

---

# In prima persona. Il discernimento morale alla luce di *Veritatis splendor*: tre nessi promettenti

*In the First Person. Moral Discernment in the Light of Veritatis splendor: Three Promising Nexus*

RECIBIDO: 24 DE NOVIEMBRE DE 2022 / ACEPTADO: 13 DE ENERO DE 2023

---

**Marco PANERO, S.D.B.**

Università Pontificia Salesiana  
Facoltà di Filosofia  
Roma, Italia  
ID ORCID 0000-0002-9180-4519  
panero@unisal.it

**Sommario:** Adottando un'impostazione etica di prima persona, di cui si enunciano i tratti distintivi, lo studio identifica tre nessi, rintracciabili in *Veritatis splendor*, che servono da premesse per un retto discernimento morale: 1) il rapporto tra l'orientamento globale della condotta e gli atti particolari, 2) la relazione tra specie fisica e specie morale nella costituzione dell'oggetto, 3) l'asimmetria di precetti positivi e precetti negativi. La piena convenienza di questi nessi risulta evidente e apprezzabile in una prospettiva di fede.

**Parole chiave:** Discernimento morale, Oggetto morale, *intrinsic malum*, Assoluti morali, Fine ultimo.

**Abstract:** Exposing the distinctive features of a first-person ethical approach, the study identifies in *Veritatis splendor* three nexus, required for a correct moral discernment: 1) the relationship between the global orientation of conduct and particular acts, 2) the relationship between physical and moral species in the object of the act, 3) the asymmetrical relationship of positive and negative precepts. The convenience of these nexus can be fully appreciated from a perspective of faith.

**Keywords:** Moral Discernment, Moral Object, *intrinsic malum*, Moral Absolutes, Ultimate End.

## 1. INTRODUZIONE

Un'enciclica si propone anzitutto di rispondere alle sfide poste dalle circostanze storiche e dagli uomini a cui è rivolta. Tuttavia, in quanto atto magisteriale che approfondisce e dispiega la verità rivelata, risulta 'attuale' anche rispetto a destinatari diversi dai suoi contemporanei. È dunque legittimo volgersi ad un'enciclica promulgata nel passato per trovare lume a problematiche contemporanee, nella consapevolezza che, al netto di elementi contingenti e storicamente circoscritti che potrebbero trovarsi nel testo, sussiste nondimeno una omogeneità e continuità di fondo, fondata nell'immutabilità del *subiectum* che è la divina Rivelazione.

*Veritatis splendor* [VS] si presta bene a questo esercizio, giacché è il primo intervento magisteriale di considerevole ampiezza dedicato all'esposizione degli elementi fondamentali della dottrina morale cristiana<sup>1</sup>.

Questo contributo non intende riepilogare l'insegnamento di VS, né proporre un nuovo paradigma di lettura<sup>2</sup>, né tantomeno esplorare il dibattito teologico della sua recezione<sup>3</sup> – temi intorno ai quali già esiste una fiorente letteratura –. Vorrei piuttosto introdurre la prospettiva di VS per istruire la discussione teologico-morale all'insegna di alcuni *presupposti promettenti*, ricavabili proprio da VS.

Tali presupposti hanno la forma di *nessi* tra elementi in feconda e irriducibile tensione. Ne ho identificati tre: il rapporto tra l'orientamento globale della condotta e gli atti particolari che la realizzano (§ 3), la relazione tra specie fisica e specie morale nella costituzione dell'oggetto (§ 4), l'asimmetria di precetti positivi e precetti negativi (§ 5). Non vi figurano i nessi macroscopici che attraversano VS, e che pur rappresentano osservatori privilegiati del

<sup>1</sup> Cfr. VS 115. In questo studio mi limiterò a considerare soltanto il contributo di VS, data la ricorrenza per la quale è stato preparato.

<sup>2</sup> Cfr. MELINA, L., «La luz de Cristo sobre el obrar humano», in MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J. J., *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Madrid: Palabra, 2006, 291-302, ove l'autore riconosce in VS «una síntesis de antropología filial y dinámica, fundada cristocéntricamente» (298) e, alla luce di tale paradigma, propone di leggere il documento nella sua integralità. Tale prospettiva non esclude altri paradigmi di lettura, come ad esempio quello ecclesiological, frequentato dallo stesso Melina: «La Chiesa e il dinamismo dell'agire», in MELINA, L. y NORIEGA, J. (eds.), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Roma: Lateran University Press, 2004, 281-299.

<sup>3</sup> Si veda la puntuale ricostruzione del dibattito svolta da CARLOTTI, P., *Veritatis splendor. Aspetti della recezione teologica*, Roma: LAS, 2001. Cfr. anche BONANDI, A., «Dieci anni di teologia morale con 'Veritatis splendor'. Aspetti della ricezione dell'enciclica», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 7-39.

discorso morale (verità-libertà, fede-morale, legge-coscienza, autonomia morale-competenza del magistero, accessibilità universale-specificità cristiana,...). Quelli individuati sono nessi di portata più ristretta, ma, proprio per questo, servono da premesse immediate per il discernimento morale del soggetto. La consistenza di questi nessi, però, appare pienamente evidente soltanto se si adotta la *prospettiva pratica del soggetto agente*, aspetto che necessita di una considerazione preliminare (§ 2).

## 2. IN PRIMA PERSONA: IDENTITÀ TEOLOGALE DEL SOGGETTO MORALE

La riflessione morale degli ultimi trent'anni, sotto l'influsso combinato della ripresa degli studi aristotelici e delle svariate indagini nel campo della *virtue ethics*, ha riproposto con convinzione l'elaborazione di un'*etica di prima persona*, che adotta cioè il *punto di vista del soggetto autore di condotta*<sup>4</sup>. Tale spostamento di accento, mentre segna il superamento del punto di vista dell'osservatore esterno e del legislatore, tipico delle etiche di terza persona, infrange di fatto il postulato comune a svariate etiche moderne, secondo cui la fondazione e l'imparzialità dell'etica esigono l'estromissione programmatica della prospettiva del soggetto (per definizione sempre 'interessata' e dunque inaffidabile). Credo sia prematuro affermare che sia in corso un trapasso reciproco rispetto a quello che inaugurò la riflessione etica moderna, anche perché nelle ricerche contemporanee convivono indirizzi assai eterogenei e difficilmente riconducibili ad una matrice comune. Inoltre, qualsivoglia ripresa della prospettiva etica di prima persona non potrà oggi disattendere l'onere della sua giustificazione pubblica, particolarmente congeniale alle etiche di terza persona<sup>5</sup>.

Ad ogni modo, possiamo enunciare quelli che a nostro avviso sono i tratti distintivi di un'etica impostata nella prospettiva del soggetto agente, che per molti versi è anche quella sottesa a *VS*:

<sup>4</sup> In ambito italiano, uno dei pionieri fu il prof. Giuseppe Abbà (1943-2020), che argomentò a favore di un'etica impostata in prima persona, come quella maggiormente capace di rendere ragione della complessità dell'esperienza morale (cfr. ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, 2ª ed., Roma: LAS [1989] 1995, 102-109). La proposta fu poi recepita e sviluppata anche da RODRIGUEZ LUÑO, A., *Etica*, Firenze: Le Monnier, 1992; e da RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma: Armando, 1994.

<sup>5</sup> Un confronto istruttivo sulle prospettive di prima e terza persona, che fanno da discriminare tra l'etica antica e quella moderna, si può trovare in RICOEUR, P., «Éthique et Morale», *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 5-17.

a) Si muove in un *contesto teleologico*, giacché riconosce al soggetto la capacità di dirigere i propri atti in vista di fini giudicati degni di essere perseguiti<sup>6</sup>. Ciò presuppone che il soggetto sappia individuare le ragioni dell'agire buono, valutarle in rapporto ad altre possibili opzioni, e sia sufficientemente libero da poterle assecondare.

Tale concezione dell'agire assegna al soggetto un considerevole margine di autonomia, che è il correlato della *volontarietà* dei suoi atti. In essi, il soggetto impegna sé stesso, non modifica semplicemente uno stato di cose nel mondo; le azioni a cui dà avvio promanano da lui, da scelta deliberata, non sono l'esito necessario di una motivazione che si trova ad avere<sup>7</sup>. Atti di questo tipo avranno sul soggetto un effetto, per così dire, 'retroattivo', giacché imprimono una direzione alla sua condotta e plasmano la sua personalità. Pertanto, *l'agire volontario avrà carattere originariamente morale*, dal momento che ogni atto deliberato rinvia implicitamente alla questione del bene umano nella sua verità. In questi termini, una prospettiva eticamente neutrale risulta del tutto inconcepibile.

b) Il soggetto che, posto nel mondo, sperimenta l'attrazione dei beni umani e ordina il proprio agire al loro perseguimento, viene inevitabilmente rinviato alla domanda sul ben vivere, ossia alla questione del senso della vita, della destinazione suprema dell'esistenza. Si ripropone così la pertinenza della riflessione sul *fine ultimo*, ineludibile allorché si prenda in seria considerazione la struttura dell'agire umano (cfr. § 3, *b*).

Il soggetto morale, infatti, è autore non soltanto di azioni puntuali, ma di una *condotta* che esemplifica e realizza, mediante attuazioni storiche, interessi permanenti e intenzioni generali<sup>8</sup>. Il profilo di tale condotta è modellato sulla concezione di bene umano assunta dal soggetto, concezione che si articola in una *forma di vita* più o meno consapevolmente perseguita e che costituisce il *fine ultimo pratico* del soggetto.

Un'etica impostata in prima persona, che assume la prospettiva del soggetto agente, dovrà pertanto configurarsi come una *ricerca sulla vita migliore da*

<sup>6</sup> Cfr. *VS* 71-73.

<sup>7</sup> D. J. Den Uyl parla opportunamente di *agent-centredness* e *self-directedness*, intesa quest'ultima come capacità di dirigere le proprie azioni all'interno di un contesto teleologicamente normativo, definito dai requisiti per la fioritura dell'esistenza umana. Cfr. DEN UYL, D. J., *The virtue of prudence*, New York: Peter Lang, 1991, 182-186.

<sup>8</sup> Cfr. ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù*, 105-106.

*condurre*, allineandosi in ciò alle etiche ‘degli antichi’<sup>9</sup>. Una tale ricerca non può essere svolta esaustivamente in sede teoretica, né risolta una volta per tutte affidandosi ad un quadro normativo già dato; si tratta piuttosto di un *ordine pratico*, compositivo, che si dischiude al soggetto man mano che egli si determina concretamente per gli atti particolari.

c) Accompagnando il soggetto nella progressiva determinazione del suo fine ultimo/forma di vita, un’etica di prima persona non potrà trascurare nulla di quanto è soggettivamente rilevante per la costituzione dell’*esperienza morale*: visione sapienziale del mondo, convinzioni e aspirazioni, tratti di carattere, disposizioni morali, valori esistenzialmente significativi, affetti e legami, contesto socio-culturale, storia di vita, tradizioni di riferimento, pratiche condivise, congiunture storiche,...

L’insieme di questi elementi permette di definire il *contesto* in cui si ambienta l’agire del soggetto e all’interno del quale esso esibisce compiutamente il proprio significato<sup>10</sup>. L’attenzione al plesso contestuale permette di cogliere meglio le complesse sfaccettature della vita morale e consente di ricostruire con precisione il posizionamento del soggetto nel mondo, a partire anzitutto dalla forma di vita che egli persegue e dalla configurazione concreta che essa va storicamente assumendo<sup>11</sup>.

d) In un’etica di prima persona ha un posto di rilievo l’*intenzione* del soggetto, vale a dire la qualità del suo volere, che concorre alla specificazione morale degli atti. La spinosa questione dell’oggetto morale (§ 4) potrà essere convenientemente affrontata solo a partire dalla struttura intenzionale dell’atto.

Più in generale, la componente intenzionale risulta decisiva per l’impresa della vita buona e felice, giacché non si tratta semplicemente di produrre

<sup>9</sup> Cfr. ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, Roma: LAS, 1996, 34-74; BROWNE, D., «Ethics without Morality», *Australasian Journal of Philosophy* 68 (1990) 395-412; VEATCH, H. B., «Modern Ethics, Teleology, and Love of Self», *The Monist* 75 (1992) 52-70.

<sup>10</sup> La sensibilità al contesto pratico è stata recentemente sottolineata da M. Hunyadi, che fa di essa un approccio privilegiato al fenomeno morale, cosicché esso possa dispiegarsi nella sua complessità. La proposta di Hunyadi, che si riallaccia esplicitamente alle etiche di prima persona, può risultare feconda, a patto di non forzare la chiusura contestuale in una immanenza impene-trabile. Cfr. HUNYADI, M., «L’approche contextualiste en morale. Mise au point en dix points», *Revue d’éthique et de théologie morale* 284 (2015) 39-52; e, più ampiamente, ID., *L’homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.

<sup>11</sup> Cfr. DEN UYL, D. J., *The virtue of prudence*, 31-32, 170-175, ove si introduce la nozione di ‘*nexus*’ per descrivere il contesto singolare in cui si realizza il ragionamento pratico.

effetti esteriori convenienti o corretti, ma di configurare atti moralmente buoni, che principiano da un ordine interiore reso possibile dalle virtù.

e) Siccome ha di mira principalmente la riuscita della vita nel suo complesso, e solo subordinatamente l'obbligazione normativa che ne deriva, un'etica di prima persona conserverà uno spiccato *carattere prudenziale*, che impedisce la risoluzione della regola morale nelle sole prescrizioni di legge, giacché *la regola principale e irrinunciabile della vita morale è costituita dai fini virtuosi*, da cui anche i precetti di legge dipendono.

Un'etica di prima persona riconoscerà dunque l'imprescindibile mediazione pratica del soggetto, ma non per demandarvi l'intero momento prescrittivo, ritagliando per sé soltanto un ruolo consiliativo o d'indicazione generica. Un'etica fedele alla prospettiva della persona che agisce punterà piuttosto a coinvolgere il soggetto 'dall'interno', incamminandosi per le vie di quanto egli avverte apprezzabile e degno d'essere perseguito, e mostrando come l'esigenza morale scaturisca esattamente dalla verità di quei beni.

A ben guardare, gli elementi distintivi di un'etica di prima persona, qui esposti, risultano ineludibili, giacché rispondono alla *struttura dell'atto umano*, su cui ogni impostazione morale è chiamata a misurarsi e dalla quale trae ultimamente conferma della propria validità.

Ora, una comprensione esaustiva dell'atto volontario non coincide con la versione, per così dire, 'ristretta' (limitata a: deliberazione, scelta, esecuzione); questa dà forma all'atto concreto, ma presuppone un intreccio di fini, desideri, aspirazioni, progetti di vita, di cui il singolo atto costituisce un'emplificazione o un'attuazione parziale. A loro volta, queste preferenze intenzionali trascrivono in termini pratici la visione del mondo del soggetto e la forma di vita che egli persegue. Sono appunto le istanze che un'etica di prima persona intende ospitare.

A sua volta, poi, l'atto volontario innesca conseguenze che eccedono l'effetto direttamente inteso, e pure la capacità di previsione dell'attore umano: condizionamenti futuri imputabili a scelte passate, interazioni fortuite con altri soggetti, ricadute sociali difficilmente prevedibili, la stessa personalità morale che gli atti intervengono a modellare, riflessi escatologici (meriti e pene) dipendenti dalle attuazioni volontarie,...

Si profila così una concezione 'larga' dell'agire umano, che si potrebbe rappresentare con l'immagine di una clessidra: agli atti si perviene attraverso la progressiva determinazione della forma di vita scelta, secondo fini via via

più particolareggiati (il bulbo superiore); essi prendono forma effettiva attraverso scelte circostanziate, composte in modo prudenziale (il collo); gli atti eccedono generalmente gli scopi a cui il soggetto li aveva preordinati, riproponendo così un margine di indeterminazione a valle (il bulbo inferiore), in cui il credente riconosce operante la Provvidenza divina.

Una riflessione teologico-morale che intenda restare aderente all'esperienza morale, dovrà tenere conto della *struttura unitaria dell'agire volontario*, giacché ognuno dei momenti individuati non può essere pensato disgiuntamente dagli altri. Ora, mi pare di poter rintracciare questa forma 'a clessidra' nella struttura stessa di *VS*, articolata in effetti in tre capitoli, ove il 'collo' corrisponde proprio alla trattazione sull'atto morale (cap. II), preceduta da un inquadramento biblico che dispiega il senso teologico dell'agire morale (cap. I) e seguita dalla considerazione delle sue implicanze ecclesiali e testimoniali (cap. III).

Senza forzare oltre misura l'analogia, risulta però innegabile la corrispondenza di *VS* con la concezione 'larga' dell'agire umano, descritta di sopra, che è anche quella recepita dalle etiche di prima persona. Questa proposta di lettura reca considerevoli vantaggi alla comprensione di *VS*: si stempera il presunto estrinsecismo tra il momento teologico e quello etico, giacché l'intera trattazione resta formalmente teologica, anche quando fa uso di argomentazioni filosofiche (ad es. per spiegare l'oggetto dell'atto umano); mette bene in rilievo l'intento principale dell'enciclica, che è quello di riflettere «sull'insieme dell'insegnamento morale della Chiesa» e, in particolare, su «alcune verità fondamentali della dottrina cattolica»<sup>12</sup>, all'interno delle quali trova posto il discernimento critico di certe tendenze erranee; soprattutto, si restituisce la riflessione teologico-morale al contesto di fede che le è proprio. Quest'aspetto merita qualche considerazione in più.

È indiscusso che «la fede possiede anche un contenuto morale»<sup>13</sup> e che questo non può essere ridotto a indicazioni generiche, ideali regolativi, o puri supplementi motivazionali, in cui troverebbe posto la 'specificità' della morale cristiana come *sequela Christi*. Nemmeno l'apporto di fede può ridursi alla somministrazione di un quadro metafisico che funge da presupposto ai precet-

<sup>12</sup> *VS* 4.

<sup>13</sup> *VS* 89. «Le nuove convinzioni, che essa [la fede cristiana] offre, hanno un contenuto pratico immediato. La fede include la morale, e ciò vuol dire non soltanto ideali generici. Essa offre molto di più: delle indicazioni concrete per la vita umana» (RATZINGER, J., «Perché un'enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazione della "Veritatis splendor"», in RUSSO, G. [ed.], *Veritatis splendor. Genesis, elaborazione, significato*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1994, 9-19, 9-10).

ti di legge naturale, né ad estemporanei riferimenti all'agire di Gesù, o alla ricerca forzosa di conferme bibliche, magari senza adeguata copertura esegetica.

Più radicalmente, *la prospettiva di fede garantisce l'assolutezza del bene morale, il suo carattere incondizionato ed inviolabile*, che lo rende non commensurabile rispetto agli altri beni umani. Solo così si comprende il senso delle *norme universali e immutabili*, la loro bontà per l'uomo, quand'anche la loro osservanza comportasse rinunce onerose<sup>14</sup>. Solo così il *martirio cristiano* dispiega appieno la sua qualità testimoniale, «come affermazione dell'invulnerabilità dell'ordine morale», tale da sconfessare «come illusorio e falso ogni “significato umano” che si pretendesse di attribuire, pur in condizioni “eccezionali”, all'atto in se stesso moralmente cattivo»<sup>15</sup>.

Allorché il soggetto agente prende posizione di fronte all'ordine morale rivelato, onorandolo, implicitamente si riconosce destinato ad un fine che lo precede e che egli non pone da sé, un fine in grado di ospitare e riscattare anche i suoi sacrifici, un fine che *vale più della vita* (Sal 63,4). Ecco istituito, in termini non estrinseci, «il rapporto tra il bene morale degli atti umani e la vita eterna»<sup>16</sup>, rapporto che appartiene ai contenuti essenziali della Rivelazione, dal momento che ogni atto volontario ha per così dire un carattere 'escatologico': rinvia il soggetto alla domanda sul Bene incondizionato e concorre a realizzare, modificare o rimuovere l'ordinamento effettivo a tale Bene divino.

La prospettiva di fede, però, non concerne soltanto i precetti rivelati, ma getta luce sulla stessa *natura del soggetto morale*. Tale soggetto non è lo stesso delle etiche filosofiche, è l'uomo redento da Cristo, a cui è partecipata per grazia la possibilità di osservare l'intera verità della legge morale<sup>17</sup>. *La prospettiva pratica del soggetto agente, condivisa con le etiche di prima persona, non deve pertanto disattendere la sua identità teologale, fondata cristologicamente e mediata ecclesialmente*<sup>18</sup>; in caso contrario, il rischio di elaborare una teologia morale che resta in fondo cripto-filosofia è elevatissimo.

<sup>14</sup> «[...] Vi è nondimeno una coerente testimonianza che tutti i cristiani devono esser pronti a dare ogni giorno anche a costo di sofferenze e di gravi sacrifici. Infatti di fronte alle molteplici difficoltà che anche nelle circostanze più ordinarie la fedeltà all'ordine morale può esigere, il cristiano è chiamato, con la grazia di Dio invocata nella preghiera, ad un impegno talvolta eroico» (VS 93).

<sup>15</sup> VS 92.

<sup>16</sup> VS 28.

<sup>17</sup> Cfr. VS 102-103. In questo senso, mi pare urgente ricuperare in teologia morale la riflessione sistematica sulle virtù infuse e i doni dello Spirito, indispensabili per consentire al soggetto di attuare conformemente al fine divino – diciamo pure *soprannaturale* – a cui è sin dall'inizio destinato.

<sup>18</sup> Cfr. MELINA, L., *La luz de Cristo sobre el obrar humano*, 295-299.

La corretta messa a fuoco dell'identità teologale del soggetto morale, unitamente alle risorse di grazia che essa reca con sé (e che segnano il differenziale rispetto all'etica filosofica), inciderà profondamente sulle conclusioni del dibattito teologico-morale. In effetti, *laddove la prospettiva di fede, nella sua integrale estensione escatologica, non sia più il punto sorgivo del discorso morale, si sarà fatalmente tentati di fare della praticabilità empirica (o della convenienza 'pastorale', o della percezione morale della maggioranza dei credenti) il criterio morale di riferimento*, a cui anche i precetti di legge dovrebbero col tempo adeguarsi, se non nell'enunciato prescrittivo, quantomeno nel margine discrezionale da essi previsto<sup>19</sup>.

Ora, l'istanza della *singularità del soggetto agente, con le concrete circostanze d'azione*, è certamente pregevole, giacché è proprio quella che le etiche di prima persona si premurano di rivalutare, premunendosi però dall'esito situazionista. Quest'ultimo, infatti, mentre conserva intatti i principi e le norme morali, ne erode di fatto il contenuto prescrittivo. Come ho mostrato diffusamente altrove<sup>20</sup>, il discernimento prudenziale non è primo né originario, giacché principia da un ordine del bene che resta indisponibile al soggetto.

Con ciò, però, stiamo andando troppo avanti. Per procedere in modo ordinato, secondo l'intento di questo studio, occorre esaminare i tre nessi già menzionati, rintracciabili in *VS* e indispensabili per istruire rettamente il discernimento morale.

### 3. PRIMO NESSO: CONDOTTA E ATTI PARTICOLARI

La prospettiva del soggetto agente, fedele all'esperienza morale, attesta una duplice considerazione dell'agire umano: quella delle 'grandi decisioni' che segnano l'orientamento di fondo di una vita, e quella delle scelte concrete attraverso cui la vita avanza; l'una aspira a coinvolgere interamente la persona,

<sup>19</sup> L'istanza non è nuova, se già *VS* precisava, citando un discorso papale del 1984: «Sarebbe un errore gravissimo concludere... che la norma insegnata dalla Chiesa è in se stessa solo un "ideale" che deve poi essere adattato, proporzionato, graduato alle, si dice, concrete possibilità dell'uomo» (*VS* 103). E, poco oltre: «La comprensione per l'umana debolezza [...] non significa mai compromettere e falsificare la misura del bene e del male per adattarla alle circostanze. [...]. È inaccettabile l'atteggiamento di chi fa della propria debolezza il criterio della verità sul bene, in modo da potersi sentire giustificato da solo» (*VS* 104).

<sup>20</sup> Rimando il Lettore interessato a PANERO, M., «Prudenza e discernimento. Indagine sistematica del loro rapporto alla luce della struttura dell'atto umano», in corso di pubblicazione su *Salesianum* 85 (2023) 1.

orientandone il futuro e disponendo di esso come se fosse già presente; l'altra si dispiega storicamente, dunque sempre parzialmente, attuando nel presente in vista di un futuro mai garantito; l'una ha di mira la *condotta*, il fine della vita come un tutto, l'altra si cura degli *atti particolari* che avviano a quel fine.

Le due prospettive sono irriducibili e complementari, giacché rispondono alla struttura dell'atto umano, che si realizza mediante determinazioni *particolari* di intenzioni previe *generali*. L'attenzione del soggetto – e la considerazione dei moralisti – si porteranno più sull'una o sull'altra delle due prospettive, senza però disarticolare il nesso che le lega; smarrito questo, va perduta l'aderenza all'esperienza morale (che le attesta sempre insieme) e, con essa, anche l'affidabilità della riflessione etica. Potrebbero infatti darsi rappresentazioni della vita morale che la frantumano in una serie di atti puntuali, oppure, al contrario, altre che accentuano l'orientamento fondamentale al punto da vanificare la consistenza morale dei singoli atti<sup>21</sup>.

Il cuore della questione è, ancora una volta, la fedeltà alla struttura dell'atto umano, giacché la persona non ha altro modo di orientare la storia della propria vita, se non attraverso i propri atti e, questi, sempre situati e particolari, sebbene possano rispondere a progetti d'azione assai più vasti. La stessa opzione per Dio, Bene supremo da cui dipende la salvezza eterna, non può che realizzarsi attraverso il quotidiano esercizio di ordinare a Lui tutta la vita, con una sensibilità ai particolari che è proporzionale al grado di maturità spirituale raggiunto<sup>22</sup>. Il carattere 'drammatico' dell'azione impedisce qualsivoglia vantaggio di tipo cumulativo, giacché ogni nuovo atto conserva il potere di smantellare quelli precedenti, ma anche di riguadagnarne i meriti (come avviene, ad esempio, con l'assoluzione sacramentale).

<sup>21</sup> È il rischio che *VS* (65-70) individua nella categoria teologica dell'*opzione fondamentale*, laddove venga intesa come una decisione 'trascendentale' per il Bene assoluto, che sussiste indipendentemente dai contenuti 'categoriali' attinti dagli atti particolari. L'enciclica è attenta a preservare l'unità del nesso, assumendo una prospettiva globalmente teleologica, la quale esige a sua volta la rettitudine morale dei singoli atti: «La vita morale possiede un essenziale *carattere "teleologico"*, perché consiste nella deliberata ordinazione degli atti umani a Dio, sommo bene e fine (*telos*) ultimo dell'uomo. [...] Ma questa ordinazione al fine ultimo non è una dimensione soggettivistica che dipende solo dall'intenzione. Essa presuppone che tali atti siano in se stessi ordinabili a questo fine, in quanto conformi all'autentico bene morale dell'uomo, tutelato dai comandamenti» (*VS* 73).

<sup>22</sup> «La persona no tiene otra manera de obrar humana –sin romper la unidad cuerpo-espíritu– más que a través de la corporalidad. [...] Dado que no se tiene conciencia inmediata del Bien Supremo, su elección siempre se lleva a cabo a través de las elecciones deliberadas de los comportamientos concretos» (SARMIENTO, A., «Elección fundamental y comportamientos concretos», *Scripta Theologica* 26 [1994] 179-198, 191-192).

Se dunque «proprio sulla strada della vita morale è aperta a tutti la via della salvezza»<sup>23</sup>, allora *una via non vale l'altra*. Ecco dunque la serietà dell'agire morale. Vorrei soffermarmi in proposito su due aspetti che articolano il nesso condotta-atti particolari: rispettivamente, l'influsso degli atti sulla personalità morale del soggetto e il loro rapporto col fine ultimo.

a) Le azioni umane posseggono un carattere intenzionale che le rende irriducibili agli eventi del mondo fisico<sup>24</sup>; prima che interventi causali su uno stato di cose, le azioni sono attuazioni della volontà del soggetto e, proprio per questo, importano una *decisione del soggetto su di sé, mentre egli decide di altro da sé*<sup>25</sup>. In effetti, allorché compie un atto particolare (o decide di astenersene), a motivo delle implicanze morali di quell'atto, il soggetto decide in fondo del proprio posizionamento di fronte al Bene e al Male.

È questo il motivo per cui l'atto interiore, anche a prescindere dagli effetti esteriori, qualifica la volontà, semplicemente perché essa *si è già identificata con l'oggetto del suo volere*. Ogni azione conserva infatti un carattere immanente, che è la qualità del volere che permane nel soggetto, almeno finché egli non la rimuova attraverso un successivo atto di volontà di segno contrario. In tal modo, la persona diventa buona o cattiva a seconda della qualità dei suoi atti, poiché essi contrassegnano la libera volontà che si è identificata con essi<sup>26</sup>; *sono tali atti, in cui la persona impegna sé stessa, a qualificarla moralmente*, prima ancora degli atteggiamenti generici da cui eventualmente procedono.

Ogni atto umano, pertanto, è sempre più di sé stesso, poiché ricade sul soggetto che lo compie, plasmandone la personalità morale e incidendo sul suo perfezionamento. Gli effetti esteriori prodotti dalle azioni si esauriscono

<sup>23</sup> *VS* 3.

<sup>24</sup> Cfr. RUNGALDIER, E., *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*, Milano: Vita e Pensiero, 2000, in particolare 22-30.

<sup>25</sup> La considerazione è recepita anche da *VS* 65: «La libertà non è solo la scelta per questa o per quest'altra azione particolare; ma è anche, dentro una simile scelta, decisione su di sé e disposizione della propria vita pro o contro il Bene, pro o contro la Verità, in ultima istanza pro o contro Dio».

<sup>26</sup> La qualificazione *morale* dell'agire umano è originaria, poiché è implicata nella rappresentazione *razionale* dell'atto: «When an object is rationally proposed, even before it is chosen, it includes within it this goodness or badness. [...] Regardless of the end for which I choose it, the fact that what I choose is bad makes my choosing it bad» (GALLAGHER, D. M., «Aquinas on Moral Action: Interior and Exterior Acts», *Proceedings of the ACPA* 64 [1990] 118-129, 126). Lo stesso Tommaso riconosce che «bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti» (*STh* I-II, q. 19, a. 7, c), cosicché la qualità morale dell'atto elicito (in forza della struttura razionale di quell'atto) transita sulla volontà del soggetto, specificandola. Occorrerà ritornare su questi temi più avanti (§ 4), a proposito dell'oggetto morale.

più o meno rapidamente, insieme alle congiunture che le hanno propiziate, mentre *la natura morale di un atto compiuto resta in sé stessa immutabile*: gli atti seguono sempre il loro autore, anche quand'egli se ne volesse ormai sbarazzare, come il mito pagano delle Erinni aveva intuito lucidamente.

b) Il nesso che stiamo esplorando suggerisce altresì il ricupero del discorso sul *fine ultimo*<sup>27</sup>, quale contrappeso ad una concezione puntuale dell'agire morale, in fondo storica, ma anche quale alternativa ad un'etica tutta incentrata sulla coppia legge-coscienza, e disattenta alla destinazione buona che la legge tutela e la coscienza serve. Nell'etica contemporanea si assiste infatti ad uno strano paradosso: mentre la riflessione teologico-morale ha generalmente marginalizzato la trattazione sul fine ultimo, considerata troppo debitrice al modello scolastico che l'ha veicolata, l'etica filosofica ne va oggi riscoprendo la centralità per l'organizzazione della vita morale<sup>28</sup>, doppiando così la riflessione teologica su quello che era tradizionalmente suo dominio indiscusso. D'altro canto, le istanze avanzate dalla dottrina dell'opzione fondamentale, nonché la sua presunta aderenza all'esperienza morale e alla pratica pastorale, possono essere recuperate in modo più affidabile proprio restituendo al fine ultimo il ruolo che gli compete, all'interno di un'impostazione morale in prima persona<sup>29</sup>.

A dispetto di rappresentazioni semplicistiche e fuorvianti, il rapporto degli atti particolari col fine ultimo della condotta non è funzionale o procedurale, ma propriamente *morale*. Il fine ultimo, convenientemente inteso, non è la risultante degli atti particolari, o la somma dei loro effetti cumulati; non è

<sup>27</sup> Per una ripresa sistematica della nozione di fine ultimo, arricchita dal confronto con alcuni suoi critici, mi permetto di rinviare a PANERO, M., «Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee», *Salesianum* 82 (2020) 407-453.

<sup>28</sup> Cfr., ad es., WHITE, S. A., «Reasons for Choosing a Final End», *The Southern Journal of Philosophy* 27 Supplement (1988) 209-232; RICHARDSON, H. S., *Practical reasoning about final ends*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1994; MCPHERSON, D., *Virtue and meaning. A Neo-Aristotelian perspective*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2020; FANCIULLACCI, R., «L'etica della felicità nei suoi limiti», in LANGELLA, S., VACCAREZZA, M. S. y CROCE, M., *Virtù, legge e fioritura umana. Saggi in onore di Angelo Campodonico*, Milano-Udine: Mimesis, 2022, 93-118. In qualche caso la riflessione sul fine ultimo viene condotta sfruttando la nozione di 'piano di vita', assai affine. Cfr. LARMORE, C., «The idea of a life plan», *Social Philosophy and Policy* 16 (1999) 96-112; RASMUSSEN, D. B., «Human Flourishing and the Appeal of Human Nature», *Social Philosophy and Policy* 16 (1999) 1-43; BRATMAN, M., *Planning, time, and self governance. Essays in practical rationality*, New York: Oxford University Press, 2018.

<sup>29</sup> Cfr. ASHLEY, B. M., «Fundamental Option and/or Commitment to Ultimate End», *Philosophy & Theology* 10 (1997) 113-141.

qualcosa che sta ‘alla fine’ e che sarebbe in fondo estrinseco al fluire della vita morale. In effetti, se il fine ultimo dell’uomo, quanto al suo oggetto, non può essere che Dio, la conduzione di una vita in amicizia con Lui genera però un’intera *forma (buona) di vita, un ordine complessivo dell’esistenza articolato in vista del vero bene della persona umana*<sup>30</sup>.

Tale ordine di vita è *ultimo* perché si fa carico della totalità dei rinvii intenzionali, non potendo più rimandare ad un livello superiore: in tal senso è *voluto per sé stesso*, che è appunto uno dei requisiti formali del fine ultimo<sup>31</sup>. D’altronde, resta pur sempre un *fine* – sebbene rigorosamente *sui generis* – giacché delinea una prospettiva di vita in grado di affascinare il soggetto, guadagnarne il consenso e, così, sostenere nel tempo le attuazioni particolari.

Con ciò, veniamo nuovamente rimandati agli atti particolari, ma con una consapevolezza in più. Se il fine ultimo è anzitutto un *ordine di vita* che la ragione pratica riconosce come debito e realizza negli atti volontari, allora sarà indispensabile che tali atti siano regolati in modo conveniente alla volizione del fine ultimo, sia quanto al loro oggetto (escludendo atti in sé stessi viziosi), sia quanto alla loro forma (i fini virtuosi da cui procedono). Atti del genere realizzano la massima approssimazione possibile al fine ultimo, perché sono ad esso proporzionati e ne recepiscono il criterio di regolazione<sup>32</sup>; sebbene nessuno di essi possa adeguare compiutamente tale fine, o conseguirlo una volta per tutte, tuttavia ‘qualcosa’ del fine ultimo si rende presente proprio nella debita regolazione degli atti ad esso ordinati. È il segreto della letizia cristiana, nella quale si anticipa la fruizione del Bene divino, proprio mentre si agisce in vista di tale Bene.

Risulta a questo punto chiaro perché il nesso degli atti particolari col fine ultimo sia di carattere propriamente morale, vale a dire che dipende dalla effettiva *ordinabilità* degli atti al fine ultimo<sup>33</sup>. In forza della progressio-

<sup>30</sup> Ricupero qui la distinzione tomista tra la *res* in cui consiste il fine ultimo (*finis cuius*) e l’*operatio* mediante cui il soggetto si rapporta ad essa (*finis quo*). Cfr. *STb* I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7.

<sup>31</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I,1, 1094a18-22; *STb* I-II, q. 1, a. 4, c; *Sententia Libri Ethicorum* I, l. 2.

<sup>32</sup> Precisando il rapporto tra gli atti e il fine, Tommaso parla di *debita proportio et relatio* (*STb* I-II, q. 18, a. 4, ad 2). Sulla presenza intenzionale del fine ultimo negli atti rimando a PANERO, M., ‘*Ordo rationis*’, *virtù e legge. Studio sulla morale tomista della ‘Summa Theologiae’*, Roma: LAS, 2017, 159-166.

<sup>33</sup> «Ma questa ordinazione al fine ultimo non è una dimensione soggettivistica che dipende solo dall’intenzione. Essa presuppone che tali atti siano in se stessi ordinabili a questo fine, in quanto conformi all’autentico bene morale dell’uomo, tutelato dai comandamenti» (*VS* 73).

ne storica dell'attuare umano, ogni atto volontario andrà a confermare, rimodellare o rimuovere, l'adesione del soggetto al fine ultimo, non dandosi accesso effettivo a tale fine, se non attraverso la debita forma degli atti ad esso ordinati.

Di conseguenza, il soggetto che scelga di compiere atti obiettivamente difformi dal fine ultimo, revoca di fatto la propria adesione a tale fine, sebbene egli non intendesse metterlo in discussione<sup>34</sup>. Tale implicazione è alla base della dottrina del peccato mortale, ma, reciprocamente, supporta anche la possibilità della contrizione salvifica e, più in generale, di ogni conversione.

A ben guardare, il fatto che un atto umano abbia il (tremendo) potere di disarticolare l'ordinamento al fine ultimo non è anomalo: risulterebbe semmai problematico il contrario, perché in quel caso si dovrebbe ammettere una contraddizione nella volontà, la quale consentirebbe al fine ultimo e alla regolazione da esso richiesta, proprio mentre se ne sta vistosamente discostando.

In conclusione, *ordine morale oggettivo e teleologismo si reggono insieme*: la struttura dell'agire esige di rinnovare negli atti particolari l'opzione per il fine ultimo e la regolazione che da esso promana; al contempo, l'orientamento complessivo ad un fine globale della vita umana conferisce ad ogni atto un senso che eccede il suo oggetto immediato e lo impreziosisce. Non apprezziamo forse i fioretti dei Santi, esattamente perché in quei gesti brilla un mistero d'Amore smisuratamente più grande?

#### 4. SECONDO NESSO: SPECIE FISICA E SPECIE MORALE

La serietà dell'agire umano esige un'attenta considerazione della sua struttura intenzionale, che è indispensabile per una valutazione morale equilibrata. Occorre, in altre parole, mettere a fuoco la nozione di *oggetto morale dell'atto umano*, e solo a partire di lì identificare eventualmente alcuni *tipi di atto* il cui oggetto sia intrinsecamente cattivo. Senza una solida comprensione

<sup>34</sup> «Va pertanto affermato che *la cosiddetta opzione fondamentale, nella misura in cui si differenzia da un'intenzione generica e quindi non ancora determinatasi in una forma impegnativa della libertà, si attua sempre mediante scelte consapevoli e libere*. Proprio per questo, *essa viene revocata quando l'uomo impegna la sua libertà in scelte consapevoli di senso contrario, relative a materia morale grave*» (VS 67); «L'orientamento fondamentale, quindi, può essere radicalmente modificato da atti particolari» (VS 70, con riferimento a *Reconciliatio et poenitentia* 17).

dell'oggetto morale, la dottrina dell'*intrinsece malum* non potrà che apparire astratta, impositiva, ultimamente insostenibile.

Procederò con una breve esposizione sull'oggetto morale, precisandone la struttura intenzionale, per poi mostrare il suo legame con la *specie fisica* e quello con l'*intenzione ulteriore*; concluderò indicando alcune aporie a cui si perviene se si forza il nesso tra specie fisica e specie morale.

a) L'oggetto morale di un atto volontario corrisponde all'esatta descrizione intenzionale di quell'atto, tale da rispondere in modo compiuto alla domanda "*Che cosa stai facendo?*". Potrebbero darsi, infatti, descrizioni estremamente particolareggiate ('a grana fine', come si suole dire), che frantumano l'atto in una serie di azioni fisiche distinte, compiute dal soggetto per porre in essere quell'atto; tale approccio, però, dissolve la consistenza unitaria dell'atto e, con essa, il suo specifico livello di intenzionalità.

Viceversa, si potrebbe descrivere l'atto volontario appellandosi ai fini che il soggetto intende perseguire in quella circostanza; tale concezione, decisamente più inclusiva ('a grana grossa'), incorpora l'intenzione che specifica moralmente l'atto, ma con l'ambiguità di ospitare livelli intenzionali sempre più ampi, che agiscono in modo retroattivo sulla qualità morale dell'atto. In entrambi i casi, ad andare perduta è la possibilità di una adeguata descrizione intenzionale dell'atto, ossia la determinazione del suo oggetto morale.

Il noto n. 78 di *VS* offre una succinta spiegazione dell'oggetto morale, che vale la pena considerare integralmente:

*La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fondamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata, come prova anche la penetrante analisi, tuttora valida, di san Tommaso. Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. Infatti, l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto. In quanto conforme all'ordine della ragione, esso è causa della bontà della volontà, ci perfeziona moralmente e ci dispone a riconoscere il nostro fine ultimo nel bene perfetto, l'amore originario. Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce.*

Il riferimento alla *prospettiva della persona che agisce* è a mio avviso la chiave per districare la complessa questione dell'oggetto morale<sup>35</sup>. Esso non si identifica naturalmente con la *res physica* su cui si esercita l'atto, ma nemmeno si può ridurre alla semplice descrizione materiale dell'azione, ossia all'operazione esteriore. *L'oggetto dell'atto volontario è piuttosto quella stessa operazione in quanto scelta dalla volontà*<sup>36</sup>; come tale, *l'oggetto possiede un originario contenuto intenzionale* e, dunque, comporta il coinvolgimento della libera volontà del soggetto, che si compromette consentendo ad uno specifico tipo di atto, rappresentato dalla ragione.

Si noti che la componente intenzionale non arriva 'dopo', a specificare moralmente un'azione che avrebbe carattere soltanto pre-morale; trattandosi di un atto propriamente *umano*, emesso dalla volontà, l'intenzionalità del soggetto è richiesta per costituire l'oggetto dell'atto esattamente come atto *volontario*. Pertanto, *l'oggetto di un atto umano implica sempre un soggetto che ha concepito, apprezzato, scelto quell'atto come quel particolare tipo di atto*; in altre parole, *il contenuto intenzionale rientra nella descrizione stessa dell'atto* (cioè nell'oggetto), giacché questa andrebbe perduta se prescindesse dalla componente volontaria che definisce esattamente *quell'atto*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ho ricostruito le posizioni dei principali interpreti in PANERO, M., 'Ordo rationis', *virtù e legge*, 266-280, dove offro anche una proposta di lettura dei testi tomisti che mi pare convincente.

<sup>36</sup> Al tema ha dedicato acute riflessioni M. Rhonheimer: «L'oggetto di un atto umano è l'atto stesso. [...] L'oggetto è l'atto esteriore in quanto oggetto dell'atto interiore della volontà. [...] Per descrivere l'oggetto di un atto umano come scelto dalla volontà, dobbiamo descriverlo nella sua *struttura razionale* (come contenuto intelligibile a livello pratico, come progetto d'azione), che, com'è ovvio, include anche la sua prima e basilica intenzionalità, che lo definisce come oggetto di un *atto umano*» (RHONHEIMER, M., «La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'«oggetto dell'atto umano» nell'antropologia tomista dell'azione», in MELINA, L. y NORIEGA, J. (eds.), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, 169-224, 190-191.195). Cfr. anche ID., «The Moral Object of Human Acts and the Role of Reason According to Aquinas: A Restatement and Defense of My View», *Josephinum Journal of Theology* 18 (2011) 454-506; ID., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma: Armando, 20062, 85 sgg, ove parla dell'oggetto come *azione-base intenzionale*.

<sup>37</sup> L'accusa di oggettivismo non mi pare pertinente: non vi è contrapposizione tra *oggetto* e *fine* (o '*intenzione*'), perché l'oggetto è proprio un particolare tipo di fine, che importa sempre il posizionamento della volontà del soggetto; è un atto elettivo di volontà, un progetto intelligibile presentato come fine prossimo. «Dire che un atto è qualificato principalmente dal suo oggetto, non significa assolutamente cadere nell'estrinsecismo. Significa piuttosto capire che quest'atto tende intrinsecamente verso un bene particolare – un oggetto – come è presentato e misurato dalla ragione. [...] In altri termini, un atto è costituito nella sua consistenza morale per la sua relazione intrinseca ad un oggetto presentato dalla ragione quale conforme alla legge morale, e al suo prolungamento nel giudizio di coscienza» (COTTIER, G., «La legge morale oggettiva», in AA.VV., *Lettera enciclica Veritatis Splendor. Testo e commenti*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994, 221).

Occorre precisare meglio questa componente intenzionale che dà forma all'atto. Essa non si identifica con le intenzioni (ulteriori) a cui soggetto potrebbe finalizzare l'atto, né con le convinzioni da cui l'atto principia, e neppure con la valutazione circostanziata della situazione. Questi elementi sono certamente decisivi per qualificare moralmente un atto, ma non rientrano in quella *intenzionalità di base*<sup>38</sup> che definisce l'oggetto morale. Essa *coincide con il fine prossimo dell'atto*<sup>39</sup>, ossia è la più piccola unità intenzionale capace di descrivere propriamente l'atto, al di sotto della quale l'atto volontario si dissolverebbe in una considerazione puramente fisicista o procedurale.

Tommaso parla talora dell'oggetto come *materia circa quam*<sup>40</sup>, intendendo non la semplice esecuzione fisica dell'atto, bensì il contenuto intenzionale che definisce un tipo di azione, concepito dalla ragione pratica e da questa proposto alla volontà come fine prossimo. È infatti la ragione a dare forma all'atto, configurando in modo unitario una serie di operazioni materiali che rispondono all'unità indivisibile di un preciso tipo di atto, ossia al suo oggetto. Esso è un *bonum apprehensum et ordinatum per rationem*<sup>41</sup>: eventuali circostanze dirimenti, che intervengono a mutare la specie dell'atto, sono a loro volta assunte dalla ragione pratica nella configurazione dell'oggetto<sup>42</sup>.

*L'oggetto di un atto è dunque identificato da un'intenzione di base che costituisce la componente formale di quell'atto (habet quodammodo rationem formae), quella che lo specifica moralmente (dat speciem), poiché, trattandosi di un'attuazione della volontà, possiede già sempre un contenuto morale. Essa precede logicamente le intenzioni ulteriori, perché è data con l'atto stesso e pertanto, quando il soggetto si porta su quel tipo di atto, egli implicitamente fa propria quell'intenzione di base, con la qualificazione morale che essa reca con sé.*

<sup>38</sup> Propongo di sciogliere l'ambiguità del termine 'intenzione' parlando rispettivamente di: *intenzione / intenzionalità di base*, o *contenuto intenzionale dell'atto*, per riferirsi alla finalità costitutiva dell'oggetto morale (*finis operis*, in cui rientra pur sempre la libera volontà del soggetto che approva l'atto); *intenzione ulteriore* per designare i fini a cui l'atto viene ordinato dal soggetto (*finis operantis*).

<sup>39</sup> «Duplex est finis, proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod obiectum, et ab hoc recipit speciem» (*De malo*, q. 2, a. 4, ad 9). L'identificazione dell'oggetto dell'atto con il suo fine prossimo è recepita anche da *VS* 78.

<sup>40</sup> «Obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem» (*STh* I-II, q. 18, a. 2, ad 2). Cfr. anche *Scriptum* II, d. 36, q. 1, a. 5, ad 4.

<sup>41</sup> *STh* I-II, q. 20, a. 1, ad 1.

<sup>42</sup> «Species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae» (*STh* I-II, q. 18, a. 10, c); la 'forma' è appunto l'unità intenzionale minima che la ragione riconosce, ossia l'oggetto dell'atto.

Per la stessa ragione, l'intenzione di base che definisce l'oggetto morale di un atto *resiste alle risignificazioni* che il soggetto potrebbe offrire di essa, né può essere modificata da atteggiamenti generici, e neppure neutralizzata dal fatto che il medesimo soggetto abbia compiuto in altri momenti atti di segno contrario.

b) L'oggetto di un atto non si riduce però ad una costruzione mentale; l'intenzionalità di base, che costituisce formalmente l'oggetto conferendole la *specie morale*, suppone una teleologia naturale dell'atto, che lo supporta materialmente e ne costituisce la *specie fisica*. Ora, sebbene l'atto non si possa ridurre alla sua struttura fisica, giacché suppone una intenzionalità specifica che lo contrassegna come un determinato tipo di atto<sup>43</sup>, tuttavia, *la specie morale non è interamente separabile da quella fisica*: ecco il secondo nesso custodito da *VS*, indispensabile per discernere rettamente la qualità morale degli atti.

Il nesso è tanto ragionevole, quanto la sua negazione risulta controintuitiva. Infatti, poiché l'oggetto di un atto è la stessa operazione esteriore (*genus naturae*) in quanto voluta (*genus moris*), quest'ultima non potrà prescindere dalla prima, che ne costituisce il presupposto; ma nemmeno potrà svincolarsi da essa, al punto da assegnarle arbitrariamente qualsivoglia specificazione morale. Si tratta pur sempre dell'unico e medesimo atto, costituito da una struttura fisica qualificata formalmente dalla ragione. Ora, «tra l'intenzionalità costitutiva per l'oggetto e determinate strutture e dati naturali esiste un nesso che non è a disposizione dell'agente»<sup>44</sup>, ma che compete alla ragione riconoscere.

In altre parole, nell'atto c'è *anche* una materialità fisica che rientra nella costituzione dell'oggetto. Negarla come insignificante significa ridurre gli atti umani ad un'intenzione astratta, disincarnata dalla loro struttura reale; oppure, nella migliore delle ipotesi, significa equiparare la natura fisica umana a quella infra-umana, smarrendo del tutto l'eccedenza di senso (diciamo pure *simbolica*) che è propria della corporeità umana.

*VS* presidia tale nesso, che risponde all'integrità dell'atto umano: «Una dottrina che dissocia l'atto morale dalle dimensioni corporee del suo esercizio è contraria agli insegnamenti della Sacra Scrittura e della Tradizione»<sup>45</sup>. A ben

<sup>43</sup> Cfr. *STb* I-II, q. 1, a. 3, ad 3; q. 18, a. 5, ad 3 (dove Tommaso fa il famoso esempio della differenza tra l'atto coniugale e quello di adulterio, ripreso anche in *De malo*, q. 2, a. 4); q. 18, a. 8, ad 2; q. 20, a. 6; q. 72, a. 6.

<sup>44</sup> RHONHEIMER, M., *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica*, 215.

<sup>45</sup> *VS* 49. Non sfuggano le implicanze di questo nesso, ad esempio, per la valutazione morale che il magistero dà degli atti omosessuali, o della fecondazione artificiale.

guardare, allentare questo nesso significherebbe manomettere la struttura dell'atto umano, giacché *la qualificazione morale dell'agire è data insieme alla modalità pratica del suo esercizio, che comprende anche una dimensione corporea*. Per l'uomo, infatti, *agire è già sempre agire morale*<sup>46</sup>.

c) La spiegazione dell'oggetto morale qui offerta risulta di grande impatto sulla vita morale. Le azioni umane non sono materiale neutro, a cui il soggetto debba dare valore informandole a qualche nobile aspirazione: *le azioni hanno un significato in sé, perché hanno una struttura intenzionale*; l'oggetto di un atto volontario è già portatore di una qualità morale, che deriva dalla configurazione razionale di quel preciso tipo di atto.

Naturalmente, la valutazione morale di un atto effettivamente compiuto dovrà tenere conto anche di altri fattori, ma in nessun caso potrà annullare la qualità morale che deriva «dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata», come insegna *VS 78*. È anzitutto l'oggetto di un atto a specificare moralmente la volontà che sceglie quell'atto<sup>47</sup>; a sua volta, la qualità morale dell'oggetto non proviene dalla volontà, ma dal contenuto intelligibile dell'atto stesso, cioè dalla ragione<sup>48</sup>. La verità dell'atto morale resta dunque al riparo da ogni arbitrio, indisponibile al soggetto, che non la può stravolgere né manomettere.

Esattamente per questo motivo si può parlare di *tipi di atto*, di *fattispecie morali*, evitando l'insidia nominalista, secondo cui risulterebbe impossibile qualificare moralmente un atto a prescindere dall'intenzione (ulteriore) per cui viene compiuto<sup>49</sup>. In effetti, se non si dessero tipi di atto, non si potrebbero neppure nominare i peccati in confessione, restando così prigionieri di un generico senso di colpa, vaporoso e sfuggente, che impedisce un effettivo cammino di conversione<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> La tesi è difesa anche da Rhonheimer e da Abbà: «La persona è costituita simultaneamente come soggetto *pratico* – agente, attore – e come soggetto *morale*» (RHONHEIMER, M., *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica*, 223); «I criteri di giudizio sulla vita buona [...] possono trovarsi solo in quei principi noetici ed operativi che ci rendono capaci di agire. [...] Il principio per cui l'uomo è attore è anche il principio che fa possibile la regola morale» (ABBÀ, G., *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale* – 3, Roma: LAS, 2018, 20.63).

<sup>47</sup> Cfr. *STb* I-II, q. 18, a. 2; q. 19, a. 3; q. 20, aa. 1 e 3.

<sup>48</sup> «Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione» (*STb* I-II, q. 20, a. 1, c).

<sup>49</sup> Tale posizione è esplicitamente respinta da *VS 79* e 82.

<sup>50</sup> «L'intenzione della Chiesa nel suo discorso sul peccato è di rendere il peccatore consapevole del suo reale stato di peccato. [...] La dichiarazione specifica che un determinato atto umano è peccato, rivela la colpa» (JOHNSTONE, B. V., «La distinzione tra peccati mortali e veniali», in AA.VV., *Lettera enciclica Veritatis Splendor. Testo e commenti*, 217.215).

Naturalmente, l'atto elicitato (*finis operis*) potrà essere a sua volta informato da fini ulteriori (*finis operantis*), che incidono sulla valutazione complessiva dell'atto, ma non ne annullano la specie, perché l'oggetto dell'atto possiede già una propria finalità costitutiva, che abbiamo chiamato *intenzionalità di base* e che suppone il coinvolgimento del soggetto che liberamente vi assente. Essa è logicamente previa alle intenzioni ulteriori, e tuttavia non è affatto pre-morale, giacché consiste nella determinazione volontaria per un certo atto, che è o meno conforme al bene umano.

d) La comprensione dell'oggetto morale richiede di collocarsi *nella prospettiva del soggetto agente*, giacché si tratta di cogliere l'intenzionalità intrinseca dell'atto, non semplicemente il suo compimento esteriore. Proprio per questo, *l'esatta comprensione dell'oggetto morale di un atto è l'elemento decisivo di un retto discernimento*, quello che permette al soggetto di rendersi conto di ciò che sta davvero facendo, e che potrebbe forse essergli occultato da quanto egli crede di fare.

È risaputo che l'intenzione effettiva del soggetto possa valere da circostanza attenuante (o aggravante), tuttavia la mossa di intrecciarla con l'oggetto dell'atto, al punto da renderla da esso indistinguibile, non contribuisce allo schiarimento morale del soggetto, ma finisce il più delle volte per confermarlo in quanto egli ha già deciso<sup>51</sup>. Un discernimento condotto con questi presupposti potrebbe risultare autoreferenziale e, paradossalmente, potrebbe servire da rassicurazione al soggetto che intenda agire contro un obiettivo bene umano, tutelato addirittura dalla norma morale. In questa prospettiva, risulta

<sup>51</sup> L'inclusione dell'intenzione nella definizione dell'oggetto è sostenuta dal moralista gesuita THOMASSET, A., «La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain», *Revue d'éthique et de théologie morale* 293 (2017) 25-42. Conveniamo che «l'intention qui fait partie de l'essence de l'acte [...] est inhérente à l'action elle-même» (30), a patto che ci si riferisca a quella che abbiamo chiamato più propriamente 'intenzione di base'. Ma non pare questa la posizione di Thomasset, che pretende invece di far rientrare nella determinazione dell'oggetto l'intero insieme delle circostanze rilevanti, sulle quali sarebbe competente solo il giudizio di coscienza (31). Così facendo, si confonde la *valutazione globale* dell'atto (che ovviamente tiene conto della complessità delle circostanze e della singolare storia di vita) con l'oggetto dell'atto stesso, che di fatto viene dissolto. Ma se è impossibile qualificare moralmente un tipo di atto, allora anche i precetti che vietano determinati tipi di atto risulteranno tuttalpiù degli indicatori di massima, suscettibili di valutazione circostanziata da parte della coscienza, che è appunto quanto auspica Thomasset: «Il faut donc redonner aux normes morales une juste place qui est relative et non définitive. Ces normes éclairent la conscience et celle-ci se doit de les prendre en compte comme des indications précieuses issues de l'expérience de la communauté» (*ibid.*, 35). Si vedano anche le puntuali osservazioni di VERMERSCH, D., «Faut-il sortir du permis défendu?», *Nova et Vetera* 95 (2020) 381-399, in particolare 392-393.

svilita anche la necessità di confessare colpe che il soggetto non avverte pienamente tali.

Riconoscere la consistenza intenzionale dell'oggetto morale preserva parimenti da approcci legalistici<sup>52</sup>, perché *non è la legge a creare l'oggetto morale, quanto piuttosto il contrario*: la legge identifica alcuni tipi di atto la cui natura importa convenienza o contrarietà al bene umano e, rispettivamente, li prescrive o li vieta. È risaputo che la malizia dell'oggetto non si ripercuote in modo diretto e, per così dire, automatico, sulla colpevolezza della persona che lo compie; in nessun caso, però, un atto per sua natura contrario al bene umano potrà essere ritenuto un bene. Laddove ciò venisse affermato, non si potrebbe evitare «la fusione del bene e del male, che rende impossibile costruire e conservare l'ordine morale dei singoli e delle comunità»<sup>53</sup>.

### 5. TERZO NESSO: PRECETTI POSITIVI E NEGATIVI

Il terzo nesso da esplorare riguarda la legge, in particolare il rapporto tra precetti positivi e negativi. Si tratta di una distinzione ampiamente frequentata da *VS*<sup>54</sup>, originaria e insopprimibile, poiché risponde ai due approcci normativi logicamente possibili: prescrizione e divieto, ingiunzione del bene da farsi e proibizione del male da evitarsi. Da questa distinzione logica derivano i ben noti attributi delle due tipologie di precetti: necessariamente parziali e generici quelli positivi, perché la legge prescrive soltanto taluni atti di virtù, né può prevedere ogni circostanza; virtualmente completi e particolari quelli

<sup>52</sup> Sorprende l'affermazione perentoria di Martínez, J. L.: «En VS se ponen las bases a una interpretación legalista, pero no se hace de modo burdo, sino con la maestría de un manejo soberbio del lenguaje bíblico y el enfoque personalista» (MARTÍNEZ, J. L., *Conciencia, discernimiento y verdad*, Madrid: BAC, 2019, 239). Stupisce parimenti che nella presentazione di *VS*, condotta al cap. 6, l'Autore si affidi per buona parte a contributi critici, tra cui quelli raccolti da MIETH, D. (ed.), *Moraltheologie in Absenzt? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994 (ed. spagnola 1995), sebbene tale volume sia stato oggetto di una *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede, apparsa sull'*Osservatore Romano* il 2 febbraio 1996, 3 (reperibile in *Enchiridion Vaticanum* XV, 94-97, nn. 236-242).

<sup>53</sup> *VS* 93. Nell'esatta definizione dell'oggetto è in gioco la verità dell'atto morale e la stessa conoscibilità della verità sul bene (cfr. *VS* 32), da cui le prospettive situazioniste prendono congedo, minando il discorso morale nei suoi presupposti epistemologici e, spesso, facendo cortocircuitare la chiarezza dell'insegnamento morale con la misericordia dispensata personalmente: «It is not from the pulpit, but in the confessional that the Church's ministers have to absolve» (RHONHEIMER, M., «Is christian morality reasonable? On the difference between secular and christian humanism», *Annales theologici* 15 [2001] 529-549, 548).

<sup>54</sup> La trattazione più diffusa si trova al n. 52; importanti precisazioni anche ai nn. 67 e 82.

negativi, giacché identificano «atti, il cui oggetto è “non-ordinabile” a Dio e “indegno della persona umana”»<sup>55</sup>.

Mentre i primi necessitano di un’applicazione prudenziale, i secondi non possono essere negoziati, giacché derogare ad essi significa ammettere atti contrari al bene umano<sup>56</sup>. Il discernimento morale, pertanto, si applica doverosamente ai precetti positivi, mentre si astiene rispettosamente da quelli negativi, come insegna concorde la tradizione della *phrónēsis-discretio-prudentia*<sup>57</sup>.

Il contesto che ospita entrambe le categorie di precetti è il *bene della persona*, commisurato al suo profilo eterno (salvezza, vita eterna), di cui i comandamenti rappresentano rifrazioni particolari, giacché tutelano specifici beni umani ed avviano al bene nella sua pienezza<sup>58</sup>. Mentre i precetti positivi selezionano alcuni beni irrinunciabili, facendoli oggetto di prescrizione, quelli negativi preservano quegli stessi beni, mettendo in guardia da comportamenti non ordinabili a Dio e lesivi della dignità della persona. Manipolare questi ultimi, pur con ‘buone’ intenzioni, intacca inevitabilmente la gerarchia dei beni umani e il loro ordinamento a Dio; laddove poi il precetto divino venga proporzionalmente commisurato ad altri beni umani, e finisca magari per essere a questi subordinato, si potrebbe assistere al paradosso di un agire

<sup>55</sup> VS 82.

<sup>56</sup> Non si tratta di cercare ‘eccezioni’ al precetto negativo, quanto piuttosto di accertare l’effettivo oggetto dell’atto proibito dal precetto negativo. Ad esempio, la liceità di assumere farmaci contraccettivi allorché vi sia la fondata previsione di un possibile stupro, non è una deroga all’insegnamento magisteriale sulla contraccezione, giacché si tratta di una fattispecie del tutto diversa, ove diverso è l’oggetto morale, sebbene identica resti la specie fisica.

<sup>57</sup> Lo stesso sant’Ignazio scrive con impareggiabile chiarezza: «È necessario che ogni cosa di cui vogliamo fare elezione sia indifferente o buona in sé, militi dentro la santa madre Chiesa gerarchica e non sia cattiva né ripugnante ad essa» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone, 3ª ed., Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, n. 170). Prima di lui, già Tommaso aveva escluso la possibilità di deliberazioni prudenziali che contravvengano ai precetti divini, i quali fungono piuttosto da principi del discernimento (*STb* I-II, q. 91, a. 4, ad 2; II-II q. 104, a. 4, ad 3). La stessa *discretio* degli antichi prevedeva il momento preliminare della *diudicatio*, che consente di «individuare mediante l’esame della discrezione ciò che è lecito e ciò che è illecito», in modo che, «separando le cose buone da quelle cattive, non ci permette di cadere in quelle illecite» (RICCARDO DI SAN VITTORE, *Adnotatio in psalmum CXLIII*, in *PL* 196, col. 381 B.D, trad. nostra). Una rispettosa ricognizione storica mostra in modo inoppugnabile che in nessun caso la *phrónēsis-discretio-prudentia* si applica ai precetti negativi a titolo di dispensa. Neppure la tradizione casuistica «metteva in discussione la validità assoluta dei precetti morali negativi» (VS 76), intervenendo piuttosto per accertare i casi dubbi, laddove vi fosse incertezza nel riferirsi alla legge. Rimando in proposito al mio studio, *Prudenza e discernimento*, § 4.2.

<sup>58</sup> Cfr. VS 13. «Dio, che solo è buono, conosce perfettamente ciò che è buono per l’uomo, e in forza del suo stesso amore glielo propone nei comandamenti» (VS 35).

cristiano che, in nome del bene che Dio auspica per l'uomo, sceglie deliberatamente ciò che Dio ha dichiarato male, o la Chiesa ha autorevolmente riconosciuto tale.

Ma torniamo al nesso che ci preme indagare, giacché è proprio tale nesso a conferire ai precetti negativi il loro esatto posizionamento. La *reciprocità* tra precetti positivi e negativi non deve infatti adombrare la loro *asimmetria*<sup>59</sup>, che è almeno triplice: quanto all'*estensione*, giacché i precetti negativi non coprono l'intera vita morale, ma ne disciplinano soltanto una porzione ridotta (quella degli estremi da mai superare), in cui molte persone non si imbattono nel corso di una vita intera; quanto all'*importanza obiettiva*, perché «non significa che nella vita morale le proibizioni siano più importanti dell'impegno a fare il bene indicato dai comandamenti positivi»<sup>60</sup>; quanto alla *natura dell'obbligazione*, che, nel caso dei precetti negativi, non ammette eccezione (*semper et pro semper*), giacché essi presidiano «un limite inferiore, scendendo sotto il quale si viola il comandamento»<sup>61</sup> e, con esso, il bene umano che vi è custodito.

I precetti negativi disciplinano pertanto una *situazione 'emergenziale'* della vita morale, laddove lo strumento regolatore per eccellenza (l'organismo virtuoso) risulta ormai debilitato e compromesso, incapace da sé di riscattarsi senza un supporto esterno, fornito appunto dalla prescrizione di legge. In tal caso, i precetti negativi tutelano il bene umano impedendo al soggetto privo di virtù di compiere atti lesivi del suo vero bene; tali precetti costituiscono una sorta di 'rete di sicurezza', che entra in tensione laddove l'offerta divina di una vita buona risulti seriamente minacciata.

*L'asimmetria tra precetti positivi e negativi è esattamente il nesso che li lega e ne giustifica la reciproca necessità.* Da tale asimmetria conseguono almeno due aspetti. Anzitutto, *l'indeterminatezza della verità pratica riguarda il bene concreto da farsi, non il male da evitarsi*: mentre il primo propriamente ancora non esiste e dev'essere individuato per via prudenziale, il secondo è già (parzialmente) notificato in determinati tipi di atto, che pertanto non sono più

<sup>59</sup> Cfr. VERMERSCH, D., «Faut-il sortir du permis défendu?», 386-387.

<sup>60</sup> VS 52.

<sup>61</sup> VS 52. Ancora più netto il n. 67: «I precetti morali negativi, cioè quelli che proibiscono alcuni atti o comportamenti concreti come intrinsecamente cattivi, non ammettono alcuna legittima eccezione; essi non lasciano alcuno spazio moralmente accettabile per la "creatività" di una qualche determinazione contraria. Una volta riconosciuta in concreto la specie morale di un'azione proibita da una regola universale, il solo atto moralmente buono è quello di obbedire alla legge morale e di astenersi dall'azione che essa proibisce».

suscettibili di discernimento, ma debbono sempre essere evitati. È dunque fuorviante impiegare il celebre testo di *STb* I-II, q. 94, a. 4 – in cui Tommaso afferma la validità *ut in pluribus* delle conclusioni di natura pratica – per giustificare deroghe a precetti negativi concernenti atti intrinsecamente cattivi. L'esempio ivi proposto riguarda per l'appunto un precetto positivo (*deposita sunt reddenda*), che nel contesto originario di Platone (*Repubblica* 331c sgg.), da cui è mutuato, serve a descrivere una realtà tutta e soltanto 'in positivo' (la virtù di giustizia), non certo a giustificare l'inosservanza volontaria della legge.

Necessariamente allora – e questo è il secondo aspetto – *i precetti negativi sono formulati mediante enunciati precisi*, che identificano tipologie di atti incompatibili con il vero bene della persona umana e della società.

Ora, fermo restando che *tutti* i precetti morali negativi additano una soglia che non è lecito oltrepassare, ve ne sono *alcuni* la cui struttura intenzionale è per se stessa disordinata: si tratta degli *atti intrinsecamente cattivi*, noti anche come *assoluti morali*<sup>62</sup>. In essi, la connessione tra specie fisica e morale – che pur è rilevante per ogni atto (§ 4) – è indissociabile, giacché la struttura di tali atti, in riferimento al fine naturale che ne definisce la specie fisica, comporta di per sé (intrinsecamente) l'intenzionalità prossima di violare un bene umano e, con essa, una specie morale cattiva, che non può essere coonestata da ulteriori rinvii intenzionali, né dal bilanciamento proporzionale con altri beni<sup>63</sup>. La malizia morale di tali atti non proviene semplicemente dal fatto che essi contravvengano alla natura fisica, ma, più sottilmente, dal fatto che *gli atti intrinsecamente cattivi non possono essere (fisicamente) compiuti se non presupponen-*

<sup>62</sup> Cfr. *VS* 56, 78-83, 95-97, 115; *Reconciliatio et poenitentia* 17. Nella vasta letteratura disponibile sul tema, segnaliamo: DEDEK, J. F., «Intrinsically Evil Acts: The Emergence of a Doctrine», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 50 (1983) 191-226; MAY, W. E., *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Milwaukee: Marquette University Press, 1989; GRISEZ, G., «Moral Absolutes. A Critique of the View of Joseph Fuchs, S.J.», *Anthropos* (ora *Anthropotes*) 1 (1985) 155-201; FINNIS, J., *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità*, Milano: Ares, 1993. Per un contrappunto critico si veda, ad es., FUCHS, J., «El acto moral: lo intrinsecamente malo», in MIETH, D. (ed.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la enciclica «Veritatis splendor»*, Barcelona: Herder, 1995, 199-217.

<sup>63</sup> La comprensione degli atti intrinsecamente cattivi a partire dalla connessione di specie fisica e morale è intuita anche da VERMERSCH, D., «Faut-il sortir du permis défendu?», 390-391; e da RHONHEIMER, M., *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica*, 212-213.215: «Esistono delle finalizzazioni naturali che formano un presupposto necessario per la ragionevolezza di qualsiasi intenzionalità, con la quale i corrispondenti atti sono compiuti. [...] Tra l'intenzionalità costitutiva per l'oggetto e determinate strutture e dati naturali esiste un nesso che non è a disposizione dell'agente».

*do una precisa intenzionalità di base (oggetto morale), per sé stessa contraria a qualche bene umano.*

Ora, la categoria di *intrinsece malum* non gode oggi di buona fama. All'accusa, già menzionata, di fysicalismo, si aggiunge talora quella di presunto taticismo pastorale, per cui l'interdizione di certi atti da parte del magistero sarebbe motivata dai timori di un possibile scivolamento (*slippery slope*) verso comportamenti più gravi<sup>64</sup>. Più frequentemente, la dottrina dell'*intrinsece malum* viene contestata a motivo della presunta sproporzione fra il bene tutelato dal precetto negativo e le rinunce che la sua ottemperanza comporta, insieme all'aggravio per il soggetto.

Paradossalmente, però, l'esistenza di tali atti viene rivendicata dalla sensibilità morale diffusa, in relazione a fattispecie assai diverse da quelle che il magistero era solito designare come *intrinsece mala*; si assiste così ad una curiosa sostituzione degli atti considerati sempre inammissibili, che vengono supergiù a coincidere con ogni presunto affronto ai diritti individuali e sociali (e, più recentemente, anche ambientali). Sfuggiti di mano alla sede teologica – l'unica che li poteva maneggiare con la dovuta cautela – gli 'atti mai da compiersi' sono stati prontamente recepiti da altri attori, che spesso mirano anche ad assicurarli giuridicamente mediante l'intervento del legislatore, creando così nuove, problematiche fattispecie di reati.

Anche in ambito teologico-morale, però, una considerazione si impone. Sebbene ciascuno degli atti riconosciuti dal magistero come intrinsecamente cattivi goda di un valido supporto argomentativo, che ne mostra l'incompatibilità con il vero bene umano, il carattere lesivo della dignità umana e la non-ordinabilità a Dio, tuttavia la loro effettiva accoglienza non può prescindere dalla *fede del soggetto* e dalla peculiare epistemologia morale indotta proprio dalla fede teologica<sup>65</sup>. In effetti, *la pertinenza e l'austera bellezza delle norme morali assolute (specie se percepite come onerose) risulta evidente e compiutamente apprezzabile soltanto in una prospettiva di fede*. Essa rende manifesta l'esatta proporzione dei beni umani, giudicati nella distensione eterna del compimento escatologico, nonché l'incommensurabilità tra quei beni e la custodia fedele dell'amicizia con Dio.

<sup>64</sup> Cfr. JOHNSTONE, B. V., «Intrinsically Evil Acts», *Studia Moralia* 43 (2005) 379-406, 379-380.383.

<sup>65</sup> La posizione è condivisa anche da RHONHEIMER, M., «Is christian morality reasonable?», 541: «The faithful's and the non-believer's understanding of the human good and its normative implications will necessarily differ».

## 6. CONCLUSIONI IN USCITA

I tre nessi presi in esame, mentre consentono un accesso privilegiato alla dottrina di *VS*, costituiscono un riferimento sicuro per il soggetto morale, alle prese con il discernimento prudenziale degli atti particolari. Questi esibiscono compiutamente la loro verità allorché vengono considerati nel contesto della condotta umana (primo nesso), evitando però che le finalità attribuite dal soggetto estenuino la consistenza intenzionale che gli atti già possiedono, ossia il loro specifico oggetto morale, disarticolandolo dalla specie fisica (secondo nesso). A scongiurare ciò, sono preposti i precetti negativi, cui compete tutelare l'intangibilità di quegli stessi beni a cui avviano anche i precetti positivi (terzo nesso).

Questi nessi rappresentano un efficace contrappeso ad un approccio legalistico alla vita morale, come anche al suo simmetrico ribaltamento (che ne lascia intatti i presupposti), rappresentato da una concezione 'creatrice' della coscienza morale, ben diversa dall'inventività virtuosa della prudenza.

Il discernimento morale – alla luce anche degli sviluppi successivi del magistero – beneficerà di questi nessi, che definiscono il perimetro del suo esercizio e che suppongono un'impostazione etica di prima persona, che assume la prospettiva del soggetto autore di condotta buona e felice. A sua volta, l'attenzione benevola alla *realtà*, presupposto di un retto discernimento, non si esaurirà in quella empirica, per quanto vistosa, ma muoverà da quella propriamente *teologale*, dischiusa dalla Rivelazione. Essa costituisce l'ambientazione massimamente inclusiva e unificante della vita morale, capace di giustificarne l'esigenza, perché ne mostra anzitutto la bellezza, il fascino promettente, la destinazione buona. «Beati siamo noi, perché ciò che piace a Dio è da noi conosciuto» (Bar 4,4).

## Bibliografia

- ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, 2<sup>a</sup> ed., Roma: LAS, 1995.
- ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, Roma: LAS, 1996.
- ABBÀ, G., *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale – 3*, Roma: LAS, 2018.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari: Laterza, 1999.
- ASHLEY, B. M., «Fundamental Option and/or Commitment to Ultimate End», *Philosophy & Theology* 10 (1997) 113-141.
- BONANDI, A., «Dieci anni di teologia morale con ‘Veritatis splendor’. Aspetti della ricezione dell’enciclica», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 7-39.
- BRATMAN, M., *Planning, time, and self governance. Essays in practical rationality*, New York: Oxford University Press, 2018.
- BROWNE, D., «Ethics without Morality», *Australasian Journal of Philosophy* 68 (1990) 395-412.
- CARLOTTI, P., *Veritatis splendor. Aspetti della ricezione teologica*, Roma: LAS, 2001.
- COTTIER, G., «La legge morale oggettiva», in AA.VV., *Lettera enciclica Veritatis Splendor. Testo e commenti*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994, 219-222.
- DEDEK, J. F., «Intrinsically Evil Acts: The Emergence of a Doctrine», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 50 (1983) 191-226.
- DEN UYL, D. J., *The virtue of prudence*, New York: Peter Lang, 1991.
- FANCIULLACCI, R., «L’etica della felicità nei suoi limiti», in LANGELLA, S., VACCAREZZA, M. S. y CROCE, M., *Virtù, legge e fioritura umana. Saggi in onore di Angelo Campodonico*, Milano-Udine: Mimesis, 2022, 93-118.
- FINNIS, J., *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità*, Milano: Ares, 1993.
- FUCHS, J., «El acto moral: lo intrínsecamente malo», in MIETH, D. (ed.), *La Teología Moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica «Veritatis splendor»*, Barcelona: Herder, 1995, 199-217.
- GALLAGHER, D. M., «Aquinas on Moral Action: Interior and Exterior Acts», *Proceedings of the ACPA* 64 (1990) 118-129.

- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), testo lat.-it. in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995, 1314-1547.
- GRIZEZ, G., «Moral Absolutes. A Critique of the View of Joseph Fuchs, S.J.», *Anthropos* (ora *Anthropotes*) 1 (1985) 155-201.
- HUNYADI, M., *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.
- HUNYADI, M., «L'approche contextualiste en morale. Mise au point en dix points», *Revue d'éthique et de théologie morale* 284 (2015) 39-52.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone, 3<sup>a</sup> ed., Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012.
- JOHNSTONE, B. V., «Intrinsically Evil Acts», *Studia Moralia* 43 (2005) 379-406.
- LARMORE, C., «The idea of a life plan», *Social Philosophy and Policy* 16 (1999) 96-112.
- MARTÍNEZ, J. L., *Conciencia, discernimiento y verdad*, Madrid: BAC, 2019.
- MAY, W. E., *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Milwaukee: Marquette University Press, 1989.
- MCPHERSON, D., *Virtue and meaning. A Neo-Aristotelian perspective*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2020.
- MELINA, L., «La Chiesa e il dinamismo dell'agire», in MELINA, L. y NORIEGA, J. (eds.), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Roma: Lateran University Press, 2004, 281-299.
- MELINA, L., «La luz de Cristo sobre el obrar humano», in MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA, J. J., *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Madrid: Palabra, 2006, 291-302.
- MIETH, D. (ed.), *Moraltheologie in Absents? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994 (ed. spagnola 1995).
- PANERO, M., «Del fine ultimo. Ce n'è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee», *Salesianum* 82 (2020) 407-453.
- PANERO, M., «*Ordo rationis*», *virtù e legge. Studio sulla morale tomista della 'Summa Theologiae'*, Roma: LAS, 2017.
- PANERO, M., «Prudenza e discernimento. Indagine sistematica del loro rapporto alla luce della struttura dell'atto umano», in corso di pubblicazione su *Salesianum* 85 (2023) 1.

- RASMUSSEN, D. B., «Human Flourishing and the Appeal of Human Nature», *Social Philosophy and Policy* 16 (1999) 1-43.
- RATZINGER, J., «Perché un'enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazione della "Veritatis splendor"», in RUSSO, G. (ed.), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1994, 9-19.
- RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma: Armando, 1994 (1ª ed.), 2006 (2ª ed.).
- RHONHEIMER, M., «La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'«oggetto dell'atto umano» nell'antropologia tomista dell'azione», in MELINA, L. y NORIEGA, J. (eds.), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, 169-224.
- RHONHEIMER, M., «Is christian morality reasonable? On the difference between secular and christian humanism», *Annales theologici* 15 (2001) 529-549.
- RHONHEIMER, M., «The Moral Object of Human Acts and the Role of Reason According to Aquinas: A Restatement and Defense of My View», *Josephinum Journal of Theology* 18 (2011) 454-506.
- RICHARDSON, H. S., *Practical reasoning about final ends*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1994.
- RICHARDUS A S. VICTORE, *Adnotatio in psalmum CXLIII*, in *PL* 196, 379-384.
- RICOEUR, P., «Éthique et Morale», *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 5-17.
- RODRIGUEZ LUÑO, Á., *Etica*, Firenze: Le Monnier, 1992 (1ª ed.); 2014 (7ª ed.).
- RUNGALDIER, E., *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo*, Milano: Vita e Pensiero, 2000.
- SARMIENTO, A., «Elección fundamental y comportamientos concretos», *Scripta Theologica* 26 (1994) 179-198.
- THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de malo*, a cura di P.-M. Gils, Roma-Paris: Ed. Leonina, 1982, 23.
- THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, a cura di P. Mandonnet y M. F. Moos, Parisiis, 1929-1947, 4 voll.
- THOMAS AQUINAS, *Sententia Libri Ethicorum*, a cura di R.-A. Gauthier, Romae: Ed. Leonina, 1969, 47/1-2.
- THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Romae: Ed. Leonina, 1888-1906, 4-12.

- THOMASSET, A., «La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain», *Revue d'éthique et de théologie morale* 293 (2017) 25-42.
- VEATCH, H. B., «Modern Ethics, Teleology, and Love of Self», *The Monist* 75 (1992) 52-70.
- VERMERSCH, D., «Faut-il sortir du permis défendu?», *Nova et Vetera* 95 (2020) 381-399.
- WHITE, S. A., «Reasons for Choosing a Final End», *The Southern Journal of Philosophy* 27 Supplement (1988) 209-232.