

JOSEF PIEPER

La prudenza

Prefazione di Giovanni Santambrogio



MORCELLIANA - MASSIMO

JOSEF PIEPER

LA PRUDENZA

Prefazione di Giovanni Santambrogio

MORCELLIANA – MASSIMO

Titolo originale dell'opera:
Traktat über die Klugheit (1936)
© Kösel Verlag, München 7. Aufl. 1965

Traduzione di GIUSI PEZZUTO

© Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia
© Editrice Massimo
Viale Bacchiglione 20/a - 20139 Milano

Giugno 1999

In copertina:
Perugino, *La Prudenza*
Collegio del Cambio - Perugia

Editrice Morcelliana ISBN 88-372-1736-6
Editrice Massimo ISBN 88-7030-074-9

Tipolitografia La Nuova Cartografica S.p.A. - Brescia 1999

PREFAZIONE

Chi ritiene morte le virtù, sbaglia. E chi pensa siano superate e non più riproponibili sottovaluta un aspetto della struttura dell'uomo che ha legami con l'identità e con l'azione. Certo, la parola virtù è stata svilita. Richiama ora il pietismo ora le raccomandazioni di un cattolicesimo bigotto. Qualcosa d'altri tempi, se non addirittura di vecchio: comportamenti da abbandonare per poter affermare d'essere liberi e indipendenti. Molta più fortuna hanno avuto i vizi, l'altra faccia delle virtù. Non solo perché se ne parla di più, ma anche perché rivelano la fragilità umana e i suoi estremi negativi. Poi una percentuale di vizio nei comportamenti rientra in quella trasgressione accettata, se non apprezzata e favorita, dalla cultura edonista postmoderna. I tempi premiano eccessi e debolezze, mentre guardano con sospetto moderazione e rettitudine.

Eppure c'è qualcosa che non va. Appena l'uomo contemporaneo si guarda allo specchio vede apparire sul suo volto l'immagine del malessere: un disagio esistenziale che alcuni hanno definito come insoddisfazione e nausea, altri come disorientamento per mancanza di radici e punti di riferimento sicuri. L'individuo si scopre debole e assediato. Lo scon-

forto maggiore arriva quando non trova in sé le forze per rialzare la testa e combattere le quotidiane battaglie. Impressionante, nella sua lucidità, un frammento del filosofo Friedrich Nietzsche: «L'uomo moderno crede sperimentalmente ora questo, ora quel *valore*, per poi lasciarlo cadere; il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre più il *vuoto* e la *povertà di valori*; il movimento è inarrestabile. Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli».

La profezia nichilista ha attraversato tutto il Novecento e sembra dover accompagnare a lungo la navigazione nell'esistenza. Come uscire dallo smarrimento, che molti poeti hanno descritto come l'estendersi del deserto nei sentimenti personali e nella convivenza sociale? L'individuo deve spezzare la solitudine e ritrovare un senso. La psicoanalisi e la scienza hanno tentato di restituire l'unità perduta ma, negando la dimensione religiosa e teorizzando la morte di Dio, offrono risultati limitati. La malattia umana è profonda con radici che risalgono nel tempo. Tutto è perduto? No, perché il desiderio di felicità supera quello di annientamento.

L'individuo possiede le capacità per affermare il bene. Si tratta di una forza chiamata virtù, senza la quale l'uomo non partecipa alla vita piena, è meno libero e si allontana dalla bellezza, come sostenevano i filosofi greci a partire da Platone e da Aristotele. Le virtù nascono in un tessuto naturale e rappresentano i mezzi affinché la persona possa realizzarsi: costituiscono l'architettura della morale, guidano

l'intelligenza nell'agire quotidiano dove le scelte si accavallano sollecitate da imprevedibili e sempre nuove situazioni. Di esse si parla poco. Qualcuno le dà per superate perché, mentre la realtà corre con la velocità della scienza, tutto quanto richiama la morale frena il progresso. Anche se molti sottoscrivono l'obiezione, ciò non significa che le virtù siano scomparse né tantomeno che appartengano a un passato improponibile. L'uomo, come la saggezza antica non smette mai di ricordare, è fatto di virtù e vizi.

La tradizione del pensiero occidentale ha teorizzato che ogni azione tesa al bene risponde a quattro qualità essenziali: la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza. Ecco le virtù. E «cardinali» sono state chiamate perché, come i cardini sorreggono le porte di qualsiasi dimensione, così l'uomo, affidandosi ad esse, non vacilla. Facile imbattersi nella loro raffigurazione. Palazzi pubblici e chiese offrono un ampio campionario. A Napoli le troviamo in cima all'Arco di Trionfo, racchiuso tra i torrioni del Maschio Angioino, quasi a monito perché l'avventura della vita le prenda per compagne. Se ci sono loro, le difficoltà non fanno paura.

Aristotele, ponendo le basi dell'etica, definisce la virtù «una disposizione che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo rispetto a noi, determinata dalla regola, vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio. È una medietà tra due vizi, uno per eccesso, l'altro per difetto». Ma come ci si orienta per compiere la scelta

migliore? Gli istinti, si sa, spingono a decisioni contraddittorie, l'una opposta alle altre. Dando loro ascolto prevale il caos, non l'ordine. Serve invece saggezza, quella saggezza che soltanto la virtù della prudenza sa offrire perché essa è regina e regista del bene e dello scorrere ordinato delle azioni. Gli antichi l'hanno definita con il termine *phrónēsis*, ragione pratica. Ciascun individuo la possiede. Ma soprattutto la deve coltivare lasciandosi prendere per mano. Soffermarsi a dialogare con essa non sarà mai una perdita di tempo, bensì un guadagno perché affina l'ingegno. I casi della vita che finiscono al cospetto della prudenza non conoscono il regno dell'ovvio. Rientrano, invece, nelle scelte che sovrintendono al corretto e giusto vivere. Una decisione affrettata, presa sull'onda dell'impulsività, può condurre a situazioni rovinose. La prudenza evita il prevalere della conflittualità e il dilagare della confusione.

Gli antichi avvertivano che la prudenza si sviluppa in presenza della coscienza del bene e del bello. Ovvero l'esistenza viene qualificata dagli ideali che si scelgono e dai fini ultimi che si perseguono. Al contrario, tutto scolora e i vizi intervengono a dettar legge. Ecco perché le virtù affiancano l'identità personale, diventano strenue alleate di chi s'interroga sulla vita, sorreggono coloro che antepongono l'ideale al tornaconto immediato. Quando, invece, prevale il vuoto, anche le virtù si eclissano fino a scadere in inutili appelli moralistici.

Il cristianesimo, ereditando le considerazioni

della filosofia antica, ha affidato alla prudenza un preciso compito: quello di discernere, guidata dall'amore insegnato da Cristo, il Figlio di Dio. L'iconografia medievale raffigura la prudenza con una donna che possiede tre facce con lo sguardo rivolto in tre diverse direzioni. Un esempio si trova a Milano nella chiesa di Sant'Eustorgio. L'autore è Giovanni di Balduccio, allievo di Giovanni Pisano. Realizzando la tomba che ospita san Pietro, il primo martire dell'Ordine Domenicano, ha scolpito un'arca sorretta da sei statue raffiguranti sei virtù. I volti della prudenza indicano le tre stagioni della vita: la giovinezza, la maturità e la vecchiaia. La giovinezza ha la testa reclinata verso uno specchio tenuto dalla mano destra, mentre la mano sinistra regge tre libri che accompagneranno ciascuna età. Il simbolismo invita alla riflessione e indica che, se l'esistenza è una, molteplice e differente sarà invece l'esperienza. Per non smarrirsi occorrerà fin da subito scrutarsi per conoscere se stessi (lo specchio) e ascoltare ciò che la sapienza suggerisce (i libri). Tre volti per descrivere la medesima persona e il suo carattere.

Isidoro di Siviglia, teologo del VII secolo, propone come etimologia di prudenza l'espressione *porro videns*, «guardare avanti» e sant'Agostino ricorda che essa è amore che sceglie con saggezza fra ciò che è utile e ciò che è dannoso. San Tommaso invece scrive: «È necessario che la persona prudente conosca i principi universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni».

Avendo come principale interesse la crescita e la perfezione della persona, la prima virtù educa l'intelligenza umana e orienta le decisioni. Possiamo indicare sette prerogative della prudenza: aiuta a scegliere i giusti mezzi, dispone l'individuo a perseguire i fini della vita, introduce la ragione nei sentimenti, costruisce nel tempo la coscienza morale, modella il carattere, offre le motivazioni per l'azione, traduce il giudizio in un imperativo morale. Lo smarrimento tipico della condizione umana trova una bussola per uscire dalle nebbie e per imboccare la via delle certezze.

La prudenza si fa attenta compagna nel cammino di ricomposizione dell'Io, oggi frantumato fino allo spaesamento. Certo, non va confusa con il significato ultimo che fonda le ragioni dell'esistenza. Tra virtù e fini intercorre un rapporto dialettico molto forte. Uomo virtuoso è chi cerca il senso del suo agire. E chi si pone domande sulla vita si accosta alle virtù perché esse rappresentano lo strumento indispensabile per tradurre gli ideali in scelte concrete. Le virtù non sono il fine ma stabiliscono i mezzi per raggiungerlo. L'uomo realista, allora, non disdegna le virtù ma le coltiva a partire dalla prudenza che gli consente di affinare lo sguardo sulla realtà. Non solo, proprio la prudenza pone le basi della responsabilità.

Josef Pieper ha scritto *Sulla prudenza* nel 1936 quando in Germania Hitler era al potere. L'ideologia nazionalsocialista stravolgeva i principi di rispetto della libertà affidandosi al culto della forza e

della razza, all'idea del superuomo e alla smania di potenza che si coniugavano in sopraffazione e violenza. La ragione mostrava un volto degenerato fino ad assumere i tratti della follia. Una situazione estrema di annullamento. Come ripartire dalle coscienze ristabilendo il governo della saggezza della ragione, del rispetto dei valori umani? Quando il totalitarismo cieco cancella la persona, chi intende ricostruirla deve rifondare i valori dell'esistenza. Scorciatoie non ne esistono. È l'uomo che va ridefinito nel suo essere e nel significato del suo esistere. Così ritrova la dignità. Proprio ripartendo dai principi rispuntano anche le virtù perché sono connaturali ai momenti fondativi. Pieper, nella bufera che travolge l'Europa, intraprende il lento lavoro di restituzione della ragionevolezza alla ragione, un lavoro che consente di ritrovare anche la fede.

L'importanza di rileggere *Sulla prudenza* si racchiude in una semplice considerazione: il saggio di Pieper offre strumenti e categorie per tener testa alle situazioni di azzeramento dell'identità. E il nazismo è l'estremo annichilimento conosciuto in questo secolo. Oggi la negazione non si presenta sotto le vesti della violenza ideologica, ma attraverso l'irruzione di una mal interpretata scienza e di un'innovazione tecnologica che riduce l'uomo a cavia da laboratorio. La ragione viene messa alla prova da nuove e più sofisticate provocazioni che non annientano fisicamente l'individuo, né intendono farlo. Propongono invece di sostituire l'antica saggezza e le sue certezze con l'incertezza, il dubbio,

l'assenza di regole, l'archiviazione del sacro e della fede in Dio. Una grande sfida. Tutta aperta, tutta da giocare. Al centro, l'uomo*.

Giovanni Santambrogio

* Su questi temi, cfr. G. Santambrogio, *Saggezza delle virtù*, Morcelliana, Brescia 1998.

JOSEF PIEPER

La prudenza

AVVERTENZA

Le citazioni della *Summa theologiae* di san Tommaso di Aquino sono contrassegnate nelle note in calce soltanto da cifre (per es. «II, II, 47, 5, ad 3» uguale a «II parte, II sezione, quaestio 47, articulus 5, risposta alla 3 obiezione»): lo stesso vale per le citazioni del *Commentario al Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo (per es. «3, d. 33, 2, 5» uguale a «3 libro, distinctio 33, quaestio 2, articulus 5»).

I titoli delle altre opere di san Tommaso, che vengono citati in questo libro sono i seguenti (con le abbreviazioni usate secondo i casi): *Quaestiones disputatae de veritate* (Ver.); *Quaestio disputata de virtutibus in communi* (Virt. comm.); *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus* (Virt. card.); *Quaestio disputata de anima* (An.); *Quaestiones quodlibetales* (Quod.).

I

LA PRIMA DELLE VIRTÙ CARDINALI

«Lucerna del corpo è l'occhio: se dunque il tuo occhio è chiaro, tutto il tuo corpo sarà luminoso» (Mt 6, 22).

Non vi è frase nella morale classica cristiana che suoni così poco familiare all'orecchio dell'uomo di oggi, anche del cristiano, e che gli appaia anzi così strana e singolare quanto questa: che la virtù della prudenza è la «genitrice»¹ e la forma base di tutte le altre virtù cardinali, della giustizia, della forza e della temperanza; che perciò solo colui il quale sia prudente possa essere anche giusto, forte e temperante; e che l'uomo buono sia tale in virtù della sua prudenza.

Ancor più strana ci parrebbe questa frase se la si prendesse sul serio così come è stata formulata.

Ma ci è divenuto familiare considerare simili graduatorie tra grandezze spirituali-morali e persino tra le virtù, come qualcosa di allegorico, in ogni caso come qualche cosa che in fondo sia inutile. Ci sembra quindi completamente indifferente quale delle quattro

1. *Prudentia dicitur genetrix virtutum*, in 3, d. 33, 2, 5.

virtù cardinali possa aver avuto il «primato» nella contesa promossa dai teologi «scolastici».

Ma sta di fatto però che su questa preminenza della prudenza rispetto alle altre virtù, poggia nientemeno che tutta la struttura dell'ordine dell'idea dell'uomo cristiano-occidentale. In quella frase della preminenza della prudenza si specchia, come in quasi nessun'altra frase dell'etica, l'intima struttura di tutta quanta la metafisica cristiano-occidentale: che cioè l'Essere è prima del Vero ed il Vero prima del Bene². In quella frase riluce anzi il riflesso del mistero centrale della teologia cristiana: che il Padre è il principio generatore del Verbo eterno, e che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Verbo.

Perciò anche lo stupore che prende l'uomo d'oggi di fronte all'affermazione della preminenza della prudenza, manifesta qualcosa di più che se stesso.

In esso si può fors'anche avvertire un più profondo straniamento obbiettivo: la dimenticanza della concezione cristiano-occidentale dell'uomo e l'iniziale mancanza di comprensione dei fondamenti della dottrina cristiana circa la concezione fondamentale della realtà.

Secondo l'uso presente del parlare e del pensare, la prudenza sembra essere meno una premessa quanto piuttosto un'elusione del bene. Il bene è la prudenza: codesta affermazione suona quasi assur-

2. Cfr. II, II, 47, 5 ad 3.

da per noi. Oppure noi la fraintendiamo come la formula di un'etica utilitaristica abbastanza palese. Infatti prudenza ci sembra abbia, secondo il suo concetto, più affinità col solo utile, col *bonum utile*, anziché col *bonum honestum*, col nobile.

Nel nostro concetto corrente di prudenza – come del resto anche nel francese *prudence* – abbiamo il significato di una auto-conservazione cercata con cura ansiosa e quello di una certa qual egoistica apprensione per se stessi. Ambedue però non si addicono a ciò che è nobile; nessuno dei due significati gli è conforme.

Per questo ci è così difficile comprendere che la giustizia, la seconda virtù cardinale, e tutto quanto in essa è racchiuso, debba essere basato sulla prudenza.

E proprio prudenza e forza sono divenuti, nella coscienza comune, concetti quasi incompatibili: «prudente» è colui il quale capisce di dover provvedere per non cadere nell'imbroglio, di dover essere forte; «prudente» è il «tattico esperto», che si sa sottrarre all'impegno della persona; alla «prudenza» si richiama colui che vorrebbe scansare sempre l'attimo del pericolo. Il rapporto tra la prudenza e la quarta virtù cardinale, la temperanza, pare sia stato invece compreso con maggior esattezza dall'odierno comune modo di pensare; eppure si palesa anche qui, a una più profonda considerazione, la mancanza di una vera e completa corrispondenza ai grandi modelli di queste due virtù. Infatti l'educazione della volontà istintiva di godere non

ha lo scopo di eliminare del tutto una esuberanza erompente. Ma che questo sia il parere implicito del comune modo di parlare circa la «prudente temperanza» appare nella sicurezza ristretta con la quale si svalorizza la nobile audacia di una vita verginale e la durezza di un vero digiuno come «imprudenti intemperanze», null'altro del resto e non meno che l'ergersi aggressivo della forza.

Per l'intelletto dell'uomo d'oggi quindi il concetto di bene esclude quello di prudente più che non lo includa. Per lui non vi è alcuna azione buona che non potrebbe essere imprudente, e nessuna cattiva che non potrebbe essere prudente: bugia e viltà le chiamerà abbastanza spesso prudenza; veracità e dedizione di se stesso le chiamerà ugualmente spesso imprudenza.

L'etica cristiana classica dichiara invece: prudenza e bontà coincidono nell'uomo; la prudenza è tutt'uno con la definizione di bene³.

Non esiste giustizia o forza che possa essere in contrasto con la virtù della prudenza; e colui il quale è ingiusto, è prima e contemporaneamente imprudente.

Omnis virtus moralis debet esse prudens: ogni virtù è necessariamente prudente⁴. Alla diffusa coscienza morale del nostro tempo, che si manifesta nel comune uso della lingua di ogni giorno, corrisponde largamente anche la teologia morale siste-

3. II, II, 50, 1 ad 1.

4. *Virt. comm.* 12 ad 23.

matica. Quale delle due abbia la precedenza, è ben difficile a dirsi. Probabilmente ambedue, coscienza morale comune e teologia morale sono in ugual modo l'espressione di una profonda involuzione spirituale nella considerazione dei valori. In ogni caso è indiscutibile che l'etica teologica dell'età recente non sa dire nulla o ben poco proprio sul rango e sulla posizione della prudenza; neppure nel caso in cui creda, oppure asserisca, di seguire espressamente la teologia classica.

Uno dei più importanti teologi viventi*, il domenicano Garrigou-Lagrange, parla addirittura di una specie di soppressione del trattato sulla prudenza (*quasi-suppression du traité de la prudence*) da parte della più recente teologia morale⁵. E se singole nuove esposizioni della teologia morale si conformano realmente di nuovo con decisione alla dottrina delle virtù di Tommaso d'Aquino, è assai sintomatico che un simile «ritorno» si effettui senz'altro in una forma di giustificazione polemica⁶.

* All'epoca in cui fu scritta quest'opera, nel 1936 (n.d.t.). Réginald Garrigou-Lagrange visse dal 1877 al 1964.

5. *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*, «Revue thomiste», 8 (1925), p. 345.

6. Cfr. per es. B.H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, Paris 1930 ss., vol. I, p. 7. È singolare notare che lo spagnolo Francisco de Vitoria, che nel secondo quarto del secolo XVI rinnovò lo studio di S. Tommaso, nel suo grande Commentario alla *Secunda secundae della Summa theologiae*, ha solo uno spazio sproporzionatamente piccolo per l'esposizione della prudenza; e che cento anni più tardi il suo conterraneo Giovanni di S. Tommaso, uno dei più eminenti interpreti di san Tommaso, nel suo celebre *Cursus theologicus*, non tratta

Con una varietà quasi incalcolabile di concetti e di immagini la teologia classica ha tentato di stabilire e di esprimere la posizione della prudenza nel sistema. Nulla dimostra più chiaramente quanto si tratti qui di un rapporto fondamentale di significato e di rango e quanto poco invece di un ordine puramente casuale di graduatoria. La prudenza è la *causa prima* per cui le altre virtù sono veramente virtù⁷. Vi può essere per esempio una per così dire istintiva volontà retta di agire; solo mediante la prudenza questa giustezza istintiva diviene «virtù» della temperanza⁸. Virtù è una «potenza perfetta» dell'uomo come persona spirituale; e giustizia, forza e temperanza raggiungono come «potere» di tutto l'uomo la loro «perfezione» solo allorché si basano sulla prudenza, vale a dire sul «potere perfetto» di una giusta conclusione; solamente mediante queste «potenze perfette di determinazione» le inclinazioni istintive verso il bene vengono elevate nella sfera di decisione spirituale dell'uomo, dalla

neppure più espressamente la virtù della prudenza. Della attuale teologia morale R. Garrigou-Lagrange dice: «Il est véritablement étonnant [...], que la principale des vertus cardinales tiennent si peu de place dans la science morale d'aujourd'hui», *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*, in «Revue thomiste», 8 (1925), p. 345.

7. *Virt. comm.* 6; II, II, 51, 2; *Ver.* 14, 6. Ambrogio dice nel suo libro sui doveri addirittura che la giustizia non serve a nulla se si è senza prudenza (*De officiis* I, 27). Egli si richiama con ciò ad una parola della Sacra Scrittura (Prv. 17, 16), che tuttavia era contenuta forse soltanto in una antica traduzione. Nello stesso capitolo del *De officiis* si trova la frase: *Primus igitur officii fons prudentia est*, la prima fonte dei doveri è la prudenza.

8. II, II, 4, 5; *Ver.* 14, 6; *Quod.* 12, 22.

quale scaturiscono le azioni veramente umane. Solo la prudenza completa l'agire impulsivo ed istintivamente giusto, le «predisposizioni» naturalmente buone, rendendole virtù vera, cioè nella maniera veramente umana della «potenza perfetta»⁹.

La prudenza è la «misura» della giustizia, della forza, della temperanza¹⁰. Ciò non significa null'altro che questo: come nella conoscenza creatrice di Dio tutte le cose create sono prefigurate e preformate, come dunque le forme sostanziali intrinseche all'essere di tutto quanto è reale sono in Dio come «idee», come «prefigurazioni» (come dice Meister Eckhart) e come la percezione della realtà da parte dell'uomo è un ricreare intenzionale del mondo oggettivo; e come l'opera formata è forgiata sulla immagine vivente nella conoscenza creatrice dell'artista: così e non diversamente la conclusione della prudenza è il modello e l'archetipo di ogni agire morale buono. La risoluzione della prudenza è «forma sostanziale estrinseca»¹¹, mediante la quale l'azione buona è quella che è: solo mediante la risoluzione fondamentale della prudenza essa diviene giusta, forte, temperante. La creazione è quella che è per la corrispondenza con la figura del-

9. *Prudentia est completiva omnium virtutum moralium*. II, II, 166, 2 ad 1. *Ab ipsa [prudencia] est complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus*, in *Virt. comm.* 6.

10. I, II, 64, 3; *Virt. comm.* 13.

11. Sul concetto di «misura» come «forma sostanziale estrinseca» cfr. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute* (La realtà ed il bene), Leipzig 1935, p. 25.

la conoscenza creatrice di Dio; la conoscenza umana è vera per la concordanza con l'immagine della realtà oggettiva; l'opera d'arte è vera e reale per la concordanza con il prototipo dell'immagine nella mente dell'artista.

Non diversamente il libero agire dell'uomo è buono per la corrispondenza con la misura della prudenza. Il prudente ed il buono sono tutt'uno nel loro essere; si distinguono solamente per la loro posizione nella successione ideale dell'attuazione: ciò che è buono è prima prudente.

La prudenza «informa» le altre virtù; essa dà loro l'intima forma dell'essere¹². Questa frase dice la medesima cosa in maniera diversa. Prudenza come «misura» significa «forma sostanziale estrinseca», immagine, archetipo del bene. Però la «forma sostanziale intrinseca» del bene è sostanzialmente conformata a quell'immagine primordiale, sostanzialmente modellata su quell'archetipo. E così la prudenza ad ogni libero agire dell'uomo imprime l'intimo sigillo della bontà. Virtù morale è il suggello e l'impronta del volere e dell'agire mediante la prudenza¹³.

La prudenza agisce in ogni virtù¹⁴; ed ogni virtù è partecipe della prudenza¹⁵.

12. *Ver.* 14, 5 ad 11; 3, d. 27, 2, 4, 3; cfr. 3, d. 27, 2, 4, 3 ad 2.

13. *Virt. comm.* 9.

14. II, II, 47, 5 ad 2.

15. II, II, 47, 5 ad 1.

Tutti i dieci comandamenti di Dio si riducono alla *executio prudentiae*¹⁶, all'attuazione della prudenza – una frase che è divenuta pressoché incomprendibile per noi uomini d'oggi. Ed ogni peccato è contro la prudenza. Ingiustizia, viltà, intemperanza sono invero in contrasto anzitutto con le virtù della giustizia, della forza, della temperanza; ma in ultima istanza, attraverso le precedenti, sono in contrasto con la prudenza¹⁷. Ogni uomo che pecchi è imprudente¹⁸.

Così dunque la prudenza è causa, radice, «genitrice», misura, norma, guida e forma fondamentale di tutte le virtù morali; essa agisce in tutte, tutte completandole nella loro essenza vera e propria, tutte sono partecipi di essa, ed in forza di questa partecipazione esse sono virtù.

Il bene essenziale dell'uomo – cioè: il suo essere vero, umano – sta in questo, che «la ragione che si perfeziona nella conoscenza della verità» forma ed impronta intimamente il volere e l'agire¹⁹. In questo principio fondamentale di Tommaso d'Aquino è racchiusa tutta la dottrina della prudenza; in esso diviene chiaro il senso unitario di tutte le immagini

16. II, II, 56, 2 ad 3.

17. II, II, 52, 2 ad 3.

18. II, II, 119, 3 ad 3; II, II, 141, 1 ad 2.

19. *Bonum hominis, inquantum est homo, est: ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis*, in *Virt. comm.* 9.

e di tutti i concetti precedentemente esposti, mediante i quali egli definisce in particolare la premienza della prudenza.

Lo stesso pensiero esprime la liturgia della Chiesa nel modo seguente, in forma di preghiera: *Deus, qui errantibus, ut in viam possint redire iustitiae, veritatis tuae lumen ostendis [...]* – Dio, che mostri a coloro che errano la luce della tua verità, affinché possano ritornare sulla via della giustizia [...] ²⁰.

La premessa della giustizia è la verità. Colui che respinge la verità, sia naturale che soprannaturale, solo quello è veramente «cattivo» e non convertibile. E dalla sfera della saggezza «naturale» di vita che il soprannaturale presuppone o completa richiamiamo alla memoria la frase goethiana: «Tutte le leggi e le regole di morale si possono riportare ad una sola: alla verità» ²¹.

Noi siamo pronti troppo presto a fraintendere la parola di Tommaso d'Aquino sulla «ragione», che «si perfeziona nella conoscenza della verità».

«Ragione» non significa altro per lui che «sguardo sulla realtà, passaggio alla realtà». E «verità» per lui non è altro se non lo svelarsi ed il rivelarsi della realtà, realtà naturale e soprannaturale. La «ragione perfezionata nella conoscenza della verità» è quindi la facoltà di percezione della mente umana, in quanto essa viene portata ad attuazione mediante lo svelamento della realtà, naturale e soprannaturale.

20. Orazione della terza domenica dopo Pasqua [nella liturgia preconciliare, *n.d.r.*].

21. W.J. Goethe a Müller il 28-3-1819.

Invero la prudenza è la misura del volere e dell'agire; ma la misura della prudenza è d'altra parte la *ipsa res*, la «cosa stessa»²², l'obiettiva realtà dell'essere.

E quindi la preminenza della prudenza significa anzitutto il conformarsi del volere e dell'agire alla verità; inoltre però significa il conformarsi del volere o dell'agire alla realtà obiettiva. Il bene è anzitutto prudente; prudente è però ciò che è conforme alla realtà.

22. I, II, 64, 3 ad 2; cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, cit., pp. 93 s.

II

CONOSCENZA DELLA REALTÀ E ATTUAZIONE DEL BENE

La preminenza della prudenza significa che la realizzazione del bene presuppone la conoscenza della realtà. Fare il bene può solo colui che sappia come siano e come stiano le cose.

La preminenza della prudenza significa che in nessun modo sono sufficienti la così detta «buona intenzione» e il così detto «buon proposito»¹. La realizzazione del bene presuppone che il nostro agire sia conforme alla situazione reale – cioè: alle realtà concrete, che «circondano» una concreta azione umana – e che noi quindi prendiamo sul serio queste concrete realtà con lucida obiettività.

Le risoluzioni prudenti dalle quali deriva il nostro libero agire, scaturiscono da due fonti: «È necessario che il prudente conosca i princìpi fondamentali generali della ragione come pure le circostanze particolari delle cose circa le quali si esplica l'agire morale»². I «princìpi fondamentali generali» della ragione pratica sono presenti nell'uomo nei dettami della 'sinderesi'* che opera in tutte le riso-

1. *Virt. comm.* 6.

2. II, II, 47, 3.

* Nella filosofia scolastica la facoltà per cui l'uomo conosce i princìpi universali del bene e del male.

luzioni concrete come i principi supremi del pensiero teoretico operano in ogni pronunciamento concreto. Nel dettame della *sinderesi* la conoscenza fondamentale generalissima del bene è imperativa. «Il bene bisogna amarlo ed attuarlo»: questa frase (e quanto direttamente ne consegue) è l'idea contenuta nella *sinderesi*. Essa esprime le finalità comuni di ogni agire umano³. La prudenza «infusa» del cristiano inoltre presuppone le tre virtù teologali della fede, della speranza e della carità⁴; mediante esse egli prende coscienza dello stato vero delle cose; cioè che la partecipazione alla vita di Dio uno e trino è il fine soprannaturale dell'esistenza cristiana.

La prudenza però non si volge direttamente ai fini ultimi – naturali e soprannaturali – della vita umana, bensì *alle vie* per giungere a questi fini⁵. La peculiarità della prudenza non è la presenza di quei «principi fondamentali generali» (benché questa presenza renda possibile la risoluzione prudente: *synderesis movet prudentiam*⁶; e benché senza le virtù teologali non vi sia prudenza cristiana). La peculiarità della prudenza è il riferimento alla sfera «dei mezzi e delle vie» e della realtà tutta concreta. L'unità vivente peraltro di *sinderesi* e di prudenza non è altro che quello che noi siamo soliti chiamare «la coscienza». La prudenza, o piuttosto la ragione pratica che si perfeziona nella prudenza è, a diffe-

3. Cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, cit., pp. 6 ss.

4. I, II, 63, 3.

5. I, II, 14, 2; II, II, 47, 6 ad I.

6. II, II, 47, 6 ad 3.

renza della sinderesi, la così detta «coscienza di situazione». Il dettame della sinderesi è, come il principio della contraddizione per le scienze concrete⁷, la premessa e la base per le risoluzioni concrete della «coscienza di situazione». E solamente tramite queste conclusioni la sinderesi arriva a vera e propria realizzazione.

Le affermazioni che seguono ed anche le precedenti risulterebbero più chiare e significative se la parola «prudenza» ci richiamasse ogni volta alla memoria che, in un certo senso, al suo posto si potrebbe anche dire «coscienza»⁸.

La prudenza, quale «retta costituzione» della ragione pratica, ha, come quest'ultima, due volti. Essa conosce e decide, percepisce la realtà e comanda al volere ed all'agire. Ma il conoscere sta prima ed è «determinante»; la decisione, che «darà misura» a sua volta determinando volere ed agire, come qualche cosa di secondario e di subordinato, riceve la sua «misura» dalla conoscenza. Il «precetto» della prudenza è, come dice Tommaso, una «conoscenza direttiva»⁹; la decisione prudente si basa sulla preesistenza di conoscenze vere. (Questa conoscenza fon-

7. II, II, 47, 6 ad 3; Ver. 5, 1 ad 6.

8. «La conscience droite et certaine n'est autre qu'un acte de la prudence, qui conseille, qui juge pratiquement et qui commande»: R. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*; «Revue thomiste» 8 (1925), p. 354. Cfr. anche B.H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, vol. II, p. 42.

9. *Virt. card.* 1.

damentale della prudenza si desume del resto anche dall'immediato significato della parola *conscientia*; coscienza però e prudenza, come si è detto, hanno in un certo senso il medesimo significato.)

Prudenza tuttavia non è solo conoscenza, non è solo sapere decidere. Si tratta invece di un trapasso di questa scienza della realtà in una decisione prudente, che si esplicherà immediatamente in azione. In questo volgersi immediato della prudenza all'attuazione concreta si fonda la differenza tra il sapere della dottrina morale, anche di quella «casistica», e quello della prudenza; è importante non scambiare queste due forme del sapere etico.

Ma di ciò parleremo in seguito.

Ho già parlato in un altro libro più in esteso sulla «meccanica» formale di quel trasformarsi di conoscenze vere in decisioni prudenti¹⁰. I gradi del passaggio sono: riflessione, giudizio, decisione. In tal modo nell'elemento conoscitivo della convinzione e del giudizio appare il carattere conoscitivo della prudenza (*prudential secundum quod est cognoscitiva*), mentre l'ultimo grado ci mostra il suo carattere imperativo (*secundum quod est praeceptiva*)¹¹.

Le varie modalità della imperfezione di quei passaggi di conoscenze vere in determinazioni prudenti significano contemporaneamente diverse specie della imprudenza.

10. *Die Wirklichkeit und das Gute*, cit., pp. 53 ss.

11. II, II, 48.

Chi, per esempio, senza vera riflessione e senza motivato giudizio si butta a capofitto nelle determinazioni e nelle azioni, è imprudente per irreflessione¹². A questo proposito ci viene subito in mente «l'agire precipitato», e precisamente ci viene in mente sotto forma di prevalente contraddizione. Perciò è bene ricordare a questo proposito che vi sono due tipi di «rapido» e di «lento»: nel riflettere e nell'agire. San Tommaso dice, come del resto già i Greci¹³: nel riflettere, si può esitare, l'azione meditata tuttavia deve essere rapida¹⁴. Per san Tommaso inoltre la facoltà di comprendere istantaneamente una situazione improvvisa e di decidere con estrema prontezza, è elemento integrante di prudenza perfetta: la *solertia*, la chiara padronanza dell'inaspettato, viene menzionata nella *Summa theologiae* espressamente tra i presupposti senza i quali la prudenza rimane imperfetta¹⁵.

Una seconda specie di imprudenza è l'irrisolutezza¹⁶. Essa intacca ed interrompe nel momento decisivo il procedimento del passaggio di conoscenze

12. II, II, 53, 3-4. Può essere un indizio dell'importanza data dall'alto Medioevo ai fondamenti conoscitivi della decisione prudente il fatto che Tommaso dia un nome particolare alla mancanza di riflessione ed un altro alla mancanza di giudizio (*praecipitatio et inconsideratio*), mentre noi uniamo i due indistintamente in una parola soltanto [in italiano comunque a rigore si potrebbe distinguere tra «precipitazione» e «sconsideratezza» - *n.d.r.*].

13. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 9.

14. II, II, 47, 9.

15. II, II, 49, 4.

16. II, II, 53, 5.

vere nel «precetto» della prudenza: riflessione e giudizio cadono inutilmente nell'infruttuosità invece che sboccare nella definitività di una decisione. Nella decisione invece, che si volge direttamente alla attuazione, è la vera «lode» della prudenza¹⁷.

Ai due volti della prudenza, dei quali uno guarda alla realtà oggettiva e l'altro all'attuazione del bene, è associata la doppia serie di presupposti ai quali è legata la perfezione della prudenza. Parleremo ora di questi presupposti, anzitutto di quelli della «prudenza come conoscenza».

La «prudenza come conoscenza», come conoscenza cioè della situazione concreta dell'agire concreto, racchiude in sé anzitutto il saper tacere, legato all'oggettiva percezione del reale, e la paziente fatica dell'esperienza (*experimentum*)¹⁸, che non può essere elusa o sostituita facendo ricorso semplice ed arbitrario alla «fede», e tanto meno con un ridursi «filosoficamente» all'«universale». Certamente ogni cristiano riceve col battesimo contemporaneamente alla nuova vita di amicizia con Dio una prudenza soprannaturale («infusa»). Purtuttavia dice san Tommaso che questa prudenza donata ad ogni cristiano si riferisce unicamente a quanto è necessario per la salvezza eterna, e che vi è anche un'altra prudenza «più perfetta» non già donata direttamente col battesimo che pone l'uomo in condizione di «guidare se stesso ed altri con accortezza, non solo

17. II, II, 47, 1 ad 3.

18. II, II, 47, 3 ad 3; II, II, 47, 14 ad 3.

nelle cose inerenti alla salvezza (eterna) ma anche in tutto quello che ha attinenza con la vita umana»¹⁹: cioè quella prudenza in cui la grazia soprannaturale si è congiunta con la «premessa» di una potenza naturale perfetta. Nella *Summa theologiae* vi è una frase, del resto molto confortante: «Colui che abbisogna del consiglio altrui sa, qualora sia in grazia, consigliare se stesso almeno in questo, di richiedere il consiglio di altri e di saper discernere un consiglio buono da uno cattivo»²⁰. Con ciò viene spiegata anche la posizione superiore di quella «prudenza più perfetta».

Si deve stare tuttavia in guardia per non fraintendere che si parli qui di una preminenza della prudenza naturale ed «acquisita» su quella soprannaturale ed «infusa»; si intende parlare della preminenza della prudenza «più perfetta» nella quale il naturale ed il soprannaturale, l'acquisito e il donato si congiungono in una felice unione che è letteralmente frutto di grazia.

L'atteggiamento fondamentale dello sguardo «silenzioso» sulla realtà è l'insieme di tutte le singole premesse alle quali è legato il compimento della «prudenza come conoscenza». Le premesse più importanti sono le seguenti tre: *memoria, docilitas, solertia*.

19. II, II, 47, 14 ad 1.

20. II, II, 47, 14 ad 2.

Memoria significa qui più di quanto non s'intenda per facoltà naturale di ricordarsi. Qui si intende anzitutto qualche cosa che non ha nulla a che vedere con qualsivoglia abilità «mnemotecnica» del non-dimenticare. La «buona» memoria, come premessa per la perfezione della prudenza, non vuol dire altro che: la memoria «fedele all'essere» delle realtà.

Il senso della virtù della prudenza è: che la conoscenza oggettiva della realtà diventi norma per l'agire; che la verità delle cose reali divenga orientativa. Questa verità delle cose reali viene però «serbata» nella memoria fedele alla realtà.

La fedeltà della memoria significa invero che essa «serba» in sé le cose reali e gli avvenimenti come realmente sono e sono stati. La falsificazione del ricordo, contraria alla realtà, attuata dal 'sì' o dal 'no' del volere, è la rovina vera e propria della memoria; giacché contraddice alla sua natura intima che è quella di «contenere» la verità delle cose reali. (Da questo punto di vista si comprende più chiaramente la celebre analogia trinitaria di sant'Agostino²¹ spesso fraintesa: la memoria è per lui la realtà spirituale primordiale dalla quale procedono il pensiero e la volontà; perciò essa è per lui immagine di Dio, del Padre, dal quale procedono il Verbo e lo Spirito Santo).

Tommaso pone la fedeltà all'essere della memoria come premessa prima per la perfezione della

21. *De Trinitate* XI, 3-5; XV, 22.

prudenza²²; di fatto è la premessa più minacciata. In nessuna parte come qui, alle radici profonde del divenire etico-spirituale, vi è il pericolo che la verità delle cose reali venga falsificata mediante un 'sì' o un 'no' della volontà. E la gravità del pericolo sta proprio nella sua impercettibilità. In nessun altro settore un interesse inconfessato e incontrollabile può inserirsi come qui attraverso deformazioni, ritocchi, omissioni, coloriture, spostamenti di accento. Tali falsificazioni non vengono abitualmente in luce al semplice esame di coscienza, anche a quello serio. Solo una dirittura di tutto l'essere umano, purificatrice delle basi intime delle radici del volere, può essere una garanzia per la obiettività della memoria. Qui appare quanto la prudenza, dalla quale dipendono tutte le virtù, dal canto suo dipenda già nelle sue fondamenta appunto dall'insieme delle altre virtù, e prima di tutte dalla giustizia.

Parleremo in seguito di questa reciproca dipendenza, che non ha tuttavia dovunque lo stesso senso.

È facile vedere come si tratti qui di più che di «psicologia»; si tratta piuttosto della metafisica della persona morale.

Qualcuno può qui avvedersi anche con sorpresa quanto il concetto cristiano-classico di «virtù della prudenza» si allontani dalla corrente raffigurazione di essa come un qualsiasi sapere pratico acquisibile comunque a buon mercato.

22. II, II, 49, 1.

Anche la virtù della prudenza è un *bonum arduum*, un «bene arduo»: è proprio ciò che la rende non sospetta e gradita a noi tedeschi, connazionali di Immanuel Kant.

«In tutto quello che riguarda la prudenza nessuno è bastante a se stesso in tutto»²³: senza *docilitas* non vi è prudenza perfetta. Naturalmente però la *docilitas* non è la «smania d'imparare» e lo zelo disordinato del «buon scolaro».

Per essa si intende la capacità di istruirsi, che al cospetto della molteplicità reale delle cose e delle situazioni da apprendere, rinuncia a fuggire nell'assurda autarchia di un sapere presunto. S'intende la capacità di lasciarsi dire qualche cosa, che non sorge da una vaga modestia ma semplicemente dalla volontà di raggiungere una reale conoscenza (che include d'altronde necessariamente vera umiltà). Incapacità di apprendere e saccenteria sono in fin dei conti forme di resistenza contro la verità delle cose reali; ambedue poggiano sulla incapacità di obbligare il soggetto col suo «interesse» a quel tacere che è una premessa imprescindibile, dalla quale non si può transigere, di ogni conoscenza della realtà.

Solertia è un «potere perfetto», in forza del quale l'uomo, quando l'improvviso gli si para dinanzi, non chiude gli occhi volutamente, per poi fare alla cieca, seppure con forza chiassosa, una cosa qual-

23. II, II, 49, 3 ad 3; cfr. II, II, 49, 3.

siasi, ma bensì in virtù del quale egli può rapidamente, seppure con sguardo aperto ed obiettivo, decidersi per il bene ed insieme contro la tentazione all'ingiustizia, alla viltà, alla intemperanza. Senza questa virtù della «obiettività nell'inaspettato» non è possibile una prudenza perfetta. Con ciò si esprime più di quanto appaia a prima vista. Colui che comprende qualche cosa della struttura corporeo-spirituale dell'uomo, sa quanto il potere perfetto della *solertia* presupponga salute nella vitalità, e prima di tutto in quella sfera dove sta la neurosi, il suo sorgere ed il suo superamento (e che – riflesso enigmatico di condizionamento reciproco – subisce, nelle sue profondità sottratte alla coscienza, l'efficacia e influenza formatrice della parte autenticamente etica, perciò della libertà).

Si manifesta quindi nuovamente, qui come in molte altre cose, l'alta e severa esigenza di vigilanza vitale e di salute e della cosiddetta forza corporeo-spirituale che la dottrina cristiano-classica delle virtù racchiude in sé²⁴.

Una osservazione: la «duttilità» di sempre nuove

24. Nella *Summa theologiae*, II, II, 49, 1 ad 1, si dice: *Multa quae pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam*: molte cose che fanno parte della sfera dei sensi, sono da riferirsi alla prudenza. Invero questa frase, nel suo contesto immediato, si riferisce anzitutto alla memoria che appunto, secondo la concezione aristotelica (*Della memoria e del ricordo* 1), è legata in modo particolarmente stretto alla conoscenza dei sensi. Ma è assolutamente possibile e ragionevole estendere questa frase formulata molto genericamente alla sfera del vitale.

risposte a situazioni sempre nuove, implicita alla *solertia*, non ha nulla a che vedere con la mancanza di carattere; salvo che si consideri come «carattere» l'ostinazione e la resistenza contro la verità delle cose reali, vale a dire mutabili. Si presuppone d'altronde che questa «duttilità» stia in funzione del *finis totius vitae*²⁵, del fine vero ed immutabile della vita umana, e che queste vie sempre nuove siano conformi alla verità delle cose reali²⁶. Fedeltà di memoria, capacità d'istruirsi, chiara obiettività nell'inatteso: sono queste le virtù del prudente, considerate sotto l'aspetto conoscitivo.

Tutte e tre guardano a quello che è «già» reale, al passato ed al presente, a cose quindi, e a dati di fatto che sono «così e non diversamente», che portano nella loro realtà effettiva il sigillo di una certa necessità.

Il prudente, in quanto comanda, determina, decide si conforma invece al «non ancora» realizzato, proprio a quanto è ancora da realizzare. La prima premessa per il perfezionamento della «prudenza in quanto precetto» è perciò: *providentia*, previdenza²⁷. Si intende con ciò la capacità di vagliare con

25. II, II, 55, 1.

26. È degno di nota e significativo che per la nuova caratterologia «elasticità» ed «obiettività» come pure i concetti opposti che ne derivano valgano come direttamente corrispondenti e condizionali tra di loro, non solo nel senso di affinità «logica», bensì riferendosi realmente alla struttura concreta della personalità morale.

27. II, II, 49, 6.

sicurezza se una determinata azione potrà divenire realmente via alla realizzazione del fine.

A questo punto viene in luce il momento d'incertezza e di rischio di ogni decisione morale: nelle conclusioni della prudenza, che si riferiscono sostanzialmente al concreto, al contingente, ed al futuro (*singularia, contingentia, futura*), – non vi è la certezza che è immanente ad una deduzione teoretica; è questo l'errore o la voluta illusione che è contenuta nella sopravvalutazione moralistica della casistica. Tommaso d'Aquino all'opinione che alla decisione della prudenza, la quale è nondimeno una «virtù intellettuale», spetti anche la «certezza della verità» (*certitudo veritatis*) risponde: *non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur*, la certezza della prudenza non può essere così grande che la preoccupazione possa essere completamente abolita²⁸.

Espressione abissale! L'uomo dunque, per arrivare alla «conclusione» di una determinazione, non può attendere la certezza teoretica di conclusioni necessarie: altrimenti non arriverebbe mai ad una decisione, e persisterebbe nella irresolutezza; salvo il caso che egli si accontenti di una certezza solo presumibilmente «stringente». Il prudente non aspetta certezza dove e quando non esista; e non si illude mediante false certezze²⁹.

28. II, II, 47, 9 ad 2.

29. L'«incertezza» nel precetto della prudenza consiste nel

La decisione della prudenza e la *providentia* (che Tommaso chiama d'altronde l'elemento integrante più importante della prudenza perfetta, dal quale essa prende persino il nome di *prudential*³⁰) ricevono però la loro sicurezza «pratica» e forza di decisione: dall'esperienza di una vita vissuta; dalla vigilanza e salute dell'istintiva capacità di valutazione; dalla speranza, che osa e che provvede affinché all'uomo non possano venir precluse le vie per un fine vero; dalla rettitudine del volere e dalla «intenzione» ultima; dalla grazia della guida divina indiretta e diretta.

fatto che esso può anche fallire a ciò che è oggettivamente buono e giusto. Ciò che è soggettivamente buono non lo può mancare; poiché soggettivamente buono è sempre e necessariamente l'agire comandato dalla prudenza. Qui vi è un problema insolubile, nel quale si rispecchia particolarmente bene la finitezza e l'insufficienza dell'esistenza umana, cioè il problema della coscienza, soggettivamente sicura ma erronea. Nell'ambito di questo problema esistenziale persino la lingua è in pericolo di perdere l'univocità della propria forza indicativa; «prudente», «buono», «obbligante»: tutto appare posto nel crepuscolo di una incerta pluralità di significati. La situazione concreta dell'agire concreto può sempre contenere un elemento che si cela anche alla più vigile attenzione; ed ogni agire concreto può avere conseguenze indirette e inevitabili, che si sottraggono ad ogni calcolo precedente. (Cfr. il *Commentario* di H.D. Noble O. P. alle questioni sulla prudenza nell'edizione francese della *Summa theologiae*, Paris 1925, pp. 241 s.)

Questa incertezza della concordanza con la realtà, e quindi anche con quanto deve essere realizzato, è la spina inquietante che non manca mai all'umana prudenza e che esclude la sicurezza di sé del moralismo e la rende intrinsecamente impossibile, così come d'altra parte essa può portare alla scrupolosità, qualora sia indebolito il fondamento vitale dell'agire morale.

30. II, II, 49, 6 ad 1.

In due maniere l'uomo può fallire nell'esigenza che è racchiusa nella virtù della prudenza.

Anzitutto con un vero e proprio venir meno e restare indietro, con un'inadempienza delle premesse attuose della prudenza. Dissennatezza ed inconcludenza, delle quali già si è parlato, sono imprudenti sotto questa forma del venir meno; ma anche la trascuratezza e la disattenzione riguardo alle realtà concrete, che circondano il nostro agire; come pure la negligenza nella decisione.

A tutte queste forme della imprudenza è comune un *defectus*, una vera e propria deficienza, un «non», che è «mancanza» di vera riflessione, di un giudizio fondato, di una decisione definitiva. Per noi è forse inaspettato, ma ciò nondimeno non del tutto incomprendibile, che Tommaso d'Aquino veda la radice più profonda di queste imprudenze che «vengono meno» nella mancanza di castità³¹, nello smarrimento dietro ai beni del mondo sensibile, che disgrega la forza di decisione³².

Strana invece e sorprendente, ma anche rischiatrice come una folgore, è l'asserzione con la quale il «Dottore comune» della Chiesa riporta il secondo gruppo di imprudenze a una comune origine. Parliamo prima di quest'altra specie di imprudenza. Essa si distingue dal vero e proprio «venir meno», che abbiamo definito un insieme di dissennatezza, in-

31. II, II, 53, 6.

32. La duplicità dello spirito (*duplicitas animi*) è una conseguenza della «impurità» (II, II, 53, 6 ad 2).

concludenza e negligenza, come un 'sì' non autentico si distingue dal 'no', come una somiglianza apparente dal contrasto esplicito; è la differenza fra falsa prudenza e la cosiddetta imprudenza «semplice». Tommaso ci parla nella *quaestio*, che tratta della falsa prudenza³³, dapprima della «prudenza della carne», la quale, invece di essere al servizio del fine reale di tutta la vita umana³⁴, si uniforma solamente ai beni del corpo e la quale, secondo la lettera ai Romani (8, 6 s.), è «la morte» e la «nemica di Dio»; ma poi tratta anzitutto, in più articoli³⁵, della «astuzia».

L'«astuzia» (*astutia*) è la forma vera e propria della falsa prudenza. Si vuole additare con essa l'indole non sincera e non positiva dell'intrigante, esclusivamente rivolta all'elemento «tattico», il quale non riesce né a guardare né ad agire rettamente. Il tedesco di Martin Lutero suonava a questo proposito *Schalkheit*, «malizia». Nelle lettere dell'Apostolo Paolo appare più volte questo concetto di astuzia e precisamente nell'opposizione, che la chiarisce, alla «manifestazione di verità» (*manifestatio veritatis*, 2 Cor 4, 2) ed alla «purezza» ed alla «semplicità» senza pregiudizi dello spirito (*simplicitas*, 2 Cor 11, 3). Il medesimo concetto di *simplicitas* ritorna nel versetto che è al principio del libro: «Se il tuo occhio è semplice (*simplex*) tutto il tuo corpo sarà nel-

33. II, II, 55.

34. II, II, 55, 1.

35. II, II, 55, 3-5.

la luce» (Mt 6, 22). Anche per fini giusti vi sono vie false e non diritte. Il significato della virtù della prudenza è invece specialmente questo: che non soltanto il fine dell'umano agire, bensì anche il modo della sua realizzazione sia conforme alla verità delle cose reali. Questo però racchiude di nuovo in sé il presupposto che gli «interessi» egoistici del soggetto siano messi a tacere affinché possa farsi udire quella verità delle cose reali e possa divenire chiara la via giusta della effettuazione nella conoscenza della realtà stessa. Al contrario il senso, o meglio ancora il non-senso dell'astuzia sta in questo, che la vacuità verbosa e quindi sorda del «tattico» (solo colui che tace ascolta!) disgiunge la via della realizzazione dalla verità delle cose reali. «Anche per un buon fine occorre andare sulla via vera, non su una falsa o falsificata», dice Tommaso³⁶. È palese qui in una certa qual felice maniera l'accostamento tra la prudenza e la virtù cristallina della magnanimità. Insincerità, reticenze, astuzie e slealtà sono i rifugi degli esseri meschini e pusillanimi. Della magnanimità invece si dice nella *Summa theologiae* del «Dottore comune» della Chiesa³⁷ ed anche nell'*Etica* di Aristotele³⁸: in ogni cosa ama la chiarezza.

Sorprendente perciò e di una profondità quasi in-

36. II, II, 55, 3 ad 2.

37. II, II, 55, 8 ad 2.

38. *Etica Nicomachea* IV, 3.

sondabile è dunque la frase di Tommaso d'Aquino³⁹: tutte queste false prudenze e «iper-prudenze» hanno origine dall'avarizia ed affinità con essa⁴⁰.

Quest'asserzione pone pure la virtù della prudenza stessa e l'atteggiamento fondamentale dell'uomo che si manifesta in essa ancora una volta in una luce nuova e distinta; essa racchiude in sé il vero stato di cose, ancora inespresso, che la prudenza sia il contrapposto, in una maniera tutta particolare, della avarizia. Come attraverso una folgorazione, improvvisamente si apre una connessione fra vari processi di pensiero, che sinora sembravano non aver rapporti.

«Avarizia» significa qui più che amore per il denaro ed il possesso. Per avarizia si deve qui intendere (come dice Tommaso con una parola di Gregorio Magno⁴¹) lo smisurato desiderio di ogni «avere», mediante i quali averi l'uomo crede di potersi assicurare la propria grandezza ed il proprio valore (*altitudo*,

39. II, II, 55, 8.

40. L'Autore prosegue con questa osservazione filologica: la lingua tedesca d'altronde, sembra consapevole, in una reminiscenza non più interamente chiara, di quel fatto almeno altrettanto sorprendente. Nel *Niederdeutsch* (basso tedesco, cioè del Nord della Germania) una identica parola (*wies*) designa tanto il prudente quanto l'avar e la parola *mittelhochdeutsch* (medioaltotedesco) *karg* (*karc*), che significa la scaltrezza ingegnosa dell'egoismo, si considera come rientrante perfettamente nell'accezione e nel «campo verbale» della prudenza. Cfr. J. Trier, *Die Idee der Klugheit in ihrer sprachlichen Entfaltung*, in «Zeitschrift für Deutschkunde», a. 1932, p. 630.

41. II, II, 118, 2.

sublimitas). Avarizia significa dunque quella angosciata e convulsa caratteristica dei vecchi⁴², unicamente intesa a conservare e ad assicurare se stessi.

Occorrono forse altre parole per spiegare come tutto questo sia contrario all'intima direzione della prudenza; per spiegare quanto sia impossibile il tacere consapevole del soggetto di fronte alla verità delle cose reali, quanto sia impossibile la dirittura nel conoscere e nel decidere senza la freschezza di una giovanile, fiduciosa e per così dire prodiga rinuncia alle riserve di una ansiosa autoconservazione; e a tutto l'«interesse» egocentrico a una pura affermazione di sé; quanto dunque la virtù della prudenza sia impossibile senza la disposizione stabile di prescindere da se stessi, senza mettere in atto vera umiltà ed obiettività?

Allo stesso tempo qui diviene chiaro quanto prudenza e giustizia siano direttamente congiunte. «Tra tutte le altre virtù morali l'uso della retta ragione appare soprattutto nella giustizia, che consiste nel desiderio ragionevole. E perciò un uso indebito della ragione appare massimamente anche nei vizi opposti alla giustizia; si oppone ad essa soprattutto l'avarizia»⁴³.

Colui il quale riguardi unicamente se stesso e non lasci quindi facoltà di esprimersi alla verità delle cose reali, non può invero essere né giusto né

42. II, II, 118, 1 ad 3.

43. II, II, 55, 8.

forte né temperante; ma anzitutto egli non può essere *giusto*.

Poiché per la realizzazione della giustizia si richiede soprattutto che l'uomo sia in grado di prescindere da se stesso. Non casualmente nel comune modo di esprimersi di ogni giorno non obiettività e ingiustizia hanno quasi il medesimo significato⁴⁴.

Prudenza è quindi, come forma fondamentale e genitrice di tutte le virtù umane, la cauta ed energica forza coniatrice del nostro spirito, la quale traduce la conoscenza della realtà nella realizzazione del bene. Essa racchiude in sé la umiltà di colui che tace, cioè che conosce senza pregiudizi; la fedeltà della memoria; l'arte del sapersi lasciar dire qualche cosa; la vigile capacità di dominare l'imprevi-

44. La connessione tra l'obiettività del conoscere, la quale è il fondamento della prudenza, e la giustizia, la virtù della vita collettiva, la si ravvisa in modo particolarmente chiaro nella doppia funzione del linguaggio, il quale è da un lato comunicazione, d'altro lato immagine della conoscenza della realtà, e quindi della realtà stessa. In quanto e fin dove è «segno» (esso però è più che segno) il linguaggio, come ogni segno, è «segno di qualche cosa per qualcuno». Un linguaggio però, o piuttosto un parlare, che non sia «immagine-oggettiva» cessa in ugual misura d'essere autentica «comunicazione»; là dove il parlare non è più realmente segno «di qualche cosa», cioè segno della realtà, allora non è nemmeno più segno «per qualcuno». Cfr. J. Pieper, *Sachlichkeit und Klugheit*. (Obiettività e prudenza) in «Der katholische Gedanke» (Il pensiero cattolico), 5 (1932), pp. 72 s. Si deve poi ricordare qui lo strano dato di fatto che la caratterologia «psicologica-individuale» pone il suo concetto fondamentale un po' vago di «sentimento di collettività» in rapporto diretto, anzi quasi identico con «obiettività» (cfr. per es. B.E. Wexberg, *Individualpsychologie* (Psicologia individuale), Leipzig 1928, pp. 77 ss.

sto. Prudenza significa la cauta serietà e per così dire il filtro della riflessione e nello stesso tempo l'audace coraggio per la definitività della decisione. Essa significa nitore, dirittura, franchezza ed assenza di pregiudizi dell'uomo, al di sopra di tutte le tortuosità e degli egoismi utilitari di colui che è soltanto «tattico».

La prudenza è, come dice Paul Claudel⁴⁵, la «prua intelligente» del nostro essere, da governare tra la molteplicità delle cose finite verso la perfezione.

Nella virtù della prudenza si racchiude e giunge a vera e propria perfezione la vita attiva: dopo aver sperimentato la realtà l'uomo agisce sulla realtà, realizzando così se stesso in decisione ed in azione. Questo concetto rivela tutta la sua profondità nella singolare asserzione di Tommaso d'Aquino: nella prudenza, virtù dominante nella direzione della vita, è racchiusa essenzialmente la felicità della vita attiva⁴⁶.

Prudenza è quel risplendere dell'esistenza mora-

45. P. Claudel, *Cinq grandes Odes*. Nella quinta ode (*La maison fermée*) nel tratto riguardante le quattro virtù cardinali, si trova il verso: «La prudence est au Nord de mon âme comme la proue intelligente, qui conduit tout le bateau».

46. «La felicità contemplativa non è altro se non la visione completa della più alta verità. La felicità attiva invece è l'atto della prudenza, attraverso il quale l'uomo governa se stesso ed altri», in *Virt. comm.* 8; *Ver.* 14, 2. Si noti qui nel contempo che per Tommaso la prudenza (insieme alla giustizia) è la vera virtù del regnante (II, II, 50, 1 ad 1), come d'altro lato l'arte del regnare (*prudencia regnativa*) è la più alta forma della prudenza (II, II, 50, 2 ad 1).

le, di cui in uno dei più saggi libri dell'Oriente è detto essere negato a colui il quale «guarda a sé»⁴⁷.

Vi è una decisione tenebrosa ed una luminosa: prudenza è la chiarezza della decisione di colui il quale è risoluto a «fare la verità» (Gv 3, 21).

47. «Colui che guarda se stesso non risplende» Laotse, *Tao-te-king* (nella traduzione di Viktor von Strauss e Torney), cap. 24 [tr. it. Laterza, Bari 1989²].

III

LA PRUDENZA E I SUOI OPPOSTI

Che la dottrina classico-cristiana sul significato e la posizione della prudenza sia chiaramente contro ogni irrazionalismo e volontarismo, è perfettamente comprensibile; non occorre più spendere altre parole per questo.

L'agire libero e responsabile dell'uomo, se esso sarà «giusto» e buono, riceverà la sua forma non dall'oscurità bensì dalla chiarezza. «La prima cosa che si richiede da colui che agisce è che egli sia conscio»¹; conoscere però significa che la realtà divenga chiara e lampante nello spirito umano. «Il bene presuppone il vero»²; verità però è l'opposto di ogni oscurità velata, essa significa proprio «evidenza» dell'essere³.

D'altronde anche questo è certo: «Il primo atto del volere non proviene dal comando della ragione, bensì dall'impulso della natura o di una forza superiore»⁴.

La sfera chiara dell'agire umano libero, dominato dalla conoscenza, è in tutti i suoi confini vicino

1. *Virt. card.* 1.

2. *Ver.* 21, 3.

3. *Verum est manifestativum et declarativum esse*: sant'Illario di Poitiers, citato in *Ver.* 1, 1.

4. I, II, 17, 5 ad 3.

all'oscurità, l'oscurità del naturale in noi stessi e l'oscurità profonda, impenetrabile della diretta determinazione divina del nostro volere ed agire. Tuttavia ambedue le sfere sono oscure solo per noi: in realtà esse sono irraggiate dell'infinita chiarezza della sapienza e previsione divina; di essa però dice la Sacra Scrittura: la sua «luce» è «inaccessibile» (1 Tm, 6, 16); ed Aristotele: il nostro intelletto è nei suoi confronti «come l'occhio dell'uccello notturno verso la luce del giorno»⁵.

Inoltre: la verità è il bene del nostro spirito conoscente⁶, al quale esso tende *naturalmente*⁷; non gli è dato – di nuovo «in base» ad una conoscenza – di «scegliere» o di «non scegliere» questo bene. Lo spirito limitato non conosce se stesso così profondamente, e non ha tanto potere su se stesso da seguire in ogni cosa solo la sua propria luce. Neppure, egli domina sovrano le cose reali, come un generale che faccia la sua ispezione; ma dalla natura egli viene spinto e costretto a sapere la verità delle cose reali. Però la via percorsa da questo impulso, che si sottrae ad ogni autodeterminazione, è rischiarata da quella tenebrosa luce, dalla quale è completamente fasciato ed avvolto il chiaro involucro della nostra libertà autonoma.

Tuttavia continua ad essere vero, per questa sfera del libero agire: *Bonum hominis est «secundum*

5. *Metafisica* II, 1.

6. *Virt. comm.* 6 ad 5; II, II, 109, 2 ad 1.

7. *An.* 13 ad 11.

rationem esse», il bene dell'uomo sta nell'essere secondo ragione⁸. Nuovamente aggiungiamo quanto non sarà mai detto abbastanza: qui il concetto di «ragione» racchiude in sé tutti i modi del cogliere la realtà, la «ragione» del cristiano coglie anche la realtà della fede.

Esiste un'abitudine nella predicazione morale, del tutto affine al volontarismo, ma considerata spesso come particolarmente «cristiana», per la quale l'agire morale dell'uomo viene malamente interpretato come un insieme di «esecuzioni» isolate, «esercizi di virtù» ed «omissioni»; per queste false interpretazioni l'agire morale viene strappato dal terreno originario della conoscenza della realtà e dall'esistenza vivente dell'uomo vivo. Tale «moralismo» non sa o non vuol sapere ed anzitutto non permette di sapere che il bene è conforme all'essere dell'uomo ed alla realtà, che questa conformità alla realtà riluce unicamente nella prudenza, e che quindi la realizzazione del bene è cosa completamente diversa dalla osservanza pura e semplice di una prescrizione «posta» in certo qual modo dall'oscurità di un arbitrio potente.

Non troverebbe forse, questo moralismo, assolutamente incomprensibile la seguente frase del «Dotto-
re comune» della Chiesa: «Se vi fosse temperanza nel desiderio sensuale, e se non vi fosse prudenza

8. I, II, 18, 5.

nella ragione, la temperanza non sarebbe virtù»⁹; o similmente la frase di Gregorio Magno: «Se le altre virtù non raggiungessero il loro scopo con la prudenza, non potrebbero in nessun modo essere virtù»¹⁰? Ma prudenza, come già è stato detto più volte, non significa altro che conoscenza normativa della realtà. Da questa conoscenza viene «generata»¹¹ l'azione buona, oppure non viene generata addirittura. Nella decisione della prudenza si attua l'«informazione» del dovere da parte dell'essere, in essa la vera conoscenza della realtà si completa nell'attuazione del bene. Il buon agire dell'uomo si manifesta dinanzi alla realtà. La bontà del concreto agire umano si basa sul riprodurre la verità delle cose reali; sulla verità che fu acquistata ed ottenuta in vista della *ipsa res*¹², cioè della realtà stessa. Ma le realtà che circondano l'agire concreto dell'uomo, sono di una molteplicità quasi infinita, *quasi infinitae diversitatis*¹³. Ed anzitutto l'uomo stesso, che in ciò si differenzia dall'animale, è un «essere dal

9. II, II, 4, 5.

10. *Quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales, inquantum sunt virtutes. Et propterea dicit Gregorius (Moral. 22, 1), quod ceterae virtutes nisi ea, quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*, in *Virt. comm.* 6; cfr. *Quod.* 12, 22.

11. 3, d. 33, 2, 5.

12. *Regula intellectualis virtutis (qua determinatur medium virtutis moralis* I, II, 64, 3, obj. 2) *est ipsa res.* I, II, 64, 3 ad 2.

13. II, II, 49, 3.

molteplice e vario agire»; proprio in forza della sua dignità specifica, l'anima dell'uomo è capace del molteplice illimitato¹⁴.

Appunto in forza di ciò «il bene dell'uomo varia in maniere molteplici, a seconda delle varie disposizioni dell'uomo, dei momenti e dei luoghi e via dicendo»¹⁵. Ma non mutano gli scopi dell'agire umano né tanto meno le sue direzioni fondamentali. In ogni condizione dell'uomo e dovunque e sempre vi è l'obbligo d'essere giusto e forte e temperante.

Ma la realizzazione concreta di questo dovere immutabile può percorrere un'infinità di vie differenti. Per la giustizia, per la fortezza, per la temperanza vale: «ognuna di esse si realizza in molteplice maniera e non ugualmente nello stesso modo in tutti»¹⁶.

Nella *Summa theologiae* è scritto: «Nelle cose umane le vie per uno scopo non sono fissate; ma

14. *Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scil. animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit*, in *Virt. comm.* 6.

15. *Cum hoc bonum proprium hominis multipliciter varietur et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum condiciones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diversas condiciones personarum et temporum et locorum et huiusmodi [...] Ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec dicitur prudentia*, in *Virt. comm.* 6.

16. *Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia*, in *Virt. comm.* 6.

variano bensì in diverse maniere a seconda della diversità delle persone e delle loro occupazioni»¹⁷.

Si deve tuttavia prender nota che Tommaso parla della realizzazione dei doveri di giustizia propriamente detti (nei quali è racchiusa anche la diretta ubbidienza alle leggi ecclesiastiche e civili) e che essa più di ogni altra è indipendente dal mutamento delle situazioni e quindi anche maggiormente atta ad essere fissata una volta per tutte¹⁸.

17. *Ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum* II, II, 47, 15; cfr. *Virt. comm.* 13 ad 17; II, II, 47, 2 ad 3.

18. «Ogni 'giusto mezzo' della virtù morale è 'mezzo' determinato dalla ragione; poiché la virtù morale sta, come si dice, nel 'giusto mezzo': in forza della sua concordanza con la retta ragione. Qualche volta però accade che il 'giusto mezzo' determinato dalla ragione sia contemporaneamente anche 'giusto mezzo' determinato dalla *cosa*; e quindi il 'giusto mezzo' della virtù morale è 'giusto mezzo' della *cosa* come della giustizia. Qualche volta però il 'giusto mezzo' della ragione non è anche 'giusto mezzo' della *cosa*, bensì si determina attraverso il rapporto verso noi stessi; e di tal genere è il 'mezzo' in tutte le altre virtù morali. Il motivo è questo: la giustizia si riferisce ad un agire che si esprime all'esterno; ed allora il giusto deve essere fissato semplicemente ed in se stesso. Per questo nella giustizia il 'mezzo della ragione' è la stessa cosa come 'mezzo della cosa', in quanto cioè la giustizia dà ad ognuno quello che è dovuto, non di più e non di meno. Ma le altre virtù morali sono in rapporto alle passioni interiori, nelle quali il giusto non può essere determinato nella stessa maniera e ciò per la ragione che gli uomini si rapportano in varie maniere alla passione. Perciò è necessario che la giustezza conforme a ragione venga determinata nelle passioni in base ed in considerazione di noi stessi, che veniamo mossi dalle passioni» I, II, 64, 2.

«Le altre virtù morali si dirigono anzitutto e primieramente alle passioni la cui rettificazione potrà essere perseguita solo in ri-

Dall'umanissimo desiderio di sicurezza e di visione complessiva, di certezza, di delimitazione ed esattezza sorse quasi per necessità il tentativo di «ordinare» quella illimitatezza delle varie e molteplici maniere di realizzare il bene, di renderla più valutabile mediante misurazioni astratte-razionali in tutte le sue dimensioni. Un risultato di questo tentativo è la casistica, che è quella parte – non di rado anche la parte principale – della dottrina morale che ha la sua vera e propria ragion d'essere nella costruzione, analisi e valutazione di «singoli casi».

È dunque certamente troppo facile inneggiare al carattere d'incertezza e di «rischio» della decisione morale concreta e deridere la casistica senza averla esaminata, se colui che deride non venne mai posto dinanzi al compito di dover giudicare l'agire morale concreto di uomini concreti (non a caso la casistica deriva dalla pratica giuridica; non a caso essa sorse quale sussidio per i confessori).

Ciò nonostante: la casistica non è in nessun modo al di fuori di quella sfera di pericolo dal quale è minacciata ogni umana aspirazione alla sicurezza; il male non sta nel fatto che in questo terrestre stato

ferimento all'uomo, del quale sono le passioni; che egli desideri e si adiri (*concupiscit et irascitur*) come deve, secondo le varie circostanze. E perciò il 'giusto mezzo' di queste virtù non lo si determina secondo il rapporto di una cosa rispetto ad un'altra, bensì solamente secondo il rapporto rispetto all'uomo virtuoso stesso. Perciò in esse il 'giusto mezzo' si determina soltanto conforme a ragione in riferimento a noi stessi» II, II, 58, 10; cfr. I, II, 60, 2; II, II, 61, 2 ad 1.

di via non si arrivi a perfezione definitiva, bensì che, in forza della propria direzione ed in forza del proprio impeto naturale, si possa degenerare in questa innaturalità di un irrigidimento inumano. Anzi questo pericolo di degenerare nell'inumano è necessariamente tanto più grande e incombente, quanto più direttamente quella volontà di sicurezza concerne il centro della decisione della persona individuale.

E la casistica incorre in questo pericolo ogniqualvolta essa pretende di essere più di un (forse indispensabile) espediente del momento, un sussidio nell'esercizio del giudizio, una via di avvicinamento provvisorio, un affacciarsi tuttavia su un modello morto. Colui che scambia l'artificiosità di questo modello con la carne ed il sangue della realtà stessa, non sbaglia meno (anzi molto maggiormente, anzi molto più fatalmente) di quanto potrebbe eventualmente sbagliare il giovane medico, se egli considerasse i modelli ed i meccanismi delle aule universitarie come regole dirette di norma per diagnosticare e curare le malattie reali.

Questa confusione fra modello e realtà, questa sopravvalutazione cioè della casistica (come se essa non fosse soltanto un sussidio in realtà molto utile, forse anche necessario, ma bensì anzi come se fosse e potesse essere la regola normativa *diretta* dell'agire umano – e quindi anche la *diretta* regola normativa del giudizio – dell'agire morale concreto), questa sopravvalutazione quindi della casistica non significa altro se non il disconoscimento o la

cattiva interpretazione del significato e del grado occupato dalla virtù della prudenza.

Non a caso la sopravvalutazione della casistica ha determinato nella morale la regressione della dottrina cristiano-classica della prudenza, che cadde in dimenticanza.

L'importuna verbosità che distingue alcuni libri di dottrina morale del XIX secolo, straordinariamente diffusi, è la espressione appunto, specialmente trattandosi di dottrina di virtù, che la comprensione per l'essenza e la preminenza della prima virtù cardinale era andata smarrita.

D'altronde proprio questa aveva affrancato l'etica di Tommaso d'Aquino da quella penosa ed ansante pedanteria che, tutto sapendo e tutto determinando, si affaticava erigendo egregiamente migliaia di tavole di proibizione e di ammonimento; precisamente nella dottrina della preminenza della virtù della prudenza sta la base, per così dire, «sistemica», della così maschia nobiltà della riservatezza, della libertà e della positività, che è la caratteristica della teologia morale del «Dottore comune».

La misura normativa diretta dell'agire morale concreto è solo il precetto della prudenza dell'uomo che si decide. Questa regola normativa non può in nessuna maniera venir astrattamente – il che significa: all'infuori della situazione della decisione stessa – ricostruita o addirittura calcolata in precedenza. Il precetto della prudenza è sempre ed essenzialmente determinazione e decisione per una azio-

ne realizzabile «qui e adesso». Ed appartiene alla natura della decisione morale concreta che essa possa venire emanata solo da colui il quale sia appunto posto in questa decisione; nessuno può deliberare questa decisione in sua vece, come neppure nessuno può in sua sostituzione assumere e togliere la responsabilità, compagna indivisibile della decisione.

La concretezza pura e semplice dell'atto morale si trova dunque unicamente nella viva esperienza dell'uomo che si decide¹⁹. Egli solo ha accesso

19. Con ciò non è affatto motivato un soggettivismo estremo di decisione personale, né con ciò vien detto alcunché contro l'incondizionata validità di tutte quante le norme morali. Anzitutto la prudenza non significa abbandono della decisione a un «senso di valore» puramente soggettivo, bensì vincolamento del soggetto alla misura obiettiva della realtà. La prudenza, che essenzialmente è orientata soltanto alle *vie*, e non ai fini, presuppone inoltre, come è già stato detto, e racchiude in sé, il dettame della sinderesi. Ma la sinderesi non è altro che la presenza delle leggi morali naturali, cioè, in concreto, dei dieci comandamenti di Dio; quello dunque che contraddice alla legge morale naturale non può mai in nessuna situazione concreta essere prudente e buono. Finalmente fu pure già detto che i doveri di giustizia veri e propri, in una certa misura, sono «indipendenti» dalle situazioni, cfr. nota 18. La dottrina della prudenza non è né più né meno «soggettivistica» della dottrina cristiana generale secondo cui l'uomo non può agire contro la sua coscienza (Rm 14, 23), anche nel caso in cui questa coscienza sia erronea. Bisogna però dire anzitutto che proprio questa assenza d'una fissazione dell'agire morale concreto distingue il cristianesimo dal giudaismo, l'epoca dopo la nascita di Cristo da quella prima della nascita di Cristo. La casistica estrema è stata denominata con ragione «giudaistica» (Linse-mann; cfr. nota 27) «talmudistica» (J.B. Hirscher; cfr. nota 27). La legge del Nuovo Testamento, come dice Tommaso con la

all'insieme dei *singularia circa quae sunt operationes*²⁰, cioè delle realtà concrete che circondano l'agire concreto, alla «condizione» dell'uomo stesso e dell'*hic et nunc*²¹.

Le asserzioni della dottrina morale, e quindi anche della casistica, rimangono necessariamente non concrete; esse non possono mai afferrare un vero e totale «qui e adesso», perché appunto solo l'uomo che veramente prende una decisione acquista, o per lo meno *può* acquistare, l'esperienza della situazione concreta dell'agire concreto, ed egli soltanto. Con ciò non si contesta che le riflessioni della casistica possano – più meno – avvicinarsi alla reale situazione della decisione; ciò accadrà tanto più quanto maggiormente si tratterà della realizzazione della *giustizia*. Ciò nonostante il concreto vero e proprio rimane accessibile solo all'esperienza immediata. Perciò anche la scienza del casista, come la scienza di tutta la dottrina morale non arriva in nessuna maniera a garantire la bontà di un agire concreto. La scienza della teologia morale, si tratti magari anche di «particolari», non rende da sola

lettera di Giacomo (I, 25) è «la legge della libertà perfetta»; «l'Antico Testamento invece stabilì molte cose e lasciò ben poco da decidere alla libertà degli uomini» (I, II, 108, 1). «Il Nuovo Testamento non doveva più stabilire con precetti e proibizioni altre azioni esteriori all'infuori dei Sacramenti e dei precetti che appartengono all'essenza della virtù, come per esempio che l'uomo non deve uccidere, non deve rubare *et similia*» I, II, 108, 2.

20. II, II, 47, 3.

21. Cfr. nota 15.

«prudente» nel senso della prima delle virtù cardinali; ed una teologia morale è tanto più vera e più reale ed anzitutto più viva, quanto più esplicitamente essa rinuncia a questa pretesa. La garanzia per la bontà dell'agire umano concreto è unicamente nella virtù della prudenza; è esclusivamente compito *suo* «esprimere un vero giudizio su quanto debba essere fatto concretamente e come debba essere fatto adesso»²².

Non vi è possibilità alcuna di afferrare dal di fuori la concretezza della decisione morale di un uomo. Eppure no, vi è una determinata possibilità, un'unica possibilità: l'amore di amicizia. Solo l'amico, solo l'amico *prudente*, può coadiuvare nella decisione dell'amico, del quale per amore è divenuto parte intrinseca (e quindi tuttavia non del tutto «dal di fuori»); infatti egli può – in virtù del suo immedesimarsi per amore – considerare la situazione concreta della decisione per così dire direttamente dal suo centro responsabile. Perciò è anche possibi-

22. *Prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda; quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente homo non peccat; unde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, in Virt. comm. 6 ad 1.*

le all'amico – *solo* all'amico, solo all'amico *prudente* – di «prefigurare», sotto forma di consiglio, la decisione dell'amico, o di «raffigurarla posteriormente», sotto forma di sentenza quasi da giudice.

Un tale vero, prudente amore di amicizia (*amor amicitiae*) – che non ha nulla da spartire con una qualsivoglia intimità sentimentale, anzi ne viene piuttosto minacciato – è la premessa necessaria di una reale guida spirituale. Poiché esso solo rende possibile una direttiva che – ad un dipresso! – ha ricevuto la sua «misura» nella situazione concreta della decisione stessa.

L'operare umano ha due forme fondamentali: l'agire (*agere*) ed il fare (*facere*). L'«opera» del fare sono le creazioni reali dell'attività formatrice artistica e tecnica. L'«opera» dell'agire siamo noi stessi.

La prudenza è la perfezione del poter *agire*, mentre l'«arte» (nel senso di san Tommaso)²³ è la perfezione del poter-fare. L'«arte» è la «retta ragione» del fare (*recta ratio factibilium*); la prudenza però è la «retta ragione» dell'agire (*recta ratio agibilium*).

23. Il concetto tomistico di «arte» in primo luogo non significa anzitutto, come nel comune modo di dire oggi, l'insieme della creazione artistica e delle opere d'arte, bensì l'*habitus* interiore dell'artista stesso, che comprende sia l'ambito dell'artistico vero e proprio sia anche quello del tecnico. La formazione di un'immagine obiettiva secondo «regole» stabilite è, per Tommaso, insieme di arte e di tecnica: per la «costruzione» di un sonetto esistono norme regolatrici non meno chiare che per la costruzione di una nave o di un ponte. È chiaro che il concetto di *ars* ha in questo senso un aspetto specificamente medioevale (e forse anche un aspetto specificamente romanico): cfr. tra l'altro I, II, 57. 4.

La sopravvalutazione e l'errata valutazione della casistica si basa per buona parte sulla premessa della mancata considerazione di questa differenza tra prudenza ed «arte» tecnica, e della differenza tra agire e fare, tra azioni ed opere.

Le azioni morali dell'uomo non sono manovre più o meno determinabili di forme tecniche di lavoro, bensì passi nella autorealizzazione. L'*io* umano, che tende alla sua perfezione nell'operare il bene, è un'«opera» che sorpassa tutti i piani di costruzioni, precedentemente studiati, del calcolo individuale. Il divenire della persona morale si compie nella risposta, conforme di caso in caso, alla realtà che non abbiamo fatto noi, e l'essenza della quale è la molteplicità variabile del divenire e del passato, non però essere permanente e stabile (solo Dio è colui che è).

Questa «risposta conforme di caso in caso» la può dare solo la virtù della prudenza. Non vi è nessuna «tecnica» del bene e della perfezione.

«La casistica però pone, nella sua forma estrema, tecniche e ricette al posto dell'illimitata duttilità, che deve serbare la virtù della prudenza in vista delle complessità della vita morale»²⁴.

24. «Les manières d'être prudent, d'être moral, se renouvellent et se multiplient à l'infini, étant données l'instabilité et la variété des circonstances de la vie pratique; et pourtant partout et toujours, nous sommes obligés d'être vertueux et de servir Dieu. La fin de l'art étant particulière et restreinte, l'artisan a, pour ainsi dire, la carte forcée dans le choix de ses moyens; du moins la variété de ces moyens n'est pas de rigueur: il suffit que ceux employés habituellement servent à réussir le type d'oeuvre que l'on a en vue. Il y a du procédé au

L'uomo che compie il bene, segue le figure di un piano di costruzioni, che non è stato ideato da lui stesso né conosciuto da lui in tutte le sue parti. Questo piano di costruzioni si svela all'uomo di attimo in attimo come da una stretta fenditura e da uno spiraglio minimo; giammai, durante il suo stato di vita, gli sarà visibile il piano concreto di costruzioni di se stesso in tutta la sua forma definitiva. A proposito della coscienza, che in un certo senso, come già si è detto, è la prudenza stessa, Paul Claudel dice che essa è la «paziente lanterna che non ci indica il futuro, bensì l'immediato»²⁵.

Una dottrina morale che si basa sulla sopravvalutazione della casistica è, non casualmente ma necessariamente, «dottrina dei peccati», anziché dottrina di virtù oppure dottrina della giusta immagine cristiana dell'uomo²⁶.

fond de toute technique, et la science technique est précisément la science des meilleurs procédés. Il n'y a pas de procédé *ne varietur* en morale: la prudence vertueuse doit accomoder son discernement à la instabilité des circonstances changeantes de la vie pratique. Pour autant qu'il tendrait à se fixer, le discernement se rapprocherait du procédé. La casuistique, poussée à l'excès, substitue des procédés et des recettes à l'infinie souplesse que doit garder la prudence vertueuse en face des complexités de la vie morale». H.D. Noble O.P. nel suo già citato *Commentario* alle questioni sulla prudenza, nell'edizione francese della *Summa theologiae*, Paris 1925, p. 238.

25. P. Claudel, *L'ostaggio* II, I (Massimo, Milano 1981).

26. «Si la théologie morale était ramenée à la casuistique elle deviendrait la science des péchés à éviter plutôt que celle des vertus à exercer et à parfaire». R. Garrigou-Lagrange, *Du*

Suo oggetto vero e proprio diviene la determinazione del limite, al di là del quale il peccato è «grave» e al di qua è «veniale». Se poi questa dottrina casistica dei peccati si collega anche col moralismo, ad essa affine, delle «prescrizioni» ed «omissioni» isolate, allora ne deriva l'apparizione (in definitiva non completamente inventata da Nietzsche) di quella negazione, in un certo qual modo vendicativa e certo spettrale, che servirà al massimo a mettere in angustie la coscienza di minorenni, ma in nessun modo ad essere misura giusta di vita reale.

Una dottrina morale null'altro che casistica presuppone non solo la minorità degli uomini, bensì acuisce ed eterna questa minorità. «Una volta che si sia giunti alla casistica, la conseguenza sarà che la decisione nei casi di coscienza verrà sottratta alla coscienza singola e ripor tata all'autorità dei competenti»²⁷.

caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas, «Revue thomiste», 8 (1925), p. 342.

27. Linsemann, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit* (Ricerche sulla dottrina della legge e della libertà), «Theologische Quartalsschrift» (Tübingen) 53 (1871), p. 238. «Soffocato da tale spirito legalistico di meschinità, l'uomo può a malapena fare un passo senza il suo Padre confessore»: J.B. Hirscher, *Über des Verhältnis des Evangelium zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland* (Rapporto del Vangelo con la Scolastica teologica dell'epoca moderna nella Germania cattolica), Tübingen 1923, p. 238. In una egregia trattazione di Daniel Feuling OSB sulla prudenza (che egli, con vocabolo più antico, denomina *discretio*) si trovano queste frasi toccanti: «Non vi è forse tra noi la tendenza reale, seppure inconfessata, a 'proteggere' possibil-

La virtù della prudenza invece – come potere perfetto di decisione corrispondente a realtà – è il compendio della condizione etica da maggiorenne (che non esclude naturalmente la «possibilità d'istruzione», bensì la include). E la preminenza della prudenza sulla giustizia, sulla forza, sulla tempe-

mente dal proprio giudizio morale e dall'autonoma decisione della coscienza gli uomini che sono maturi e quelli che debbono ancora maturare, o per dire più propriamente: gli uomini fisicamente adulti? Non si stabiliscono forse – non parliamo assolutamente di leggi positive emanate da autorità competenti! – non si stabiliscono volentieri nei vari ambiti dell'agire e del vivere morale delle regole generali alle quali si vorrebbe far sottostare tutti, regole che dovrebbero stabilire fin nei minimi particolari, spesso persino in quelli più trascurabili, quanto esige l'ordine morale, regole che vengono poi messe senz'altro sullo stesso piano di questo ordine morale? Non si è poi talvolta propensi e disposti a muovere duro rimprovero di pensiero e agire immorale contro coloro che si scandalizzano di tale casistica e che si attengono alla grande verità fondamentale della morale per cui la virtù sta nel mezzo, ma non in un mezzo astratto e livellatore, bensì nel mezzo secondo le circostanze, le situazioni, le disposizioni d'animo, i sentimenti e soprattutto anche secondo la persona agente? Non vi è davvero da meravigliarsi che con tale educazione ed influenza non solo più o meno rimanga in ombra l'esercizio così indispensabile della virtù di distinguere e decidere secondo le circostanze e perciò secondo le reali leggi morali, ma persino ogni coraggio morale di prendere una decisione morale autonoma venga minato e sin troppo spesso vada del tutto perduto. Non potrebbe poi neppure non accadere che alcune anime meno forti se ne stiano sgolemente, prive di consiglio e di aiuto nella vita morale ed addirittura si disperino non trovando un uomo veramente prudente dal giudizio sicuro, come consigliere quotidiano nelle angustie delle loro coscienze. Contro questi mali vi è *un unico* aiuto: educazione stabile e formazione alla prudenza»: P.D. Feuling OSB, *Discretio*, «Benediktinische Monatsschrift», 7 (1925), pp. 359 s.

ranza non significa altro se non che senza tale condizione da maggiorenni non sono possibili vita ed azione veramente morali.

Se la prudenza è veramente «base» e «genitrice» di tutte le virtù morali, con ciò si è detto che è impossibile educare un uomo alla giustizia, alla forza ed alla temperanza, senza educarlo precedentemente e contemporaneamente alla prudenza; il che significa: alla valutazione obiettiva della situazione concreta dell'operare concreto ed alla capacità di trasformare questa conoscenza della realtà in decisione concreta.

La dottrina cristiana classica della preminenza della virtù della prudenza contraddice, secondo la sua più intima direzione, a tutte le assurde restrizioni e tutele, moralistiche e casistiche, dell'uomo che si decide. La prima delle virtù cardinali è non soltanto il compendio della condizione morale da maggiorenni, bensì, appunto per ciò, anche il nucleo della libertà morale.

IV

LA PRUDENZA E L'AMORE

«Nessuna virtù morale è possibile senza la prudenza»¹. È detto però: «La prudenza non può essere senza le virtù morali»². Queste due frasi provengono ambedue dalle trattazioni di Tommaso d'Aquino sulla prudenza. Solo colui che sia prudente quindi può essere giusto, forte, temperante; colui tuttavia che già non sia giusto, forte e temperante, non può essere a sua volta prudente.

Come può la prima frase coesistere insieme alla seconda, che sembra annullarla?

Un vago «tanto-quanto» sarebbe qui invero una informazione non inusitata ma pure ugualmente magra come l'altra: in queste frasi si manifesta che la vita morale è un «organismo» e un circolo chiuso. Queste interpretazioni e rimandi sottovalutano la chiarezza dei contorni ed il nitore che sono caratteristiche del pensiero del «Dottore comune». O la prudenza genera le virtù morali oppure queste producono la prudenza; le due proposizioni non possono essere vere e reali nello stesso senso. Nella serpe che si ravvolge ad anello, è la testa che morde sempre, mai la coda. Non diversamente quel «tanto-

1. *Ver.*, 14, 6.

2. II, II, 47, 13 ad 2.

quanto» del «circolo che si chiude» è in fondo un non-senso ed una comoda scappatoia di un pensiero cui manca la decisione e l'esattezza.

Non sono intenzione e compito della virtù della prudenza quelli di rintracciare i fini, meglio ancora il fine della vita e stabilire le direttive-base dell'essere umano. Intenzione bensì della prudenza è quella di trovare le vie conformi a quello scopo e la realizzazione conforme qui e adesso a quelle direttive fondamentali.

Sapere i fini ultimi della propria vita non è e non può essere frutto di un potere, ancora da acquistare e da perfezionare appunto in questa «vita». I fini sono dati antecedentemente. Nessuno ignora che deve amare e realizzare il bene; ognuno sa – espressamente o no – che il bene specifico dell'uomo è l'«essere secondo ragione»³, il che significa l'essere secondo la realtà propria e l'altra creata insieme con la nostra; e non vi è nessuno al quale occorra ancora dire che egli deve essere giusto, forte e temperante; per tutto questo non occorre «riflessione». Riflessione e deduzione della prudenza puntano unicamente alla realizzazione concreta della giustizia, forza e temperanza.

Questa realizzazione concreta però non potrebbe venir determinata corrispondentemente alla realtà e soprattutto non efficacemente decisa, se agli sforzi della prudenza non preesistesse il consenso volontario al fine umano, cioè il consenso volontario alla

3. I, II, 18, 5.

giustizia, forza e temperanza come orientamento dell'uomo verso il suo bene specifico: «essere secondo ragione». Senza la volontà del bene in assoluto, ogni premura per rintracciare ciò che qui ed adesso è prudente e bene rimane vuoto affaccendarsi ed autoinganno. La virtù della prudenza presuppone lo sforzo reale che tende al fine umano, la *intentio finis*⁴. Essa presuppone quindi, come si è già detto più volte, non soltanto il dettame della *synderesis*, bensì anche la risposta della volontà a questo dettame imperativo: il consentimento fondamentale al bene come mèta finale di ogni proprio agire. Questo consenso primordiale però non è altro se non l'atteggiamento fondamentale dell'uomo giusto, forte e temperante, cioè dell'uomo buono⁵.

La virtù morale, in quanto significa atteggiamento fondamentale retto e consenso volontario al bene, è fondamento e condizione preliminare della prudenza. La prudenza però è la premessa per la realizzazione ed effettuazione di quell'atteggiamento fondamentale in modo adeguato qui e adesso. Prudente può essere solo colui il quale *ami e voglia il bene*, precedentemente e contemporaneamente;

4. Cfr. il capitolo sulla formazione delle azioni morali in *Die Wirklichkeit und das Gute*, cit., p. 56.

5. *Prudentia praecepit dirigere in his quae sunt ad finem ... Sed finis agibilium praeexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis (synderesis!) [...] alio modo quantum ad affectionem: et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales [...] Ad prudentiam requiruntur et intellectus finium et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem virtuosum esse, in Ver. 5, 1.*

ma solo colui che precedentemente sia prudente, può *agire* bene. E poiché l'amore del bene aumenta con l'agire, così i fondamenti della prudenza si approfondiscono e si rafforzano tanto maggiormente quanto più essa è fruttuosa.

(La volontà originaria del bene prende vita dall'impulso, che prosegue, di quell'origine [*Ur-Sprung*] con cui l'uomo, in seguito al comando creatore di Dio, oltrepassò il precipizio che separa il nulla dall'esistenza. È questo l'impeto col quale il possibile irrompe travolgente nell'alba risplendente della sua prima attuazione: la caduta di una corrente che irrompe nell'oscurità chiarissima del naturale e, ognora alimentata dal suo balzo primitivo, raggiunge nel dettame della coscienza primordiale, della sinderesi, la soglia verso la sfera della libertà.)

Nell'azione morale concreta il conoscere ed il volere sono intrecciati insieme. Ambedue vanno coi loro estremi oltre la stretta cerchia d'una evidenza razionale. Ed anche il «modello» e la regola, secondo i quali essi divengono tessuto, si sottraggono ben presto allo sguardo umano⁶.

6. Come avvenga questa compenetrazione intima della conoscenza pratica e della sua riflessione, del giudizio e della decisione (mediante il volere, J. P.), come essa sia semplicemente possibile, è un interrogativo che sfiora il mistero. Ma questo mistero è realtà vissuta e condizione di ogni moralità e si potrebbe dire che in questa misteriosità s'irradia tuttavia una certa luce dall'essenza metafisica dello spirito che, in quanto conoscenza, anela all'essere, anche all'azione ed alla sua determinatezza morale e in quanto volontà è ordinato dalle sue profondità d'essere e d'essenza al bene, anche al bene della cono-

Tuttavia si può affermare quanto segue: l'apporto che il conoscere ed il determinare portano nell'agire morale concreto, è completamente diverso dall'apporto del volere. L'attuazione del bene presuppone sia il consenso volontario al bene, sia anche la decisione della prudenza ma i due elementi, per l'operare concreto e buono dell'uomo, rappresentano qualche cosa di completamente differente. La decisione prudente è la «misura» dell'azione morale concreta. Questo vuol dire che questa riceve dalla decisione il suo contenuto, il suo essere-così, la sua natura, la sua intima «verità» e «rettitudine». Il suo *quod*, il suo esserci, la sua esistenza invece e la sua reale bontà l'agire morale concreto dell'uomo lo riceve dalla forza di realizzazione del volere; «posizione d'esistenza» è infatti, universalissimamente, il vero ed esclusivo senso del volere.

A partire da qui si rischiara anche il significato della frase che la prudenza dipende dal consenso volontario al bene come fine umano. Questa frase non significa infatti in nessun modo che la decisione prudente sia direttamente determinata o determinabile, *quanto al contenuto*, dal volere e che riceva quindi dal volere il suo contenuto. Il contenuto e la modalità della decisione prudente vengono determinati piuttosto dalla *ipsa res*, dalla realtà che è la «misura» di ogni conoscenza e di ogni decisione.

scenza, per lo meno di quella significativa da un punto di vista pratico»: P. D. Feuling OSB, *Discretio*, «Benediktinische Monatsschrift», 7 (1925), p. 256.

Non per il fatto che io voglia il bene, la mia decisione diviene prudente, quanto al contenuto, bensì per il fatto che io riconosca realmente la situazione concreta dell'azione concreta, e la valuti rettamente; non il volontario consenso al bene, non la *intentio finis*, è la «misura» della decisione prudente, bensì la vera conoscenza della realtà. Ma la volontà del bene è la condizione alla quale è legata la realizzazione, la posizione d'esistenza, l'esserci e il *quod* della decisione prudente: la volontà del bene crea la possibilità che la decisione della prudenza riceva effettivamente il suo *quid*, la sua rettitudine come contenuto, la sua 'quiddità' effettivamente dalla vera conoscenza della realtà. La volontà non è mai in grado di determinare e di produrre la verità, in quanto contenuto, della conoscenza e della decisione e quindi neppure il contenuto dell'operare buono (come d'altronde nessuna conoscenza, per quanto vera, e nessuna determinazione, per quanto prudente, raggiunge l'effettiva realizzazione del bene)⁷.

Ma la rettitudine della volontà del fine dà via libera alla verità, affinché essa possa imprimere al volere ed all'operare il sigillo dell'adeguazione all'essere. E una volontà ingiusta impedisce proprio questo: che la verità delle cose ideali divenga norma per l'agire dell'uomo; è una frase che non si può sviscerare tanto facilmente quella della lettera ai

7. *Ad actum virtutis requiritur, quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio*, in *Ver.* 14, 5, *obj.* II.

Romani, che la verità cioè venga tenuta prigioniera dalle catene dell'ingiustizia (Rm 1, 18)⁸.

«Le azioni umane sono buone in quanto corrispondono alla norma direttrice dell'umano operare. Ora, vi è una norma direttrice dell'umano operare; precisamente una norma direttrice connaturale e propria dell'uomo cioè la retta ragione, ed un'altra norma, suprema e trascendente, che è Dio. La retta ragione l'uomo la raggiunge nella prudenza che è la retta ragione nell'ambito dell'agire. Ma Dio l'uomo lo raggiunge nell'amore»⁹.

«La prudenza viene chiamata la forma di tutte le virtù morali. Ma la virtù, fondata in tal maniera sul 'giusto mezzo' è, per così dire, 'materia' plasmabile in considerazione della subordinazione al fine ultimo. Questa subordinazione però riceve l'atto della virtù dal precetto dell'amore. Bisogna quindi dire che l'amore è la forma di tutte le altre virtù»¹⁰. Può accadere troppo facilmente che l'ascoltatore od il lettore superficiali accedano alle limpide pagine di Tommaso d'Aquino, senza avvedersi sopra quale profondità è tesa la sua impassibile chiarezza.

Bisogna anzitutto tener presente che la frase, così spesso citata come una «spiegazione» evidente senz'altro, sulla natura che viene presupposta e per-

8. Cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, cit., p. 109.

9. *Virt. card.* 2.

10. *Ver.* 27, 5 ad 5.

fezionata dalla grazia esprime un mistero semplicemente impenetrabile. Inoltre, questa frase connota anzitutto una situazione di cose che riguardi l'ambito del generale e dell'essenziale, non però un vero stato di cose della nostra concreta esistenza; detto più esattamente: quella sintonia dell'ordine naturale con la nuova vita di amicizia con Dio non la si deve comprendere come se fosse data direttamente, oppure realizzabile comunque in sviluppo «armonico» indisturbato. Tale «armonismo» corrisponde invero a un modo di pensare fortemente radicato; ma le testimonianze dirette dei grandi amici di Dio mostrano quasi a ogni pagina che la reale esistenza del cristiano è sottoposta ad una legge strutturale di natura differente; essi manifestano che il coesistere terreno di naturale e soprannaturale, «non ancora» giunto alla tranquillità della sintonia, racchiude in sé molteplici possibilità di urto e di discordanza.

Ma le cose non stanno così come se le possibilità più pericolose della infausta disunione fossero nell'ambito *inferiore* della vita naturale, dunque forse nell'opposizione del volere naturale-sensibile contro il dovere soprannaturale.

No: la più minacciosa possibilità di disunione tra naturale e soprannaturale nell'uomo sta nella coesistenza *della più alta* virtù naturale e della più alta virtù teologale, cioè della prudenza naturale e dell'amore soprannaturale.

Non i «peccatori», bensì i «prudenti» sono quelli posti maggiormente in tentazione di chiudere gli

occhi davanti alla «nuova vita» donata per grazia, e di opporvisi; è il rischio tipico immediato della prudenza naturale quello d'essere incline a restringere l'ambito delle cause determinanti del nostro agire alle realtà che si possono sperimentare naturalmente.

La prudenza del cristiano però significa precisamente apertura e superamento di questo ambito e (nella fede trasformata dall'amore) la inclusione di realtà nuove ed invisibili nella cerchia di ciò che è «normativo» per la nostra risoluzione.

Non occorre tuttavia neppure una parola per spiegare che le attuazioni più alte e più fruttuose della vita cristiana sono collocate, come in un seme, nella concorde collaborazione di prudenza e di amore.

Tale collaborazione è legata alla preminenza dell'amore sulla prudenza. Questa è la fondamentale delle virtù morali; quello però trasforma anche la prudenza stessa¹¹.

È ben difficile asserire in quale maniera avvenga questa trasformazione della prudenza per opera dell'amore; infatti l'amore quale partecipazione data per grazia alla vita di Dio trino è essenzialmente un dono che si trova sottratto all'umano potere di disposizione, a quello volontario come a quello concettuale. È un avvenimento che non si può investigare in nessuna maniera naturale, che si attua quando le tre virtù teologiche vengono «infuse» nel

11. Ver. 14, 5 ad 11.

nostro essere. Ma questo è sicuro: che tutto il nostro essere ed operare riceve da esso un innalzamento che gli sarebbe altrimenti del tutto irraggiungibile ed inaccessibile. Perciò anche l'amore di Dio soprannaturale che pervade la decisione del cristiano, significa indubbiamente di più e ben altro che non soltanto un supplementare «motivo superiore» in senso psicologico. L'amore di Dio, donato per grazia, dà forma all'agire morale quotidiano del cristiano dalle fondamenta e nel suo più intimo nocciolo, anche se ciò «esteriormente» non è neppure distinguibile, in un modo certamente che esorbita dall'ambito medio delle possibilità psicologiche di esperienza.

Nella misura in cui cresce la virtù teologale della carità nell'uomo dotato della grazia, si sviluppa in lui il dono settenario dello Spirito; nella stessa misura anche alla prudenza umana – più sensibilmente e più percettibilmente – viene in aiuto il «dono del consiglio», il *donum consilii*.

«Il dono del consiglio risponde alla prudenza, sorreggendola e perfezionandola»¹²; «lo spirito dell'uomo, appunto dal fatto che riceve la direttiva dallo Spirito Santo, diviene capace di dirigere se stesso e gli altri»¹³.

«Nei doni dello Spirito Santo però lo spirito umano non è quello che imprime movimento, bensì

12. II, II, 52, 2.

13. II, II, 52, 2 ad 3.

14. II, II, 52, 2 ad 1.

piuttosto quello che viene mosso»¹⁴; e perciò anche qui è impossibile ogni perché sul come e sul quanto. Pure sarebbe una presunzione semplicemente assurda se qualcheduno volesse rintracciare le «regole», secondo le quali lo Spirito Santo di Dio effettua la deliberazione e la decisione dell'uomo. Si potrebbe dire tutt'al più che la molteplicità quasi infinita di possibilità, che già nell'ambito della prudenza naturale rende impossibile ogni anticipata determinazione generale ed astratta, si moltiplica ancora nell'ordine soprannaturale in una infinità tutta nuova.

Per rendersi conto di ciò è sufficiente ricordarsi quanto sia incomparabile ed unica ogni singola vita di santo. È qui il luogo più idoneo per la frase di Agostino: «Abbi l'amore e fa' quello che vuoi».

(La massima attenzione meritano d'altronde le poche frasi nelle quali Tommaso d'Aquino, non diversamente da Agostino¹⁵, formula il rapporto di corrispondenza mediante il quale il dono del consiglio proveniente dallo Spirito, è ordinato alla beatitudine «beati i misericordiosi»¹⁶.)

Nella *Summa theologiae* si dice: su un piano superiore della perfezione, cioè nell'amore, vi è anche una superiore e straordinaria prudenza, che tiene in poco conto tutte le cose di questo mondo¹⁷.

Ma non è questo in contraddizione proprio con

15. *De sermone Domini in monte*, cap. 4.

16. II, II, 52, 4.

17. I, II, 61, 5.

tutto quello che il «Dottore comune» diceva già sull'essenza della prima virtù cardinale? Non è il «disprezzo» delle cose create proprio l'opposto di quella reverente disposizione, che nella situazione concreta dell'agire concreto si sforza di conoscere la «misura» appunto di questo agire?

«Di poco valore» le cose lo sono unicamente dinanzi a Dio che le ha create e nelle cui mani sono come la creta nella mano del vasaio. Però mediante la forza sovrumana dell'amore, concessa per grazia, l'uomo è in grado di divenire così tutt'uno con Dio da ricevere, per così dire, la capacità ed il diritto di vedere le cose create come se il suo sguardo partis-
se da Dio e «relativizzarle» e «tenerle in poco conto» nella prospettiva di Dio, senza contemporaneamente negarle e contraddirle nella loro essenza.

Questa è l'unica legittima possibilità e l'unica giustificazione del «disprezzo del mondo» che sia possibile: il crescere nell'amore.

All'opposto ogni disprezzo del mondo, derivante dall'umano giudizio ed invenzione, non dunque dall'amore soprannaturale di Dio, è necessariamente superbia, contraria all'essere, superbia che si vorrebbe sottrarre al dovere quotidiano che si impone all'uomo nell'evidenza delle cose create.

Unicamente l'intimo legame essenziale con Dio alimentato dall'amore innalza l'uomo dotato di grazia sopra l'irretimento diretto nelle creature.

Con queste ultime frasi ci avviciniamo al limite, al di là del quale soltanto l'esperienza dei santi può essere ancora in grado di riconoscere e di dire qual-

che cosa di valido. Solo questo bisogna ancora notare: quanto i grandi santi abbiano amato le «comuni» cose di ogni giorno e quanto abbiano temuto di prendere la loro segreta preferenza autonoma per le cose «straordinarie» come «consiglio» dello Spirito Santo di Dio.

Ma anche in quella superiore e straordinaria prudenza, che tiene il mondo in poca considerazione, è realizzato illimitatamente lo stesso atteggiamento fondamentale, del quale si nutre la prudenza «ordinaria»: l'atteggiamento fondamentale della giustizia resa all'essere delle cose e della conformità alla realtà.

L'occhio della più perfetta amicizia di Dio scorre dimensioni più profonde della realtà, per la quale lo sguardo dell'uomo cristiano comune non è ancora aperto; nella misura dell'amore di Dio la verità delle cose reali si schiude più chiara e più evidente; soprattutto la fede nel Dio uno e trino diviene più forte e dinamica.

Ma anche la più alta prudenza soprannaturale non può avere nessun altro significato all'infuori di questo: far diventare la verità della realtà di Dio e del mondo, più profondamente sperimentata, misura e direttiva per il proprio volere ed operare. Infatti non vi potrà essere mai per l'uomo altra norma direttrice che l'essere stesso degli enti e la verità in cui tale essere si manifesta; e nessuna più alta norma direttrice vi potrà essere per lui se non Dio *Ipsum Esse subsistens* e la sua verità.

Dell'uomo poi che «compie la verità» si dice nella Sacra Scrittura (Gv 3, 21) che «giunge alla luce».



INDICE

<i>Prefazione</i> di G. Santambrogio . . .	7
--	---

Josef Pieper
La prudenza

AVVERTENZA . . .	17
------------------	----

I. LA PRIMA DELLE VIRTÙ CARDINALI . . .	19
---	----

La prudenza «genera» la virtù morale: non è un'allegoria, 19 - Fraintendimenti contemporanei, 20 - La «soppressione del trattato sulla prudenza», 22 - La prima virtù cardinale come causa, «misura», forma fondante, 24 - Virtù significa: il reale si mostra, 27.

II. CONOSCENZA DELLA REALTÀ E ATTUAZIONE DEL BENE	31
---	----

La realizzazione del bene presuppone il conoscere la realtà; «sinderesi» e «coscienza di situazione», 31 - La prudenza come conoscenza: memoria, docilità, poter lasciarsi dire qualcosa, sofferza, 33 - La prudenza come «precetto»: la previdenza, 42 - Il momento d'incertezza nella decisione morale, 43 - Imprudenza e impurità col loro fallimento, 45 - Iperprudenza e «avarizia», 48 - «Chi guarda a sé non risplende», 50.

III. LA PRUDENZA E I SUOI OPPOSTI 53

L'origine dell'agire umano dall'oscurità, 53 - Tuttavia «il bene dell'uomo sta nell'essere conforme alla ragione», 54 - Moralismo e sopravvalutazione della casistica, 55 - Il conoscere la dottrina morale non fa «prudenti» già di per sé, 61 - Lo scambio tra «agire» e «fare», 64 - La prudenza come compendio della condizione morale da maggiorenni e liberi, 67.

IV. LA PRUDENZA E L'AMORE 71

Il condizionamento reciproco tra prudenza e virtù morale, 71 - La verità «prigioniera nei ceppi dell'ingiustizia», 77 - Due sorta di criteri: la «retta ragione» e Dio, 78 - Prudenza e amore in conflitto, 79 - L'unica giustificazione del «disprezzo del mondo», 81 - Santità significa: esperienza più profonda della realtà, 82 - «Chi fa la verità ...», 83.

JOSEF PIEPER
LA PRUDENZA

Una originale rilettura della virtù della prudenza nei suoi fondamenti classici e neoscolastici (Aristotele, Tommaso d'Aquino), e che acquista oggi attualità alla luce della rinascita contemporanea della filosofia morale.

Come scrive Giovanni Santambrogio nella *Prefazione*: «Josef Pieper ha scritto *Sulla prudenza* nel 1936 quando in Germania Hitler era al potere [...] L'importanza di rileggere questo testo si racchiude in una semplice considerazione: esso offre strumenti e categorie per tener testa alle situazioni di azzeramento dell'identità. E il nazismo è l'estremo annichilimento conosciuto in questo secolo. Oggi la negazione non si presenta sotto le vesti della violenza ideologica, ma attraverso l'irruzione di una mal interpretata scienza e di un'innovazione tecnologica che riduce l'uomo a cavia da laboratorio».

JOSEF PIEPER (1904-1997), per molti anni professore di filosofia all'Università di Münster, è stato uno dei più importanti interpreti della filosofia classica e neoscolastica. Di prossima pubblicazione in coedizione Morcelliana - Massimo: *La giustizia, La temperanza, La forza*.

ISBN 88-7030-074-9

ISBN 88-372-1736-6