



8. i nostri modi di dire

8. «... a fin di bene»

Riflettere sul diffuso modo di dire «... a fin di bene» costringe ad interrogarci sui criteri che orientano le nostre azioni e, in definitiva, ci pone di fronte alla nostra “coscienza” (o “incoscienza”) che ci contraddistingue in quanto “esseri morali”. Sono tanti gli interrogativi che sorgono quando si cerca di comprendere da quale orizzonte morale ci lasciamo guidare nel nostro agire. Qual è il “bene” a cui allude il modo di dire, e come esso si presenta a noi?

Alcuni lo individuano nella “intenzionalità” che le azioni sottintendono: un fine buono genera necessariamente e sempre scelte buone? Non diciamo forse che, a volte, anche dal male può venire il bene? E che significa quell’altro modo di dire secondo il quale di intenzioni buone è lastricato l’inferno? E assumere acriticamente l’intenzione come unico criterio etico non legittima forse il machiavelliano «fine che giustifica i mezzi»?

Altri preferiscono parlare del “senso” che le cose (o le nostre decisioni) hanno per noi e per le nostre relazioni: ma il senso sta nelle cose? Oppure sta nell’interiorità delle persone, nel cuore dell’uomo, da cui, come dice il Vangelo, proviene il bene e il male?

Si parla anche (e a volte a vanvera) di “valori”, che dovrebbero essere il criterio che ci guida: e tuttavia, il “valore” è qualcosa di oggettivo, esistente in sé a prescindere dalla persona, o non dipende forse dalla capacità personale di valorizzare, ossia di dar peso, importanza, significato a qualcuno o a qualcosa?

Tutti questi interrogativi ci rinviano ad altri. Ad esempio, esiste un bene “in sé”? Il male è solo “assenza di bene” (come sosteneva Agostino)? Nelle situazioni complesse della vita è preferibile il “male minore” o il “bene maggiore”, naturalmente in rapporto alla situazione concreta e non ai principi astratti? Quale peso hanno, allora, le situazioni concrete nella formazione di un giudizio morale? Quanto conta la responsabilità? Quanta importanza hanno le conseguenze delle scelte?

Inoltre, se il giudizio morale deve essere necessariamente personale (ossia derivare dalla propria coscienza), quanto peso ha in esso uno sguardo ottimistico, oppure pessimistico, o anche indifferente... nel cercare il bene in scelte, ad esempio, affettive, economiche, politiche, religiose?

Quale rapporto c'è tra coscienza e norma, tra coscienza e autorità esterna nel determinare il mio agire morale? Le leggi/norme esteriori garantiscono che quanto si fa, seguendole, è sempre un bene? Non si può forse legittimare per legge anche il furto e l'omicidio? Le norme/leggi dei nostri diversi codici sono sempre “giuste”?

La serie degli interrogativi stimolata dal “modo di dire” sul quale ci si propone di riflettere potrebbe continuare ancora a lungo.

Il *dossier* di *Servizio della Parola* propone qui tre contributi che, ognuno a suo modo, aiuteranno a trovare criteri orientativi di fronte alla complessità del giudizio morale.

1. «A fin di bene»: un modo di dire che fa pensare, di ALBERTO CARRARA. Il contributo esamina il modo di dire soprattutto dal punto di vista della intenzionalità, mettendolo a fuoco in rapporto alla crisi della morale e alle nostre grandi dissociazioni.

2. «A fin di bene»: due prospettive a confronto, di GIANNINO PIANA. Il detto popolare viene qui considerato sotto due prospettive: da una parte si ragiona sul primato del fine sull'oggetto dell'agire morale, dall'altra si riflette sul rischio dell'autogiustificazione a cui l'affermazione “a fin di bene” può condurre.

3. La complessità del giudizio morale, di LILIA SEBASTIANI. La formazione del giudizio morale comporta un processo complesso: qui si esaminano alcuni orientamenti, quali l'etica dei principi a differenza dell'etica dell'intenzione, la possibile sintesi delle due e, infine, un esempio concreto dato dal mentire «a fin di bene».

1. «A FIN DI BENE»: UN MODO DI DIRE CHE FA PENSARE

di ALBERTO CARRARA

Perché si precisa che qualcosa viene fatto «a fin di bene»? La frase appare in bilico fra due possibili significati diversi. Il primo potrebbe essere presentato come la constatazione di ciò che c'è – si opera a fin di bene –, sguardo positivo sul bene che c'è anche al di là di ciò che si vede, perché le intenzioni sono parte del mistero e della libertà: non si vedono, si intuiscono soltanto, ma ci sono. La seconda constatazione è un enunciato morale – si deve operare a fin di bene. Dunque non è sicuro che ci sia del bene, ma ci si augura che ci sia.

L'intenzione che redime tutto

Tutte e due le tonalità, comunque, si espongono a un sospetto, spesso denunciato dalla sensibilità morale maturata nei tempi più vicini a noi. Il sospetto si rivolge verso l'enfasi sul fin di bene, che viene vista come l'espressione sintetica del valore decisivo dell'intenzione. L'intenzione buona rende buono ciò che si fa. Con tutte le conseguenze estreme, compresa quella che se l'intenzione è cattiva diventa cattivo anche il bene e che, se l'intenzione è buona, diventa buono anche il male. È sullo slancio di queste conseguenze che una morale fissata sulla priorità del fine buono viene talvolta accusata di essere anche, in qualche modo, machiavelliana: il fine buono finisce per giustificare tutto, anche quello che è difficilmente giustificabile.

Tuttavia, nonostante queste critiche e le loro buone motivazioni, si deve però notare un aspetto positivo in questo accento sul «buon fine». In fondo, che l'uomo abbia la capacità di dare senso a tutto, e un senso profondo tanto da trasfigurare tutto, è segno della sua inarrivabile grandezza e della straordinaria nobiltà della sua libertà.

Il «fin di bene» e la crisi della morale

Ma l'aspetto negativo è quello che fa riflettere maggiormente perché obbliga non a eliminare il «buon fine», l'intenzione buona, ma a ricomprenderla correttamente. Torniamo al «sospetto» di cui si diceva. Questo può essere precisato come la denuncia di un certo estrinsecismo, per cui azioni e cose prendono la loro positività – o negatività – «dal di fuori» di sé. La storia degli uomini, le società, la politica, l'economia... sono buone o cattive perché sono buone o cattive le intenzioni di coloro che le praticano.

Di fronte a questo schema morale si afferma oggi fortemente il valore delle cose e delle azioni che «viene prima» di ogni intenzione. Si rivendica l'esistenza di regole che sono dentro le realtà create. La prima intenzione buona è di rispettare l'intenzione scritta nelle cose. Il fin di bene che regola il nostro agire viene prima del nostro agire. Quando faccio politica, agisco a fin di bene se faccio bene la politica. Per cui le discussioni sul senso del bene non devono riguardare le intenzioni di chi fa politica, ma la politica.

Qualcuno, anzi, ha fatto notare che l'insistenza sulle intenzioni è forse uno dei motivi del degrado della morale, negli ambiti umani, sociali e personali. Puntando troppo sul «fin di bene» si è permesso che le cose andassero per conto loro e quindi si degradassero. E le buone intenzioni che non si sono impegnate a dare senso alle cose, si sono degradate esse pure. Per cui si può dire che il degrado morale cui assistiamo è frutto di un degrado delle intenzioni e di un degrado parallelo delle cose. Le – mancate – buone intenzioni dei politici hanno contribuito a mettere in crisi la politica. E così si potrebbe dire per tante altre realtà umane sulle quali oggi esercitiamo la nostra instancabile capacità di lamento.

Le nostre grandi dissociazioni

Forse è possibile, per capire tutto questo, ricondurre a questa dissociazione altre dissociazioni di cui soffriamo. Non abbiamo

qui le capacità e, anche se le avessimo, lo spazio e il tempo per affrontare un problema così grave. Ma forse certe forme esasperate di soggettivismo, dove un "io" isolato, sganciato da tutti, diventa fonte di morale per sé e per gli altri si può mettere in parallelo con quella dissociazione, come pure talune forme di totalitarismo morale, imposto dall'alto da una autorità onnipotente. Mi vengono in mente, per andare a esempi illustri, alcuni personaggi dostoevskiani: Stavrogin e Kirillov dei *Demoni* o il mondo del Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov*. Spesso, negli eroi negativi di Dostoevskij, vengono assolutizzati, divinizzati o il leader – come nel caso di Stavrogin o di Kirillov – o un'idea, come nel caso della *Leggenda del Grande Inquisitore*. Una volontà onnipotente o un'idea sovrana determinano tutto.

Qualcosa di simile troviamo anche in uno scrittore più vicino a noi, nel quale forse è più direttamente presente quel tema senza la fatica – peraltro costruttiva – dei rimandi simbolici. Si tratta dell'*Uomo senza qualità* di Musil. Il grande capolavoro della narrativa europea del secolo scorso presenta molto efficacemente lo spaesamento morale e lo squilibrio fra l'altezza e la bassezza nelle aspirazioni dell'uomo. Uno dei personaggi centrali del romanzo, Paul Arnheim, conte prussiano nonché uomo politico, influente industriale ed intellettuale milionario, dice: «Chi nell'uomo vuol costruire sulla pietra deve servirsi unicamente delle qualità e delle passioni più basse perché solo ciò che è indissolubilmente legato all'egoismo ha consistenza e può sempre esser messo in conto; le intenzioni più nobili sono infide, contraddittorie e fuggevoli come il vento» (ROBERT MUSIL, *L'uomo senza qualità*, volume I, Einaudi, Torino 1981, 493).

L'uomo sopravvive bene solo in ciò che è meno umano, le passioni più basse: solo quello è solido, e solo su quelle passioni si può costruire solidamente. Tanto che se si vuole trovare un riferimento trascendente, si scopre che neppure Dio libera l'uomo dalle sue basse passioni. Anzi, al contrario, Dio stesso dovrebbe imporsi all'uomo con la forza. «Non c'è dubbio – dice ancora Paul Arnheim – se oggi Iddio tornasse in terra per fondare quaggiù il regno millenario, nessun uomo pratico ed esperto gli darebbe la sua fiducia, a meno che oltre al Giudizio

universale si adottasse un sistema penale con solide prigioni, nonché poliziotti, gendarmi, militari [...] per limitare le incalcolabili capacità dell'anima ai due fatti fondamentali, che il futuro cittadino del cielo solo mediante l'intimidazione e il giro di vite oppure mediante il corrompimento del suo desiderio, in una parola con 'maniera forte' più essere indotto sicuramente a tutto quel che si vuole da lui» (*ibid.*).

Ecco, genialmente espressa, la dissociazione tra il fine buono da perseguire e le intenzioni che spingono a perseguirlo.

Forse è pretendere troppo accostare una realtà così alta – testi letterari nobili – a così poco – un nostro semplice modo di dire quotidiano. Ma i nostri banali modi di dire sono anch'essi, nel loro piccolo, espressioni di una cultura più vasta. La vera scoperta sta nell'andirivieni continuo fra una banale frase di tutti i giorni e le grandi intuizioni che, forse, la ispirano. In fondo, le nostre parole dicono molto più di quello che dicono.

2. «A FIN DI BENE»: DUE PROSPETTIVE A CONFRONTO

di GIANNINO PIANA

Il detto popolare «A fin di bene», ampiamente usato (soprattutto in passato), presenta una varietà di significati, legati al contesto in cui viene pronunciato, che vanno tenuti presenti per coglierne la reale portata semantica. Il significato più ovvio (e più diffuso) è quello in cui si afferma il primato del fine sul contenuto dell'azione. Ma esso presenta di per sé connotati ambivalenti; se infatti può, in alcuni casi, coincidere con la giusta rivendicazione della mancata osservanza di una norma in vista del perseguimento di un bene maggiore, può, in altri casi, assumere il carattere di giustificazione della trasgressione per ragioni autoreferenziali, che hanno cioè a che fare con la ricerca del proprio interesse personale. La distinzione tra le due accezioni non comporta totale separazione: esistono (e non sono poche)

situazioni nelle quali si danno interferenze tra loro con la difficoltà ad individuare, in modo preciso, l'aspetto prevalente. È, in ogni caso, importante mettere a fuoco le due prospettive, con l'intento di verificarne le ricadute nella concretezza dei vissuti personali e sociali.

Il primato del fine sull'oggetto

Nella prima accezione la disobbedienza nei confronti della norma oggettiva è dovuta all'esigenza di rispettare le istanze vere della situazione. Chi si comporta così sembra voler dire: «So che l'atto compiuto contraddice la norma morale, ma la finalità che ho inteso perseguire nel compierlo è positiva, perché ho agito avendo anzitutto di mira il bene possibile, anziché il semplice rispetto formale della legge».

Tale comportamento ha un chiaro fondamento nella definizione stessa dell'impianto della moralità. La verità morale ha infatti una sua specificità; essa implica uno stretto rapporto tra soggetto ed oggetto, tra la responsabilità soggettiva e il contenuto materiale dell'atto, il quale chiama in causa il quadro oggettivo dei valori (o delle virtù) e delle norme che devono presiedere alla definizione delle scelte personali. Il rapporto tra le due facce della medaglia non è sempre lineare: la continuità lascia talora il posto alla discontinuità in presenza di circostanze particolari, connesse soprattutto al proporsi di situazioni complesse.

Tra i due fattori costitutivi della moralità il primato va senz'altro assegnato a quello soggettivo, alla finalità che all'azione viene attribuita dal soggetto; in altre parole, alla percezione che egli ha di essa nella coscienza e al grado di libertà ad essa sotteso. La dottrina morale, sia in ambito laico che cristiano, ha sempre messo in evidenza questo primato. I criteri di valutazione dell'agire morale presenti, fin dall'inizio, nell'ambito dei manuali cattolici, dove venivano definiti come le fonti della moralità, erano la materia, la piena avvertenza e il deliberato consenso. Due di essi – avvertenza e consenso – appartengono all'area

della soggettività, coinvolgono cioè direttamente l'intenzionalità del soggetto agente ed esprimono perciò la finalità che egli persegue e il significato che attribuisce all'azione.

La moralità risulta in tal modo strettamente legata alla persona e al suo mondo interiore. Alla radice di essa vi è anzitutto la conoscenza del contenuto dell'azione, della sua qualità morale e delle circostanze, che definiscono il contesto entro il quale essa si colloca. Da tale conoscenza dipende in parte la libertà – solo su ciò che si conosce può esercitarsi la scelta libera – la quale è tuttavia condizionata da un insieme di fattori di ordine biopsichico e socio-culturale. Non si dà infatti, nella concretezza dell'esperienza umana, una libertà assoluta ma sempre soltanto una libertà “situata”, cioè inscritta all'interno di un contesto preciso che ne definisce i contorni e le modalità di espressione.

Il «fin di bene» corrisponde pertanto alla rivendicazione della bontà della scelta che, pur contraddicendo la norma oggettiva, avviene nel segno di un'intenzione positiva, in quanto l'agente ritiene che essa corrisponda alle esigenze reali della situazione. La possibilità di trovarsi in questa condizione non è infrequente, se si pensa alle numerose situazioni nelle quali si danno conflitti di valori (e di doveri) che impongono di scegliere il «male minore» o di avere come obiettivo la «riduzione del danno». Il passaggio dai valori alle norme esige che si considerino le circostanze concrete in cui l'azione si colloca e che si giunga a una valutazione puntuale, la quale deve fare spazio alla mediazione tra ideale e realtà, nel contesto di una “etica del possibile”, che non può risolversi in astratte declamazioni di principio, ma non deve neanche rinunciare a tenere alta la tensione nei confronti dei valori ai quali occorre ispirare la condotta umana.

Il rischio dell'autogiustificazione

Accanto al significato positivo descritto, e talora mescolato con esso – la distinzione perfetta non è in molti casi possibile – l'affermazione «a fin di bene» contiene anche un significato negativo, che coincide con un comportamento nel quale la

trasgressione della norma avviene per motivi autoreferenziali. Il primato assegnato al fine si identifica in questo caso con la ricerca egoistica di sé, e di conseguenza con la noncuranza nei confronti dei valori e delle norme perché l'obiettivo che si persegue è il proprio interesse individuale. La libertà nei confronti della legge è qui dovuta a una forma di individualismo diffuso, che alimenta una crescente frammentazione del tessuto sociale.

Il concetto di «etica della responsabilità» introdotto da Max Weber mette chiaramente in evidenza la necessità che la valutazione del comportamento morale implichi la verifica di ciò che l'azione produce. L'«a fin di bene» non deve significare rinuncia a farsi carico delle conseguenze dell'azione; non deve implicare un'assoluta disattenzione nei confronti delle ricadute negative che le proprie scelte hanno sugli altri e sulla società. La moralità non si risolve totalmente nell'ambito dell'intenzionalità soggettiva o nel perseguimento del fine; esige anche attenzione al mezzo e soprattutto attenta verifica delle conseguenze delle azioni, di quanto cioè concretamente accade nel momento in cui si mettono in atto.

Questo paradigma valutativo non vale soltanto nel caso più frequente in cui l'adesione al fine è dettata – come si è detto – dal far coincidere esplicitamente il bene con la soddisfazione del proprio tornaconto, ma anche nel caso in cui più sottilmente si tende a nobilitare la propria scelta, con l'adesione a valori che meritano senz'altro attenzione, ma la cui possibilità di incidere effettivamente sulla realtà è legata alla disponibilità a mediarli nel vivo delle situazioni, rispettando il marcato pluralismo ideologico ed etico presente nella società e creando condizioni sempre più ampie di confronto e di dialogo. Quando si rinuncia a questa duttilità, come avviene in alcune posizioni fondamentaliste e integraliste, e si rifiuta di sporcarsi le mani, compromettendosi con la realtà, il ricorso alla bontà assoluta del fine si trasforma in un atto di presunzione con effetti negativi per la vita della comunità umana.

L'«a fin di bene» porta, in definitiva, dentro di sé una originaria ambivalenza (o una forte ambiguità). Dietro a tale formula si nasconde infatti tanto l'assunzione della responsabilità quan-

to la rinuncia all'assunzione. Tutto dipende dal contesto in cui l'azione si colloca e dal rigore morale del soggetto che la compie, al quale spetta il compito di coniugare le esigenze della propria coscienza con il rispetto delle istanze oggettive del contesto nel quale opera.

3. LA COMPLESSITÀ DEL GIUDIZIO MORALE

di LILIA SEBASTIANI

Parlare di giudizio morale fa pensare a un procedimento complesso e notevolmente artificioso: lento talvolta per esitazioni e contraddizioni, altre volte rapidissimo, ma apodittico. In realtà la vita di chi è abituato a vivere secondo coscienza è un tessuto di giudizi morali, che possono risultare quasi automatici (non per superficialità, ma per la naturalezza generata dalla lunga abitudine) o anche impliciti o sottintesi.

Etica dei principi / etica dell'intenzione

I moralisti distinguono abitualmente due modi di argomentare, che rinviano a due concezioni della morale. L'una è l'etica *deontologica* (dal greco *tò déon* = il dovere), secondo cui la giustezza o l'erroneità morale di un'azione o di un comportamento dipendono non solo dalle conseguenze che avrà, ma anche da altri elementi esterni all'azione e all'agente: la natura, il volere divino... L'altra è l'etica *teleologica* (da *tò télos* = il fine, l'intenzione), secondo cui la rettitudine di un'azione o comportamento dipendono dalle conseguenze che presumibilmente avrà. La seconda oggi viene di solito riconosciuta più convincente della prima anche dalla morale cattolica, benché con alcuni distinguo¹. C'è poi un'altra ragione che orienta verso l'etica teleo-

¹ Tra l'altro seguire in modo troppo esclusivo l'etica deontologica fa arenare in un quesito senza via d'uscita ben noto ai moralisti: un certo agire

logica, ed è che le sue argomentazioni sono condivisibili anche all'interno di una società multiculturale, in cui il riferimento alla volontà di Dio non è da tutti condiviso e anche il riferimento alla natura non è univoco e non può essere proposto a tutti.

«Le norme [...] per quanto legate a situazioni concrete, presentano sempre un certo grado di astrattezza; tra esse e la situazione concreta vi è spesso un salto che impone al soggetto un intervento creativo, legato all'esercizio della libertà... Le implicazioni concrete delle azioni [...] vanno ponderate nel contesto in cui si opera, facendo realisticamente discernimento di ciò che può essere perseguito»². A questo scopo la filosofia greca e medievale ha introdotto la categoria di *epikéia* (in latino *prudentia*, nel senso di discernimento).

Richiamando le parole di quello che è stato, secondo molti, il più grande teologo moralista del sec. XX, che ha posto la *libertà* e la *fedeltà* – ed entrambe «*in Cristo*» – come titolo e programma: «... Come cristiani noi viviamo sotto la legge della fede e della grazia [...]. La libertà di Dio si è manifestata nel suo amore per noi attraverso Gesù Cristo e nell'effusione dello Spirito Santo, e così tutte le nostre energie vengono liberate per quella norma suprema che Gesù ha espresso nell'ultima cena: Questo è il mio comandamento: amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati»³.

La norma di fondo, quindi, anzi l'unica, da cui eventualmente discendono tutte le altre e che nello stesso tempo tutte le relativizza, è la prassi di Gesù, il suo messaggio, da intendere come la sua vita intera: unità di parola e di atto, di guarigioni e di rimproveri, di quotidianità e di trasfigurazione, di morte e vit-

è secondo la volontà di Dio perché moralmente giusto? Oppure è moralmente giusto perché secondo la volontà di Dio? Non si tratta di un gioco di parole, ma mette in gioco la comunicabilità stessa della fede

² GIANNINO PIANA, *In novità di vita, I – Morale fondamentale e generale*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, in particolare per il cap.II, «Coscienza e norma», 341-448, qui 419.

³ BERNHARD HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo: teologia morale per preti e laici*, I. «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi (Gal 5,1)», Edizioni Paoline, Roma 1979, 403.

toria sulla morte. Il criterio fondamentale è l'amore del Padre che Gesù ha portato agli esseri umani, e la misura giusta di tale amore può essere solo la dismisura, come dato tensionale.

Tuttavia, lo stesso Autore è ben consapevole del fatto che regole e norme esistono, fondamentali e non, soggette alla tentazione di fondo di continuare a vivere in modo autoreferenziale, cioè svincolate dal loro contesto originario, e le autorità preposte alla loro osservanza possono dimenticare che il loro compito è servire il bene comune. Così c'è sempre inevitabilmente tensione tra le norme, che tendono a 'fissare', a porsi come immutabili (anche se poi di fatto storicamente mutano di continuo) e la libertà creativa nella fedeltà al Vangelo.

Non si può però, sempre secondo Häring, affermare che l'unica regola assoluta sia l'amore nella sua formulazione generale e non esistano altre regole. Non basta infatti avere una conoscenza generale dell'amore quale Gesù lo ha rivelato, ma occorre anche una certa conoscenza della natura umana, della storia e del contesto, per poter prevedere le conseguenze che si auspicano per le proprie azioni. Guardare solo alle conseguenze desiderabili è proprio del pragmatismo utilitarista, il quale nasconde «una specie di agnosticismo, una sfiducia sulla possibilità di conoscere il vero volto dell'amore»⁴.

Non una terza via, ma una sintesi

Come valutare l'adeguatezza e il grado di obbligazione di norme e regole? Nei decenni successivi al Concilio ha riscosso molto consenso l'etica cosiddetta della responsabilità, in cui si è creduto di poter trovare una 'terza via' migliore rispetto al fissismo dell'etica deontologica e al rischio di relativismo insito nell'etica teleologica. In realtà presenta molti punti di contatto con l'etica teleologica (in quanto pensa alle conseguenze che si sperano dalle azioni), talvolta però con minore attenzione al soggetto umano che agisce.

⁴ Cfr. *ibid.*, 405.

Sempre più viene riconosciuta la necessità di tendere, in quanto cristiani, a una sintesi armonica e trasformatrice tra etica deontologica ed etica teleologica: infatti le conseguenze dell'agire devono essere valutate alla luce di criteri che sono anche deontologici, riconducibili al comandamento dell'amore di Dio e del prossimo.

Le norme morali, secondo Franz Böckle, «aiutano l'individuo nella ricerca faticosa di una soluzione moralmente giusta, ma non gli tolgono la responsabilità di esaminare se e quanto le prescrizioni generali fanno per il suo caso concreto». Chi agisce deve riferirsi a tutte le circostanze e a tutti i valori in questione se vuole scegliere un comportamento veramente morale. «... Poiché ogni valore creato è condizionato, anche il giudizio morale sull'atto è valido soltanto presupponendo le condizioni del valore corrispondente. Di conseguenza nelle azioni interumane non vi possono essere atti di cui si possa dire che sono a priori – sempre e senza eccezione – cattivi in se stessi, indipendentemente da tutte le condizioni (circostanze, motivi). Invece nelle dichiarazioni del magistero troviamo continuamente affermazioni che si muovono nel senso di una *condanna morale incondizionata* di singoli atti». Ricorda ancora Böckle: «... La teologia morale tradizionale ha sempre riconosciuto il carattere condizionato dei giudizi morali [...]. *Nella sfera dei rapporti interumani vengono fatte soltanto due eccezioni: la menzogna e un atto che impedisca la generazione*»⁵.

Questo ambito dell'esperienza e della decisionalità umana ha sempre evidenziato ambivalenze che nella giusta luce risultano di grande valore conoscitivo.

Già nelle lettere paoline si trova la tensione tra la norma, le norme anzi (anche con elenchi di peccati da evitare che sembrano ispirati al più duro pessimismo) e vita nuova in Cristo che libera dalla legge e dalle regole; tensione tra 'indicativo' e 'imperativo' cristiano.

Di fatto la quotidianità della vita associata non può fare a meno delle regole. Dal punto di vista cristiano, ma anche umano

⁵ *Ibid.*, nota 8.

tout-court, si tratta di ricercare, come dice Paul Ramsey, «quali regole dell'agire incarnino maggiormente l'amore»⁶.

Un esempio: mentire a fin di bene

Per dare un po' di concretezza alla riflessione sul giudizio morale, sempre a rischio di generare un'impressione di astrattezza, consideriamo un esempio molto concreto e classico. Riguarda le bugie dette a fin di bene (senza virgolette!), eventualità o necessità che prima o poi interpella tutti, per quanto si possa essere sinceri per temperamento e per scelta di fondo.

Sul fatto che abitualmente la veracità sia indispensabile per la convivenza umana non può esserci dubbio. Se due o più persone devono interagire tra loro è indispensabile che possano darsi fiducia a vicenda, quindi che la loro comunicazione si possa recepire come veritiera. Già Platone affrontava questo problema nella *Repubblica*, per bocca di Socrate: il quale parla anche della 'nobile menzogna' (*ghennâion psêudos*) volta a rafforzare il legame dei cittadini tra loro e con la patria⁷.

Dalla filosofia alla letteratura, ricordiamo l'esclamazione di Torquato Tasso, nel canto II della *Gerusalemme liberata*, a proposito della giovane cristiana Sofronia che sceglie di farsi condannare a morte dal sultano, accusandosi di una trasgressione da lei non commessa, per salvare da morte certa tutti i suoi concittadini cristiani: «... Così al pubblico fato il capo altero / offerse, e 'l volse in sé sola raccôrre./ *Magnanima menzogna, or quando è il vero / sì bello, che si possa a te preporre?*»⁸.

Il problema della menzogna a fin di bene nella vita pubblica è antico, anche se il contesto di riferimento (aristocratico e ge-

⁶ PAUL RAMSEY, *Deeds and Rules in Christian Ethics*, New York 1967, 35.

⁷ PLATONE, *La Repubblica* III 414 B - 415 D.

⁸ TORQUATO TASSO, *Gerusalemme liberata*, c.II, ott. 22, vv.1-4. Forse il poeta cita implicitamente Orazio, il quale definisce *splendide mendax* Ipermestra, l'unica buona delle Danaidi, che inganna il padre, le sorelle e la patria per salvare lo sposo innocente (*Odi* I.III, 11,35).

rarchico) è così lontano da quello attuale. Oggi tutto è immensamente più complesso e correlato, al punto che le scelte etiche del singolo potrebbero apparire irrilevanti. Sembra quasi impossibile muoversi in certi ambiti decisivi – politica, economia e finanza, commercio, pubblicità – senza mentire sull'eccellenza di quanto si offre e sulla proporzionale inferiorità di ciò che altri offrono.

E ci sono molti modi di mentire, al punto che la semplice menzogna potrebbe apparire meno ingannevole rispetto a certe tecniche manipolatorie. Al di fuori dell'area ristretta degli addetti ai lavori, ben pochi le conoscono abbastanza da riconoscerle e sapersene difendere; molti però, tra quelli appena appena informati, sanno che tali tecniche esistono. Quale il risultato? Che certi assiomi, spesso a loro volta menzogneri nei casi singoli (i politici sono bugiardi; la pubblicità ti manipola; se qualcuno è gentile e accogliente, «chissà che cosa vuole da te»...), diventano luoghi comuni e, generando un *habitus* di diffidenza, deteriorano tutto l'insieme della vita associata.

Kant in un articolo del 1797 si dichiara contrario a ogni forma di menzogna, in qualsiasi circostanza e per qualunque fine. Si tratta quasi di un problema di identità: infatti, secondo il filosofo, la menzogna è in primo luogo una mancanza di responsabilità verso se stessi, poiché «distrukge quell'identità costitutiva di uomo interiore e uomo esteriore, in cui consiste l'autorelazione etica».

La radicalità senza sfumature della tesi kantiana ha suscitato molte obiezioni. Particolarmente significative nel sec. XX quelle del filosofo ebreo francese Vladimir Jankélévič, che riconosce legittimo mentire in certi casi perché *l'amore per gli altri prevale* anche sulla veracità incondizionata. Se dire la verità comporta la rovina di una persona ad opera di un malvagio (e Jankélévič pensa alla caccia agli ebrei da parte dei nazisti), questa è sincerità ipocrita, 'diabolica'. Il persecutore malvagio non ha diritto alla verità, perché vuole servirsene per fare il male; chi pur sapendo questo sceglie di dirgli la verità, si fa suo complice. Nella riflessione etica contemporanea di solito le ragioni dell'umanità predominano su quelle dell'ideale astratto.

Con ciò non s'intende ovviamente indebolire il valore della veracità comunicativa: la comunicazione si iscrive infatti con uno speciale rilievo nell'ambito dei rapporti interpersonali, della relazionalità umana collegata al fatto stesso di essere persone. Nella comunicazione non banale ci si apre all'interiorità dell'altro e si dà luogo a una particolare realtà di unione o, in termini più religiosi, di comunione. Di qui un certo impegno di dialogicità, che è accettazione e promozione dell'altro, e l'abituale necessità di una comunicazione veritativa.

Non sempre però la *voluntas fallendi* è *voluntas nocendi*. È da notare che anche nel Decalogo non si trova la semplice proibizione di mentire in senso assoluto e quasi filosofico, bensì quella di *danneggiare qualcuno con la menzogna*: «Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo» (*Es* 20,16; *Dt* 5,20).

Quando si dice qualcosa non corrispondente alla verità che può essere da noi conosciuta e compresa, materialmente si sta mentendo; opera la volontà di ingannare, anche se per un motivo accettabile o necessario; ma è cosa ben diversa dalla volontà di danneggiare qualcuno (o di procurarsi un vantaggio ingiusto) per mezzo della menzogna.