

Aristide Fumagalli

LA DOTTRINA DELL'*INTRINSECE MALUM*

Per una rinnovata comprensione

Sommario

Nella dottrina morale della Chiesa cattolica, le azioni intrinsecamente cattive (*intrinsece malum*) vengono definite tali in base al solo loro oggetto, indipendentemente dalle intenzioni del soggetto agente e dalle circostanze in cui agisce. Riferendosi a una teoria simbolica delle azioni, l'articolo intende invece mostrare come l'oggettività delle azioni intrinsecamente cattive implichii necessariamente la considerazione dell'intenzionalità del soggetto agente e delle circostanze del suo agire.

Summary

In the moral doctrine of the Catholic Church, intrinsically evil acts (intrinsece malum) are defined as such on the basis of their object alone, irrespective of the intentions of the acting agent and of the circumstances of the acts. Instead, with reference to a symbolic theory of actions, the article intends to demonstrate how the objectivity of intrinsically evil acts necessarily implies the consideration of the intentionality of the acting subject and of the circumstances of the action.

*Aristide Fumagalli**

LA DOTTRINA DELL'INTRINSECE MALUM

Per una rinnovata comprensione

SOMMARIO: I. LA STRUTTURA SIMBOLICA DELLE AZIONI – II. L'INTENZIONALITÀ DELL'INTRINSECE MALUM: 1. *La soggettività dell'agire*; 2. *La responsabilità dell'agire*; 3. *L'intenzionalità dell'agire* – III. LA CIRCOSTANZIALITÀ DELL'INTRINSECE MALUM – IV. L'OGGETTIVITÀ DELL'INTRINSECE MALUM: 1. *L'oggetto intenzionato*; 2. *La scelta dell'oggetto*; 3. *La libera scelta* – CONCLUSIONE

Secondo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, la cui finalità è di «porsi come esposizione completa e integra della dottrina cattolica»¹, «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»².

Questa formulazione, tradizionalmente nota come dottrina dell'*intrinsece malum*, differisce in un particolare dalla precedente formulazione della medesima dottrina contenuta nell'enciclica *Veritatis splendor*. In quest'ultima, infatti, si afferma che gli atti intrinsecamente cattivi «lo sono sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle *ulteriori* intenzioni di chi agisce e dalle circostanze»³. La variazione,

* Professore stabile di Teologia Morale presso il Seminario Arcivescovile di Milano.

¹ GIOVANNI PAOLO II, «Lettera apostolica *Laetamur magnopere* con la quale è approvata e promulgata l'edizione tipica latina del Catechismo della Chiesa Cattolica», 15 agosto 1997, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999², 7-10.

² *Catechismo della Chiesa Cattolica* 1756. Ecco il testo nell'originale latino: «Actus sunt qui per se ipsos et in se ipsis, independenter a circumstantiis et ab intentionibus, ratione sui obiecti semper sunt graviter illiciti»: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica, 1997.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 80: *EV* 13, 2733, corsivo nostro. Ecco la citazione completa nell'originale latino: «Tales semper sunt, id est ob ipsum eorum obiectum, nulla agentis eiusque aliorum adiunctorum ratione habita». La presenza dell'aggettivo «*ulteriori*» in *Veritatis splendor* dipende probabilmente dal fatto che nel testo latino, proprio subito dopo il testo riportato, si continua con la seguente citazione di GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 17: *EV* 9, 1123: «Sunt enim actus, qui per se

quasi impercettibile ma degna di nota, è data dalla scomparsa nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* dell'aggettivo «ulteriori» riferito alle intenzioni e alle circostanze.

Senza voler spremere oltremodo i testi, per ottenere un significato forse inconsapevole agli stessi autori, questa pur minima variazione testuale invita a riflettere sul rapporto che, nella determinazione degli atti intrinsecamente cattivi, l'«oggetto» intrattiene con le «circostanze» e, specialmente, con le «intenzioni»⁴. Raccogliendo l'invito, intendo in questo contributo indagare criticamente queste tre cosiddette *fontes moralitatis*, allo scopo di proporre una revisione prospettica della dottrina dell'*intrinsece malum*⁵, cui costantemente si ricorre nella Chiesa cattolica, specialmente da parte del Magistero, per proporre l'insegnamento morale. Molteplici e variegate, infatti, sono le fattispecie dell'agire umano che la dottrina cattolica giudica, sotto il profilo morale, come «intrinsecamente illecite o disordinate o cattive»: si va, per esempio, dall'aborto all'eutanasia, dalla contraccuzione all'adulterio, dalla masturbazione agli atti omosessuali, dalla guerra di aggressione al genocidio. Le accese discussioni e i frattendimenti polemici che oggi, specialmente nelle società democratiche, sorgono a riguardo di questi temi sollecitano la teologia morale a rivedere criticamente gli elementi in gioco e a proporre una migliore interpretazione degli «atti intrinsecamente cattivi»⁶.

ipsos et in se ipsis, extra adiuncta, propter obiectum suum semper sunt graviter illiciti». L'«extra adiuncta» di *Reconciliatio et paenitentia* sembra risuonare nell'«aliorum adiunctorum» di *Veritatis splendor*. Per la verità la versione italiana di *Veritatis splendor* lascia cadere l'«extra adiuncta» così traducendo: «Esistono, cioè, atti che, per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto».

⁴ Nella teologia scolastica, che le ha coniate, queste tre fonti della moralità sono nominate, rispettivamente, come: *finis operis*, *circumstantiae* e *finis operantis*. Quest'ultima, corrispondente all'intenzione, viene comunemente nominata anche come «fine».

⁵ Questo articolo si avvale e sviluppa precedenti miei studi apparsi su questa rivista: «Il giudizio morale sulle azioni umane. Una ricognizione storico-critica delle *fontes moralitatis*», *La Scuola Cattolica* 147/1 (2019) 37-68; «Il giudizio morale sulle azioni umane. Dalle *fontes moralitatis* al discernimento prudenziale», *La Scuola Cattolica* 148/1 (2020) 67-93; «Indagine sull'intrinsece malum. L'intenzionalità delle azioni intrinsecamente cattive», *La Scuola Cattolica* 150/3 (2022) 385-414.

⁶ Benché ai due termini di «atto/i» e «azione/i» si possano attribuire significati differenti (cf le voci «Atto» e «Azione», in A. LALANDE (ed.), *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI - Arnoldo Mondadori, Milano 1980³, 81-83. 91-97), in questo contributo essi sono impiegati come sinonimi.

I. LA STRUTTURA SIMBOLICA DELLE AZIONI

Lo spunto da cui prendere avvio per elaborare una rinnovata comprensione della dottrina dell'*intrinsic malum* può essere reperito nello stesso insegnamento magisteriale della Chiesa. Se è vero, infatti, che esso definisce gli atti intrinsecamente cattivi in base al solo loro oggetto, prescindendo dalle circostanze e dalle intenzioni, nondimeno esso non disgiunge l'oggetto, quanto meno, dall'intenzione, ritenendo che per poterlo cogliere occorre 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 agisce»⁷.

Includendo il soggetto agente nella determinazione dell'oggetto dell'azione, lo stesso Magistero sembra escludere la possibilità di definire la moralità di un'azione, e quindi anche di un'azione intrinsecamente cattiva, in riferimento alla sola fonte dell'oggetto. L'oggetto dell'azione non è determinabile a prescindere dal soggetto agente, l'uno e l'altro non sussistono indipendenti. L'oggetto dell'azione è un oggetto «*morale*», dovuto cioè all'agire umano e quindi inabitato da un'intenzione soggettiva. Anche l'intenzione dell'agente è «*morale*», cioè anch'essa relativa all'agire umano, e quindi inscritta nell'oggettività di un'azione.

La moralità dell'intenzione e dell'oggetto delle azioni umane contesta sia il soggettivismo etico, che prescinde dall'oggettività dell'azione, sia l'oggettivismo etico, che misconosce la soggettività dell'agente⁸, e invita piuttosto a elaborare una teoria simbolica dell'agire. Una tale teoria concepisce l'azione strutturata alla stregua di un simbolo⁹, vale a dire uni-

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor* 78: EV 13, 2729.

⁸ Cf A. MOLINARO, «*Persona e agire morale*», in T. GOFFI - G. PIANA (edd.), *CORSO DI MORALE I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Queriniana, Brescia 1989, 373-388: 374.

⁹ È nota l'etimologia della parola simbolo, dal greco *sym-ballō*, getto insieme. «Il significato letterale greco di simbolo indica innanzitutto un segno di riconoscimento costituito dalle due metà accostate di un oggetto spezzato, cocci, anello o altro. Tale segno evoca, allude, aspira all'altro, all'intero e in questo senso lo troviamo nel *Simposio* di Platone per indicare le due metà dell'androgino originario separate da Zeus, alla ricerca l'una dell'altra (cfr. *Conv.*, 191 d). Così anche Aristotele tanto nel testo greco che in quello latino (*Et. Eud.*, 1239 b 31). «*Tessera hospitalis*» il simbolo è luogo di risonanza dell'altro, pegno di presenza, legittimazione di assenza. Se per la sua attitudine a richiamare altro da sé il simbolo rientra nella più generale famiglia dei segni, a motivo della sua

ta e, al tempo stesso, distinta dall'agente¹⁰. In una concezione simbolica dell'agire, il significato di un'azione non può essere definito a prescindere dall'agente, a meno di misconoscere l'intenzione soggettiva che la inabita e snaturare quindi l'azione umana riducendola a un fatto naturale o a un evento fisico¹¹.

Se ciò che propriamente contraddistingue l'azione umana è la presenza in essa di un'intenzione soggettiva, d'altra parte proprio la sua struttura simbolica comporta che tale intenzione si trovi inscritta in qualcos'altro. L'azione non deriva da una sola causa, endogena al soggetto, ma anche da altre concuse, a lui esogene. L'azione non scaturisce dalla sola energia della libertà soggettiva, ma tra energia da altre fonti eterogenee al soggetto.

Un paragone eloquente per rappresentare l'azione umana è quella della scultura. Per realizzare la sua opera, lo scultore conta sulle caratteristiche fisiche del blocco di marmo, la cui durezza e densità, assorbimento e porosità, concorrono a dare forma alla sua intenzione creativa. Con la produzione dell'opera si assiste a un decentramento dell'artista, il quale «si mette in ciò che fa»¹². L'opera viene così ad avere una relativa indipendenza nei confronti del suo artefice. Indipendenza che non corrisponde a una riduzione sul piano della mera fattualità, dal momento che l'opera, per via del suo statuto simbolico, conserva l'impronta di colui che l'ha scolpita. Svincolata per un verso dall'artista e per altro verso a lui legata, l'opera risulta significativa, comunica cioè un significato.

In quanto simbolica, l'azione umana è un complesso inscindibile, tale per cui ogni suo elemento può essere adeguatamente interpretato solo in

partecipazione all'intero è atto a rendere in certo modo presente ciò che simbolizza, garantendo allo stesso tempo la sua irriducibilità alla semplice presenza»: P. LIA, «Simbolo», in V. MELCHIORRE (ed.), *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 11, 10635-10642: 10635.

¹⁰ Cf P. RICOEUR, «La structure symbolique de l'action», in J. MICHEL - J. PORÉE (edd.), *Écrits et conférences: Tome 3, Anthropologie philosophique*, Seuil, Paris 2013, 224-247.

¹¹ «Ciò che fa sì che l'azione, pur essendo un fatto o un fenomeno, non sia più un fenomeno come quelli, è il valore espressivo presente in essa, è il senso soggettivo, il sistema organizzato al quale deve la sua fisionomia sempre singolare», cf M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (= Classici del pensiero 5), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, 207 (il numero, riportato a margine pagina dell'edizione italiana, si riferisce all'originale edizione francese del 1893).

¹² M. BLONDEL, *L'azione*, 223.

rappporto agli altri elementi che la costituiscono¹³. La struttura simbolica dell'azione conviene a una teoria dell'agire che miri a ritrovare l'unità delle *fontes moralitatis* e, quindi, ad offrire un'interpretazione della dottrina dell'*intrinsic malum* non più limitata al solo oggetto, disgiunto dal fine e dalle circostanze, ma dovuta all'azione nell'integralità dei suoi elementi¹⁴. Nell'ottica di una concezione simbolica delle azioni procediamo quindi a considerare l'intenzione, le circostanze e l'oggetto, avendo cura di mostrare la loro inscindibile connessione, anche nella determinazione degli atti intrinsecamente cattivi.

II. L'INTENZIONALITÀ DELL'*INTRINSECE MALUM*

La concezione simbolica connette l'intenzione dell'agente e l'oggetto dell'azione escludendo la definizione dell'uno senza l'altra. In tale concezione, l'oggetto dell'azione non è altro rispetto all'intenzione dell'agente, poiché altro non è che l'intenzione in opera. L'intenzione dell'agente, infatti, non consiste nella mera volizione di un fine, ma nel perseguitamento di un fine per mezzo dell'azione.

All'intenzione spetta dunque il primato nella strutturazione dell'azione, poiché essa predispone il fine e il percorso per realizzarla, alla stregua di un movimento il cui termine, già virtualmente presente nel suo svolgersi, gli imprime dinamismo e orientamento¹⁵: «l'azione è l'intenzione che vive nell'organismo e plasma le energie oscure, dalle quali è scaturita»¹⁶.

L'intenzione non sorge se non quando il soggetto progetta l'azione, la quale, pertanto, deve essere adeguatamente riconosciuta nella sua qualità soggettiva.

¹³ Cf T. GOFFI, «Natura e caratteristiche della prassi cristiana», in T. GOFFI - G. PIANA (edd.), *Corso di Morale I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Queriniana, Brescia 1989, 389-465: 441-442.

¹⁴ 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*, Fortress Academic, Lanham - Boulder - New York - London 2019, 87-102.

¹⁵ Cf K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, 179.

¹⁶ M. BLONDEL, *L'azione*, 144.

1. La soggettività dell'agire

Per riconoscere l'agire propriamente soggettivo è anzitutto necessario distinguere tra atto ed evento o stato¹⁷. «A differenza degli eventi, che accadono, e degli stati, che hanno luogo, gli atti vengono *compiuti*, essi comportano sempre qualcosa che la persona compie, e in questa misura è coinvolta “in quanto soggetto”»¹⁸.

Il coinvolgimento soggettivo, che distingue l'azione da un evento fisico o uno stato mentale, è, al suo livello minimale, ciò che E. Husserl chiama «posizionalità», con ciò indicando una «presa di posizione» mediante la quale il soggetto emerge rispetto ai suoi eventi organici e stati psichici. Questo primo livello di emergenza del soggetto si realizza negli «atti di base», comprendenti le due classi delle «percezioni» e delle «emozioni», corrispondenti alle dimensioni, rispettivamente, cognitiva e affettiva della persona. Le percezioni implicano una «posizionalità dossica», ovvero una presa d'atto cognitivo dell'esistenza della realtà esperita. Le emozioni comportano una «posizionalità assiologica», vale a dire una presa d'atto affettiva della valenza di quanto sperimentato. Questi atti di base, dovuti a posizioni di primo livello, non sono volontari e ordinariamente nemmeno consapevoli, se non per successiva riflessione. Distinguendosi dagli eventi e dagli stati che sono dovuti a un «impatto causale della realtà su un organismo», gli atti di base sono «*risposte più o meno adeguate alla realtà*»¹⁹, che «realizzano un primo livello di emergenza della persona sui suoi stati: il livello dell'oggettivazione evidenziale»²⁰.

Il secondo livello di emergenza della persona consiste negli «atti di gestione», con i quali il soggetto gestisce gli stati percepiti e sentiti negli «atti di base». A differenza di questi ultimi, gli atti di gestione sono liberi, anche se in senso lato, ma non necessariamente o, quanto meno, interamente consapevoli. Negli atti di gestione la persona prende posizione rispetto alle percezioni e alle emozioni, consentendo o impedendo che esse si prolunghino in ulteriori esperienze cognitive ed emotive, senza però necessariamente tradursi in scelte consapevoli e volontarie.

¹⁷ Cf R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà* (= Saggi Corsari), Garzanti, Milano 2012, II parte, c. 6 [ebook].

¹⁸ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2556.

¹⁹ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2701.

²⁰ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2715.

Le scelte consapevoli e volontarie si collocano, infatti, a un terzo livello di emergenza della persona, quello degli «atti liberi in senso proprio», mediante i quali uno stato cognitivo o emotivo viene assunto come «ragione d'azione». Gli atti propriamente liberi sono «*autorizzazioni a procedere, licenze di fare qualcosa dei dati di una determinata esperienza*». E in questo modo, di *fare qualcosa di noi stessi*²¹. Avallando o meno una ragione d'azione, gli atti liberi in senso proprio danno corso a un'azione che caratterizzerà la personalità morale dell'agente. Attraverso questi atti, che in quanto «*fonti di identità personale attraverso il tempo*²²» sono «attī auto-costitutivi», la persona diviene moralmente responsabile di sé, assume «la responsabilità attuale del sé presente, passato e futuro»²³.

2. *La responsabilità dell'agire*

Benché solo al terzo livello degli atti liberi in senso proprio si raggiunga compiutamente la responsabilità morale della persona, essa va sorgendo e strutturandosi fin dal livello più basilare dell'agire. Infatti, già gli atti di base delle percezioni cognitive e affettive risultano diversificati nelle persone.

Possiamo osservare quanta discrezionalità ci sia nell'atto umano di guardare e nella straordinaria diversità della “sensibilità” delle persone: vale a dire, non della dote di funzioni sensoriali e affettive di cui i membri della specie umana sono equipaggiati – che può variare, sì, ma non così drammaticamente – ma della disposizione all'esercizio di queste funzioni, cioè ai relativi atti. Una cosa è vedere (funzione) – altra è guardare (atto). Una cosa è udire – altra è ascoltare. Una cosa è avere una memoria – altra cosa è esercitarla, quali ricordi attivare, e come. Una cosa è provare dolore o ansietà – altra cosa è rispondervi, e i modi personali di rispondere agli stati affettivi sono di una strabiliante diversità²⁴.

La discrezionalità dell'agire personale risulta più evidentemente esercitata al secondo livello degli atti liberi in senso lato, nei quali la presa di posizione personale è quella di «lasciarci o non lasciarci motivare affatto dal contenuto dell'atto presente, e quindi dallo stato in cui ci si trova, nella

²¹ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2761.

²² R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2769.

²³ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2814.

²⁴ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 3045-3053.

successiva condotta di vita»²⁵. In questi atti di secondo livello compare «non solo la ragione, ma simultaneamente la volontà, e con essa il potere di rispondere *diversamente* alle esigenze della realtà, e anche di rispondervi *inadeguatamente*»²⁶.

Per quanto già operante al primo livello negli atti di base e al secondo livello negli atti liberi in senso lato, la responsabilità personale non è ancora propriamente morale. L'autentica responsabilità morale si dà al livello degli atti liberi in senso proprio, i quali, a differenza degli atti liberi in senso lato, devono essere atti intenzionali.

3. *L'intenzionalità dell'agire*

Un atto è «intenzionale» *in senso ristretto* se è un'azione dotata di un intento o volontaria, quindi se è uno specifico modo di presenza di un oggetto: di un fattibile o *practicum*, presente o cosciente nella modalità intenzionale del da farsi (*operandum*), avallato (almeno implicitamente) da una libera posizione²⁷.

Paradigma degli atti intenzionali è la decisione, definibile come «l'atto che riempie l'apparente lacuna causale fra un'azione e i suoi motivi»²⁸, ovvero «l'atto che trasforma un motivo possibile in un motivo efficace d'azione»²⁹.

La decisione è un atto intenzionale poiché, prendendola, il soggetto agente tende verso un oggetto. Tale oggetto, in quanto posto innanzi al soggetto, si configura come «progetto»³⁰. D'altro canto, l'intenzione progettuale, rivolta in avanti, implica, all'indietro, una responsabilità personale, vale a dire un'attitudine ad attribuire a se stessi i propri atti³¹. Tale attribuzione è più che l'«imputabilità», propria anche degli atti di base, e

²⁵ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 3084.

²⁶ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 3076.

²⁷ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 3129.

²⁸ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2022.

²⁹ R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*, pos. 2045.

³⁰ Il termine «progetto» deriva, tramite il francese *projet*, dal latino *proiectum*, forma sostantivata del partecipio passato del verbo *proicere*, composto di *pro-* (avanti) e *iactare* (gettare).

³¹ Cf P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario* (= Collana di Filosofia 47), Marietti, Genova 1990, 60.

può pertanto essere nominata come «autorialità», in quanto indica il soggetto come autore volontario della sua azione. Lo slancio progettuale fa leva sull'appoggio della responsabilità autoriale.

La più precisa determinazione dell'intenzione, caratterizzante la decisione motivata, può essere effettuata distinguendola dalle previsioni, dalle credenze e dai desideri³².

La distinzione dell'intenzione dalle previsioni è anzitutto data dalle differenti condizioni di verità: mentre una previsione è vera quando si verifica ciò che è stato previsto, un'intenzione può essere vera anche se ciò che è stato inteso non si verifica. Un'altra differenza riguarda le condizioni giustificanti: nel caso della previsione, ma non in quello dell'intenzione, sono necessari degli indizi che annuncino il suo verificarsi. La differenza può ancora essere riconosciuta nel grado di certezza, che nella previsione può variare, mentre nell'intenzione semplicemente sussiste o non sussiste.

L'intenzione si distingue anche dalle credenze. Nella credenza non è infatti necessariamente implicata l'intenzione di fare: si può essere intenzionati a fare qualcosa pur credendo quanto mai improbabile, persino impossibile, la sua realizzazione. Può capitare, per esempio, che intenzioni del tutto chiare contengano fattori di incertezza o condizioni ipotetiche che rendono vacillante la credenza, come il fermo proposito di provare ancora a dimagrire da parte di chi avesse già provato a farlo senza successo, per via della sua scarsa forza o dell'occorrere di situazioni sfavorevoli.

La più precisa delinearazione dell'intenzione deriva dalla distinzione rispetto al desiderio. Anzitutto l'intenzione non ha come condizione necessaria il desiderio, poiché si può avere l'intenzione di fare qualcosa, per esempio un esame clinico, senza alcun desiderio di sottoporsi ad esso. Inoltre, l'intenzione, diversamente dal desiderio, non ammette gradi di intensità: un'intenzione può solo essere mantenuta o abbandonata, un desiderio, invece, può risultare di diversa intensità. A differenza poi dal desiderio, che può riguardare anche cose impossibili da realizzare, l'intenzione si rivolge solo a cose realizzabili. Benché infatti entrambi mirino a una realtà non ancora (pienamente) acquisita, il desiderio la considera solo in se stessa, indipendentemente dalla sua raggiungibilità, mentre l'intenzione la considera in quanto raggiungibile attraverso mezzi adeguati.

³² Cf E. RUNGGALDIER, *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo* (= Filosofia Morale 8), Vita e Pensiero, Milano 2000, 129-134.

Definita in negativo per differenza da previsioni, credenze e desideri, l'intenzione può essere definita in positivo tenendo conto che il vocabolo latino *intentio*, significante «tendenza verso qualcosa»³³, rimanda all'effettivo dirigersi del soggetto verso un fine, ciò che il significato comune del termine intenzione non sempre esprime, scivolando nei significati propri della previsione, della credenza o del desiderio. Una più adeguata traduzione dell'*intendere* latino potrebbe essere resa con il verbo «progettare»: mediante l'intenzione il soggetto progetta l'azione, ovvero si getta innanzi, avanzando di un passo verso il fine cui mira.

Il carattere dinamico dell'intenzione rischia di essere misconosciuto quando, secondo un comune modo di pensare, semplicemente lo si giustappone all'azione eseguita. Proprio tenendo conto di questo rischio, «invece di dire che l'intenzione è orientata verso l'azione, occorre affermare che è l'intenzione che fa l'azione, che la costruisce, che la produce»³⁴.

III. LA CIRCOSTANZIALITÀ DELL'*INTRINSECE MALUM*

Il soggetto agente progetta l'azione intenzionando un oggetto, fornendo ad esso orientamento e dinamismo. «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»³⁵.

Il soggetto intenzionale progetta l'oggetto intenzionato in riferimento a motivi per agire, i quali «inclinano senza necessitare»³⁶. La nozione di «motivo» è associata a quella di «valore». Il rapporto tra le due nozioni è precisabile dicendo che «un motivo raffigura e, se così si può dire, "storicizza" un valore e un rapporto di valori»³⁷. L'associazione delle due nozioni suggerisce di parlare di «motivi valoriali» o «valori motivanti».

³³ TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, 12, 1, c.

³⁴ S. PINCKAERS, «Appendice I. Notes explicatives», in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Les actes humains. Tome premier. 1a-2ae, Questions 6-17. Traductions française par H.-D. Gardeil. Notes et Appendices par S. Pinckaers. Nouvelle Édition*, Desclée & Cie, Paris - Tournai - Rome 1962, 289-404: 344.

³⁵ K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 169.

³⁶ Cf P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 74.

³⁷ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 74.

Molteplici e variegati sono i motivi valoriali che possono intervenire nella progettazione intenzionale di un oggetto intenzionato. Vi sono «valori mondani», relativi all’ambiente vitale dell’uomo; «valori corporei», relativi alla sua vita psico-fisica; «valori spirituali», riguardanti l’attività dello spirito umano; «valori sociali», relativi alle relazioni interpersonali; «valori culturali», circa l’universo simbolico del vivere umano; «valori morali», attinenti alla libera responsabilità dell’uomo; «valori religiosi», riguardanti il suo rapporto con Dio. I differenti motivi valoriali possono comporsi e reagire alla stregua dei colori, producendo sfumature, contrasti, nuove tonalità³⁸. «Non si finisce mai di dispiegare il campo della motivazione del volere umano. L’incommensurabilità dei valori si rivela in fin dei conti essenzialmente nella *confusione affettiva dei motivi*: attraverso di essa, tutta la storia si raccoglie in sintesi nella vita involontaria di ciascun soggetto ed incide su un volere personale»³⁹.

La distinzione tra l’intenzione soggettiva e i motivi valoriali può non risultare immediatamente perspicua, come per esempio quando si dicesse che un uomo ha ucciso qualcuno «per pietà», trattandosi di un ammalato grave, o «per odio», trattandosi di un nemico. Ma sebbene queste espressioni sembrerebbero indicare uno scopo, esse sono piuttosto espressive dei motivi per cui l’uomo ha ucciso, che non descrittive della sua intenzione di uccidere. Riprendendo l’insegnamento di Elisabeth M. Anscombe, esponente di spicco della filosofia analitica anglosassone, potremmo dire che la «motivazione per un’azione» è comunemente più estesa e varia dell’«intenzione con cui l’azione è stata compiuta»: «le motivazioni ci possono spiegare le azioni; ma questo non vuol dire che “determinano”, in senso causale, le azioni»⁴⁰. Spiegare un’azione mediante i motivi «significa metterla in una certa luce»⁴¹, e quindi offrire il contesto entro cui meglio interpretarne l’intenzione.

Il soggetto agente intenziona l’azione circondato, provocato e influenzato dai motivi valoriali che afferiscono alla sua situazione esistenziale. L’intenzione dell’agente determina l’oggetto conveniente dell’azione inscrivendosi nel pieno dei motivi valoriali, i quali, non sono creati *ex nihilo*.

³⁸ Cf R. RUYER, *Le mond des valeurs*, Aubier, Paris 1948, citato in: J. DE FINANCE, *Saggio sull’agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 359.

³⁹ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 130.

⁴⁰ G.E.M. ANSCOMBE, *Intenzione*, Università della Santa Croce, Roma 2004, 59.

⁴¹ G.E.M. ANSCOMBE, *Intenzione*, 62.

lo e nemmeno *ex novo*, ma assunti e plasmati per quanto possibile. Nel dare forma alla sua intenzione, il soggetto agente può e deve contare sui motivi valoriali di cui dispone. Tali motivi sono al contempo condizioni di possibilità dell’agire umano e suoi condizionamenti, nel senso per cui consentono all’agente di plasmare le sue azioni entro i limiti della loro plasmabilità⁴². Né, infatti, le condizioni ambientali dell’ecosistema naturale, né quelle psico-fisiche del corpo, né quelle socio-culturali del *Sitz-im-Leben* umano, né quelle etico-religiose del contesto civile ed ecclesiale sono risorse espressive totalmente disponibili al soggetto agente. Se ciò che contraddistingue l’azione da un semplice fatto è la presenza in essa di un’intenzione soggettiva, d’altra parte proprio la struttura simbolica dell’azione ci ricorda che tale intenzione soggettiva si trova inscritta in un’alterità oggettiva. «L’uomo impara dalla sua natura, ma egli anche la plasma e le dà forma. Entrambe le prospettive rientrano nella metafisica dell’azione morale»⁴³.

Ciò che nella filosofia dell’azione risultano essere i motivi valoriali può essere rapportato a ciò che la teologia delle *fontes moralitatis* nomina come «circostanze». Queste ultime – è opportuno precisarlo e sottolinearlo – sono pertinenti ad una teoria dell’agire umano nella misura in cui sono circostanze propriamente «morali», ineriscono cioè all’agire libero.

Il soggetto agente non progetta l’azione indipendentemente dalle circostanze in cui agisce, ma da esse dipende, in termini ispirativi ed esecutivi. L’intenzione dell’agente sorge e plasma l’oggetto dell’azione in rapporto alle risorse e alle carenze delle circostanze rispetto ai quali 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 inserire nel *finis operis* delle azioni, trovandolo corrispondente o contrastante; in tal caso il *finis operantis* non sarebbe più un’intenzione, ma un semplice desiderio, il quale è definibile a prescindere dalla realtà circostante e dalla sua realizzabilità.

⁴² Cf E. SCHOCKENHOFF, «Finis operis - finis operantis», in W. KASPER et AL. (edd.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien 2006, vol. 4, coll. 1293-1294.

⁴³ K. DEMMER, «Erwägungen zum intrinsece malum», *Gregorianum* 68/3/4 (1987) 613-637: 619.

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 naturale, il quale è definibile a prescindere dal soggetto e dal suo agire.

IV. L'OGGETTIVITÀ DELL'*INTRINSECE MALUM*

Interagendo con i circostanti motivi valoriali, il soggetto agente intenziona l'oggetto dell'azione, cosicché il *finis operantis* si attua nel *finis operis*. Evitando di contrapporre o anche solo giustapporre oggettività dell'azione e soggettività dell'agente, si può quindi dire che «il “*finis operis*” è sempre anche un “*finis operantis*”»⁴⁴. Il *finis operis* sta al *finis operantis* come il corpo rispetto all'anima. Privo del *finis operantis*, il *finis operis* è come un corpo senza anima, il cadavere dell'azione.

1. *L'oggetto intenzionato*

Per quanto sempre connotato in senso propriamente morale, il termine «oggetto», dato il suo uso più immediato e comune in senso materiale e opposto al termine «soggetto», rischia di perdere il suo significato proprio di «*contenuto morale* o *senso morale* di tali azioni»⁴⁵. Oggetto, in senso morale, indica sempre un'azione umana. L'oggetto dell'azione elemosina, per esempio, non è il «denaro» nella sua materialità, bensì l'azione di «donare denaro» a un bisognoso; come pure, l'oggetto dell'atto coniugale non è il «congiungimento fisico dei sessi», ma l'«unione sessuale dei coniugi».

L'oggetto dell'azione implica necessariamente un'intenzione soggettiva, la cui presenza qualifica moralmente un atto, determina cioè il suo *genus moris*. L'assenza invece di un'intenzione soggettiva depriva un atto

⁴⁴ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* (= Studi di filosofia), Armando, Roma 2001, 415.

⁴⁵ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, 387. Lo stesso autore ribadisce altrettanti il concetto dicendo che «sembra più chiaro parlare, anziché di “oggetto dell'atto esteriore”, di “*contenuto significativo oggettivo*” (*contenuto di valore morale*) dell'atto esteriore» (*ivi*, 410). Nella stessa linea, si potrebbe anche parlare di «*senso oggettivo* dell'agire umano»: cf T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas* (= Pontificia Accademia di S. Tommaso: Studi Tomistici 8), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

di qualifica morale, assegnandolo al *genus naturae*. Classicamente, la teologia morale nomina l'atto intenzionato *actus humanus* e l'atto privo di intenzione *actus hominis*. Essendo l'intenzione ciò che qualifica la moralità dell'agire, non solo un atto, ma anche l'omissione di un atto, qualora fosse intenzionale, rientra nel *genus moris*.

1.1 L'intenzione basilare

Il rilievo dell'intenzione nella qualificazione di un *actus humanus* deve essere meglio definito distinguendo l'«intenzione basilare» da eventuali ulteriori intenzioni. La distinzione può essere illustrata ricorrendo a un paio di esempi, l'uno tratto dalla tradizione filosofica più classica e l'altro da quella contemporanea.

Dalla tradizione più classica riprendiamo l'esempio proposto da Aristotele e ripreso da Tommaso d'Aquino del ladro adultero, ossia di «chi ruba per commettere adulterio»⁴⁶. Potremmo concretizzare ulteriormente l'esempio immaginando l'amante che ruba la chiave dell'appartamento nel quale il marito custodisce la moglie per timore del tradimento. In questo caso, l'azione del furto implica una duplice intenzione: l'intenzione più immediata di rubare la chiave (*finis proximus o finis operis*), e l'intenzione successiva dell'adulterio (*finis remotus o finis operantis*)⁴⁷.

L'esempio della tradizione filosofica contemporanea appartiene agli esperimenti mentali proposti per testare le intuizioni morali ed è espresso dall'interrogativo: uccideresti l'uomo grasso?⁴⁸ L'esperimento richiede di pensarsi sopra un cavalcavia a monte del quale sopraggiunge un carrello ferroviario fuori controllo e a valle del quale cinque persone sono legate su binari. Al nostro fianco un uomo grasso, sporgendosi oltre il parapetto, osserva l'arrivo del treno. Se lo si spingesse giù dal cavalcavia, si schianterebbe sui binari sottostanti e, data la stazza, interromperebbe la corsa del carrello. In questo esperimento (auspicabilmente solo mentale!) l'in-

⁴⁶ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, 5, 2,4; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 6, c.

⁴⁷ Una versione simile di questo esempio, pure presentato da Tommaso d'Aquino, è quella del ladro caritativole, la cui azione consiste nel «prendere la roba altrui per fare l'elemosina» (*Summa Theologiae*, I-II, 18, 7, c.). Anche in questo caso, è riconoscibile la duplice intenzione: di rubare, anzitutto, e quindi di beneficiare un bisognoso.

⁴⁸ Cf D. EDMONDS, *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Cortina Raffaello, Milano 2014.

tesa salvezza dei cinque malcapitati consegue all'intenzionale spinta data all'uomo grasso. L'azione di spingere l'uomo grasso giù dal cavalcavia contiene l'intenzione più immediata di sacrificare la sua vita e l'intenzione successiva di salvare la vita degli altri.

Negli esempi riportati, un'unica azione è duplicemente intenzionata, mediante una prima immediata intenzione e una seconda intenzione mediata dalla prima. Per quanto la seconda intenzione definisca il fine principale dell'azione, al punto che si potrebbe dire, per esempio, che il ladro adulterio «propriamente parlando è più adulterio che ladro»⁴⁹, essa necessita della prima intenzione. In base a questa considerazione, nell'esempio del ladro adulterio si può riconoscere l'intenzione basilare del furto e l'intenzione ulteriore dell'adulterio, e nell'esempio dell'uomo grasso l'intenzione basilare di precipitarlo sui binari e l'ulteriore intenzione di salvare i cinque malcapitati.

Un'intenzione è basilare quando è necessaria per l'attuarsi di altre intenzioni che il soggetto agente abbia compiendo un'azione. Nel caso degli esempi riportati, l'intenzione adulterina non potrebbe attuarsi senza il furto intenzionale, e nemmeno l'intenzione di salvare i cinque uomini legati senza la spinta intenzionale dell'uomo grasso sui binari.

1.2 La specie morale

L'intenzione basilare, determinando l'oggetto dell'azione, qualifica una tipologia d'azione⁵⁰, definisce cioè, in termini tradizionali, una fattispecie morale. Essa qualifica moralmente un'azione anzitutto in senso generale, immettendola cioè nel *genus moris* e quindi distinguendola da uno stato, un fatto, un evento appartenenti al *genus naturae*. L'intenzione basilare qualifica poi però l'azione in senso specifico, differenziando cioè la sua specie rispetto al bene o al male.

A questo riguardo, si potrebbe eccepire che ci sono atti i quali, quand'anche intenzionali, risultano indifferenti rispetto al bene e al male, come ad esempio «sollevare una pagliuzza da terra, andare in campagna e

⁴⁹ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, 5, 2,4; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 6, c.

⁵⁰ L'intenzione basilare, si potrebbe altrimenti dire, determina un'«azione-base intenzionale»: M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, 88.

altre cose del genere»⁵¹. Si può d'altra parte constatare come anche un atto moralmente irrilevante, se «considerato nella sua individualità e concretezza» presenta sempre «qualche circostanza che lo rende buono o cattivo, almeno dalla parte dell'intenzione del fine»⁵². L'andare in campagna, per esempio, potrebbe essere un'azione buona qualora la persona la facesse per ristorare il corpo e lo spirito.

L'intenzione basilare, dunque, oltre che in senso generale qualifica in senso specifico un'azione rispetto al bene e al male, assegnandole la sua «specie morale». La specie morale, per la quale un'azione è distinta e differente da altre azioni, non coincide con la sua specie fisica. È infatti possibile che

un atto, unico se considerato nella sua specie fisica, sia ordinato a fini diversi nell'ordine volitivo: come l'uccisione di un uomo, che fisicamente è sempre di una medesima specie, può essere ordinata sia all'esecuzione della giustizia che all'appagamento dell'ira. E si avranno allora atti specificamente diversi nell'ordine morale: poiché nel primo caso si avrà un atto di virtù e nel secondo un atto peccaminoso. [...] Nulla perciò impedisce che atti specificamente identici nell'ordine fisico siano diversi nell'ordine morale, e viceversa⁵³.

Si dà quindi anche il caso inverso, in cui due atti di specie morale differente risultino identici nella specie fisica, come, per esempio, l'atto sessuale tra due coniugi o tra due adulteri⁵⁴.

La specie morale indica il tipo d'azione al livello dell'intenzione più basilare, oltre la quale non si può ulteriormente differenziare l'identità specificamente buona o cattiva di un'azione.

Sul piano dei *tipi d'azione*, “rubare” non si può ulteriormente specificare in “rubare una macchina” e “rubare un cavallo”, poiché questi non sono due tipi diversi di azioni, ma due *casi* diversi dello stesso tipo di azione: ambedue sono furti (“sottrazione di qualcosa che uno possiede legittimamente”)⁵⁵.

⁵¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 18, 8, c.

⁵² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 18, 9, c.

⁵³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 1, 3, ad 3.

⁵⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, 18, 5, ad 3.

⁵⁵ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, 125.

1.3 Gli effetti intenzionali e non intenzionali

L'oggetto morale, intenzionato dal soggetto agente, non necessariamente coincide con tutto ciò che consegue al compimento dell'azione. Nell'effettuarsi di un'azione occorre quindi distinguere tra ciò che rientra nell'intenzione e ciò che fuoriesce dall'intenzione, tra ciò che è *cum intentione* e ciò che è *praeter intentionem*.

L'intenzionalità di ciò che accade è denominata nel linguaggio teologico-morale con i termini di «effetti volontari» ed «effetti diretti», e la non intenzionalità, invece, con i termini di «effetti involontari» ed «effetti indiretti», o anche di «effetti collaterali».

I termini volontari e involontari⁵⁶ si riferiscono alla relazione tra soggetto agente ed effetti della sua azione. Volontari sono gli effetti voluti dal soggetto agente, involontari sono invece gli effetti che egli non vuole, ma che conseguono inevitabilmente dalla sua azione. La distinzione diretti e indiretti si riferisce alla relazione tra l'azione e gli effetti che essa produce. Diretti sono gli effetti per cui l'azione è posta, indiretti sono invece gli effetti che conseguono inevitabilmente all'azione oltre a quelli diretti. Il termine «collaterale» è più genericamente riferito agli effetti involontari e indiretti.

Mentre gli effetti volontari e diretti sono intesi e scelti, gli effetti involontari, indiretti o collaterali, che pur conseguono all'azione, risultano solo previsti, desiderati, creduti o, al contrario, subiti, tollerati, accettati.

Ci sono infatti conseguenze che, sebbene previste, non sono affatto oggetto intenzionale di decisioni pratiche, che dunque non vengono *scelte* e cioè non vengono *volute*, né in quanto fine, né in quanto mezzo in vista di un fine (si dice allora che esse sono solo “indirettamente volute”, ossia permesse). Se si pone, come fa l'etica teleologica, tali conseguenze indirette sullo stesso piano di quelle (direttamente) scelte e volute, si finisce necessariamente con il perdere di vista il concetto di responsabilità morale. Infatti il concetto di tale responsabilità è riferito a quello della volontà che sceglie, un riferimento che va perso con l'equiparazione di *tutte* le conseguenze: se in un giudizio pratico si equipara le conseguenze scelte con quelle che vengono solo tollerate come conseguenze collaterali inevitabili, ma che non vengono scelte, si comincia allora ad identificare la volontà che sceglie e la volontà che tollera e quindi a

⁵⁶ Nominati nella lingua latina della tradizione teologico-morale, rispettivamente, come *voluntarium in se* e *voluntarium in causa*.

perdere in generale la categoria, decisiva per la teoria delle azioni, della scelta (*prohairesis, electio*)⁵⁷.

Quale criterio per determinare la collateralità di un effetto, ossia il suo non essere inteso come fine e scelto come oggetto, vale il principio secondo cui un effetto è collaterale

se *in primo luogo* il volerlo *non* è intenzionalmente necessario per il compimento dell’azione, e se, *in secondo luogo*, per la sua ammissione c’è un motivo corrispondentemente grave, se paragonato con il fine inteso. [...] La prima condizione decide dunque del fatto che l’effetto cattivo non venga scelto come mezzo, la seconda del fatto che l’effetto non venga inteso come fine (“nascosto”)⁵⁸.

Per quanto chiara in teoria, la distinzione tra un effetto inteso e scelto e un effetto collaterale non è sempre, in pratica, facilmente determinabile.

Così, ad esempio, l’esempio da manuale divenuto classico, che trae origine da Caietano e da F. Scholz, e abbondantemente citato, del cavaliere che fugge attraverso un ponte stretto, e che travolge e uccide un bambino che casualmente gli sbarra la strada. La questione etica è qui se l’effetto cattivo intervenga “*praeter intentionem*” oppure no. Questo però, a quanto mi sembra, non può venir deciso né in un manuale di teologia morale, né con le riflessioni di un critico di manuale; questo lo sa, in questo caso, solo il cavaliere stesso – e Dio, che scruta i cuori⁵⁹.

2. La scelta dell’oggetto

L’oggetto dell’azione, in quanto intenzionato dal soggetto nel quadro delle circostanze, è scelto dallo stesso soggetto agente. L’oggetto di un’azione è morale perché è dovuto a una scelta libera del soggetto. Il carattere propriamente morale dell’oggetto di un’azione deriva dalla libertà che in esso si esprime. La libertà insita nell’oggetto di un’azione è ciò che, oltre che caratterizzarlo come «morale», permette di qualificarlo come buono o cattivo. La bontà o malignità di un’azione dipendono dall’agente che la intende e la sceglie. «“Bene” e “male” in senso morale sono correlati di

⁵⁷ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, 504.

⁵⁸ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, 439.

⁵⁹ M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, 440.

intenzioni e di atti di scelta; e i correlati di intenzione e di atti di scelta sono da parte loro *azioni*»⁶⁰.

Questa concezione dell'oggetto dell'azione determinato dalla scelta del soggetto agente è convalidata dalla dottrina magisteriale, la quale – come già si è riferito – afferma che: «l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto»⁶¹.

In quanto scelto dal soggetto agente per attuare la sua intenzione, l'oggetto dell'azione può essere altrimenti definito come «mezzo». È opportuno precisare che la denominazione italiana di «mezzi» traduce l'espressione greca *ta pros to telos*, impiegata da Aristotele e ripresa da Tommaso in latino come *ea quae sunt ad finem*. La tradizione morale, filosofica e teologica, riferisce l'espressione «ciò che è in vista di un fine» ad azioni concrete che sono scelte per un determinato fine. «I “mezzi” sono dunque sempre delle azioni umane definite sul piano intenzionale; azioni che sono state scelte, e *in quanto* sono oggetti di atti di scelta, cioè in quanto nascono da una volontà guidata dalla ragione»⁶².

2.1 La relazione tra scelta e intenzione

Volendo meglio definire la specificità della scelta, che determina l'oggetto dell'azione, consideriamo anzitutto la sua relazione con l'intenzione.

L'intenzione persegue il fine tramite la scelta dell'oggetto adeguato. In una concezione dinamica dell'azione, tra intenzione del fine e scelta dell'oggetto non esiste soluzione di continuità: unico è il dinamismo della libertà che intende il fine e sceglie l'oggetto. La distinzione potrà essere notata solo se si fissa l'attenzione sul transito dell'intenzione nell'oggetto o sul suo approdo al fine. L'implicazione dell'intenzione del fine nella scelta dell'oggetto fa sì che la scelta dell'oggetto sia rivelativa dell'intenzione del fine. Nella scelta l'intenzione può essere riconosciuta nella sua effettiva realizzabilità.

La realizzabilità di un fine può peraltro essere dichiarata nella misura in cui sono reperibili oggetti possibili. Non vi è un fine possibile, se non vi è un oggetto ad esso ordinato. L'impossibilità della scelta determina

⁶⁰ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, 107.

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 78.

⁶² M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, 91.

l'impossibilità del fine. Questa concatenazione strutturale tra oggetto e fine fa sì che la scelta dell'oggetto sia il banco di prova sul quale il fine può apparire come realmente possibile oppure solo idealmente desiderabile. È solo al tempo della scelta che l'intenzione appare nella sua effettiva consistenza: la scelta dell'oggetto rivela, al medesimo soggetto agente, l'intenzione del fine.

2.2 La relazione tra scelta e motivi valoriali

La determinazione dell'oggetto di un'azione è operata dalla scelta del soggetto agente in riferimento ai circostanti motivi valoriali. La scelta determina l'oggetto dell'azione in quanto trascoglie un motivo valoriale rispetto ad altri. Essa consiste nel preferire un motivo d'azione rispetto ad altri o, detto più incisivamente, nell'agire in base a un motivo tra gli altri. Vediamo più analiticamente come la scelta si attui.

Il soggetto agente interviene nella configurazione dell'oggetto dell'azione trascgliendo i motivi valoriali mediante la sua libera scelta. Nella confusione affettiva dei molteplici e variegati motivi valoriali, la libertà, dapprima esitante nell'addivenire a una scelta, può orientarsi prestando attenzione al loro concatenarsi, alla stregua dello sguardo che insegue un corpo in movimento o dell'udito che segue il comporsi della melodia. L'attenzione della libertà implica due aspetti, indicati, per esempio, in ambito visivo dai verbi «vedere» e «guardare» o in contesto acustico dai verbi «sentire» e «ascoltare». «Vedere [o sentire] è *ricevere* le qualità dell'oggetto, guardare [o ascoltare] è estrarle *attivamente* da uno sfondo»⁶³.

L'attenzione nei confronti dei circostanti motivi valoriali si esercita mediante gli atti di base, ovvero la presa d'atto dell'oggetto mediante percezioni ed emozioni, e gli atti di gestione, ovvero la presa di posizione rispetto al loro prolungarsi o meno delle percezioni ed emozioni in ulteriori stati cognitivi e affettivi. La connessione tra gli atti di base e gli atti di gestione può essere spiegata considerando che le percezioni e le emozioni, in quanto sorgono dal corpo, possiedono un'energia dinamica che incrementa o decremente la potenza attrattiva dei motivi valoriali rispetto alla libertà. Le percezioni ed emozioni del corpo risvegliano in tal modo l'at-

⁶³ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 152.

tività dello spirito, poiché «l'attenzione più astratta è anche corporea»⁶⁴. Risvegliata dagli atti di base, l'attenzione diviene «una padronanza sulla durata, o più esattamente il potere di far apparire, secondo la regola di successione, degli oggetti o degli aspetti dell'oggetto, estraendoli dallo sfondo o lasciandoli svanire in esso, che per ogni sguardo costituisce lo sfondo di inattenzione»⁶⁵. Lo spirito, attirato dalla percezione ed emozione dei motivi valoriali, non può esimersi dal prendere posizione rispetto agli atti di base: deve necessariamente gestirli, pur potendo oscillare tra l'asseendarli o il contrastarli. Gli atti di gestione implicano dunque inevitabilmente una presa di posizione rispetto agli atti di base, per quanto involuta e incipiente possa risultare⁶⁶. La disposizione assunta nei confronti di percezioni ed emozioni sorgenti dal corpo, influisce sulle ulteriori sue percezioni ed emozioni, cosicché il corpo, dopo aver dato il colpo di gong allo spirito, funge ora da sua cassa di risonanza⁶⁷. In tal modo prende avvio la storia dell'azione libera.

La gestione delle percezioni e delle emozioni relative ai motivi valoriali si prolunga sino a quando, mediante la scelta, l'attenzione della libertà si arresta in un'intenzione progettuale. «L'evento della scelta permette sempre due letture: da una parte si ricongiunge all'esame precedente del quale

⁶⁴ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 251.

⁶⁵ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 155.

⁶⁶ Cf M.C. NUSSBAUM, «Le emozioni come giudizi di valore», in M.C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni* (= Collezioni di testi e di Studi - Filosofia), Il Mulino, Bologna 2004, 37-116.

⁶⁷ L'incidenza delle emozioni nella storia dell'azione spiega perché esse, oltre che propiziare possano intralciarla (cf M. LACROIX, *Il culto dell'emozione* (= Transizioni 5), Vita e Pensiero, Milano 2002). Ciò succede quando la libertà risulta a tal punto emozionata da perdere il controllo attento dei motivi valoriali. L'attenzione della libertà può infatti essere interrotta e sequestrata dalle emozioni. L'emozione può crescere sino a produrre uno choc emotivo, capace di sequestrare il corpo e di sottrarlo al governo dello spirito: «a partire da questo punto, il corpo va avanti da solo e il cavaliere è disarcionato» (P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 266). Generando la sedizione del corpo, «l'emozione-choc costituisce un vero trauma del volere» (P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 264), il quale, a fronte dell'eccessiva misura assunta dall'involontario, non è più in grado di dialogare con esso. La relazione spirito-corpo, oltre un certo limite di alterazione emotiva, non così nettamente determinabile, scade nella patologia. È questa la soglia oltre la quale la terapia psicologica e/o psichiatrica è necessaria per ridare voce allo spirito soffocato dal chiasso emotivo.

è la conclusione, o più esattamente la *cessazione*; dall'altra parte, *inaugura* veramente il progetto come intenzione semplice sull'azione a venire»⁶⁸.

3. *La libera scelta*

Il soggetto agente sceglie l'oggetto dell'azione tra i circostanti motivi valoriali. In quanto decisa dal soggetto, la scelta non deriva dalla concatenazione logica di motivi valoriali; in quanto indotta da motivi valoriali, nemmeno la scelta è l'arbitraria preferenza di un motivo valoriale rispetto ad altri.

3.1 La scelta decisa e motivata

L'esclusione di una concezione della scelta come algoritmo logico o come arbitrio immotivato deriva da una più fondamentale concezione dell'agire libero che rifugge sia dal razionalismo che dal volontarismo. Secondo il riduttivismo razionalista dapprima la ragione conoscerebbe l'oggetto e poi la volontà si muoverebbe per raggiungerlo; secondo invece il riduttivismo volontarista, dapprima la volontà tenderebbe all'oggetto e poi la ragione specificherebbe in che modo raggiungerlo. Queste due riduttive concezioni dell'agire umano, razionalista e volontarista, conseguono a una concezione della ragione e della volontà come facoltà disgiunte. Il razionalismo ritiene che la ragione possa conoscere senza volere, il volontarismo che la volontà possa volere senza conoscere; per il primo la volontà è cieca, per il secondo la ragione è statica. Nell'esercizio della libertà, ragione e volontà fungerebbero allora da stampella l'una all'altra.

In una migliore concezione dell'agire morale, ragione e volontà andrebbero comprese originariamente e inscindibilmente unite nella costituzione della libertà⁶⁹. La loro originaria e inscindibile coappartenenza, fa sì che la libertà conosca perché vuole e voglia perché conosca. Qualora anche si sostenga, legittimamente, che «l'identificazione del bene e del male morale procede dall'applicazione della ragione pratica» non si deve dimenticare

⁶⁸ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 163.

⁶⁹ Il nesso tra ragione e volontà nell'esercizio del libero arbitrio e nella costituzione della libertà è questione che travaglia la teologia a partire dalla Scolastica medioevale. Me ne sono occupato in: *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale alla luce di Tommaso d'Aquino* (= Questioni di Etica Teologica), Cittadella, Assisi 2002, 69-89.

che essa «non si riduce alla semplice constatazione di dati di fatto, ma li considera in quanto beni da perseguire o mali da evitare»⁷⁰.

La scelta dell'oggetto dell'azione non coincide con il solo giudizio della ragione circa i motivi valoriali, che la volontà, successivamente, approverebbe o meno. Nemmeno la scelta dell'oggetto dell'azione coincide con il mero impeto della volontà eleggente l'uno o l'altro motivo valoriale, che la ragione avrebbe indicato. Irriducibile al razionalismo di un algoritmo logico, come pure al volontarismo di un arbitrio immotivato, la scelta della libertà è dovuta al concorso di decisione soggettiva e motivi oggettivi. La compresenza di soggettività decisionale e oggettività motivazionale invita a riconoscere che «la storia di una decisione è anche la storia di una motivazione attraverso schizzi, avvii, marce indietro, salti, crisi e deliberazione»⁷¹. Entro quest'ottica, la scelta è la conclusione di un processo di strutturazione dell'oggetto dell'azione pervaso in ogni suo tempo da decisione soggettiva e motivi valoriali. La compresenza nell'oggetto dell'azione di soggettività dell'agente e oggettività dei motivi gli assegna uno statuto di singolare contingenza. Tale statuto non dipende dalla sola imponderabilità e variabilità dei motivi valoriali, ma soprattutto dal fatto che il soggetto agente può variamente consentire con i motivi valoriali che gli presentano. La singolare contingenza che contraddistingue un'azione umana non è semplicemente dovuta ai diversi motivi valoriali cui essa corrisponde, bensì alla relazione che la libertà intrattiene con ciascuno e tra di essi.

3.2 La scelta autodeterminata

L'atto della libera scelta consiste in un moto della libertà soggettiva verso l'oggetto intenzionato. Nella scelta, il soggetto umano si rivela quale «padrone (*dominus*) dei propri atti»⁷², «principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse»⁷³. Il principiare dalla libertà distingue la scelta umana dalla necessità del comportamento animale. Rispetto a quest'ultimo, determinato dall'istinto, la scelta uma-

⁷⁰ P. CARLOTTI, *Veritatis Splendor. Aspetti della recezione teologica*, LAS, Roma 2001, 137.

⁷¹ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, 72.

⁷² TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 1, 1, c.

⁷³ TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, Prologo.

na appare indeterminata. La qualificazione della scelta come indeterminata è però insufficiente per indicare il suo principiare dalla libertà. Al carattere indeterminato della scelta, infatti, corrisponde una concezione della libertà come potere di scegliere tra (almeno) due motivi valoriali, comunque già stabilite. Il paradosso di questa concezione è comicamente rappresentato dall'apologo del cosiddetto «casino di Buridano»⁷⁴, secondo il quale l'animale, posto a eguale distanza tra due uguali mucchi di fieno, morirebbe di fame perché niente lo determinerebbe verso l'uno o l'altro mucchio. Negli stessi termini, il paradosso è presentato da Tommaso d'Aquino per dirimere la questione della libertà di scelta: «Se ci sono due cose del tutto uguali, uno non può sentirsi spinto verso l'una piuttosto che verso l'altra: uno affamato, p. es., che avesse del cibo ugualmente appetibile in direzioni opposte, e a uguale distanza, non si muoverebbe né verso l'una né verso l'altra direzione»⁷⁵. Obiettando al paradosso, l'Aquinate afferma che «niente impedisce, quando sono proposte due cose uguali sotto un medesimo aspetto, che si consideri per una di esse qualche condizione più favorevole, e che quindi la volontà pieghi piuttosto verso l'una che verso l'altra»⁷⁶. Superando una concezione della libertà di scelta, come *potestas ad opposita*, egli prospetta una concezione della medesima come potere creativo. La scelta non è propriamente dovuta alla indeterminazione della libertà, bensì alla sua autodeterminazione.

Per meglio illustrare il potere creativo della scelta è opportuno tralasciare il paradigma statico dello spazio, che rappresenta la libertà al bivio tra due strade, ed assumere invece il paradigma dinamico del moto. In prospettiva dinamica, l'oggetto scelto dalla libertà non è la strada che la libertà già trova innanzi a sé, ma il passo che la libertà compie mentre avanza. «Prima della scelta, non ci sono possibilità d'agire già tracciate, perché queste possibilità non sono tali che in riferimento alla scelta d'azione e non esistono senza di essa»⁷⁷.

A meno di misconoscere la differenza che sussiste tra oggetto in senso materiale e oggetto in senso morale, occorre riconoscere che l'oggetto scelto è quello intenzionato dalla libertà in rapporto ai circostanti motivi valoriali. Il fatto che l'oggetto possa essere immaginato prima ancora che

⁷⁴ Perché impropriamente attribuito al filosofo Giovanni Buridano († 1361).

⁷⁵ TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 13, 6, 3.

⁷⁶ TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 13, 6, ad 3.

⁷⁷ S. PINCKAERS, «Appendice I. Notes explicatives», 363.

scelto, non dice la sua esistenza previa alla scelta. Rimanda semmai ad un tempo, quello del discernimento, in cui la libertà sonda preventivamente, con beneficio d'inventario, ciò che è in suo potere di operare.

Non rappresentabile come una scacchiera ove le mosse dello scacchista, per quanto numerose, sono già prefissate, lo scenario della scelta è semmai paragonabile al progetto dell'architetto, che inventa una dopo l'altra le soluzioni costruttive, o all'opera dell'artigiano, che escogita progressivamente le tecniche operative. La scelta è «l'atto costruttore dell'attività umana»⁷⁸.

Il potere creativo della scelta si esercita in modo duplice, benché simultaneo: in un modo, preferendo uno o più motivi valoriali, e in altro modo, rinunciando agli altri motivi valoriali. Di fatto, la scelta non riguarda i soli motivi valoriali intesi, ma implica il riferimento a quelli tralasciati. «La scelta implica due relazioni, cioè la relazione della cosa scelta con il fine, e [quella] con le altre cose tra cui è prescelta»⁷⁹. La scelta positiva di uno o più motivi valoriali effettua, in negativo, il “tagliar via” gli altri. Nella scelta, in effetti, si attua una de-cisione che, come suggerisce la stessa etimologia⁸⁰, comporta una re-cisione. Con il suo potere decisivo, la scelta è una sorta di filtro attraverso il quale la libertà realizza un'azione e rinuncia alle possibili altre.

Si dà scelta laddove vi siano più opzioni intelligibilmente attraenti. Ma un'opzione non è ancora la situazione di fatto che si spera di conseguire con la propria azione. Essa è piuttosto un «proposito» di azione, e la scelta è precisamente l'adozione di quel proposito «invece di» possibili alternative⁸¹.

3.3 La scelta possibile

La scelta dell'oggetto, in cui si attua l'intenzione del soggetto, riguarda azioni possibili, che sono, cioè, in potere dell'agente, che egli ha la possibilità di compiere. La scelta di un'azione umana dipende dunque dalle possibilità di cui la libertà dispone, tenuto conto del classico assioma:

⁷⁸ S. PINCKAERS, «Appendice I. Notes explicatives», 359-360.

⁷⁹ TOMMASO, *Summa theologiae*, I-II, 16, 4, 2.

⁸⁰ Dal verbo latino *decidere*, composto di *de-* e *caedere* = tagliare.

⁸¹ J. FINNIS, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità* (= Ragione & Fede 15), Ares, Milano 1993, 83-84.

ultra posse nemo tenetur (ad impossibilia nemo tenetur), teologicamente giustificato da un altro assioma tradizionale assioma: «Deus impossibilia non jubet»⁸².

Le possibilità della libertà di compiere un'azione dipende dai motivi valoriali entro i quali si agisce e dalla potenzialità di chi agisce.

La presenza o l'assenza di motivi valoriali rende possibile o meno un'azione, come per esempio il benessere o l'indigenza economica rendono, rispettivamente, possibile o impossibile l'acquistare casa. Oltre a motivi valoriali circostanti l'essere umano, vi sono anche quelli più immediatamente costitutivi dell'uomo, quali i motivi valoriali psico-fisici. Anche dalla loro presenza o assenza dipende la possibilità di compiere o non compiere un'azione, come per esempio la fertilità o la sterilità fisica rendono possibile o impossibile la generazione di un figlio.

Non solo dipendente da circostanti motivi valoriali, meno o più immediatamente costitutivi del soggetto agente, la possibilità di compiere un'azione è specialmente data dalle sue potenzialità propriamente morali, cioè dal grado della sua (in)capacità di fare il bene ed evitare il male. A questo proposito occorre sottolineare che l'agire morale non si riduce all'alternativa puntuale tra il bene e il male, ma conosce il progressivo incedere verso la più piena pratica dell'uno o l'altro. «L'uomo chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoro di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita»⁸³. La sua storia è «un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio e delle esigenze del suo amore definitivo e assoluto nell'intera [sua] vita personale e sociale»⁸⁴.

L'azione possibile non realizza il bene ideale, definito cioè a prescindere dal soggetto agente. Il bene realizzato dall'azione possibile, per quanto possa risultare anche minimale rispetto all'ideale, è tuttavia, in rapporto al soggetto agente, il bene migliore, tutto il bene che gli può praticare, il massimo bene immaginabile.

⁸² CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, 13 gennaio 1547, in *DH* 1536.

⁸³ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*, n. 34, in *EV* 7, 1631.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*, n. 9, in *EV* 7, 1552.

CONCLUSIONE

Nella dottrina comune della Chiesa cattolica, le azioni intrinsecamente cattive sono dette tali a motivo del solo loro oggetto, prescindendo dalle intenzioni di chi agisce e dalle circostanze in cui agisce⁸⁵. La disgiunzione dell'oggetto dalle intenzioni e circostanze non corrisponde però alla realtà dell'agire morale, quale quella evidenziata in una teoria simbolica dell'azione, in cui le cosiddette *fontes moralitatis* – oggetto, circostanze e fine (intenzione) – risultano integrate. Se l'oggetto delle azioni umane integra l'intenzione e le circostanze, allora anche le azioni intrinsecamente cattive, per quanto definite dal loro oggetto, sono azioni intenzionate e circostanziate⁸⁶. *L'intrinsic malum* è intenzionale e circostanziato. Le azioni intrinsecamente cattive sono azioni intenzionalmente e circostanziatamente cattive.

La spiegazione dell'*intrinsic malum* come «intenzionale» e «circostanziato» consegue al fatto che esso è costituito dal concorso dell'intenzione soggettiva e delle circostanze oggettive. Le azioni intrinsecamente cattive non sono azioni al netto dell'intenzione e delle circostanze, ma azioni che, data l'intenzione basilare e le circostanze che le determinano, non consentono a ulteriori intenzioni e altre circostanze di modificare la loro malignità. Entro l'oggettività delle circostanze, l'intenzione soggettiva può godere di un ampio spettro d'espressività oppure essere costretta entro ristretti limiti. In questa logica strutturale, l'*intrinsic malum* riguarda azioni la cui intenzione viene configurata dalle circostanze in senso univocamente e inevitabilmente maligno.

27 maggio 2024

⁸⁵ «Actus sunt qui per se ipsos et in se ipsis, independenter a circumstantiis et ab intentionibus, ratione sui obiecti semper sunt graviter illiciti»: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica, 1997, n. 1756.

⁸⁶ Cf E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2007, 398-399.

