.

Il frammento 16 di Eraclito « Come si può uno nascondere di fronte a ciò che non si nasconde mai? », si muove invece piuttosto nell'ambito della presenza. Gli uomini, all'interno della luce dell'Essere, si distinguono dalle cose, in quanto il loro rapporto alla luce si identifica con la luce stessa: l'uomo è il rivelatore della luce, cioè il rivelatore della vita del *Logos*, quindi il rivelatore, nel senso che crea, dell'amore. La vita non si nasconde mai, anzi essa è sfolgorio di presenza, è l'apoteosi dell'essere, là dove tutto l'esistente, anche se semplice presenza, si disvela, pur nel suo pudore o nascondimento, come bagliore di desiderabilità, di capacità di colmare il cuore dell'uomo, come appagamento del più profondo sentimento della bellezza originaria, nel senso della bellezza che nostalgicamente l'uomo contempla nei più velati desideri. La vita è esplosione, mai banale, di possibilità infinite di modi di essere cosa o animale, o pianta, o foglia, o vivente in senso pieno e manifestantesi in modo totale. Chi potrebbe per assurdo dire che la vita si nasconde? e allora è vero quello che dice Eraclito, « come si può uno nascondere di fronte a ciò che non si nasconde mai? ».

Come dice Heidegger, il tentativo di nascondere la luce, lo sforzo di dimenticare l'essere, non toglie all'uomo la relazione con questi, perché l'uomo è questa relazione; il risultato che si otterrà è solo alienazione. L'Essere, pur nella sua differenza ontologica, è ciò che più ci è vicino, anzi, è tale la vicinanza tra noi e l'Essere, che non riusciamo ad oggettivarlo, a vederlo. Possiamo sperimentarlo e pensarlo rettamente con una adeguata mediazione, preparazione. Questa non è altro che l'*aletheia*, che non determina ciò che è indeterminabile, ma è l'emergere stesso dell'indeterminato in quanto indeterminabile⁴².

Per capire il problema della verità, occorre considerare ciò che ci è familiare, ma che trascuriamo di vedere. Tutte le volte che con i nostri giudizi, anche morali, consideriamo una cosa come manifesta, questo non vuol dire che ci siamo imbattuti in una cosa sola. Invece è vero che ogni realtà ci si presenta come inserita in un contesto in cui essa acquista senso e significato. Questo ambito della comprensibilità deve esserci aperto e trasparente, non possiamo mai ricostruirlo *a posteriori*, perché esso è invece ciò che in primissima istanza ci rende accessibili le cose. « Così, norme e condotte di vita possono essere giudicate moralmente comandate, permesse, illecite o neutre, e possono essere introdotte o ci si può iniziare a esse solo quando *l'orizzonte del senso della*

⁴² Cf. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 176-192.

moralità nella sua totalità sia svelato almeno nei suoi lineamenti di fondo »⁴³.

Se noi indaghiamo su cosa sia questo ambito illuminato nel quale i nostri giudizi sono possibili, vedremo che non si tratta di una delle cose che stiamo osservando, né di qualcosa di determinato, ma è la sfera dell'ente in generale, dell'ente cioè che ci avvolge e a cui apparteniamo anche noi. Questo spazio in cui le cose appaiono nella loro verità, questa *radura*, è il chiarore stesso: allora la *visibilità* delle cose è in sé l'*invisibilità* della visibilità stessa, cioè: il chiarore rende visibile l'altro da sé, proprio perché è invisibile in sé. La verità è quindi non una visibilità in sé, ma la passibilità di vedere le cose: la verità fa conoscere tutto, ma non se stessa, è la luce che fa vedere, non la luce vista. Quindi è *a-letheia*, cioè *dis-velamento*: velamento di se stessa, mentre svela l'altro da sé.

Applicando questa visione filosofica alla teologia, possiamo dire che lo svelamento del senso della moralità nella sua totalità, o la radura in cui la verità della valutazione morale accade, è il discernimento. Per meglio precisare, il discernimento ha piuttosto un carattere strumentale per cogliere il dis-velamento; in altre parole, è in forza del discernimento che l'uomo percepisce il dis-velarsi di *eros* e percepisce se stesso come luogo di questo disvelamento (il *Da-sein* di *eros*). Da ciò segue che il discernimento, e quindi il discernente, non potrà mai esaurire il disvelamento e quindi il disvelante, essendo questo il *tutt'altro*, nella cui prossimità bruciante siamo però immersi.

Il discernimento è la luce che non è visibile in sé, ma che rende visibile il fatto morale accaduto, in quanto « situato » in una totalità in cui appare. In altri termini: se la « situazione », cioè la totalità, non è evidente, non lo sarà neppure quella particolare posizione morale che noi vogliamo « giudicare », o meglio, valutare.

Il *situare la situazione* nel senso della moralità nella sua totalità è il discernimento; l'*a-letheia* della situazione morale, cioè la sua verità in termini di vita-morte, è ancora il disvelamento che noi discerniamo. Finché non abbiamo il chiarore, la luce della totalità, non possiamo emettere giudizi di nessun genere; fare un elenco di cose buone o cattive in sé è filosoficamente un non senso, un agire in modo antiscientifico: non frutto di discernimento, ma di pregiudizio.

Alla luce di questo si comprende meglio ciò che Truhlar dice: « Il primo compito di questo discernimento è di stabilire l'autenticità (o meno) dell'esperienza dell'assoluto, di Cristo. Stabilita l'autenticità, la norma fondamentale di tutto il resto del discernimento è l'esperienza stessa dell'assoluto (Cristo) che è luce di per sé, che, mediante questa stessa luce, mostra quali movimenti interiori nella concreta situazione siano da seguire, e quali no »⁴⁴.

⁴³ W. HIRSCH, *La tesi di Heidegger sulla storicità della verità*, in *Rassegna di Teologia*, 19 (1978), p. 259.

⁴⁴ V. TRUHLAR, *Lessico*, cit., p. 190.

Questo è detto del discernimento spirituale, ma noi vogliamo un discernimento *etico*. In quale senso prendiamo la parola «etica»? Dice R. M. Hare che questa parola ha un notevole numero di significati, che possono essere raggruppati grosso modo in tre categorie: la prima accezione è la domanda su ciò che è buono o cattivo, cioè su come ci dobbiamo comportare (e questa è l'etica normativa, o la morale); il secondo significato è quale sia la risposta data da certe società o popoli alla normatività morale stessa (e questa è l'etica descrittiva o comparata); e finalmente la domanda sul significato o gli usi delle parole usate nel rispondere alle domande sul bene e sul male, o la natura dei concetti morali (e questa costituisce l'etica teoretica)⁴⁵.

Noi cercheremo di risolvere le questioni dell'etica normativa, alla luce della natura dei concetti morali: in questo senso prendiamo il «discernimento etico». Non si creda che il problema sia nuovo⁴⁶, perché Tommaso ne ha già trattato, oseremmo dire, più ampiamente di quanto facciano molti contemporanei. Si tratta di tutto il complesso riguardante la virtù della «prudenza» e, in modo particolare, delle virtù «aggiunte alla prudenza»⁴⁷.

In particolare ci interessa là dove Tommaso tratta della *Gnome*, cioè l'ultimo articolo citato, che già, secondo Aristotele, è quella virtù che ci permette di giudicare certe azioni *praeter communes regulas agendorum*, e cioè *secundum aliqua altiora principia, quae sint regulae communes*. In sostanza, per Tommaso e per il Filosofo la *gnome* è una *altior virtus iudicativa, quae importat quamdam perspicuitatem iudicii*. Le altre virtù sono l'*Eubolia*, o la virtù che consiglia bene, e la *Synesis*, o la virtù di ben giudicare tutto ciò che si compie secondo le norme comuni. Non dimentichiamo poi il dono del Consiglio, con il quale la creatura razionale è mossa dalla divina bontà *ad rectum consilium dandum de singulis agendis*⁴⁸.

Come si vede, si tratta già dell'indicazione di principi o criteri generali e non particolarmente determinati, né codificati, anche se, credo esemplificabili, di una *electio* in una situazione determinata nella quale, teologicamente parlando, si deve fare la volontà di Dio, unicamente determinabile dal singolo agente, sotto l'impulso dello Spirito e alla luce delle *virtutes* che sono in lui. Diremo dunque che già la morale tomista aveva in sé, *in nuce*, il discernimento etico che proponiamo.

6. I «criteri» del discernimento

Facciamo innanzi tutto una nuda elencazione di criteri del discernimento. Essi potrebbero essere: 1) Amore per l'uomo concreto; 2) Amo-

⁴⁵ Cf. R. M. HARE, *Ethics*, in *A Dictionary of Christian Ethics*, SCM Press, London 1967, p. 114.

⁴⁶ Cf. per uno studio approfondito, O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Desclée, Paris 1954, specialmente pp. 363-461.

⁴⁷ *S. Th.*, II-II, 51, 1-4.

⁴⁸ *Ibid.*, 52.

re nella disuguaglianza; 3) Amore che non vuol mutare l'altro; 4) Amore che si fa tutto a tutti; 5) Amore che accetta ciò che è straordinario; 6) Amore che ama il gioco; 7) Amore che segue il criterio dell'incarnazione nel concreto.

1) Amore per l'uomo concreto. Cioè per l'uomo così com'è. Questo è un principio importante e fondamentale; di fatto ci toglie da ogni atteggiamento di tipo « giudicante » o giudiziale. L'uomo reale è « questo » uomo che mi sta davanti e non un concetto astratto di natura umana, di *homo qua homo*. Negare l'importanza di un concetto di uomo « secondo natura », vuol dire accettare e tener conto, anche moralmente, di tutte le singolarità del singolo, che in quanto tale, è unico e irripetibile; e quindi non sottoponibile ad una normatività morale astratta e aprioristicamente determinata, come se ogni uomo fosse in realtà « l'uomo ».

2) Amore nella disuguaglianza. Cioè non si tratta dell'amore di amicizia, di una *philia*, sia pure estesa a tutti. Deve trattarsi di un *Eros*. Il significato semantico di *philia* è quello di un rapporto che sia tra persone uguali nella loro possibilità di incontro, che riconoscano il vantaggio del loro reciproco stare insieme, perché ne deriverà un reciproco arricchimento: è un riconoscere il bello e il buono là dov'è già, non crearlo là dove non esiste amabilità. Il dare amore quindi, non come partecipare, come condividere, ma nella disuguaglianza, nel dare a chi non ha, a chi non ha neppure le condizioni per *meritare*, a chi tutto riceve e nulla dà, se non la gioia che noi riceviamo dal dare amore gratuitamente, semplicemente perché amanti.

Eros invece è potenza (*daimon*) della manifestazione degli elementi vitali nel mondo, è sintesi di opposti; in quanto « amore » è amore di qualcosa che non si possiede, e quindi è una tensione a far sì a che ci compiamo nell'essere-con (nel *Mit-Da-sein*). Si tratta di percepire l'altro, ricco o povero non interessa, come avente l'essere manifestantesi in sé, come epifania di una pienezza che si manifesta forse nell'apparente *penia* o povertà di « cose », ma con cui noi desideriamo essere uniti in un vincolo di riconoscimento.

3) Amore che non vuol mutare l'altro. Essenzialmente entrare nell'altro, non per mutarlo, ma per esserne mutati, per comprendere e non per trasformare in ciò che vorremmo che l'altro fosse in base ai nostri, pur giusti magari, pregiudizi. E' un rispetto fondamentale verso la persona umana, quello che deve impedirci di « fare violenza », costringendo ad un cambiamento secondo le nostre norme. E' un essere liberi della libertà di essere noi stessi e lasciare che anche l'altro sia se stesso.

4) Amore che si fa tutto a tutti. Non a parole, ma nella fattività. L'amore infatti non è un sentimento, ma una *dynamis* che sentendo agisce; non è un « benvolere », ma un dare tutto se stesso nel concreto; non è un culto verso un ideale (ogni culto che non comporti una prassi sarebbe sterile e quindi farisaico), ma è il quotidiano e minuto agire. Farsi tutto a tutti comporta il rinunciare a se stessi ed alle proprie convinzioni, anche etiche, perché l'altro comprenda che lo amo in ve-

rità e non come territorio di conquista alla mia ideologia. E' forse il criterio più aspro.

5) Amore che accetta ciò che è straordinario. E' un caso particolare del precedente, cioè è quello che von Balthasar chiama il contrario dello spirito di banalizzazione⁴⁹. Siamo sempre tentati di ridurre tutto e tutti a quello che è lo stereotipo, proposto dai *Mass-media* o dall'ideologia, e che si può chiamare il Modello Ideale Umano, che caratterizza ogni società, sia in senso geografico, sia storico, sia di area ideologica; è la mentalità che pensa « un buon cattolico non può non... », per esempio. Dove i puntini stanno a significare tutta la banalità che lo stereotipo comporta. Occorre saper riconoscere lo straordinario, il diverso, là dove si manifesta e non volere l'uomo medio a tutti i costi, come su un ideale letto di Procuste.

6) Amore che ama il gioco. Esiste una teologia del gioco, che dimostra come nel gioco si ha la prova dell'amore; certo nel gioco si ha la manifestazione della libertà e della gratuità del nostro agire che fa di noi veramente dei simili a Dio, degli dèi. Gioco è amore liberante, amore della e nella libertà; amore della e nella gratuità; amore della e nella gratificazione. L'amore giocante rende l'altro felice, spensierato; l'amore serio rende l'altro pensoso, afflitto, forse oppresso. Se l'amore non è nel gioco, diviene uno degli strumenti più potenti del comando e della violenza.

7) Amore che segue il criterio dell'incarnazione nel concreto. Fuori da ogni astrattezza, questo amore prende in considerazione più la situazione in cui l'altro è, che non l'altro in se stesso, l'altro in quanto altro (che sarebbe un *altro* astratto e irreali). La situazione e l'altro formano infatti un tutt'uno, sono *una realtà* unica. Deve essere quindi presa nel suo complesso e nella sua complessità: tutto ne fa parte e non solo quegli elementi che rientrano nei nostri schemi pre-formati, pre-concetti. Anche il paesaggio fa parte dell'uomo, perché se l'uomo è circondato dal luminoso paesaggio del mediterraneo, la sua condotta morale ne verrà influenzata in modo diverso che se vivesse nella avvolgente nebbiosità di certe serate padane.

Incarnazione: vuol dire anche amore e rispetto per tutto ciò che è esigenza della « carne », cioè della materia e della realtà materiale dell'uomo. Non si dovrebbe mai porsi di fronte all'altro, tenendo presenti le sue necessità « spirituali » o intellettuali, e così via, e nulla più; ma le necessità della materia sono anch'esse primarie e nobili e stimabili e da considerare. Ogni disincarnazione dell'amore è una negazione dell'amore stesso.

⁴⁹ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972.

Conclusion

In questo modo abbiamo due criteri per il discernimento etico, e cioè per discernere l'autenticità dell'amore in ogni situazione e per poter agire secondo l'autenticità dell'amore stesso. Abbiamo innanzi tutto il criterio semantico, di cui si è solo fatto cenno e che è intrinseco alla parola e quindi al concetto della parola « amore », per cui il discernimento può essere preparato in previsione di ogni situazione con una sorta di breve ma essenziale elenco di parole-azioni semanticamente equivalenti o consone all'amore.

Abbiamo poi il discernimento nella situazione, che ci permette di vedere se e come la situazione permette una risposta d'amore e quale essa sia in particolare. A questo scopo rispondono i criteri elencati nel paragrafo precedente; questi criteri sono intrinseci non all'amore in sé (che è un'astrazione e comunque un dato pre-morale), ma intrinseci all'*amore in situazione*. Sono quindi parte del chiarore che forma la *a-letheia*, la verità, l'autenticità del porsi della persona nei confronti degli altri e dell'universo intero.

In questo modo ci sembrano superati i due scogli del soggettivismo da una parte, e quello di una nuova assiologia dall'altra. Non abbiamo un'assiologia: essa è infatti un sistema di valori ed una gerarchizzazione dei valori stessi; noi invece abbiamo un solo valore, l'amore, di cui diamo con il criterio semantico l'esatto significato, e di cui diamo con il discernimento l'esatto significato in situazione. Non norme, dunque, (e la norma è la concretizzazione di un valore), né un sistema organico di norme.

La morale viene così liberata dall'essere la scienza del dover-essere *codificato*, e diviene la scienza dell'operare amoroso nel mondo e con gli uomini. Di fatto non vorremmo che i sette criteri elencati sopra dessero l'impressione di avere un carattere legale-codicistico; potevamo porne sette come settanta, l'importante non sono i criteri singolarmente presi, ma il concetto che l'amore può *apparire* o *disvelarsi* come autentico o inautentico. Noi andiamo semplicemente alla ricerca, alla luce dell'amore, dell'autenticità dell'amore stesso.

Ci liberiamo anche dal presunto pericolo di un troppo facile soggettivismo, che parrebbe lo scoglio principale; come dice Chiavacci: « Esser guidati dallo Spirito non vuol dire dunque agire a casaccio, a spinta, seguendo un cieco impulso. Ciò è il contrario del *dokimazein*. Vuol dire invece imporsi sempre una rigorosa riflessione morale di fronte a ogni scelta. E questa riflessione dovrà necessariamente avere come punto di partenza la scelta fondamentale, esistenziale universale, e dovrà giungere a una scelta singola, esistenziale particolare (o concreta) ⁵⁰.

Quanto al *Dokimazein*, dice Paolo: « E non vogliate conformarvi a questo secolo, ma trasformatevi col rinnovare la vostra mente, affinché possiate distinguere qual'è la volontà d'Iddio, ciò che è bene, ciò che gli

⁵⁰ E. CHIAVACCI, *Studi di teologia morale*, Cittadella, Assisi 1971, p. 32.

è gradito, ciò che è perfetto »⁵¹. Dunque lo Spirito ci guida, ma non ci esime dal « rinnovare la nostra mente », dal « distinguere » con la nostra mente stessa ciò che è secondo la volontà di Dio. Se la nostra mente non fosse da Dio stesso chiamata a distinguere e valutare come comportarsi nella situazione nella quale siamo stati posti, la volontà di Dio toglierebbe a noi la libertà e quindi cesserebbe il fondamento stesso dell'agire morale.

Si noti che nel testo di Paolo citato, non si parla tanto di un « bene » in sé o di qualcosa di perfetto in sé, al di fuori della situazione della persona che agisce; infatti si dice prima che il *dokimazein* riguarda la volontà di Dio, e questa è buona, gradita, perfetta. Il *dokimazein* è perciò l'aspetto naturale-spirituale, cioè unitario dell'unità della creatura nuova, uomo spirituale, che perciò stesso non agirà contro lo Spirito, ma secondo Dio. E farà questo lui, con la sua mente, con la sua umanità assunta in Cristo: cioè con la sua perfetta umanità.

LUIGI CECCARINI S.I.

⁵¹ Rm 12, 2.