
STUDI DI TEOLOGIA - 21

a cura della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce

volumi pubblicati da Armando Editore

1. *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen Gentium"*, P. Rodríguez (a cura di)
2. *Chiesa e società*, E. Colom
3. *La teologia, annuncio e dialogo*, G. Tanzella-Nitti (a cura di)
4. *Lavoro umano e redenzione*, H. Fitte
5. *Mistero trinitario ed economia della grazia*, G. Tanzella-Nitti
6. *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza*, M. Fabbri
7. *Teologia della Bibbia*, M. Tábet

volumi pubblicati da EDUSC

8. *«Lieti nella speranza». La gioia nel Nuovo Testamento*, B. Estrada
9. *Natura, grazia e gloria*, F. Ocariz
10. *«Pascete il gregge di Dio». Studi sul ministero ordinato*, A. Miralles
11. *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della «Dominus Iesus»*, A. Ducay
12. *«Vedo scorrere in voi il sangue di Cristo». Studio sul cristocentrismo di san Josemaría Escrivá*, A. Aranda
13. *«Cittadini degni del vangelo» (Fil 1,27). Saggi di etica politica*, A. Rodríguez Luño
14. *Identità cristiana: i fondamenti*, A. Aranda
15. *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel «tempus Ecclesiae»*, P. Goyret
16. *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, M. de Salis
17. *Bibbia e teologia morale. Paradigmi ermeneutici per il dialogo interdisciplinare*, G. De Virgilio
18. *Biblia, teología y lingüística del texto*, C. Jódar
19. *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, M. de Salis
20. *Gesù Coscienza, libertà, redenzione. Saggio di cristologia*, A. Ducay

Arturo Bellocq

Desiderare e Agire

La razionalità pratica
alla base della teologia morale

EDUSC

© Copyright 2020 – ESC s.r.l.
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-867-0

Impaginazione di Gianluca Pignalberi (in L^AT_EX 2_ε)

Indice

INTRODUZIONE	7
Parte I. Diversi percorsi di fondazione della morale	
CAPITOLO I	
IL RINNOVAMENTO IN AMBITO TEOLOGICO	19
1. L'evoluzione della morale autonoma	19
2. La via della Fenomenologia	27
<i>Alcune note critiche</i>	35
3. Una morale dell'interpersonalità	42
<i>Il dinamismo dell'agire</i>	45
<i>Un cristocentrismo delle virtù</i>	48
<i>Alcune note critiche</i>	50
4. Una morale filiale	56
<i>L'antropologia filiale</i>	58
<i>La morale filiale</i>	60
<i>Alcune note critiche</i>	63
5. Recuperare l'approccio classico	65
CAPITOLO II	
IL DIBATTITO IN CAMPO FILOSOFICO	73
1. Le principali correnti interpretative dell'etica tomistica . . .	76
a) <i>La teoria neoclassica della legge naturale</i>	76
b) <i>La proposta di Martin Rhonheimer</i>	81
c) <i>Gli autori del primato epistemologico della metafisica in morale</i>	86
2. Alcuni nodi teorici dibattuti riguardo alla natura della conoscenza pratica	95
a) <i>L'originalità della conoscenza pratica e il suo rapporto con la conoscenza teorica</i>	95
b) <i>Legge naturale e virtù</i>	101
c) <i>Il ruolo di Dio nella conoscenza pratica</i>	103

Parte II. Alla ricerca di una teoria della razionalità morale

CAPITOLO III

COMPRENDERE L'AGIRE: <i>QUALIS UNUSQUISQUE EST, TALIS FINIS</i>	
<i>VIDETUR EI</i>	115
1. Iniziare dal principio o dalla fine	115
2. Un mondo in movimento: <i>bonum est quod omnia appetunt</i> .	117
3. La costituzione appetitivo-razionale dell'uomo: un amore che cerca come realizzarsi	124
4. La ragione pratica: luce della volontà	132
5. Il motore di tutto l'agire: la nostra idea di felicità	141
6. L'articolazione del fine ultimo in situazione: intenzioni ed elezioni	153
7. La formazione dell'appetito: storia personale, educazione, abiti morali	168

CAPITOLO IV

AGIRE BENE: <i>ORDO VIRTUTIS, QUI EST ORDO RATIONIS</i>	179
1. Il bene vero e il bene apparente	179
2. La ragione: <i>regula et mensura humanorum actuum</i>	185
3. L'inizio del cammino: <i>natura semper recta</i>	194
4. La meta del nostro agire: il vero fine ultimo	199
5. Intenzioni rette: la virtù morale	209
6. Scelte rette: la prudenza	230

Introduzione

La morale cristiana è la *pienezza* della morale naturale. Seguire Cristo è la *pienezza* dell'agire umano. La legge evangelica è la *pienezza della* legge morale. Tutti i moralisti cristiani in linea di principio sono d'accordo con queste affermazioni. Infatti, la teologia morale vuole essere una comprensione scientifica e una spiegazione sistematica della vita cristiana, di come un cristiano agisce e perché¹.

Se facciamo attenzione, in ognuna di queste frasi si affermano allo stesso tempo due cose: primo, che l'uomo è un essere morale, cioè che ordina liberamente il suo comportamento verso ciò che pensa sia buono per lui; secondo, che il Vangelo di Gesù Cristo entra in qualche modo in quella dinamica morale umana per portarla alla sua pienezza, al suo miglior modo di essere.

Ci sono, tuttavia, molti modi per spiegare *in che senso* la morale cristiana sia la pienezza della morale naturale. Significa che Dio ha rivelato cose ulteriori da fare o ha chiesto cose più difficili, promettendo una ricompensa maggiore se le realizziamo, o il suo aiuto nel farle? Che Dio ha rivelato il senso ultimo delle nostre buone azioni, ma senza cercare di modificare il contenuto specifico di ciò che facciamo, che sarebbe lo stesso per cristiani e non cristiani? O che dobbiamo diffidare della ragione umana e lasciarci guidare solo dalla lettera della Bibbia? Oppure, vuol dire che la fede cristiana ci rivela il vero tipo di vita che ci rende felici, insospettabile prima della venuta di Cristo, ma che realizza pienamente le aspirazioni naturali dell'uomo, in continuità con tutto ciò che la ragione mostra come buono, pur superandolo?

Come si può intuire, tutte queste possibilità e molte altre che si potrebbero avanzare – e che di fatto sono state proposte nella storia della teologia morale – dipendono in un certo modo dalla comprensione che possiamo avere della Rivelazione e dei suoi contenuti, ma soprattutto dai diversi modi di intendere l'*esperienza morale* – o, se si vuole, la *razionalità morale* – dell'uomo. La Rivelazione deve essere certamente il «principio

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, 28-X-1965, n. 16; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 110.

ermeneutico ultimo per l'intelligenza della vita cristiana», ma «l'esatta conoscenza della naturale condizione morale dell'uomo, oggetto dell'etica filosofica [...] deve apportare le basi che permettano e facilitino la comprensione teologica»².

Si tratta di capire perché l'uomo è un essere che agisce, cosa cerca con l'azione (se cerca qualcosa), come si sviluppa il processo dell'azione umana (come si spiega che un soggetto compia *questa* azione e non un'altra, con tutto ciò che questo implica), cosa significano 'buono' e 'cattivo' nelle azioni umane, ecc. E anche come posso conoscere tutto questo. Come si vede, sono domande filosofiche, cioè domande sulla condizione naturale dell'uomo, la cui risposta, in linea di principio, è accessibile attraverso la riflessione razionale. Indagando in quella direzione si arriva a costruire una *teoria dell'azione* (cioè a spiegare come agisce l'uomo) e, in un secondo momento, a determinare la *regola morale* (cioè, da cosa dipende che il suo comportamento sia buono o cattivo).

Questa *precomprensione filosofica dell'esperienza morale*, che può essere più o meno esplicita, ma sempre presente, determina in un certo senso il modo di fare teologia morale, condiziona anche il modo di interpretare la Rivelazione e può avere risultati molto diversi a livello di etica normativa concreta.

Diverse opere importanti e relativamente recenti hanno dimostrato fino a che punto la storia della teologia morale è legata alla storia della filosofia morale o, se si vuole, a quella comprensione filosofica dell'esperienza morale³. La morale dei Padri della Chiesa si presentava come la *vera saggezza*,

² Cfr. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Vol. I: Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, EDUSC, Roma 2003³, 47-48. Secondo questi autori, l'articolazione tra morale umana e morale cristiana si spiega con la figura biblica del «compimento» come *novità senza rottura* (cfr. 18-23). Ciò implica che la comprensione filosofica della naturale condizione morale dell'uomo sia di vitale importanza (cfr. 47-49, dove sono individuati quattro temi in cui l'apporto dell'etica filosofica è determinante: l'epistemologia morale, il concetto di soggetto morale, la teoria dell'azione e la teoria dei principi normativi). Sullo stesso tema, cfr. M. RHONHEIMER, *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo?*, in G. BORGONOVO (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa (Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica «Veritatis Splendor», Lugano, 15-17 giugno 1995)*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 147-168, dove si afferma che non è sufficiente recuperare per la teologia morale il ruolo predominante delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo, ma è anche necessario elaborare una corretta teoria della razionalità morale a livello naturale.

³ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Armando, Roma 2007 (orig. inglese 1982); IDEM, *Enciclopedia, genealogia e tradizione: tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993 (orig. inglese 1990); S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo*,

che veniva a soddisfare la ricerca dell'*eudaimonia* tipica dell'etica classica⁴. Nel Medioevo la teologia morale cercava la comprensione scientifica della vita buona, sostenuta da un'impalcatura filosofica esuberante e complessa, con accenti diversificati, ma sempre all'interno di un'indagine sul miglior tipo di vita possibile. Il legalismo di origine nominalista ha segnato profondamente la teologia morale nella modernità: è l'era dei *manuali*, la cui principale preoccupazione era giudicare la liceità o illiceità di atti concreti, lasciando ad altri ambiti della teologia e della spiritualità le questioni del fine ultimo dell'uomo e della sua santità.

Il Concilio Vaticano II chiese un profondo rinnovamento della teologia morale e mise le basi per il suo sviluppo, ma la realtà è che tale rinnovamento non è stato affatto pacifico o uniforme⁵. Con la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968) scoppia il *dissenso* in teologia: in vaste aree della teologia morale cattolica si impone la *morale autonoma*, una corrente che cerca di superare il legalismo della morale *manualistica* – legalismo di cui è accusata anche l'*Humanae vitae* – cambiando radicalmente il metodo teologico, e sostituendo la filosofia dell'essere su cui si basava la teologia tradizionale con la filosofia trascendentale di origine kantiana. K. Rahner è noto come colui che ha introdotto questo metodo nella teologia morale, anche se non ha sviluppato una proposta completa e sistematica⁶.

contenuto, storia, Ares, Milano 1992 (orig. francese 1985). Di particolare interesse è l'opera di G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, dove identifica le grandi «figure di etica» dall'antichità fino all'attualità, procedendo poi a una comparazione dialettica tra loro per dimostrare la sua preferenza teorica verso l'etica della prima persona, o etica della virtù, e giustificare che è la più adeguata per la teologia morale cristiana. Più recentemente, nella sua opera *Costituzione epistemica della filosofia morale*, LAS, Roma 2009, Abbà studia l'articolazione interna di questa figura di filosofia morale per dare ragione dell'esperienza morale. Si rende però conto che deve procedere a un confronto critico tra le diverse esperienze morali (pagana, cristiana, moderna), in quanto esse condizionano grandemente la costituzione della filosofia morale.

⁴ Pur non contenendo riferimenti al cristianesimo, per quanto riguarda l'etica classica come ricerca della felicità, l'opera di riferimento è a J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (orig. inglese 1993).

⁵ Questo sviluppo multidirezionale emerge dallo studio critico di gran parte dei manuali di teologia morale fondamentale del postconcilio fatto da A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Cittadella, Assisi 2003.

⁶ Lo scritto più famoso sul tema forse è K. RAHNER, *Il problema di un'etica esistenziale formale*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, Roma 1965, 467-495 (orig. tedesco 1958). Sulla sua influenza sulla teologia morale postconciliare, cfr. D. COMPOSTA, *Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II*, in G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 301-340; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, in *Persona, verità e morale (Atti del congresso internazionale di teologia morale, Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova, Roma 1988, 62-78.

La morale autonoma⁷ cercava di costruire un'etica *più razionale*, comunicabile e ragionevole per il mondo secolarizzato. Il risultato, però, al di là delle sue valide critiche al legalismo dei manuali, fu un'etica che in pratica lasciava poco spazio alla fede nella razionalità morale, riducendola a un «orizzonte di senso» soggettivo. L'enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) esaminò attentamente i postulati fondamentali di questa corrente e dichiarò che, insieme ai legittimi desideri di rinnovamento e alla sua preziosa attenzione alla soggettività – spesso trascurata nella *morale dei manuali* –, molte delle sue conclusioni erano in contraddizione con la dottrina cattolica.

Tuttavia, alcuni studiosi sottolineano che, quando si esaminano i particolari del dibattito postconciliare sulla morale autonoma e le reazioni alla *Veritatis splendor*, si giunge alla conclusione che «il problema dottrinale dell'«autonomia teonoma» non è che in essa ci sia «troppa» ragione, ma che in essa c'è una «cattiva» ragione, una ragione deformata»⁸. Dichiarando l'incompatibilità di molte affermazioni della morale autonoma con la dottrina cristiana, in realtà *Veritatis splendor* avrebbe mostrato l'insufficienza di questo progetto di fondazione filosofica della morale. Infatti, il capitolo II dell'enciclica è una critica eminentemente filosofica agli approcci fondamentali di questa corrente, al modo in cui comprende come agiamo e in cosa consistono il bene e il male dell'agire.

⁷ Anche se, in pratica, vi sono diverse sfumature tra le varie scuole e tra i vari autori, dato che non abbiamo la pretesa di offrire uno studio dettagliato ma solo riferimenti generici, useremo come sinonimi le seguenti espressioni: morale autonoma, autonomia teonoma, nuova morale, proporzionalismo e teleologismo, per riferirci all'impostazione di fondo di questa corrente che si basa sul metodo trascendentale o, in ogni caso, ne assume gli esiti principali a livello di epistemologia morale. I suoi autori più rappresentativi sono J. Fuchs, B. Häring, A. Auer, F. Böckle, P. Knauer, L. Janssens, C. Curran, R. McCormick, B. Schüller, K. Demmer, M. Vidal. In realtà, *morale autonoma e teleologismo/proporzionalismo* sono cose diverse, sebbene in parecchi di questi autori siano complementari: l'autonomia morale si riferisce alla capacità della ragione umana di legiferare sul bene e sul male, il teleologismo è il metodo con cui si legifera, ovvero con cui si determinano il bene e il male morali. Sulla relazione tra morale autonoma e proporzionalismo, cfr. E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Eunote, Pamplona 1996, 81-97.

⁸ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La novedad de la fe como criterio de interpretación y actuación para la existencia moral*, in C.A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*, Pontificia Universidad Católica Argentina – Ed. Paulinas, Buenos Aires 2005, 239. Si riferisce ai difetti della «concezione della ragione» nella morale autonoma anche J. RATZINGER, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 35-46.

È impossibile riprendere qui dettagliatamente le proposte della *nuova morale*, le sue diverse varianti e conseguenze, e le critiche rivolte dalla teologia e dal Magistero. La bibliografia critica degli anni '90 è molto completa in questo senso⁹. Tuttavia, ci interessa segnalare – anche se in modo molto semplificato – quale sia, a nostro avviso, il nucleo del problema, per vedere fino a che punto la proposta teologico-morale dipende da una concezione insufficiente della razionalità morale umana.

La cartina al tornasole dell'analisi compiuta dall'enciclica sulla morale autonoma è senza dubbio il tema dell'*intrinsece malum*. La teoria dell'azione – in senso lato, la comprensione filosofica dell'esperienza morale umana – che è alla base della morale proporzionalista, non ammette l'esistenza di azioni intrinsecamente disordinate secondo il loro oggetto. Ciò significa che sarebbe impossibile determinare azioni – al livello della *specie morale* o dell'*oggetto morale*, secondo la terminologia tradizionale – che sarebbero sempre cattive in quanto contrarie all'«ordine della ragione»¹⁰. Secondo la morale autonoma, l'«ordine della ragione» in cui consiste la bontà morale è un insieme di *imperativi formali*: o di costruire *creativamente* un progetto di vita responsabile (A. Auer, F. Böckle), o di massimizzare i beni o i valori premorali in gioco in una data situazione (J. Fuchs, P. Knauer, B. Schüller), o di obbedire a norme morali la cui ermeneutica dipende radicalmente dalle situazioni storiche e dai presupposti antropologici del soggetto agente (K. Demmer), e altri simili. In questo modo, si cade inevitabilmente nel *teleologismo*: si determina il fine desiderabile (sempre in termini formali: di valori o buone intenzioni) e poi si dichiara che il modo di raggiungerlo dipende radicalmente dalla situazione, dal conflitto dei valori in gioco,

⁹ Come lavori anteriori alla Enc. *Veritatis splendor*, cfr. T. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de saint Thomas*, LEV, Città del Vaticano 1980; D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, LEV, Città del Vaticano 1990; L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987; IDEM, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Ares, Milano 1993. Sulla dottrina dell'enciclica e le prime reazioni da parte dei teologi della morale autonoma, è assai completo il panorama offerto da A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (I)*, «Acta Philosophica» 4 (1995) 233-260 e «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, «Acta Philosophica» 5 (1996) 47-75. Per una ricostruzione della storia del dibattito, cfr. l'esposizione diacronica di T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2003. Per una più approfondita critica filosofica, cfr. A. BONANDI, «*Veritatis splendor*». *Trent'anni di teologia morale*, Glossa, Milano 1996 e M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001.

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 78.

dalle condizioni soggettive dell'agente, ecc. Così, ad esempio, l'ordine della ragione postula il valore della paternità responsabile, ma i mezzi (azioni concrete, a livello di oggetto morale) per raggiungere il numero di figli che questo valore detta dipenderebbero *unicamente* dalla persona e dalla sua situazione: non ci sono *a priori* tipi di azioni che siano in sé buone o cattive per raggiungerlo. Oppure, l'ordine della ragione può richiedere di essere giusto o temperato ma, ancora una volta, non ci sarebbero azioni che realizzano o meno la virtù: in alcuni casi o per alcune persone, un adulterio o un aborto potrebbero rappresentare un modo di realizzare la giustizia.

Alla radice di queste posizioni continuano a essere presenti i due difetti della morale dei manuali che, invece, dovevano essere superati: il normativismo, secondo il quale la morale è principalmente un discorso sulle norme da rispettare, intese come funzionali ad uno stato di cose vantaggioso (proteggere o mettere in relazione *valori*, siano essi naturali, divini, personali, ecc.), senza una sufficiente attenzione alla *qualità razionale-pratica* del desiderio del soggetto, cioè senza una riflessione sulla razionalità della vita buona o fine ultimo pratico. E il fisicismo, secondo il quale le azioni concrete tendono a essere definite come un fatto fisico (*pòiesis*) che produce conseguenze, realizza valori, massimizza i beni premorali, ecc.; e quindi il suo valore antropologico e morale deve essere ridefinito di volta in volta con un processo complesso che tenga conto delle conseguenze, dei conflitti di beni e valori, del significato delle azioni nell'orizzonte di senso dell'agente, ecc. In questo modo, «sembra impossibile giustificare il riferimento della ragione pratica alla verità; altrettanto problematico sembra essere parlare di una natura umana capace di fare da cornice a una struttura fondamentale per un'etica materiale che possa rimanere tale attraverso la storia e le differenze culturali»¹¹.

Secondo i critici, ciò che si è perso nel concetto proporzionalista di razionalità morale è l'*unità della ragione pratica*: unità razionale tra intenzioni e azioni concrete (scelte), unità tra l'esperienza morale di persone diverse in tempi e culture diverse e, a livello metafisico, l'unità tra la creatura e il Creatore, tra la Sapienza divina e la razionalità umana, che non hanno più un rapporto di «partecipazione» ma di «trasferimento di competenze», in cui ciò che è affidato alla razionalità umana corrisponderebbe ad uno

¹¹ M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica «Veritatis splendor»*, in G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, BAC, Madrid 1994, 555. L'articolo mostra le ambiguità della morale autonoma al livello della comprensione razionale dell'agire umano e vi contrappone la «teonomia partecipata», proposta dalla *Veritatis splendor* seguendo Tommaso d'Aquino.

«spazio vuoto» nella Sapienza di Dio¹². Come ampiamente dimostrato dai critici della morale autonoma, questa posizione non solo è incompatibile – in molte delle sue conclusioni – con la dottrina cristiana, ma è anche contraria alla naturale esperienza morale del soggetto agente: non agiamo in questo modo.

È nostra convinzione che l'unità della ragione pratica possa essere recuperata solo in un'etica della virtù o della *prima persona*, un'etica del retto aspirare del soggetto agente, dove le virtù – i modi concreti del retto aspirare che articolano il bene della vita considerata come un tutto o della felicità – sono i veri principi normativi, e le strutture della loro razionalità propria *arrivano a determinare* il tipo di azioni (oggetto morale) che le realizzano o le contraddicono, che logicamente l'agente dovrà incarnare in ogni contesto mediante il suo discernimento. Infatti, il concetto classico di virtù morale come *abito elettivo* implica che la “forza razionale” della virtù perfezioni tutto il dinamismo intenzionale del soggetto, compreso l'atto di volontà noto come *elezione*, il cui contenuto è il *finis operis* (oggetto morale)¹³. In altre parole, è necessaria una teoria della razionalità morale che si costruisca dal punto di vista della persona che agisce – del suo complesso dinamismo intenzionale al tempo stesso spirituale e corporale, intellettuale e affettivo, universale e personale, immutabile e storico – e che permetta fondare la moralità delle azioni concrete (oggetto morale) che realizzano o contraddicono le virtù morali e, quindi, il fine ultimo della vita umana.

Veritatis splendor contiene indicazioni di grande valore epistemologico sul tema. Oltre a costituire un'efficace critica della morale autonoma, i suoi insegnamenti apportano «correzioni essenziali alla visione unilaterale della teologia morale preconciare nel suo rifiuto dell'idea di autonomia», aprendo così «prospettive del tutto nuove»¹⁴. Infatti, buona parte dei teologi morali hanno accettato l'invito dell'enciclica a rinnovare la teologia morale. Ma, anche se molti ostacoli sono stati superati e molti eccessi sembrano aver perso definitivamente diritto di cittadinanza, almeno in ambito acca-

¹² Cfr. *Ibidem*, 560. L'autore spiega che «la concepción de una razón creadora, teónomamente fundada, implica, pues, que la ley eterna no contiene ninguna *ordinatio* de los actos humanos a su propio fin, sino que esa *ordinatio* más bien se ha dejado a cargo de la autonomía de las criaturas. Pero esta idea, desde el punto de vista metafísico, es sencillamente insostenible. Dicho más claramente, dicha concepción equivaldría a afirmar que en Dios se da una libertad que no representa ya una ordenación del bien» (*ibidem*, 559).

¹³ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio (II)*, 62-65. Per un approfondimento di questo tema, IDEM, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

¹⁴ Cfr. M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica «Veritatis splendor»*, 545.

demico, va notato ancora una volta che i tentativi di rinnovamento sono stati multidirezionali e, non di rado, contraddittori.

L'obiettivo della Parte I di questo lavoro è, anzitutto, quello di mostrare alcune delle molteplici direzioni che il rinnovamento della teologia morale fondamentale ha preso negli ultimi anni (Cap. I). Non pretendiamo di fare un'esposizione esaustiva né di tutti i progetti di rinnovamento né di tutti gli elementi di ciascuno di essi. Questo compito sarebbe impossibile e probabilmente inutile¹⁵. Ci basterà indicarne alcuni, che consideriamo più rappresentativi, per illustrare questa diversità di direzioni nella fondazione della morale. Anche se la differenza di prospettive è una ricchezza per qualsiasi scienza – anche per la teologia morale –, a nostro avviso non si tratta soltanto di quello. Le differenze nella fondazione della teologia morale contemporanea sembrano rispondere ad una causa più profonda: il problema che persiste alla radice di questa mancanza di unità di direzione è quello di trovare una buona teoria della nostra razionalità morale¹⁶.

Trattandosi di un'impresa eminentemente filosofica, presenteremo nella Parte I anche le principali coordinate del dibattito filosofico sull'epistemologia morale e la teoria dell'azione, soprattutto intorno all'interpretazione della morale di San Tommaso d'Aquino (Cap. II). Di fatto la maggioranza dei protagonisti del dibattito sono cattolici – molti dei quali sacerdoti e professori di università ecclesiastiche –, tomisti e difensori della *Veritatis splendor*. La loro analisi dettagliata della razionalità morale e il loro continuo ed abbondante dialogo critico saranno di grande aiuto nell'individuazione dei nodi teorici più rilevanti e delle prospettive più fruttuose.

¹⁵ Anche se non sempre si tratta di autori posteriori alla *Veritatis splendor*, la differenza di approccio è in parte documentata in diversi testi relativamente recenti. Cfr., p. es., M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della teologia morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, LEV, Città del Vaticano 2000; L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, PUL-Mursia, Roma-Milano 2001 (spec. 91-111); A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento*, 185ss; IDEM, *Teologia morale fondamentale*, «Orientamenti Bibliografici» 41 (2013) 29-36; J. LARRÚ, *El Éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*, EDICEP, Valencia 2010, 173-198; J. SÁNCHEZ-CAÑIZÁRES, *Proyectos globales de Teología Moral Fundamental en Italia*, «Scripta Theologica» 41 (2009) 863-888; IDEM, *La Teología Moral Fundamental italiana después de Veritatis splendor. Propuestas particulares*, «Scripta Theologica» 42 (2010) 453-478. Molto interessanti sono gli atti del Congresso Internazionale dell'Istituto Giovanni Paolo II a dieci anni dall'enciclica: L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, PUL, Roma 2004.

¹⁶ Non ci occuperemo, quindi, di altre questioni fondamentali che continuano a rimanere aperte – ad esempio, la fondazione cristologica della morale, l'importanza della Rivelazione nella morale, questioni concrete di etica normativa, ecc. – ma che, a nostro avviso, dipendono in gran parte dalla teoria della razionalità morale.

Nella Parte II di questo lavoro proporremo una teoria della razionalità morale o, più semplicemente, della conoscenza pratica. Avvertiamo già che privilegeremo l'analisi tomistica dell'azione, perché è quella proposta dal Magistero della Chiesa con maggiore insistenza e perché siamo convinti che sia la più ricca e conforme all'esperienza morale quotidiana di ogni uomo, anche se questo può non essere evidente a prima vista: è necessario infatti approfondire il suo studio per rendersi conto che è così nonostante sia stata costruita con un'impalcatura concettuale che all'uomo di oggi non sempre risulta familiare. Diversi importanti studi sulla morale tomistica che sono apparsi negli ultimi anni¹⁷ ci riaffermano in questa convinzione e saranno di grande aiuto per spiegare le linee generali di una *teoria dell'azione* (Cap. III) e di una *teoria della regola morale* (Cap. IV) che possano servire come fondamento per la teologia morale.

¹⁷ Ci riferiamo in particolare a A. CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, EUNSA, Pamplona 2015; M. PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, LAS, Roma 2017; G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, LAS, Roma 2018.

PARTE I.

DIVERSI PERCORSI
DI FONDAZIONE
DELLA MORALE

Il rinnovamento in ambito teologico

1. L'EVOLUZIONE DELLA MORALE AUTONOMA

Come era prevedibile, la storia della morale autonoma non si è conclusa con la critica della *Veritatis splendor* alla sua epistemologia. La vasta diffusione che aveva avuto fin dai primi anni '70 nei Seminari e nelle Facoltà di Teologia¹, e il fatto che una parte considerevole dei sacerdoti e teologi attuali si siano formati intellettualmente in quel paradigma, fanno sì che non sia immediato un cambiamento di prospettiva. È vero che il tono polemico tra i difensori dell'enciclica e gli autori proporzionalisti si è moderato dopo i primi mesi successivi alla pubblicazione del documento. Tuttavia, c'è un non piccolo settore della teologia morale – che si è manifestato, tra l'altro, con la pubblicazione di diversi manuali di morale fondamentale negli ultimi anni – che mantiene la stessa struttura di pensiero e di fondazione dell'etica teologica.

Alcuni autori, che in generale sono stati protagonisti del dibattito sull'autonomia morale prima della *Veritatis splendor*, non hanno cambiato la loro epistemologia morale, né hanno cambiato le conseguenze esplicitamente indicate dall'enciclica come difficili da conciliare con la dottrina cattolica. È il caso, ad esempio, di S. Bastianel², che afferma che nella *Veritatis splendor* «sono affrontati problemi su cui non si intende concludere la discussione»³. Per questo teologo italiano, la morale è l'insieme di principi, valori e norme che il soggetto deve realizzare in libertà responsabile. La moralità delle azioni dipende da valori pre-morali contrastanti, valori la

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 4.

² S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana (ad uso degli studenti)*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli 2010. Il manuale è attualmente in uso in diverse facoltà ecclesiastiche. Recentemente è stato editato, con la bibliografia aggiornata, come IDEM, *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

³ S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, 10. L'autore non usa il tono polemico quando parla dell'enciclica, ma tutte le sue affermazioni sono comprese a partire dal paradigma della morale autonoma.

cui gerarchia e urgenza dipendono dalla situazione, dalla percezione soggettiva – storicamente e culturalmente collocata –, ecc⁴. La fede cristiana non introduce nuovi valori, ma solo un orizzonte di comprensione degli stessi valori umani⁵. Non ci sono azioni intrinsecamente cattive in ragione dell’oggetto, perché l’oggetto è ridotto ad azione fisica, ed è quindi inintelligibile al di fuori del contesto in cui si realizza⁶. Presenta una teoria dell’opzione fondamentale che lo porta a distinguere tra peccati veniali, gravi e mortali⁷. La coscienza formula le norme morali che in ogni caso riflettono la gerarchia di valori che percepisce⁸. Naturalmente questo non significa che la coscienza è *arbitraria*, che crea valori: deve essere formata in modo che possa percepire i contenuti oggettivi di valore in situazioni diverse e nel loro diverso significato storico e culturale, ma questi contenuti oggettivi dipendono *radicalmente* dalla persona e dalla situazione, per cui non è possibile stabilire norme categoriali sempre valide e il Magistero della Chiesa non può definirle infallibilmente, ma solo richiamare l’importanza di alcuni valori per la dignità della persona⁹.

⁴ Cfr. *Ibidem*, 165-176. Il capitolo mantiene la classica distinzione della morale autonoma tra “moralmente buono” e “moralmente corretto”, esplicitamente respinta dall’enciclica al n. 76.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 248-255.

⁶ Come esempio, è illustrativo quello offerto dall’autore a pag. 181 per spiegare queste affermazioni: un medico che esegue un’operazione di appendicite e rimuove l’appendice del paziente, può averlo fatto per curarlo, o per fargli del male, o per guadagnare soldi, ecc. Questo dimostra, secondo l’autore, che il *finis operis* non è sufficiente per giudicare moralmente il medico che agisce. Qualcosa di simile accade a chi estrae il sangue da un paziente, causando un male fisico sul piano oggettivo: se lo fa per donarlo a una persona e salvargli la vita, il bene realizzato è maggiore del male fatto, e quindi questa proporzione qualifica l’azione come buona (*Ibidem*, 185).

⁷ *Ibidem*, 311-313.

⁸ *Ibidem*, 223-238.

⁹ *Ibidem*, 357-372. Il caso di Bastianel è simile a quello di altri protagonisti del dibattito sull’autonomia morale prima della *Veritatis splendor*. Ognuno di questi, con il proprio stile, ha pubblicato nuovi manuali di morale fondamentale senza modificare la propria posizione secondo le correzioni richieste dal documento. Vedi, ad es., K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella, Assisi 2004 (orig. tedesco 1999), specialmente le sezioni sul fondamento della norma morale (183-240) e sugli atti intrinsecamente cattivi (345-359); E. CHIAVACCI, *Teologia morale fondamentale*, Cittadella, Assisi 2007, in particolare il capitolo sulla legge morale (109-130) che si identifica con la chiamata di Dio alla carità in una situazione concreta, che solo il soggetto può determinare, secondo gli elementi di valore di ogni situazione (121); oppure E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003. Più recentemente, l’opera di J. RÖMELT, *Etica cristiana nella società moderna. Vol. 1: Fondamenti*, Queriniana, Brescia 2011 (orig. tedesco 2008) ripropone diverse intuizioni della morale autonoma in dialogo con la società pluralistica, ma senza una vera e propria esposizione sistematica della teoria morale.

Il caso di M. Vidal è simile. Sebbene il suo famoso manuale di morale fondamentale dei volumi *Moral de actitudes* non sia stato pubblicato dagli anni Novanta, è interessante il giudizio espresso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 2001 su questa e altre opere dell'autore¹⁰. Oltre a rilevare alcuni problemi particolari di morale speciale, la *Notificazione* fa alcune osservazioni sull'epistemologia morale utilizzata da Vidal che confermano la sua incompatibilità con la *Veritatis splendor*¹¹. Il suo lavoro più recente sulla morale fondamentale non è un nuovo manuale, ma una riflessione sul fondamento teologico della sua proposta, alla quale non intende apportare modifiche¹².

Altri autori più recenti hanno raggiunto posizioni più equilibrate, mantenendo lo schema della morale autonoma ma evitando, in generale, gli eccessi contro i quali la *Veritatis splendor* previene. È il caso, a nostro avviso, di autori come J.R. Flecha Andrés¹³, T. Mifsud¹⁴, G. Piana¹⁵, C. Zucca-

¹⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione riguardante alcuni scritti del R.P. Marciano Vidal*, C.Ss.R., 22-II-2001, AAS 93 (2001) 545-555. Si afferma che *Moral de actitudes* e altre due opere dell'autore «non possono essere adottate per la formazione teologica». Questi manuali di Vidal sono stati tradotti all'italiano come *Manuale di etica teologica*, Cittadella, Assisi 1994-1997.

¹¹ In particolare, si evidenzia come problematica «la tendenza ad utilizzare il *metodo del conflitto di valori o di beni* nello studio dei diversi problemi etici, nonché il ruolo svolto dai riferimenti al livello ontico o pre-morale. Forme che conducono a ridurre alcuni problemi teorici e pratici, quali il rapporto tra libertà e verità, tra coscienza e legge, tra opzione fondamentale e scelte concrete, che non possono essere risolti positivamente per la mancata coerente presa di posizione dell'Autore. Sul piano pratico, egli non accetta la dottrina tradizionale sulle azioni intrinsecamente cattive e sul valore assoluto delle norme che vietano tali azioni».

¹² M. VIDAL, *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, EDB, Bologna 2004 (orig. spagnolo 2000), 6: «Questa *Morale Fondamentale* è nuova per diverse ragioni. In primo luogo perché è diversa da un'altra che scrissi parecchi anni fa e che ho riscritto in successive edizioni. Considero valido e riaffermo quanto esposto nel primo tomo del *Manuale di etica teologica* dedicato alla morale fondamentale». Questo lavoro è stato rielaborato e incrementato nel 2014 (Perpetuo Socorro, Madrid). La nuova edizione non contiene le parole che abbiamo citato e promette la pubblicazione di un nuovo manuale di morale generale. Contiene tuttavia una nuova sezione di epistemologia morale, in cui egli traccia le linee generali della sua proposta di «autonomía teónoma de liberación» (667ss).

¹³ J.R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid 2005⁵. In realtà, si tratta di una ristampa dell'edizione originale del 1994. È ampiamente diffuso in Spagna e in America Latina. Esiste una versione semplificata e aggiornata, la cui ultima edizione è IDEM, *Moral fundamental. La vida según el espíritu*, Sígueme, Salamanca 2012².

¹⁴ T. MIFSUD, *Moral fundamental. Libres para amar*, San Pablo, Santiago de Chile 2002⁶. Una versione quasi identica è stata pubblicata nel 2002 dal CELAM nella collana «Textos Básicos para Seminarios» e il suo uso è molto diffuso nell'insegnamento teologico in America Latina.

¹⁵ G. PIANA, *In novità di vita. Vol. 1: Morale fondamentale e generale*, Cittadella, Assisi 2012. L'autore è stato anche protagonista del dibattito teologico precedente all'enciclica

ro¹⁶, A. Thomasset¹⁷, J.L. Martínez e J.M. Caamaño¹⁸. In questi manuali le *auctoritates* più frequentemente citate sono solitamente gli autori della morale autonoma anteriori all'enciclica, con i quali si fa dialogare il testo dell'enciclica per i diversi argomenti, raggiungendo posizioni più o meno *di compromesso*.

Tutti esprimono un grande apprezzamento per la teoria dell'opzione fondamentale, anche se in generale ammettono che ci sono comportamenti concreti che possono cambiarla. Rifiutano la distinzione in tre tipi di peccato – mortale, grave e veniale – e di solito non riducono il peccato mortale ad un atto di libertà trascendentale, anche se normalmente si concentrano più sulle condizioni soggettive del peccatore che su quelle oggettive, e quindi trovano difficile fornire criteri chiari per determinare il peccato mortale¹⁹. La coscienza non è creatrice di norme morali, perché deve sempre rispettare un riferimento normativo oggettivo, che si trova nei valori etici presenti in ogni situazione²⁰. Ci sono atti intrinsecamente cattivi in ragione del loro oggetto, anche se non è facile determinare l'oggetto morale di un'azione concreta perché, sebbene non si riduca più al semplice provocare conseguenze o a gestire dei beni pre-morali – come diceva il precedente proporzionalismo –, l'azione è sempre soggetta all'ermeneutica personale (valore simbolico delle azioni nell'orizzonte del soggetto, finalità personali, conseguenze previste) e culturale (storicità di valori e norme), poiché tutto fa parte della considerazione dell'oggetto come realtà *personale*²¹.

non ha cambiato la sua posizione in modo sostanziale, anche se ha arricchito alcuni dei suoi principi con elementi dell'ermeneutica.

¹⁶ C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013. L'autore afferma esplicitamente l'assunzione della filosofia trascendentale di K. Rahner (42-50), pur conoscendo le critiche che questo metodo ha ricevuto, e nel suo approccio cerca di evitare la deriva soggettivistica.

¹⁷ A. THOMASSET, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Cerf, Paris 2011.

¹⁸ J.L. MARTÍNEZ – J.M. CAAMAÑO, *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Sal Terrae, Santander 2014.

¹⁹ Questi autori esprimono la loro preoccupazione per un certo *automatismo* che tende a identificare il peccato mortale con la materia grave, che sarebbe un «indizio» di cui bisogna poi verificare il grado di implicazione della libertà, l'avvertenza, il consenso, l'atteggiamento interiore, ecc. per determinare se effettivamente l'opzione fondamentale – con la quale si riferiscono sempre al peccato mortale – sia cambiata. (cfr., ad es., J.R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, 329-334; G. PIANA, *Morale fondamentale e generale*, 479-487; J.L. MARTÍNEZ – J.M. CAAMAÑO, *Moral Fundamental*, 486-490).

²⁰ Cfr. J.R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, 289-290.

²¹ Cfr. G. PIANA, *Morale fondamentale e generale*, 337-338; J.L. MARTÍNEZ – J.M. CAAMAÑO, *Moral Fundamental*, 409-412.

Come si può osservare, questi autori evitano la maggior parte degli errori esplicitamente segnalati dalla *Veritatis splendor*, ma trovano difficile accettare tutte le implicazioni della *correzione epistemologica* richiesta dal documento, perché la matrice di fondo del loro pensiero rimane teleologica: la morale umana consiste nel realizzare *valori* personali; le norme morali sono le mediazioni storiche dei *valori* etici, indicano comportamenti che realizzano o negano un valore, o mettono in relazione o gerarchizzano più valori; la qualità morale di un'azione concreta è funzione dei *valori* che essa realizza o esprime o in cui è ispirata, in generale in un contesto di *conflitto di valori*.

Ma che sono concretamente questi *valori*? Ecco, a nostro avviso, il problema, poiché questi autori di solito non danno una definizione precisa di ciò che è un valore: sono buone qualità delle persone e delle loro relazioni (vita umana, integrità fisica, libertà, dire la verità, rispetto reciproco, ecc.), sono virtù (onestà, sincerità, solidarietà, temperanza, ecc.), sono stati di cose vantaggiosi (uguaglianza sociale tra gli uomini, istituzione del Regno di Dio, ecc.). Né si spiega perché un valore è tale, cioè come si fonda ontologicamente (sull'essere delle cose) ed epistemologicamente (come sono conosciuti in quanto tali) la condizione di *valore*²². Inoltre, lo stesso contenuto oggettivo dei valori è espresso in modo diverso a seconda dell'epoca e della cultura, per cui anche le norme che mediano tra valore e comportamenti specifici variano a seconda dell'epoca e della cultura.

In ogni caso, i valori sono sempre beni, qualità o stati di cose che si ottengono *attraverso l'agire*, ma non sono qualità *dell'agire* (del buon agire), come le virtù²³. Talvolta si definiscono come qualità del comportamento,

²² Possiamo chiedere, ad esempio, perché la vita umana è un valore, o il rispetto per il prossimo, e non piuttosto la morte o la strumentalizzazione del prossimo. Questi autori di solito non offrono una teoria della razionalità morale che arrivi a spiegare cosa sono i valori e perché vengono considerati tali, ma si limitano a spiegazioni generali o circolari del tipo: queste sono le qualità che realizzano la dignità umana (vedi, ad es., le difficoltà e le oscillazioni nella definizione del valore morale in J.R. FLECHA ANDRÉS, *Teología moral fundamental*, 221-236) o le richieste che mi vengono imposte dalla presenza e dai bisogni dell'altro (C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 28-38; A. THOMASSET, *Interpréter et agir*, 36-46). Non è insolito che questo riferimento generale all'*alterità* come fonte di normatività morale finisca con il fatto che, in definitiva, solo ciò che implica violenza all'altro è intrinsecamente cattivo.

²³ Talvolta questi autori parlano di virtù come «interiorizzazione di un valore», o «capacità di agire secondo valori», ma la normatività morale non si colloca mai nelle virtù come forme della razionalità del fine ultimo, bensì nei valori e nelle gerarchie o urgenza di valori, con cui il soggetto stabilisce un rapporto sempre diverso, impossibile da *racchiudere* in norme concrete. In questo senso, l'etica delle virtù è sempre considerata un «complemento» all'etica delle norme, che viene a sanare il deficit di attenzione alla

in quanto sono conformi alla dignità della persona e al senso profondo della sua esistenza; ma questo riferimento generale solleva nuovamente il problema della concreta natura e del riconoscimento dei valori²⁴.

Per questo motivo, persiste in questi autori una certa tendenza al fisicismo, cioè a considerare la *materialità* dell'azione insufficiente a stabilire la sua qualità morale, poiché un'ermeneutica complessa è sempre necessaria per vedere quali valori quell'azione di quella persona compie o danneggia in quella situazione, senza finire di vedere che quella che essi chiamano *materialità* corrisponde solitamente all'oggetto morale come un tipo di comportamento *scelto* dal soggetto e quindi intenzionale e personale, e suscettibile di una prima qualificazione morale alla luce della razionalità delle virtù morali. Il problema è che questa dimensione intenzionale della costituzione dell'oggetto morale da parte della ragione pratica può essere colta solo in un'etica costruita dal punto di vista della persona che agisce (cfr. VS 78); ed è difficile da vedere dal punto di vista dell'osservatore esterno, come spesso è il caso di questi autori che, pur facendo appello ad un certo *personalismo*, lo riducono alla percezione personale dei valori etici di una data situazione nell'orizzonte di senso della persona, valori per realizzare i quali non è decisiva la *materialità* dell'azione scelta, che viene considerata «astratta», «non personale», «polo oggettivo» dell'agire, incomprensibile senza un riferimento al «polo soggettivo»²⁵.

Se le norme morali derivano dai valori così definiti, è logico che la coscienza morale – sempre definita come il nucleo intimo della persona dove si prendono le decisioni – non è necessariamente legata alle norme categoriali, ma deve *discernere* in ogni situazione quali sono i valori etici in gioco, e le norme che li proteggono e li mettono in relazione, per decidere responsabilmente una linea d'azione che risolva in modo soddisfacente il conflitto di valori. Infatti quasi tutti questi autori privilegiano la categoria del *discernimento* come punto culminante della morale, in cui il soggetto realizza storicamente un valore o risolve in modo soddisfacente un *conflitto di valori*²⁶. Si presentano criteri per la realizzazione di questo processo, che

soggettività della precedente morale teleologica (cfr., ad es., A. THOMASSET, *Interpréter et agir*, 321).

²⁴ Cfr. T. MIFSUD, *Moral fundamental*, 256-260.

²⁵ Così, ad esempio, la legittima difesa o l'uccisione in guerra sarebbero *eccezioni* al comandamento «non uccidere», perché *la stessa azione di uccidere* in questi contesti è volta a realizzare valori più alti o più urgenti della vita della persona che elimino. Non si arriva a vedere che l'*oggetto* dell'azione scelta, costituito dalla ragione pratica della persona che agisce, è diverso (cfr., ad es., T. MIFSUD, *Moral fundamental*, 267-268).

²⁶ Molti di questi manuali hanno un capitolo o un'ampia sezione dedicata al processo di discernimento o decisione di coscienza per risolvere i conflitti di valori e quindi *comporre* la

in generale sono *formali*: apertura a tutta la realtà, onestà nella ricerca della verità, coerenza, conoscenza di sé, dialogo sincero con gli altri, rispetto per gli altri, audacia nelle decisioni prese, ecc. Giustamente lo si paragona al discorso classico sulla prudenza, la virtù della retta presa di decisioni, ma non sempre ci si preoccupa di vedere che per i classici la prudenza è ciò che determina l'azione eccellente in una situazione concreta perché si basa sulla razionalità delle altre virtù morali, di cui presuppone i fini e le strutture. Per questo motivo, a nostro avviso, il riferimento al discernimento può avere valore per la teologia spirituale, la teologia pastorale o anche per le decisioni quotidiane di una persona che deve valutare i pro e i contro di un certo corso d'azione, ma essendo un discorso sul *piano riflessivo* della ragione pratica, non dà una *spiegazione fondativa* della razionalità morale, in quanto non spiega che cos'è e da dove viene l'*ordo rationis* che tale discernimento deve incarnare. Poiché questo elemento è spesso assente, o la questione viene riportata alla realizzazione di valori oggettivamente presenti in una situazione, non è infrequente che le soluzioni a diversi problemi morali concreti vengano lasciate aperte alla decisione personale responsabile, ammettendo che persone diverse giungano a conclusioni diverse anche rispetto ad azioni il cui oggetto è stato definito come intrinsecamente cattivo²⁷.

soggettività (coscienza) con l'obiettività (norma). Alcuni arrivano a dire che «si no hubiera conflictividad valórica, el hecho no plantearía un desafío ético con el necesario y correspondiente discernimiento» (T. MIFSUD, *Decisiones responsables. Una ética del discernimiento*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2012, 21).

²⁷ Si veda, ad esempio, la controversia sorta a motivo del n. 137 dell'*Instrumentum Laboris* della XIV Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (ottobre 2015), che a proposito della dottrina dell'*Humanae Vitae* parlava di «coniugare» i «due poli», coscienza personale e norma oggettiva, per trovare la giusta decisione. Una critica dell'epistemologia morale di fondo, che mostra alcune delle aporie del ragionamento teleologico, si può vedere in D. CRAWFORD – S. KAMPOWSKY, *An Appeal. Recalling the Teaching of Humanae Vitae (and Veritatis Splendor)*, <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/09/an-appeal> (10-IX-2015). A volte lo stesso Magistero viene utilizzato per giustificare il fatto che persone o comunità diverse propongano distinte soluzioni: cfr. ad es., C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 364, che si riferisce al n. 43 della *Gaudium et spes*; o H.M. YÁÑEZ, in un'intervista con I. SCARAMUZZI, *Tango vaticano. La Chiesa al tempo di Francesco*, Edizioni dell'Asino, Roma 2015, 162, che si riferisce al n. 4 della *Octogesima adveniens*. I due testi magisteriali parlano di una pluralità di soluzioni ai problemi *sociali*, per i quali la Chiesa non pretende di avere una parola definitiva perché si tratta di questioni di grande contingenza, ma non sembra cosa ovvia poter assumere queste indicazioni come criterio generale anche per la morale personale, almeno non senza fare importanti distinzioni. Sulla diversa razionalità della morale personale e sociale, mi permetto di rimandare ad A. BELLOCQ MONTANO, *La doctrina social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, EDICEP-EDUSC, Valencia-Roma 2012, 431-506.

Nemmeno il riferimento alla legge naturale colma questo vuoto, poiché in generale questi autori la intendono come impulso o obbligo di realizzare la propria natura in modo libero e responsabile come vocazione all'amore, di cui i *valori* – il contenuto immutabile della legge naturale – sono le coordinate fondamentali, che tuttavia devono essere storicamente realizzati attraverso il processo di discernimento. E poi la spiegazione diventa di nuovo circolare. In quasi nessuno di essi è la legge naturale propriamente una teoria della *conoscenza morale*.

In conclusione, sebbene la morale autonoma abbia cercato di rinnovarsi, evitando alcuni eccessi del passato e arricchendo la sua prospettiva con elementi tratti dall'etica della virtù e, soprattutto, dalla fenomenologia e dall'ermeneutica, la sua struttura teleologica di fondo non le permette di fondare in modo soddisfacente la razionalità pratica. Se il *valore morale* non è una proprietà del contenuto oggettivo-intenzionale delle azioni secondo la razionalità delle virtù, ma una qualità che si definisce indipendentemente dal contenuto oggettivo dell'azione, allora la moralità dipende o dalle conseguenze o dalla disposizione interiore della persona e, in ogni caso, non si possono dare criteri chiari per spiegare l'origine di questa bontà senza cadere in un deontologismo (dichiarare l'esistenza e il contenuto dei valori senza dimostrarlo) legato ad un certo soggettivismo (poiché il rapporto della libertà con i valori è sempre diverso a seconda della persona e della situazione, e tutto si gioca sul piano delle intenzioni)²⁸.

Di conseguenza, la legge morale – la razionalità pratica – o rimane al livello degli imperativi formali (buone intenzioni), senza un *ordo rationis* con contenuti da incarnare che sia oggetto di un discorso scientifico; oppure postula un *ordo rationis* ma che non è la legge della libertà, la *verità della soggettività*, ma qualcosa di esterno ad essa, un «limite necessario» da cui la libertà umana cercherà sempre di liberarsi facendo appello alla situazione, all'ermeneutica, alla coscienza personale e così via. Questo iato tra libertà e legge – vestigio della vecchia manualistica – genera continue tensioni tra il «polo oggettivo» e il «polo soggettivo» della morale – co-

²⁸ Cfr. le osservazioni critiche all'etica teleologica di M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, 361-385, dove si evidenziano le aporie filosofiche dei tentativi di fondare la morale sottovalutando il contenuto oggettivo dell'atto. La sua conclusione è che il discorso fondativo dell'etica teleologica si concluderà generalmente con la fallacia naturalistica o con l'utilitarismo delle conseguenze o con un ricorso ingiustificato alla teologia, facendo appello ad una carità che non riesce mai a definire chiaramente e che non è capace di orientare. Giunge a conclusioni simili la critica dell'etica dei valori che fa dalla fenomenologia G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, 234-235. È efficace anche la critica della centralità del concetto di *valore* nell'etica moderna di G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, 83, 131-132.

scienza e norma, azione singolare e opzione fondamentale, ragione e fede, ecc. – che l'epistemologia teleologica non è in grado di risolvere in modo soddisfacente.

I recenti dibattiti sulle implicazioni per la teologia morale degli insegnamenti dell'Esort. Ap. *Amoris laetitia* hanno riportato alla ribalta alcuni di questi temi; ciò dimostra, ancora una volta, la mancanza di una teoria della razionalità morale condivisa tra i moralisti cattolici²⁹.

2. LA VIA DELLA FENOMENOLOGIA

Un importante sforzo di rinnovamento della teologia morale si svolge nella Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. La figura più rappresentativa di questa corrente è il teologo milanese Giuseppe Angelini, che vi ha insegnato per molti anni la morale fondamentale. La sua produzione è assai ampia e molto originale, sia per la sua proposta che, soprattutto, per la critica radicale di tutta la tradizione teologico-morale fino ad oggi, tradizione che a suo avviso richiede senza indugio una *rivoluzione scientifica*.

Il suo pensiero non è stato oggetto di molti dibattiti a livello teorico in teologia morale. Infatti la sua figura è poco conosciuta fuori dall'Italia, e anche in Italia pochi autori hanno avviato un serio dialogo critico con Angelini, probabilmente a causa del carattere radicale e *stravagante* della sua proposta, come egli stesso riconosce. Infatti, il suo discorso teorico è complesso e, in molti casi, con uno stile e una terminologia propri; ma non è un discorso *ermetico*, nel senso che dopo aver letto molte delle sue opere si arrivano a comprendere la sua metodologia e la sua proposta, e la si può far dialogare con altre proposte di epistemologia morale. Non pretendiamo, tuttavia, di fare un'esposizione completa del suo pensiero teologico morale, né di fare una revisione ordinata del suo manuale, ma di offrire i tratti essenziali della sua critica della tradizione e del suo progetto di una fondazione fenomenologica della morale, per mostrare come sia

²⁹ Alcuni autori addirittura teorizzano un nuovo «cambio di paradigma» per la teologia morale: cfr. W. KASPER, *Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese*, «Stimmen der Zeit» 11 (2016) 723-732 o S. GOERTZ – C. WITTING (Hrsg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für Moralthologie?*, Herder, Freiburg 2016, ma si veda anche la recensione critica di quest'ultimo lavoro di A. FRIGERIO, *Cambio di paradigma o déjà-vu? L'impatto di Amoris laetitia sulla teologia morale*, «Anthropotes» 33 (2017) 273-300. Sarebbe impossibile rivedere qui tutto il dibattito sorto dalla pubblicazione di *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), ancora vivo e aperto sotto molti aspetti. Anche se faremo qualche riferimento nella Parte II di questo lavoro, riteniamo che sia ancora necessario lasciare passare un po' di tempo prima di fare un bilancio. Consideriamo piuttosto questo studio come un contributo a tale dibattito.

un altro tentativo di costruire una teoria della conoscenza pratica o, se si preferisce, di dare ragione dell'esperienza morale³⁰.

Come schema di base per la nostra esposizione, useremo i cinque *postulati* identificati da McKeever e Quaranta nella loro presentazione della «tesi centrale dell'opera»³¹, questo perché permettono di articolare in modo ordinato le idee fondamentali della sua critica della tradizione teologico-morale (*pars destruens*) e la sua proposta di una nuova teoria dell'esperienza morale umana e cristiana (*pars construens*).

Il primo postulato sostiene che *la teologia morale cattolica, in particolare la riflessione di carattere fondamentale, si trova in uno stato di incertezza e richiede di essere ripensata in profondità*. La frase mostra la sua insoddisfazione per quasi tutte le precedenti tradizioni filosofiche e teologiche e l'ambiguità del processo di rinnovamento che la teologia morale ha subito dal secolo scorso. Questa ambiguità è dovuta al fatto che la maggior parte dei cultori della disciplina non si sono resi conto della radicalità dei problemi teorici di fondo, che impongono una *retractatio* della tradizione precedente. Per questo motivo, la teologia morale oggi è incapace di comprendere appieno l'esperienza morale e di orientare le persone che vivono nella nostra *società complessa*³². Questa situazione genera un grave «conflitto» tra teologia

³⁰ Per l'esposizione ci affidiamo principalmente a G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1999. Oltre ad alcune brevi recensioni apparse subito dopo la sua pubblicazione, il manuale (e il progetto Angelini in generale) è stato valutato criticamente da A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento*, 228-269, e più recentemente, da M. MCKEEVER – G. QUARANTA, *Voglio, dunque sono. La teologia morale di Giuseppe Angelini*, EDB, Bologna 2011 (con una importante *Postfazione* dello stesso Angelini). La pubblicazione di quest'ultimo lavoro ha portato ad una ripresa del dibattito che, tuttavia, è stato breve. Al riguardo si possono vedere i contributi di G. Quaranta, M. McKeever e M. Chiodi – in occasione della presentazione del volume – in «*Studia Moralia*» 50 (2012) 215-228 e i commenti di A. BONANDI, *Angelini, McKeever e il futuro prossimo della teologia morale*, «*Teologia*» 37 (2012) 109-119. Una breve ma interessante autobiografia intellettuale si trova nel libro-intervista G. ANGELINI, *Perché la coscienza possa parlare*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

³¹ Cfr. M. MCKEEVER – G. QUARANTA, *Voglio, dunque sono*, 81-101. I cinque *postulati* sono frasi tratte direttamente dal manuale di Angelini e strutturano il suo discorso. Non corrispondono ai capitoli o alle sezioni del manuale, ma a nostro avviso sono utili per comprendere la sua proposta complessiva.

³² Il termine è spesso usato da Angelini per riferirsi alla società di oggi, frutto della rivoluzione postmoderna che la cultura ha subito negli ultimi 50 anni. Nella cultura di oggi, i modi di vivere e di pensare non riflettono più le «evidenze originarie della coscienza». Ciò richiede una «mediazione teorica» in grado di decifrare e spiegare alle persone quelle forme originarie di coscienza – che costituiscono la struttura dell'esperienza morale – per sapere chi siamo e per poter quindi guidare l'agire. Tale mediazione teorica non era necessaria nella società medievale, dove si è formato lo schema teorico che la morale usa fino ad oggi, poiché

cattolica e cultura moderna, dal quale si potrà uscire soltanto colmando il deficit teorico della tradizione filosofica occidentale.

Il secondo postulato tenta di specificare le cause del problema rilevato nella riflessione morale attuale: *questa condizione è attribuibile soprattutto all'inadeguatezza della riflessione teorica sull'agire morale*. Entriamo qui nel cuore delle *pars destruens* della teologia di Angelini, perché gran parte dei suoi sforzi teorici sono diretti a spiegare questo deficit di riflessione morale nella tradizione filosofica occidentale. Il principale problema teorico della tradizione – richiamato ogni volta che scrive sulla teologia morale, come se fosse il suo peccato originale – è l'*intellettualismo*. Questo termine è definito e illustrato in molti modi in ciascuna delle sue opere, e si potrebbe riassumere dicendo che intellettualista è ogni tradizione di pensiero che considera l'evidenza della verità – dell'uomo e di ogni altra realtà – come non connotata in alcun modo dal desiderio e dal volere di chi conosce e agisce, cioè, come indipendente dalla mediazione pratica della coscienza, dall'esperienza storica (*vicenda*) del soggetto che conosce e agisce³³. Nella teologia morale, il pensiero intellettualista pretende di poter definire la natura e la qualità dell'agire in astratto, senza considerare la libertà della persona che agisce, senza considerare l'esperienza storica della coscienza.

Questo intellettualismo morale deriva da un'antropologia intellettualista, detta anche «antropologia delle facoltà», che pretende di poter definire l'uomo come una sostanza con certe facoltà che gli permettono di agire in un certo modo e che già contengono (o fungono da modello di misura) la direzione corretta di questo agire, secondo il famoso adagio latino *agere sequitur esse*. A tale antropologia sfugge completamente l'*identità* del soggetto, poiché nel migliore dei casi cerca di definirla senza riferimento alla sua coscienza, e quindi da un punto di vista diverso da quello del soggetto

la cultura era sensibile alle evidenze della coscienza. Oggi invece è assolutamente necessario costruire questa mediazione: questo è l'obiettivo della predetta *riflessione fondamentale*. (cfr., ad es., G. ANGELINI, *Postfazione*, in M. MCKEEVER – G. QUARANTA (a cura di), *Voglio, dunque sono*, 239-245; IDEM, *Antropologia teologica. La svolta necessaria*, «Teologia» 34 (2009) 322-349).

³³ Cfr., ad es., G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 12; IDEM, *Postfazione*, 236. La critica dell'«intellettualismo» della *theologia moralis* antecedente al Vaticano II è già presente negli autori della morale autonoma (cfr., ad es., J. FUCHS, *Berufung und Hoffnung. Konziliäre Weisungen für eine christliche Moral*, in F. GRONER (Hrsg.), *Die Kirche im Wandel der Zeit*, J.P. Bachem, Köln 1971, 271-284), che considerano l'azione scelta come pre-morale e collocano la morale sul piano della libertà trascendentale. Per Angelini la sfumatura è diversa – infatti egli critica severamente la morale autonoma –, poiché la sua critica all'intellettualismo cerca di porre la moralità *nell'azione* scelta, ma attraverso la determinazione della disposizione sintetica del soggetto così come è presente alla coscienza. La differenza sarà meglio compresa quando andremo avanti nella spiegazione.

agente³⁴. Le conseguenze dell'intellettualismo morale sono il *materialismo* – porre il bene e il male nel contenuto materiale dell'azione rispetto ad una legge definita anche in termini di comportamento materiale, che sarebbe accessibile (se non evidente) alla ragione, senza considerare la disposizione sintetica del soggetto –; l'*idealismo* – definire il bene e il male morali come contenuti materiali teorici che l'uomo dovrebbe incarnare, e non come forme di esperienza della sua coscienza –; l'*apatia* – una morale che non tiene conto dei desideri e dei sentimenti nella considerazione del bene e del male, o almeno non riesce a collegare teoricamente le due realtà.

Il concetto chiave a cui Angelini si riferisce sistematicamente per denunciare il deficit teorico dei suoi predecessori e per articolare la sua proposta è quello della *coscienza*. Secondo lui, la tradizione filosofica occidentale non ha dato sufficiente risalto a questa realtà, che si rivela fondamentale per la comprensione dell'esperienza morale. È un altro dei termini invocati e definiti in molti modi da Angelini ogni volta che scrive di teologia morale. In breve, la nozione si riferisce alla presenza a sé del soggetto o, più specificamente, «il complesso delle forme nelle quali si realizza la presenza a sé del soggetto»³⁵. È un termine che crediamo cerchi di riassumere l'esperienza di ciò che faccio di me stesso quando agisco, ciò che esprime la mia *disposizione sintetica* nell'agire. La coscienza come disposizione sintetica del soggetto ha alcune *forme* o *evidenze*, che sono tratti comuni di ogni esperienza, di ogni azione, e che sono quelle che determinano ciò che accade quando agisco: è in esse che si deve trovare la moralità dell'agire. La filosofia occidentale non ci ha ancora pensato, secondo Angelini. Gli scolastici potevano dare tutte queste evidenze per scontate perché la cultura del tempo era trasparente ad esse, configurata a partire da esse. Ora non è così, e grazie alle mutazioni culturali degli ultimi decenni ci siamo resi conto di questo enorme deficit che la teoria deve colmare.

Per illustrare la profondità del problema, Angelini dedica la seconda parte del suo manuale all'analisi della storia della teologia morale fino ad

³⁴ Cfr. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 10-12. Una critica radicale dell'«antropologia delle facoltà» e la sua proposta per superarla attraverso una «antropologia drammatica», costruita a partire dalla forma degli atti di disposizione di sé che configurano l'identità del soggetto, si può vedere nel già citato IDEM, *Antropologia teologica. La svolta necessaria*.

³⁵ IDEM, *Antropologia teologica. La svolta necessaria*, 335. Per approfondire la sua teoria della coscienza come centro della teoria morale, cfr. IDEM, *La prassi nell'orizzonte della coscienza cristiana*, in L. MELINA – S. KAMPOWSKI (a cura di), *Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Cantagalli, Siena 2009, 131-147, dove si confronta con altre concezioni teoriche e culturali della coscienza.