

*Aristide Fumagalli **

INDAGINE SULL'INTRINSECE MALUM

L'intenzionalità delle azioni intrinsecamente cattive

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. IL POMO DELLA DISCORDIA – II. LA STORIA DELL'INTRINSECE MALUM: 1. *Prodromi antichi*; 2. *Presupposti medioevali* – III. LO SBILANCIAMENTO OGGETTIVO – IV. LO SBILANCIAMENTO SOGGETTIVO – V. IL DISCERNIMENTO MAGISTERIALE: 1. *La ricorrenza dell'intrinsece malum*; 2. *Il discernimento sull'intrinsece malum* – VI. LA SIMBOLICA DELL'INTRINSECE MALUM: 1. *L'intenzionalità dell'intrinsece malum*; 2. *La malignità dell'intrinsece malum*; 3. *La storicità dell'intrinsece malum* – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

Inaugurando il concilio Vaticano II, papa Giovanni XXIII osservava che rispetto all'«insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti Conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze»¹.

L'evento conciliare è stato diffusamente percepito come un «balzo innanzi» nella tradizione ecclesiale, ma diversamente interpretato. Il balzo innanzi avrebbe indotto la Chiesa, secondo gli uni, a riformare il suo insegnamento per meglio tradurre le verità cristiane nel dialogo con il mondo contemporaneo, e secondo altri, invece, a deformare il suo insegnamento sino al punto da tradire le verità cristiane pur di favorire il dialogo con il mondo contemporaneo.

Il conflitto delle interpretazioni circa la forma progressiva o trasgressiva della dottrina e della disciplina della Chiesa postconciliare rispetto alla Chiesa preconciliare trova evidente riscontro negli sviluppi della teologia, il cui compito nella Chiesa è propriamente quello di rendere ragione della verità cristiana in dialogo con la cultura ambiente.

* Professore ordinario di Teologia Morale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ GIOVANNI XXIII, disc. *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 ottobre 1962: *EV I*, 55*.

Nell'ambito teologico speciale rilievo assume la teologia morale, per via del suo peculiare statuto epistemologico teorico-pratico, che strettamente connette dottrina e disciplina. Proprio il concilio Vaticano II, raccomandando il rinnovamento di tutte le discipline teologiche, ha richiesto che si ponesse «speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo»².

I. IL POMO DELLA DISCORDIA

La controversia circa gli sviluppi postconciliari della teologia morale, se coerenti o incoerenti con la dottrina tradizionale della Chiesa, può essere colta in modo emblematico rispetto alla questione dell'*intrinsece malum*, riguardante quegli «atti che per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze e dalle intenzioni, sono sempre gravemente illeciti a motivo del loro oggetto»³.

La questione dell'*intrinsece malum*, al centro della controversia teologico-morale, deve essere opportunamente precisata. La contesa non verte propriamente sull'esistenza o meno di azioni che non debbono mai essere compiute. Sull'esistenza di azioni sempre cattive l'accordo è pressoché unanime. Ciò che provoca disaccordo non è «se» esistano azioni intrinsecamente cattive, ma «quali» esse siano e «come» possano essere individuate⁴. La contesa, quindi, non è di carattere pratico, ma teorico, non riguarda cioè la concreta realtà di alcune azioni cattive, ma la categoria di *intrinsece malum* quale strumento teorico per definirle tali. Tra le azioni concrete che non si possono mai fare e la dottrina dell'*intrinsece malum* non vi è semplice coincidenza e proprio la loro confusione è alla radice degli equivoci e delle polemiche sulla questione degli atti intrinsecamente cattivi. La confusione sarebbe tale – secondo taluni autori – da consigliare

² CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius* 16: *EV* 1, 808.

³ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1756.

⁴ Cf P. CARLOTTI, «L'intrinsece malum e la Veritatis Splendor. Aspetti del dibattito teologico-morale», in *Divinarum Rerum notitia* (= Cultura - Nuova serie 81), Studium, Roma 2001, 135-169: 144.153.

la dismissione della categoria di *intrinsece malum*, troppo compromessa per essere utile⁵.

Un notevole riscontro di come la dottrina dell'*intrinsece malum* rappresenti il pomo della discordia nella valutazione dell'insegnamento della Chiesa postconciliare, sino addirittura a qualificarlo come ortodosso o eretico, è reperibile nella recezione dell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* di papa Francesco⁶. A seguito della sua pubblicazione, quattro cardinali hanno sollevato cinque *dubia* sulla coerenza con la tradizione dottrinale della Chiesa, tre dei quali riguardanti la (in)compatibilità con l'insegnamento sull'*intrinsece malum* espresso da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*⁷. La questione dell'*intrinsece malum*, che in *Amoris laetitia* riguarda la disciplina sacramentale dei fedeli divorziati risposati, ricorre in molte altre fattispecie morali al centro della discussione pubblica, accesa e polemica, sia nella società civile che nelle comunità ecclesiali. Basti pensare alle battaglie legislative su divorzio, aborto, procreazione assistita, unioni omosessuali, eutanasia.

La difesa integrale o la revisione critica della dottrina dell'*intrinsece malum* sono divenute la bandiera distintiva di chi ritiene, rispettivamente, che il rinnovamento della teologia morale postconciliare sia un'indebita trasgressione della tradizione, e chi invece lo ritiene un debito progresso. Coloro che paventano la trasgressione della teologia morale postconciliare invocano l'integrale conservazione della dottrina dell'*intrinsece malum*; coloro che plaudono al progresso della teologia morale postconciliare la sottopongono invece a revisione critica. Conservatori e revisionisti si oppongono sulla dottrina dell'*intrinsece malum*, i primi per salvaguardare l'oggettività della morale cristiana contro il pericolo del soggettivismo re-

⁵ Cf N. POLGAR, «The Concept of Intrinsic Evil. An Exploration of Some Theological Sources», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, Fortress Academic, Lanham - Boulder - New York - London 2019, 38-53.

⁶ Cf E.C. VACEK, «Pope Francis's Heresy?», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 190-210.

⁷ Cf W. BRANDMÜLLER - R.L. BURKE - C. CAFFARRA - J. MEISNER, «Dubbi di 4 cardinali sull'*Amoris laetitia*», *Il Regno - Documenti* 21 (2016) 686. Ne tratta criticamente: J.T. BRETZKE, «Intrinsic Evil in *Veritatis Splendor* and Two Contemporary Debates», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 87-102.

lativista, e i secondi per rivendicare la soggettività morale del cristiano contro l'insidia dell'oggettivismo legalista.

La categoria di *intrinsece malum*, che sembrerebbe solo da prendere o da lasciare, in realtà è più complessa di quanto appare. Nella questione dell'*intrinsece malum* sono infatti implicati almeno quattro profili.

Un primo profilo, di carattere «storico», riguarda la sua comparizione ed evoluzione nel corso della storia della teologia morale. Un secondo profilo, di carattere «teorico», riguarda la sua concettualizzazione, relativa alla teoria dell'azione cui ci si riferisce. Un terzo profilo, di carattere «magisteriale», riguarda la nota teologica dei pronunciamenti del magistero circa l'*intrinsece malum*. Un quarto profilo, di carattere «pastorale», concerne l'impiego della categoria di *intrinsece malum* e delle sue esemplificazioni in ordine alla definizione di comportamenti gravemente contrari alla morale cristiana. Le complessa convergenza nella categoria di *intrinsece malum* di diversi profili e temi della teologia morale la rende «una delle manifestazioni significative della crisi che attraversa attualmente la morale cattolica»⁸.

In questo studio l'attenzione si concentrerà sull'indagine teorica collocata nello sfondo dell'indagine storica.

II. LA STORIA DELL'*INTRINSECE MALUM*

La complessità della questione, le ragioni delle discussioni, le cause degli equivoci emergono considerando la genesi e la storia del concetto di *intrinsece malum*⁹.

⁸ S.T. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion* (= Études d'éthique chrétienne 19), Éditions Universitaires - Cerf, Fribourg - Paris 1986, 9.

⁹ Specialmente sulle origini del concetto vedi: J.F. DEDEK, «Intrinsically evil acts. The emergence of a doctrine», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 50 (1983) 191-226: 219-224, che fa seguito a due altri studi: J.F. DEDEK, «Moral Absolutes in the Predecessors of St. Thomas», *Theological Studies* 38 (1977) 654-680; J.F. DEDEK, «Intrinsically evil acts. An Historical Study of the Mind of St. Thomas», *The Thomist* 43 (1979) 385-417. Mi è gradito citare anche lo studio, prodotto come tesi di baccalaureato sotto la mia direzione, di: P. POLI, *La dottrina dell'intrinsece malum. Genesi storica e sviluppo teologico*, Venegono Inferiore 2004.

1. *Prodromi antichi*

L'espressione e la concettualizzazione dell'*intrinsece malum* così come vengono impiegate nella controversia della teologia morale a seguito del concilio Vaticano II trovano incipiente riscontro solo a partire dal XVI secolo, al tempo della seconda scolastica e della manualistica post-tridentina, entro la quale gode di notevole influsso, anche specificamente sul tema della bontà e della malizia degli atti umani, il gesuita spagnolo Francisco Suárez¹⁰.

La mancanza del termine esplicito e del concetto formale di *intrinsece malum* nei secoli precedenti non è tuttavia la prova della sua totale assenza. Non manca infatti, già nella filosofia classica e nella teologia patristica, il riconoscimento di atti che non si possono mai fare e quindi l'idea incoativa che vi sia un'oggettività del male immodificabile dal soggetto agente. Testimone autorevole della filosofia classica è Aristotele, il quale allude al successivo concetto di *intrinsece malum* entro il quadro teorico della sua etica aretaica.

Non ogni azione né ogni passione accoglie la medietà, alcune infatti hanno nomi che immediatamente le connettono strettamente alla cattiveria, come ad esempio malevolenza, impudenza, invidia, e, tra le azioni, adulterio, furto, omicidio. Infatti tutte queste cose, e quelle simili, sono biasimate per essere ignobili esse stesse, e non i loro eccessi o difetti. Non è mai possibile, dunque, comportarsi correttamente riguardo a tali azioni e passioni, ma si sbaglia sempre: in casi di questo genere il bene e il suo opposto non consistono, ad esempio, nel commettere adulterio con la persona appropriata, nel momento e nel modo appropriati, ma in assoluto il compiere una qualsiasi di quelle cose è sbagliare¹¹.

Il concetto di *intrinsece malum* non è puntualmente definito da Aristotele, il quale lascia tuttavia intendere che «ci sono probabilmente (*isôis*) alcune azioni che non si dovrebbero mai compiere, anche se costretti, “dovendo piuttosto affrontare la morte dopo le più spaventose sofferenze”»¹². Se si volesse scorgere nel pensiero aristotelico un embrionale concetto di

¹⁰ Cf F. SUÁREZ, *Opera omnia*, Vivès, Paris 1856, Tomus IV, Tractatus III, Disputatio VII, Sectio I, Corollarius 3.

¹¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (= *Economica Laterza* - *Classici della filosofia con testo a fronte* 167), Laterza, Roma - Bari 2007², 65 [1107a 9-17].

¹² S. HERZBERG, «Aristotle on Intrinsically Bad Actions», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 20-36: 29-30.

intrinsece malum, allora lo si potrebbe definire quale «segnaposto (*placeholder*) per il moralmente impensabile»¹³.

All'attestazione aristotelica dell'idea incoativa di *intrinsece malum* nell'ambito della filosofia classica, corrisponde l'attestazione agostiniana nell'ambito della teologia patristica. Anche Agostino, infatti, riconosce ed evidenzia la concreta esistenza di atti mai giustificabili e sempre reprimibili, fissando un limite invalicabile alla determinazione soggettiva del male. L'esempio preclaro, anche per la sua incidenza nella storia, è il caso della menzogna, la quale – secondo Agostino – non può mai essere ritenuta moralmente lecita. Ma l'assoluto divieto morale viene fatto valere anche per altre fattispecie morali.

Se poi si tratta di opere che di per se stesse sono peccato, come il furto, lo stupro, la bestemmia e così via, chi mai oserà dire che le si possa compiere per una giusta causa, ottenendo che esse non siano più peccato o, quel che è più assurdo, supponendo che possano essere peccati onesti e legittimi? Supponiamo che uno dica: Andiamo a rubare ai ricchi per avere qualcosa da dare ai poveri, ovvero: Spacciamo false testimonianze, specialmente di quelle che non danneggiano gli innocenti e con le quali si possono sottrarre i colpevoli alla condanna dei giudici. Che dire al riguardo? [...] In effetti, se un'azione cattiva compiuta allo scopo di fare il bene fosse buona, non solo non sarebbe cosa cattiva ma buona il furto; e lo sarebbero anche la falsa testimonianza, l'adulterio e ogni altra azione cattiva. Ma chi oserà affermare cose come questa all'infuori di coloro che si propongono di sconvolgere la vita dell'uomo e ogni sorta di morale e di legalità? In effetti, ammesso che in ogni mala azione umana si debba ricercare non l'atto che si compie ma il motivo per cui lo si compie, di quale delitto, anche il più efferato; di quale sconcezza, anche la più turpe; di quale sacrilegio, anche il più esecrando, non si dirà che è giusto e normale che lo si compia?¹⁴

I prodromi antichi della questione moderna dell'*intrinsece malum* consistono nell'evidenza pratica di azioni mai giustificabili, perché comunque maligne.

¹³ S. HERZBERG, «Aristotle on Intrinsically Bad Actions», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 20-36: 30.

¹⁴ AGOSTINO, *Contra mendacium*, 7.18.

2. Presupposti medioevali

I presupposti teorici per lo sviluppo in epoca moderna della dottrina dell'*intrinsece malum* sono approntati nella Scolastica medioevale. Con l'ingresso della dialettica filosofica nella riflessione teologica, l'indagine sull'agire umano guadagna spessore teorico individuando gli elementi e i criteri per la sua valutazione morale.

Di particolare rilievo è il pensiero di Pietro Abelardo, per via del primato che, nella valutazione morale dei peccati, egli assegna all'intenzione, rispetto alla quale l'esecuzione appare ininfluyente.

Dio tien conto infatti non delle cose che si fanno, ma dell'animo con cui si fanno; e il merito e la lode di colui che agisce non consiste nell'azione, ma nell'intenzione. Spesso infatti la stessa cosa viene fatta da persone differenti, ma da una con giustizia e dall'altra con malvagità; come nel caso in cui due uomini impicchino un reo, ma il primo lo faccia per amore di giustizia, il secondo per l'odio di una antica inimicizia; pur essendo l'atto dell'impiccare identico per entrambi, e sebbene entrambi facciano una cosa che è bene sia fatta perché richiesta dalla giustizia, tuttavia per la diversità dell'intenzione lo stesso atto è compiuto male da uno e bene dall'altro¹⁵.

La netta attribuzione della moralità dell'agire alla sola interiorità dell'intenzione viene sostenuta da Abelardo, secondo il suo stile dialettico e polemico, contro la posizione di chi tende a risolverla nella sola esteriorità dell'azione, come tipicamente si riscontra nei *Libri penitenziali* dell'Alto Medioevo, in cui vengono elencati i peccati e le corrispondenti pene espiatorie per l'amministrazione della penitenza cosiddetta «tariffata»¹⁶. La dialettica di Abelardo contro i suoi avversari instaura quella tensione che caratterizza sino ad oggi la valutazione dell'agire morale e che polarizza le posizioni teologiche a favore dell'interiorità dell'intenzione o, al contrario, dell'esteriorità dell'esecuzione.

Se in Abelardo sono già rinvenibili, benché in opposizione, gli elementi strutturanti la moralità dell'agire, è specialmente a Tommaso d'Aquino che si deve l'elaborazione di una compiuta teoria dell'agire morale, nei suoi elementi costitutivi e criteri valutativi. Nelle sue opere non ricorre

¹⁵ P. ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica* (= Classici della Filosofia 11), La Nuova Italia, Firenze 1976, 33-34.

¹⁶ Cf M. VIDAL, *Historia de la Teología Moral. III. Moral y espiritualidad en la cristiandad medieval (ss. VIII-XIV)*, Perpetuo Socorro, Madrid s.d., 155-171.

la categoria di *intrinsece malum*, che verrà coniata solo successivamente nella tradizione teologica, e tuttavia si trova l'infrastruttura concettuale che propizierà la sua comparsa e la sua affermazione.

2.1. Le fonti della moralità

Trattando della bontà e della malizia degli atti umani, Tommaso distingue in successione tre *fontes moralitatis*, corrispondenti all'oggetto, al «fine» e alle «circostanze»¹⁷. Secondo l'assioma *bonum ex integra causa, malum e quocumque defectu*, affinché l'azione sia buona tutte le tre fonti devono essere buone, mentre basta la malizia di una sola fonte perché l'azione sia cattiva.

La valutazione morale delle azioni proposta da Tommaso prende avvio dall'«oggetto», altrimenti nominato come *finis operis* (fine dell'azione)¹⁸. L'«oggetto conveniente»¹⁹, definito dal rapporto di debita proporzione con l'azione, «non è la materia *con la quale (ex qua)* si compie un atto, bensì la materia *intorno alla quale (circa quam)* si agisce: esso si presenta piuttosto come una forma, poiché dà la specie»²⁰. L'oggetto definisce la specie morale di un'azione caratterizzandola come: bestemmia, omicidio, adulterio, furto, adulterio, ecc.

La moralità di un'azione dipende anche dalle «circostanze», che pure debbono essere secondo la «debita proporzione»²¹. L'incidenza delle circostanze nella determinazione della moralità dell'azione va compresa in riferimento alla dottrina aristotelica degli accidenti²², i quali sopravvengono alla forma sostanziale determinandola ulteriormente. Le circostanze infatti, «in quanto sono considerate dalla ragione»²³, possono incide-

¹⁷ Riprendo qui sinteticamente quanto ho più ampiamente trattato nell'articolo: «Il giudizio morale sulle azioni umane. Una ricognizione storico-critica delle *fontes moralitatis*», *La Scuola Cattolica* 147/1 (2019) 37-68.

¹⁸ «La prima bontà dell'atto morale viene desunta dall'oggetto conveniente (*ex obiecto convenienti*) [...]; così il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto (*ex obiecto*)»: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 2, c.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, c.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 2, ad 2.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 3, c.

²² Cf ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 1, 15, citato in: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 7, 1, sc.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 5, ad 4.

re sull'oggetto dell'azione sino a mutarlo. Un esempio di circostanza che cambia la moralità di un atto è quella di un atto sessuale posto entro o fuori dal matrimonio: nel primo caso è un atto coniugale che merita «la lode e il premio», nel secondo caso è un atto di adulterio che esige «il biasimo e la punizione»²⁴. L'indicazione delle circostanze rilevanti ai fini della moralità dell'azione viene effettuata da Tommaso riprendendo la tradizione precedente.

Cicerone nella *Retorica* enumera sette circostanze, contenute nel verso: “Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando”; “Chi, che cosa, dove, con quali mezzi, perché, in che modo, quando”. Infatti dobbiamo considerare, nelle varie azioni, chi le compie, con quali mezzi o strumenti le compie, che cosa compie, dove, perché e quando le compie. Aristotele però ne aggiunge un'altra [*Etica nicomachea*, III, 1,16], e cioè *intorno a che cosa* (*circa quid*), inclusa da Cicerone nel *che cosa* (*quid*)²⁵.

Terza e ultima fonte della moralità, non certo per importanza, è il «fine», più puntualmente nominato come *finis operantis* (fine dell'agente). «Le azioni umane, e tutte le altre cose la cui bontà dipende da altro, desumono la loro bontà dal fine a cui tendono, oltre che dalla bontà intrinseca esistente in esse»²⁶. Il fine è l'intenzione che il soggetto agente iscrive nell'atto che compie, il quale, in quanto umanamente agito, implica un oggetto morale. L'esemplificazione di Tommaso lascia intuire la differenza del fine rispetto all'oggetto: «Un'azione buona può essere ordinata a un fine cattivo, come quando uno dà l'elemosina per vanagloria; e al contrario un'azione cattiva può essere ordinata a un fine buono, come quando uno ruba per soccorrere ai poveri»²⁷.

2.2. L'integrazione delle fonti

La distinzione delle tre *fontes moralitatis*, analiticamente studiate da Tommaso, potrebbe indurre l'idea che esse sussistano separate. Non depongono però in favore di questa ipotesi, che non mancherà di affliggere

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 5, ad 3.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 7, 3, c.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, c.

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, 3.

la storia della loro interpretazione, né la terminologia né la concettualità impiegate da Tommaso.

Per quanto riguarda la terminologia si deve infatti considerare che sussiste una certa fluidità nella denominazione delle tre *fontes moralitatis*, e specialmente tra i termini di «oggetto» e «fine», i quali non risultano esclusivi l'uno dell'altro²⁸. Anche il termine di «circostanze» non risulta univocamente riferito a una delle tre fonti, poiché in senso più ampio comprende tutti gli elementi moralmente rilevanti dell'azione umana, inclusi l'oggetto e il fine.

La realtà integrata dell'azione umana, già suggerita dalla sua terminologia, è comunque suffragata dall'elaborazione teorica di Tommaso, il quale mira a evidenziare l'omogeneità delle *fontes moralitatis*, con particolare riferimento alle due fonti dell'oggetto e del fine. Entrambe concorrono a definire l'unica finalità dell'azione, poiché il fine dell'agente viene perseguito mediante l'oggetto della sua azione e l'oggetto dell'azione viene prescelto in vista del fine dell'agente.

Dal semplice punto di vista storico, è chiaro che la distinzione tra «finis operis» e «finis operantis» non appare necessaria a san Tommaso per l'analisi delle componenti della moralità. Come egli stesso dice, d'altronde, all'inizio delle Sentenze (II Sent. d. 1, q. 2, a. 1): «... finis operis semper reducitur ad finem operantis». Essendo il fine l'oggetto proprio della volontà, ogni finalità, anche esteriore, è ricondotta alla finalità volontaria e integrata in essa da quando essa è assunta nell'azione volontaria²⁹.

Le *fontes moralitatis*, per quanto logicamente distinguibili, non sono realmente dissociabili³⁰. Ciascuna fonte potrebbe essere intesa come un punto di vista diverso sulla realtà unitaria dell'azione, ora più ontologico, ora più morale, ora più soggettivo, ora più oggettivo.

Nell'azione volontaria la libertà tende al fine (atto interno o, meglio, segmento interno dell'atto) attraverso l'oggetto (atto esterno o, meglio,

²⁸ Cf D. WESTBERG, «Good and Evil in Human Acts (Ia IIae, qq. 18-21)», in S.J. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington 2002, 90-102: 93.

²⁹ S.T. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion* (= Études d'éthique chrétienne 19), Éditions Universitaires - Cerf, Fribourg - Paris 1986, 43.

³⁰ Cf G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität: Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansatz* (= Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 26), Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 90.

segmento esterno dell'atto). «L'atto interno della volontà e l'atto esterno, in rapporto alla moralità, costituiscono un unico atto»³¹. Per via della loro relazione di unità e distinzione, tra oggetto e fine vi è ridondanza: «la bontà del fine ridonda dalla volontà sull'atto esterno, e la bontà della materia e delle circostanze ridonda sull'atto della volontà»³².

Data la connessione e la ridondanza tra l'oggetto e il fine, l'ammissione di Tommaso, sulla scorta di Agostino, che certe azioni sono sempre in sé cattive e mai legittimabili da un fine buono, non può essere assunta come la prova che già in Tommaso si può rinvenire la dottrina moderna dell'*intrinsic malum* definito sulla base del solo oggetto dell'azione. Va infatti evidenziato come

l'«intrinseco» designa normalmente per lui l'atto interiore, l'interiorità volontaria, mentre, per i moralisti moderni, l'«intrinseco» significa di fatto l'atto esteriore nella sua opposizione e sua irriducibilità all'intenzione volontaria grazie al suo oggetto³³.

La teoria tommasiana delle *fontes moralitatis*, se per un verso impedisce di valutare l'azione in base a una sola fonte, sia essa l'oggetto o il fine, per altro verso evidenzia una possibile tensione tra l'uno e l'altro. La successiva storia della tradizione teologico-morale tenderà ad accentuare la tensione e a irrigidire la distinzione delle fonti della moralità, perdendo di vista la loro integrazione e la necessità del loro comune concorrere nella definizione della dottrina dell'*intrinsic malum*.

III. LO SBILANCIAMENTO OGGETTIVO

Nel seguito della storia moderna, la tensione medioevale tra le *fontes moralitatis* diviene polare, sino a indurre la dissociazione tra fine e oggetto³⁴. Ciò favorisce lo sviluppo di una dottrina dell'*intrinsic malum* definita non più dall'azione nell'integralità dei suoi elementi, soggettivi e oggettivi-

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 3, c.

³² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 3, c.

³³ S.T. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, 43.

³⁴ Cf W. WOLBERT, «Intrinsic Evil and the Sources of Morality», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 145-170.

vi, ma dal solo oggetto, come tipicamente nei manuali di teologia morale della Neoscolastica tardo-moderna³⁵.

L'«oggetto» è unanimemente ritenuto dagli autori neoscolastici la fonte primaria e decisiva della moralità di un'azione. Essi condividono la convinzione che l'oggetto, posto in rapporto all'ordine morale, possa già determinare in modo invariabile la moralità buona o cattiva di un'azione, specialmente quando essa metta in gioco un valore che deve essere custodito e realizzato. Quando determinata dall'oggetto, l'essenza di un'azione non viene mutata né dal fine dell'agente né dalle relative circostanze. All'unanimità della manualistica neoscolastica sul primato dell'oggetto non corrisponde, tuttavia, l'unanime definizione dell'oggetto. Benché infatti sia generalmente inteso in senso stretto, al netto cioè delle altre due fonti della moralità, non mancano autori che lo intendono in senso ampio, includendo in esso anche le circostanze e il fine³⁶. Ma soprattutto, anche la sua comprensione in senso stretto resta ipotecata dalla mancata chiarezza circa il riferimento dell'oggetto all'interiorità dell'agente (*finis operantis*) o all'esteriorità dell'azione (*finis operis*). La differente comprensione dell'oggetto, riferito all'agente o all'azione, e il suo mancato chiarimento rappresentano motivo di fraintendimento e di equivoco nella tradizione teologico-morale circa la definizione dell'*intrinsece malum*.

Le «circostanze» sono per gli autori neoscolastici tutte quelle determinazioni che, pur non appartenendo all'essenza dell'azione, la caratterizzano concretamente. Per la corretta definizione delle circostanze vale il duplice criterio per cui esse riguardino un'azione già definita nella sua essenza, e siano rilevanti sotto il profilo propriamente morale. Gli autori neoscolastici distinguono principalmente tra le circostanze che influiscono sull'oggetto dell'azione, determinandolo o mutandolo, e le circostanze che invece variano solo il grado di un'azione, alleggerendone o appesantendone la gravità morale. Nel primo caso, le circostanze finiscono per rientrare nell'oggetto dell'azione. Ciò evidenzia la problematicità della distinzione neoscolastica tra oggetto e circostanze, complicando di riflesso la chiara definizione dell'*intrinsece malum*.

³⁵ Cf G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, 18-93.

³⁶ Cf A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis. Principia, Responsa, Consilia. Tomus I. Theologia Fundamentalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1933³, 110-111.

Il «fine» è unanimemente definito dagli autori della Neoscolastica «ciò per cui qualcosa è fatto»³⁷. Strettamente collegato al concetto di fine, al punto da essere spesso usato come sinonimo, è il concetto di «intenzione», il quale indica l'atto interiore della volontà improntato dal fine. Gli autori neoscolastici sono unanimi nel riconoscere al fine un notevole influsso nella determinazione della moralità delle azioni. D'altra parte, la qualificazione dell'oggetto come «*essentialis*» e «*primarius*», relativamente al fine qualificato come «*accidentalis*» e «*secundarius*», lascia intendere la subordinazione del fine all'oggetto. In effetti, sebbene gli autori neoscolastici sottolineino a livello teorico il peso del fine nella determinazione della moralità delle azioni, nella trattazione più concreta dei casi morali prevale di gran lunga il peso dell'oggetto.

IV. LO SBILANCIAMENTO SOGGETTIVO

All'indebita accentuazione dell'oggetto delle azioni, tendenzialmente disgiunto dal fine, che caratterizza la manualistica neoscolastica tardo-moderna, intenderebbe rimediare la teologia morale contemporanea, conseguita al concilio Vaticano II, la quale non sembra però andare oltre il loro accostamento.

Ispirandosi alla distinzione della filosofia moderna tra livello trascendentale e categoriale dell'agire, gli autori post-conciliari convergono anzitutto nell'indicare una differente qualità morale in ciò che è implicato nelle azioni³⁸. Semplificando i termini sinonimi impiegati dai diversi autori, si può nominare tale differenza nei termini di «valori morali» e «beni premorali». I valori morali si riferiscono alla disposizione interiore e la qualificano come moralmente buona o cattiva; i beni premorali riguardano l'operazione effettuata, qualificandola come corretta o scorretta³⁹. La qualificazione dei beni come «premorali» non li priva di ogni valenza mo-

³⁷ A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis*, 111.

³⁸ Cf G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, 94-165. I teologi morali presi in considerazione sono: Bruno Schüller, Peter Knauer, Josef Fuchs, Franz Scholz, Klaus Demmer, Louis Janssens. Più puntualmente sul tema dell'*intrinsic malum* si concentra: G. GATTI, «Nuove posizioni sull'«intrinsic malum» nella teologia contemporanea», *Salesianum* 47 (1985) 207-229.

³⁹ Cf B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1997, 97.

rale. Essi, infatti, pur non essendo propriamente morali, sono moralmente significativi e rilevanti, istruiscono cioè e impegnano la libertà dell'uomo.

La distinzione tra valori morali e beni premorali prospetta l'elaborazione di un giudizio sull'agire umano che distingue tra «moralmente buono (cattivo)» e «moralmente giusto (sbagliato)»⁴⁰. Moralmente buono / cattivo è una qualità della disposizione interiore; moralmente giusto / sbagliato è una caratteristica dell'azione esteriore.

Sulla base di questa distinzione e valutazione si è sviluppato, nell'ambito del rinnovamento post-conciliare della teologia morale, il cosiddetto «proporzionalismo», secondo il quale un'azione è moralmente legittima quando l'intenzione dell'agente si dirige sul bene premorale che, secondo la ragione proporzionata, è maggiore del male premorale inevitabilmente connesso all'azione. In termini sintetici, il proporzionalismo afferma che l'azione è moralmente buona quando il soggetto agente

*intende ed effettua un bene (valore) umano in senso premorale, per esempio, vita, salute, gioia, cultura, ecc. (perché solo questa è recta ratio); ma non quando ha di mira ed effettua un non-bene umano, un male (non-valore) in senso premorale, per esempio, morte, ferimento, torto, ecc. E se intende ed effettua un bene, ma ciò comporta necessariamente l'effettuare anche un male? Rispondiamo: se la realizzazione del male tramite l'intenta realizzazione del bene è giustificata come una causa proporzionalmente connessa, allora in questo caso solo il bene è inteso*⁴¹.

La teologia morale proporzionalista sembrerebbe meglio ricordare l'intenzione soggettiva dell'agente con i beni effettuati dall'azione, rimediando al difetto della teologia morale neoscolastica, dato dalla tendenziale disgiunzione dell'oggetto dell'azione dal fine dell'agente. In realtà il proporzionalismo, distinguendo tra la qualità propriamente morale della disposizione interiore e la qualità solo premorale dell'azione esteriore non sembra andare oltre l'accostamento dell'una e dell'altra, senza addivenire a un giudizio omogeneo sulle azioni umane, che risulta invece scomposto nel giudizio morale del soggetto agente, buono o cattivo, e in quello premorale dell'azione oggettiva, giusta o sbagliata.

La necessità del riferimento all'intenzione per definire la bontà morale di un'azione e del criterio di proporzionalità per definire la sua giustezza

⁴⁰ B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 221.

⁴¹ J. FUCHS, «The absoluteness of Moral Terms», *Gregorianum* 52 (1971) 415-458: 444.

escludono, secondo il proporzionalismo, che la moralità di qualunque azione possa essere definita a prescindere dall'intenzione e dalle conseguenze che effettua. E infatti il proporzionalismo contesta la dottrina dell'*intrinsece malum* che pretende definire la malignità di alcune azioni sulla sola base del loro oggetto. Il proporzionalismo non nega la realtà di azioni intrinsecamente cattive, ma la possibilità di definirle al netto dell'intenzione dell'agente e delle conseguenze dell'azione. Proprio a questo riguardo interviene il Magistero della Chiesa sottoponendo a discernimento il proporzionalismo proprio anche a riguardo dell'*intrinsece malum*.

V. IL DISCERNIMENTO MAGISTERIALE

L'assunzione del concetto di *intrinsece malum* nell'insegnamento magisteriale contempla due fasi, il cui snodo è rinvenibile nell'enciclica *Veritatis splendor*. Previamente ad essa, il concetto di *intrinsece malum* compare specialmente nell'ambito della dottrina matrimoniale e della morale sessuale in forma acritica, senza delucidazioni teoriche. Con tale enciclica invece, che affronta alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, si entra nel discernimento critico delle teorie contemporanee sull'*intrinsece malum*.

1. La ricorrenza dell'*intrinsece malum*

Al di là di alcune sporadiche previe ricorrenze, il concetto di *intrinsece malum* s'attesta nei documenti ufficiali della Chiesa a partire dall'enciclica *Casti connubii* di Pio XI, dedicata al matrimonio cristiano⁴². In essa si afferma che

non vi può esser ragione alcuna, sia pur gravissima, che valga a rendere conforme a natura ed onesto ciò che è intrinsecamente contro natura (*intrinsece contra naturam*). E poiché l'atto del coniugio è, di sua propria natura, diretto alla generazione della prole, coloro che nell'usarne lo rendono studiosamente incapace di questo effetto, operano contro natura, e compiono un'azione turpe e intrinsecamente disonesta (*intrinsece inhonestum*)⁴³.

⁴² Cf N. POLGAR - J.A. SELLING, «The Proliferation of "Intrinsic Evil"», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 7-18: 7.

⁴³ Pio XI, *Casti connubii: Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930) 559.

Nel testo dell'enciclica non ricorre propriamente l'espressione *intrinsece malum*, ma, in riferimento alla contraccezione, quella di *intrinsece contra naturam* e di *intrinsece inhonestum*. La prima espressione – *intrinsece contra naturam* – si riferisce all'oggettività dell'atto, mentre la seconda espressione – *intrinsece inhonestum* – si riferisce all'agire soggettivo.

Il difetto “intrinseco”, considerato come un difetto morale, è riferito, in un caso, allo stato oggettivo dell'atto, previo all'intenzione del soggetto, e, nell'altro, all'atto deliberato del soggetto, il quale presuppone l'intenzione. Così, il termine “intrinseco” ha entrambi i sensi, uno oggettivo e uno soggettivo, o forse meglio, un senso basato oggettivamente (*object-based*) e un senso basato soggettivamente (*subject-based*)⁴⁴.

Lo stesso duplice senso, oggettivo e soggettivo, è successivamente rinvenibile in un passaggio dell'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI, anch'esso riguardante l'illiceità della contraccezione.

Non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male, affinché ne venga il bene, cioè fare oggetto di un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente disordine (*ex propria natura moralem ordinem transgrediatur*) e quindi indegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali. È quindi errore pensare che un atto coniugale, reso volutamente infecondo, e perciò intrinsecamente non onesto (*intrinsece inhonestum*), possa essere coonestato dall'insieme di una vita coniugale feconda⁴⁵.

L'espressione «ciò che è intrinsecamente disordine» si riferisce all'oggettività dell'atto, prescindendo dal soggetto agente. Poco prima di essa, infatti, l'enciclica affermava che «come sul suo corpo in generale l'uomo non ha un dominio illimitato, così non lo ha, con particolare ragione, sulle sue facoltà generative in quanto tali, a motivo della loro ordinazione intrinseca a suscitare la vita, di cui Dio è principio»⁴⁶.

L'espressione «intrinsecamente non onesto», pur riferendosi all'atto coniugale, lo considera invece in quanto «reso volutamente infecondo», attribuendo la disonestà alla volontà del soggetto agente.

Il senso oggettivo dell'*intrinsece malum* si ritrova anche in alcuni passaggi della Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede

⁴⁴ B.V. JOHNSTONE, «Intrinsically evil acts», *Studia Moralia* 43/2 (2005) 379-406: 382.

⁴⁵ PAOLO VI, *Humanae vitae*, 14: *EV* 3, 600.

⁴⁶ PAOLO VI, *Humanae vitae*, 13: *EV* 3, 599.

Persona humana su alcune questioni di etica sessuale. Una prima ricorrenza è nell'affermazione che «gli atti di omosessualità sono intrinsecamente disordinati (*actus homosexualitatis suapte intrinseca natura esse inordinatos*)»⁴⁷. Una seconda ricorrenza è invece l'affermazione che «la masturbazione è un atto intrinsecamente e gravemente disordinato (*masturbationem esse actum intrinsece graviterque inordinatum*)»⁴⁸.

Riferito pressoché esclusivamente all'ambito della morale sessuale, il concetto di *intrinsece malum* viene introdotto nell'orizzonte generale della dottrina magisteriale già con il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che pur non fa uso esplicito dell'espressione. In esso si ritrova la tensione tra le due principali *fontes moralitatis*, rappresentate come l'una esteriore all'altra: «di fronte all'oggetto, l'intenzione si pone dalla parte del soggetto che agisce»⁴⁹. All'intenzione è riconosciuto un ruolo essenziale nella definizione della moralità dell'azione: «per il fatto che sta alla sorgente volontaria dell'azione e la determina attraverso il fine, l'intenzione è un elemento essenziale per la qualificazione morale dell'azione»⁵⁰. D'altra parte, affermando che «l'oggetto della scelta può da solo viziare tutta un'azione»⁵¹, si sottintende che l'*intrinsece malum* sia dovuto al solo oggetto. Ciò appare ancora più chiaro quando si afferma che «ci sono atti che per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze e dalle intenzioni, sono sempre gravemente illeciti a motivo del loro oggetto»⁵².

2. Il discernimento sull'intrinsece malum

Il documento in cui la categoria di *intrinsece malum* viene esplicitamente assunta tra le questioni fondamentali della morale è l'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor*⁵³, che così lo presenta:

⁴⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona humana*, 8: EV 5, 1729.

⁴⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona humana* 9: EV 5, 1731.

⁴⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1752.

⁵⁰ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1752.

⁵¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1755.

⁵² *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1756.

⁵³ La letteratura a questo riguardo è copiosa: cf N. POLGAR - J.A. SELLING, «The Proliferation of "Intrinsic Evil"», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 7-18: 7.

La ragione attesta che si danno degli oggetti dell'atto umano che si configurano come «non-ordinabili» a Dio, perché contraddicono radicalmente il bene della persona, fatta a sua immagine. Sono gli atti che, nella tradizione morale della Chiesa, sono stati denominati «intrinsecamente cattivi (*intrinsece malum*)»: lo sono sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze. Per questo, senza minimamente negare l'influsso che sulla moralità hanno le circostanze e soprattutto le intenzioni, la Chiesa insegna che «esistono atti che, per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto»⁵⁴.

Oltre che ricorrere espressamente, la categoria di *intrinsece malum* non è riferita all'atto complessivamente inteso, come nei precedenti documenti magisteriali, ma specificamente all'oggetto dell'atto. Il pronunciamento di *Veritatis splendor* insiste infatti sulla riconduzione della moralità dell'azione al suo oggetto⁵⁵. Ecco alcuni eloquenti passaggi:

La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fondamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata [...]. L'atto umano dipende dal suo oggetto [...]. L'etica cristiana, che privilegia l'attenzione all'oggetto morale [...]»⁵⁶.

La definizione dell'*intrinsece malum* proposta in *Veritatis splendor*, imperniata sull'oggetto dell'atto, è stata diversamente valutata dalla critica

⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 80: EV 13, 2733, che rimanda a: GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et poenitentia* 17: EV 9, 1124: «Cogliamo qui il nucleo dell'insegnamento tradizionale della Chiesa, ribadito spesso e con vigore nel corso del recente Sinodo. Questo, infatti, non soltanto ha riaffermato quanto è stato proclamato dal Concilio Tridentino sull'esistenza e la natura dei peccati mortali e veniali, ma ha voluto ricordare che è peccato mortale quello che ha per oggetto una materia grave e che, inoltre, viene commesso con piena consapevolezza e deliberato consenso. È doveroso aggiungere – come è stato anche fatto nel Sinodo – che alcuni peccati, quanto alla loro materia, sono intrinsecamente gravi e mortali. Esistono, cioè, atti che, per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto. Questi atti, se compiuti con sufficiente consapevolezza e libertà, sono sempre colpa grave».

⁵⁵ Cf A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*». *Trent'anni di teologia morale* (= Quodlibet 4), Glossa, Milano 1996, 152-153.

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 78: EV 13, 2729-2730.

teologica in due principali filoni di pensiero⁵⁷. Per alcuni autori⁵⁸, l'enciclica avrebbe indebitamente ristretto la definizione all'oggetto, misconoscendo l'inevitabile apporto dell'intenzione e delle circostanze. Per altri autori⁵⁹, invece, l'enciclica avrebbe debitamente salvaguardato la dottrina tradizionale della Chiesa proprio definendo l'*intrinsece malum* in rapporto al solo oggetto, indipendentemente dall'intenzione e dalle circostanze. Benché divisi sulla valutazione della definizione dell'*intrinsece malum* presente in *Veritatis splendor*, i due filoni di pensiero condividono l'interpretazione secondo cui l'enciclica abbia effettivamente definito l'*intrinsece malum* in base al solo oggetto prescindendo dall'intenzione e dalle circostanze.

Ma per quanto *Veritatis splendor* definisca l'*intrinsece malum* ponendo l'accento sull'oggetto, è decisivo notare che ciò non viene fatto indipendentemente da ogni intenzione e circostanza, ma «indipendentemente dalle *ulteriori* intenzioni di chi agisce e dalle circostanze»⁶⁰.

Il riferimento del testo alle «ulteriori intenzioni» lascia pensare che la definizione dell'*intrinsece malum* dell'enciclica non prescinda dall'intenzione dell'agente nelle circostanze in cui agisce. Non è quindi da escludere nella definizione dell'*intrinsece malum* l'intenzione soggettiva, che potrebbe essere forse meglio definita come «basica»⁶¹. Del resto, la connessione tra intenzione e oggetto è comprovata dall'affermazione secondo cui

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. [...] Esso è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce⁶².

⁵⁷ Cf P. CARLOTTI, «L'intrinsece malum e la Veritatis Splendor. Aspetti del dibattito teologico-morale», *Divinarum Rerum notitia* (= Cultura - Nuova serie 81), Studium, Roma 2001, 135-169: 142-153.

⁵⁸ Tra di essi: J. Fuchs, R.A. McCormick, B. Hoose, M. Vidal, V. Tirimanna.

⁵⁹ Tra di essi: J. Finnis, G. Grisez.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 80: EV 13, 2733, corsivo nostro. L'originale latino del testo recita: «*nulla agentis eiusque aliorum adiunctorum ratione habita*».

⁶¹ B.V. JOHNSTONE, «Intrinsically evil acts», *Studia Moralia* 43/2 (2005) 379-406: 383.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 78: EV 13, 2729.

Il legame intrinseco tra oggettività dell'atto e soggettività dell'agente è inoltre comprovato in *Veritatis splendor* dalla concezione non «fisica», ma «morale» dell'oggetto:

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 agisce⁶³.

Il rinvenimento dell'intenzione morale negli atti umani impedisce sia di cadere nella cosiddetta «fallacia naturalistica», per cui la moralità dell'atto dipenderebbe dalla sua struttura bio-fisiologica, sia di considerare l'atto in termini premorali, per cui la sua moralità dipenderebbe dal saldo attivo tra beni e mali premorali che produce.

Il reperimento dell'intenzionalità morale fin nella struttura degli atti consente di intendere l'*intrinsece malum* come quel fine intenzionale che non può essere coordinato con alcun'altro fine buono. L'enciclica presenta l'*intrinsece malum* non come un atto maligno a prescindere dall'intenzione dell'agente, ma come un atto inevitabilmente implicante un'intenzione maligna dell'agente, la quale, quand'anche fosse eventualmente accompagnata da ulteriori intenzioni, non risulterà comunque contraddetta o non sarà comunque resa ininfluente. In questa concezione, l'*intrinsece malum* esprime il carattere propriamente morale del cosiddetto «oggetto» dell'azione, smarcandolo da un'accezione materiale. Esso appare come

il caso estremo (o invece originario?) del dinamismo intenzionale della volontà e dell'intero agire umano, che in esso raggiunge la massima chiarezza e il suo vertice. L'*intrinsece malum* è vero soprattutto perché mostra e inverte la radice dell'intera struttura della prassi umana, e non anzitutto perché funzionale in quanto protegge dal relativismo o solleva la coscienza da eccessivi oneri di ricerca morale⁶⁴.

Così concepito, l'*intrinsece malum* è un caso – il più emblematico – della qualità morale degli atti umani, i quali, se tali, sono inabitati dall'intenzione del soggetto agente.

La teologia morale post-conciliare, a fronte della concentrazione sugli atti della teologia morale neoscolastica, si è preoccupata di collegare gli

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 78: EV 13, 2729.

⁶⁴ A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*», 155.

atti al soggetto agente. Il magistero morale, a fronte di questa istanza, ha richiamato il complementare legame del soggetto agente agli atti che compie. Il discernimento del Magistero, più che risolto, ha acuito la discussione teologica, che si è sostanzialmente divisa tra i sostenitori e i critici della posizione magisteriale. Ma l'accordo o il disaccordo con il Magistero sottende una questione più fondamentale legata alla teoria dell'azione, che il Magistero non risolve e che esige quindi, non una contrapposizione ideologica, bensì un approfondimento teologico.

VI. LA SIMBOLICA DELL'*INTRINSECE MALUM*

Il richiamo della dottrina magisteriale sull'*intrinsece malum* denota la tensione che sussiste tra il riferirlo all'intenzione soggettiva piuttosto che all'azione oggettiva. E se è vero che l'accento del Magistero cade sull'oggetto dell'azione, nondimeno esso include l'imprescindibile riferimento al soggetto agente.

Il duplice riferimento all'oggetto e al soggetto, ponendoli in tensione, causa la difficoltà di definire l'*intrinsece malum*⁶⁵, nonché la diversità dei suoi significati a seconda della prospettiva etica entro la quale lo si definisce, sia essa normativa, metaetica o parenetica⁶⁶. La risoluzione della tensione non può consistere nel definire l'*intrinsece malum* in riferimento a una sola fonte della moralità, sia essa l'oggetto dell'azione o l'intenzione del soggetto. L'uno e l'altra non sussistono indipendenti. L'oggetto dell'azione, infatti, è un oggetto «morale», dovuto cioè all'agire umano, e quindi inabitato da un'intenzione soggettiva⁶⁷. L'intenzione dell'agente è un'intenzione «morale», anch'essa relativa all'agire umano, e quindi

⁶⁵ Cf S.J. POPE, «Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics. Time to Move On», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 55-71.

⁶⁶ Cf A.M. WEISS, «Intrinsic Evil in Different Ethical Perspectives», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 172-189.

⁶⁷ «Il termine tecnico assai preciso, ma un po' arido, di "oggetto" fa facilmente dimenticare che con ciò si intende propriamente *finalità morale* spettante a singole azioni. La quale costituisce al tempo stesso il contenuto morale o *senso* morale di tali azioni»: M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* (= Studi di filosofia), Armando 2001, 387. Per questo motivo, «sembra più chiaro parlare, anziché di "oggetto dell'atto esteriore", di "contenuto significativo oggettivo" (contenuto di valore morale) dell'atto esteriore» (*Ivi*, 410).

inscritta nell'oggettività di un'azione. Occorre quindi fuoriuscire dall'ideologia oggettivista, che prescinde dalla soggettività dell'agente, come pure dall'ideologia soggettivista, che misconosce l'oggettività dell'azione. Occorre – detto altrimenti – ritrovare l'unità delle fonti della moralità, *in primis* tra oggetto e fine, integrando poi le circostanze, cosicché il concetto di *intrinsece malum* sia riferibile all'azione nella sua integralità⁶⁸. A tale scopo risulta preziosa una concezione simbolica dell'azione, la quale rende ragione dell'intenzionalità delle azioni intrinsecamente cattive.

1. L'intenzionalità dell'intrinsece malum

La concezione simbolica dell'azione coglie insieme il fine dell'agente e l'oggetto dell'azione, impedendo la definizione dell'uno a prescindere dall'altro⁶⁹. In tale concezione, il fine dell'agente si attua nell'oggetto dell'azione e l'oggetto dell'azione è attuazione del fine dell'agente⁷⁰. Il *finis operis* non è altro rispetto al *finis operantis*, poiché altro non è che il *finis operantis* in opera.

Il *finis operantis* non sussiste se non quando il soggetto si mette all'opera, è cioè agente. Il soggetto agente si mette all'opera quando intenziona un'azione, quando cioè la progetta praticamente⁷¹. Progettando l'azione, il soggetto agente fornisce al *finis operis* dinamismo e orientamento⁷². «All'intenzione spetta di predisporre il fine dell'azione, l'«objectum morale». Essa giudica la sua articolazione, più precisamente la necessità od urgenza della rispettiva realizzazione dei beni, ma anche le vie per conseguirlo. Infatti chi vuole il fine, vuole anche i mezzi»⁷³.

⁶⁸ Cf J.T. BRETZKE, «Intrinsic Evil in Veritatis Splendor and Two Contemporary Debates», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 87-102.

⁶⁹ È nota l'etimologia della parola simbolo, dal greco *sym-ballō*, getto insieme.

⁷⁰ «L'azione è l'intenzione che vive nell'organismo e plasma le energie oscure, dalle quali è scaturita»: M. BLONDEL, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (= Bibliothèque de Philosophie Contemporaine), Presses Universitaires de France, Paris 1973, 144.

⁷¹ Cf P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario* (= Collana di Filosofia 47), Marietti, Genova 1990, 45-46.

⁷² Cf K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, 179.

⁷³ K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 169.

Il soggetto agente non progetta l'azione nel vuoto, ma nel pieno della realtà in cui si trova, dentro le circostanze in cui è situato, quali quelle: psico-fisiche del corpo; ambientali dell'ecosistema naturale; socio-culturali del *Sitz-im-Leben* umano; etico-religiose del contesto civile ed ecclesiale. Tali circostanze sono, al contempo, condizioni e condizionamenti di progettualità dell'azione, nel senso per cui consentono al *finis operantis* di plasmare il *finis operis* entro i limiti della loro plasmabilità⁷⁴. «L'uomo impara dalla sua natura, ma egli anche la plasma e le dà forma. Entrambe le prospettive rientrano nella metafisica dell'azione morale»⁷⁵.

Il soggetto agente non progetta l'azione indipendentemente dalle circostanze in cui agisce, ma da esse dipende, in termini ispirativi ed esecutivi. Il *finis operantis* sorge e plasma il *finis operis* in rapporto alle risorse e alle carenze della realtà circostanziale in cui il soggetto si mette all'opera. Il *finis operantis* sorge e prende forma mentre, dentro le circostanze, origina e dà forma al *finis operis*.

Il *finis operantis* non è quindi l'intenzione che il soggetto stabilirebbe previamente e che solo successivamente proverebbe a inscrivere nel *finis operis* delle azioni, trovandolo corrispondente o contrastante; in tal caso il *finis operantis* non sarebbe più un'intenzione morale, ma un semplice desiderio, il quale è definibile a prescindere dalla realtà circostante e dalla sua realizzabilità.

In modo corrispondente, il *finis operis* non è l'oggettività che l'azione avrebbe in se stessa previamente al sopraggiungere del *finis operantis*, che gli risulterebbe concorde o discorde; in tal caso il *finis operis* non sarebbe più un oggetto morale, ma un semplice dato, il quale è definibile a prescindere dal soggetto e dal suo agire.

Interagendo con le circostanze, il soggetto agente intenziona l'azione, il cui *finis operis*, quindi, è l'attuarsi del *finis operantis*. Immergendosi nelle circostanze il *subjectum* riemerge nell'*objectum*⁷⁶. Il *subjectum* soggiace all'*objectum* innervandolo e manifestandosi in esso secondo le possibili-

⁷⁴ Cf E. SCHOCKENHOFF, «Finis operis - finis operantis», in W. KASPER - ET ALII (edd.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien 2006, vol. 4, coll. 1293-1294.

⁷⁵ K. DEMMER, «Erwägungen zum intrinsece malum», *Gregorianum* 68/3/4 (1987) 613-637: 619.

⁷⁶ «Ogni atto scaturito dall'organismo umano, anche al di fuori di noi, è un organismo di segni e un simbolo espressivo della vita soggettiva»: M. BLONDEL, *L'Action* (1893), 204.

tà concesse dalle circostanze. L'oggetto dell'azione, la sua specie morale, non è quindi definibile a prescindere dall'intenzione e dalle circostanze, bensì è dato dall'interazione dell'intenzione con le circostanze. L'oggetto dell'azione (*finis operis*) non esprime un'altra intenzione rispetto all'intenzione del soggetto agente (*finis operantis*), ma è la stessa intenzione soggettiva dentro le circostanze oggettive.

Se l'oggetto delle azioni umane integra l'intenzione, allora anche le azioni intrinsecamente cattive, per quanto definite dal loro oggetto, sono azioni intenzionate. *L'intrinsece malum* è intenzionale. Le azioni intrinsecamente cattive sono azioni intenzionalmente cattive.

La spiegazione dell'oggetto «intrinseco» come «intenzionale» consegue al fatto che esso è costituito – come si è detto – dal concorso dell'intenzione soggettiva e delle circostanze oggettive, le quali configurano in modo più o meno rigido l'intenzione soggettiva. Essa può quindi godere di un ampio spettro d'espressività oppure essere costretta entro ristretti limiti. In questa logica strutturale, *l'intrinsece malum* riguarda azioni la cui intenzione viene configurata dalle circostanze in senso univocamente e inevitabilmente maligno.

2. La malignità dell'intrinsece malum

La ricerca teologico-morale si è molto affaticata nel tentativo di definire che cosa significhi *intrinsece*. Meno attenzione è stata dedicata alla precisazione del significato di *malum*, che invece potrebbe costituire un valido criterio nella migliore determinazione delle azioni intrinsecamente cattive.

Il *malum*, in chiave teologico-morale, è ciò che si oppone alla legge di Dio, che Gesù riassume nel primo e grande comandamento: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente», e nel secondo simile a quello: «Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Mt 22,36-39).

Rispetto al *bonum* dell'amore rivelato da Gesù, il *malum* è l'opposizione all'amore di Dio e del prossimo, il disamore nei loro confronti⁷⁷. Il *malum* delle azioni intrinsecamente cattive può essere di diverso grado, potendo ledere più o meno gravemente la relazione amorosa con Dio

⁷⁷ Cf A. FUMAGALLI, *Spirito e libertà. Fondamenti di teologia morale* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 210), Queriniana, Brescia 2022, 233-253.

e con il prossimo. Il *malum* più radicale, che contraddice mortalmente l'amore rompendo la relazione con Dio e il prossimo, è quello segnalato dai comandamenti del Decalogo. Non altrettanto radicale, ma pur sempre *malum*, è quello che, pur non giungendo a rompere la relazione con Dio e il prossimo, la ferisce più o meno seriamente, contravvenendo al comandamento nuovo di Gesù⁷⁸.

La relazione tra i due diversi gradi del *malum* può essere specialmente evidenziata considerando l'amore del prossimo, nel quale si rivela anche l'amore di Dio⁷⁹. I comandamenti del Decalogo riguardanti il prossimo in- giungono di non mortificarlo, sottraendogli l'onore dovuto (IV: Onora tuo padre e tua madre), togliendogli la vita (V: Non uccidere), privandolo di quei legami personali (VI: Non commettere adulterio; IX: Non desiderare la donna d'altri), di quella stima (VIII: Non dire falsa testimonianza) e di quei beni (VII: Non rubare; X: Non desiderare la roba d'altri) che gli consentono di vivere. L'istanza sintetica che tutti li accomuna è di scongiurare la mortificazione della vita altrui, ciò che già costituisce una forma dell'a- more del prossimo, la forma basilare. Laddove, infatti, la vita del prossimo venisse in qualche modo mortificata, non si potrebbe riconoscere alcuna traccia di amore.

Il comandamento nuovo di Gesù (cf Gv 13,34), prospettando un amore degli altri che sia «come» il suo, sollecita a dare la propria vita affinché gli altri abbiano vita e vita in abbondanza (cf Gv 10,10). «Nessuno – infatti, insegna Gesù – ha un amor più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici» (Gv 15,13). L'istanza del comandamento nuovo è di condurre l'amore «fino alla fine» (Gv 13,1), evitando che resti parziale e quindi incompiuto.

Il *malum* proibito dai comandamenti del Decalogo consiste nel dare morte al prossimo, nel mortificarlo, mentre il *malum* scongiurato dal co- mandamento nuovo consta nel non dare vita al prossimo, nel non vitaliz- zarlo, ciò che peraltro pure significa mortificarlo.

⁷⁸ Vi è chi invece ritiene che l'*intrinsece malum* sia riferibile solo ai peccati mortali: M. KONRAD, «I peccati veniali sono degli *intrinsece mala?*», *Aquinas* 47/3 (2004) 611-638, il quale però non sembra distinguere adeguatamente tra i concetti di «peccato» e di «(*intrinsece malum*)».

⁷⁹ «Se uno dice: "Io amo Dio" e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello»: 1Gv 4,20-21.

Le azioni intrinsecamente cattive sono azioni che si oppongono all'amore, perché tolgono o non danno vita al prossimo. In forma più o meno grave, le azioni intrinsecamente cattive ledono la dignità del prossimo umano⁸⁰, la cui vita esige di essere rispettata e promossa. Le azioni intrinsecamente cattive compromettono inevitabilmente la relazione d'amore con Dio e il prossimo, senza l'eventualità che la loro struttura simbolica possa significare, almeno parzialmente, rispetto e amore.

3. *La storicità dell'intrinsece malum*

La struttura simbolica delle azioni umane, dovuta alla loro intrinseca intenzionalità, permette di paragonarle alle parole del linguaggio umano. Tale paragone mette in luce come la definizione dell'*intrinsece malum* esiga un processo ermeneutico, che interpreti e comprenda l'oggetto dell'azione nell'interazione tra intenzione soggettiva e circostanze oggettive.

È sempre l'interferenza, influenzata storicamente, fra l'intenzionalità portante e le circostanze quella da cui proviene l'interpretazione del fenomeno dell'azione. Le circostanze non son mai esterne ad un'azione, ma, in quanto interpretate, entrano nell'essenza storica dell'azione⁸¹.

L'interpretazione delle azioni, così come l'interpretazione del linguaggio, è un processo ermeneutico che non riguarda solo il soggetto agente, ma coinvolge i soggetti interagenti. Il significato di un'azione prende forma nella relazione tra gli interagenti, così come il significato di una parola si evince nel dialogo tra gli interlocutori. Quale sia il significato di un'azione, oltre che dall'intenzione dell'agente e dalle circostanze dell'azione, dipende dall'intendimento dell'interagente. Una domanda sulla salute rivolta dall'uno nell'intento di mostrare interessamento potrebbe essere scambiata dall'altro come un'indebita intromissione nella propria *privacy*. Un'attenzione gratuitamente prestata dall'uno potrebbe essere intesa dall'altro come una promessa di futuro impegno.

⁸⁰ Cf G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, «Intrinsic Evil in Catholic Sexual Ethics. New Insights, New Approaches, New Logic», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 72-85.

⁸¹ K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 168.

L'interpretazione dell'*intrinsece malum*, riguardando le azioni umane e i soggetti agente e interagenti, è un processo che si svolge nella storia. Data la sua storicità, il processo ermeneutico dell'*intrinsece malum* può risultare più o meno avanzato nel definire con precisione un'azione che sia tale. A questo riguardo risulta eloquente l'elenco tratto dalla Costituzione conciliare *Gaudium et spes* e proposto nell'enciclica *Veritatis splendor* come esemplificativo degli atti intrinsecamente cattivi. Esso contempla:

Tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni infraumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose e, mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che non quelli che le subiscono, e ledono grandemente l'onore del Creatore⁸².

Considerando le variegate fattispecie raccolte in questo elenco sotto il denominatore comune di *intrinsece malum*, la critica teologica ha fatto notare il diverso grado, maggiore o minore, di determinazione contenutistica delle azioni intrinsecamente cattive. L'*intrinsece malum* di talune azioni, infatti, risulta più precisamente identificato, come per esempio nel caso dell'aborto o del mercato delle donne e dei giovani, mentre appare in talaltre azioni solo incoattivamente indicato, come nel caso delle condizioni infraumane di vita e delle ignominiose condizioni del lavoro⁸³.

Nei confronti dell'elenco esemplificativo contenuto in *Veritatis splendor*, la critica teologica ha inoltre rilevato come talune azioni siano state riconosciute come *intrinsece malum* non da sempre e universalmente, ma solo nel corso della storia. La schiavitù e la tortura, per esempio, sono state lungamente tollerate e persino difese, giungendo ad essere espres-

⁸² GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 80: EV 13, 2733, che cita CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 27: EV 1, 1405.

⁸³ Cf A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*», 156-157.

samente e definitivamente condannate solo con il concilio Vaticano II⁸⁴. Altro esempio emblematico è quello della pena di morte, la cui legittimazione, ammessa a lungo nella storia della Chiesa, è stata solo in tempi recenti progressivamente limitata e quindi totalmente esclusa⁸⁵.

Il duplice rilievo della critica teologica mette in luce, anzitutto, che il grado di concettualizzazione dell'*intrinsece malum* può essere più o meno approfondito, e, inoltre, che la determinazione dell'*intrinsece malum* conosce una storia di approfondimento. Se per un verso un'azione definita *intrinsece malum* è tale sempre e ovunque, per altro verso essa può essere meglio identificata nel corso della storia e in relazione alla cultura. Ciò corrisponde del resto alla forma storica con cui l'uomo conosce la verità⁸⁶.

⁸⁴ Cf V. TIRIMANNA, «A Resurrection of the Concept of *intrinsece malum*», *Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection* 58 (1994) 591-603.653-662: 661.

⁸⁵ Cf S. MÜLLER, «What Are Intrinsically Evil Acts?», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 103-127: 113-114; P. CARLOTTI, «La pena di morte. L'attuale sviluppo magisteriale», *Gregorianum* 88 (2007) 92-119.

⁸⁶ Cf A. BONANDI, «*Veritatis Splendor*», 157. La migliore determinazione dell'*intrinsece malum* potrebbe avvalersi delle ricerche sul linguaggio normativo. A partire da esse si possono riconoscere vari tipi di atti umani, in cui il peso specifico della moralità verte maggiormente sull'effettuazione dell'azione o sull'espressione dell'intenzione (cf K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo. Corso di Teologia Morale fondamentale [ad uso degli studenti]*, Roma, PUG, 1995, 141). Un primo tipo è l'«atto effettivo», che si prefigge il conseguimento efficace di un bene. Chiari esempi a questo riguardo sono le cosiddette opere di misericordia corporale, che provvedono a beneficiare il prossimo corrispondendo a una sua necessità. Diversamente che nell'atto effettivo, in cui l'accento è posto sull'effettuazione dell'azione, nell'«atto espressivo» l'accento cade sull'espressione dell'intenzione. Esempio di atti espressivi potrebbero essere le azioni simboliche di taluni profeti biblici, dove ciò che conta non è la realizzazione di beni, ma la comunicazione di un'intenzione. Rientra in quest'ambito molta gestualità corporea umana: si pensi alla gestualità amorosa. Un'ulteriore tipologia è quella dell'«atto pronunciativo (*speech act*)», l'atto cioè che si identifica con le parole pronunciate dall'agente. Casi emblematici di atti pronunciativi sono la promessa, il comando, la preghiera, il pronunciamento di una formula sacramentale. In questo caso l'intenzione espressa e l'azione effettuata convergono nel pronunciamento linguistico, tendono a identificarsi. Se nell'atto effettivo la moralità dipende maggiormente dall'azione effettuata e nell'atto espressivo dall'intenzione espressa, nell'atto pronunciativo i due elementi, coincidendo, intervengono allo stesso titolo. La considerazione delle diverse tipologie di atti avrebbe il pregio di differenziarne la comprensione, aderendo meglio alle differenze con cui l'agire morale si presenta.

CONCLUSIONE

Il problema soggiacente al concetto di *intrinsece malum* è ciò che costituisce il male dell'agire umano⁸⁷. L'istanza difesa dal concetto di *intrinsece malum* è che il male non è determinato dalla sola libertà soggettiva dell'agente, ma in riferimento a una verità oggettiva che lo precede e gli consente di agire, verità che, alla luce della Rivelazione cristiana, consiste nell'amore di Cristo⁸⁸. Questo è irrinunciabile per la morale cristiana, la quale si concepisce come responsoriale, seconda rispetto alla grazia divina, che la propizia e la orienta. Per questo motivo la tradizione ecclesiale ha insistito sull'oggettività della morale, specialmente a seguito dell'avvento della modernità, imperniata sulla soggettività.

L'insistenza sull'oggettività, da parte della tradizione, è certamente dovuta all'intento di affermare una teoria dell'azione morale compatibile con la fede cristiana, ma è inoltre indotta dalla prudenza pastorale che, temendo l'effetto del pendio sdrucchiolevo (*slippery slope*), vuole scongiurare le eventuali conseguenze pratiche del soggettivismo teorico⁸⁹. La preoccupazione teorica e soprattutto pastorale di affermare l'oggettività della morale, a scampo del soggettivismo, non è aliena dal pericolo di svalORIZZARE il soggetto nella valutazione dell'agire morale, scadendo nell'oggettivismo.

Il superamento degli opposti scogli della riduzione soggettivista od oggettivista esige la rivisitazione delle tradizionali *fontes moralitatis*, evitando che l'una, il *finis operantis*, e l'altra, *finis operis*, finiscano disgiunte e requisiscano, l'una o l'altra, l'intera moralità dell'azione. L'integrazione delle *fontes moralitatis*, comprensiva, oltre che del *finis operantis* e del *finis operis*, anche delle *circumstantiae* è effettuabile entro una concezione simbolica delle azioni, la quale, giustificando come il *finis operis* sorga dal concorso del *finis operantis* e delle *circumstantiae*, rimedia sia alla disgiunzione tra *finis operis* e *finis operantis*, rilevabile nella manualistica neoscolastica preconciare, sia nella giustapposizione tra *finis operis* e *finis operantis*, rinvenibile nel rinnovamento della teologia morale post-conciliare. La presenza simbolica del *finis operantis* nel *finis operis* fa sì

⁸⁷ Cf N. POLGAR - J.A. SELLING, «What Is Intrinsic Evil?», in N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, 211-224: 222.

⁸⁸ Cf N. POLGAR - J.A. SELLING, «What Is Intrinsic Evil?», 220.

⁸⁹ Cf B.V. JOHNSTONE, «Intrinsically evil acts», *Studia Moralia* 43/2 (2005) 379-406: 379-380.

che questo sia definibile non a prescindere, ma implicando quello. L'oggetto dell'azione non è disgiunto o giustapposto al fine dell'agente, ma lo implica insieme alle circostanze.

Questa concezione simbolica dell'agire convalida l'*intrinsece malum*, riferendolo però non alla sola fonte dell'oggetto dell'azione, al netto dell'intenzione dell'agente e delle circostanze, ma all'azione nell'integralità delle sue fonti della moralità.

20 aprile 2022