

IL BENE E LA PERSONA: CHIAVI PER UN COLLOQUIO MORALE

SOMMARIO: 1. Una prospettiva conflittuale: persona «contro» natura – 2. La mediazione del bene e la rivelazione dell'azione – 3. La tradizione teologica – 4. Il bene della persona e i beni per la persona – 5. La chiarificazione del bene – 6. La verità del bene nell'azione – Conclusione

L'enciclica *Veritatis Splendor* ha inteso offrire non solo le necessarie precisazioni dottrinali circa tesi incompatibili con la «sana dottrina», ma anche uno stimolo per la teologia morale nel suo impegno di rinnovamento.

Le analisi svolte nell'enciclica rivelano con precisione le conseguenze di un'elaborazione affrettata di una determinata teologia morale post-conciliare, la quale assunse in modo acritico alcuni modelli di etica filosofica – come il teleologismo o il decisionismo – per il fatto che erano i più apprezzati nella modernità, senza valutare con cura la loro compatibilità con la prospettiva cristiana. La *Fides et Ratio*, in questo senso, insiste sull'impellente necessità di recuperare il fondamento scientifico dell'insegnamento morale¹, il cui problema principale continua ad essere una cattiva comprensione della relazione tra verità e libertà².

La difficoltà di integrare gli elementi propri della fede nella costruzione morale è patente non soltanto nell'adeguata articolazione fra verità e libertà, concetti che hanno entrambi il loro referente principale e insostituibile nella Rivelazione, ma anche in altri temi rilevanti per la teologia morale. Serva da esempio il cristocentrismo morale, che è stato una delle chiavi di rinnovamento morale più indagate in

¹ Cf *Fides et ratio*, 68: «La teologia morale ha forse un bisogno ancor maggiore dell'apporto filosofico».

² Cf *Fides et ratio*, 90: «Verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono».

tutti questi anni, ma che ancora adesso appare più come un desiderio che come una realtà effettivamente conseguita³.

Si desume da ciò l'attuale necessità di favorire degli spunti per un dialogo morale costruttivo e volto alla chiarificazione di tante tematiche ancora confuse nella fondazione della morale. È questo l'obiettivo che si è proposta l'*Area Internazionale di Ricerca sullo Statuto della Teologia Morale Fondamentale*, sorta per decisione di Mons. Angelo Scola nella Pontificia Università Lateranense nell'anno 1997 e diretta fin dal principio dal Prof. Livio Melina. Quest'*Area di Ricerca*, sulla base di un piano esposto pubblicamente⁴, ha già organizzato alcuni colloqui, svolgendo questa linea argomentativa⁵, e, per il prossimo novembre, propone come oggetto di dibattito un tema particolarmente scottante: *il rapporto fra il bene e la persona*.

Dietro a questi termini e nel loro vincolo intrinseco, si trova una delle difficoltà maggiori che si sono presentate nella ricerca teologica di questi ultimi cinquant'anni: la relazione che intercorre a livello morale fra *la natura e la persona*.

1. UNA PROSPETTIVA CONFLITTUALE: PERSONA «CONTRO» NATURA

Purtroppo, benché dopo il periodo conciliare siano proliferate proposte morali che si sono autodesignate «personaliste», un'analisi ponderata delle stesse non può fare a meno di riconoscere la vaghezza di tale qualificazione e la mancanza di una struttura di pensiero coerente in questo senso. Ciò non deve stupire, poiché questa confusione nelle basi è stata un problema che a suo tempo la stessa corrente personalista ha dovuto affrontare, quando, dopo il suo pri-

³ Come si vede nella rimostranza di: L. LORENZETTI, «Debole indirizzo cristocentrico della teologia morale, perché?», *Rivista di Teologia Morale* n. 124 (1999) 495-500. Un'ultima proposta del tema cristologico in campo morale è quella di: L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma, Mursia, 2001.

⁴ Cf L. MELINA - J. PÉREZ-SOBA - J. NORIEGA, «Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale», *Anthropotes* 15 (1999) 261-274; pubblicato in spagnolo come: L. MELINA - J. PÉREZ-SOBA - J. NORIEGA, «Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental», *Revista Española de Teología* 61 (2001) 101-117. Ha dato notizia critica di queste tesi: A. BONANDI, «Sui manuali di teologia morale fondamentale (IV) (1995-2000)», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 828, nota 2. Il presente contributo intende anche offrire un chiarimento in proposito.

⁵ Sono già stati pubblicati gli atti dei due primi Colloqui: L. MELINA y J. NORIEGA (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL/Mursia, Roma 1999; L. MELINA y P. ZANOR (eds.), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, PUL/Mursia, Roma 2000. È in via di pubblicazione gli atti del terzo Colloquio: L. MELINA y J. LARRÚ (eds.), *Verità e libertà nella teologia morale*.

mo sviluppo, si è sottoposta a revisione⁶. Di fatto, ciò ha comportato una notoria diffidenza del personalismo verso le sue stesse implicazioni morali a causa del pericolo, che si avvertiva, di essere tacciati di moralismo⁷.

In questo quadro iniziale, la connotazione generica di «personalismo» si è estesa come un'ombra su tutto il dibattito relativo all'«etica di situazione»⁸, nel quale intenzionalmente essa qualificava l'opposizione radicale al «legalismo», che deriverebbe dalla «legge naturale». Quest'ultima dottrina sembrava essere meramente essenzialista e non prendere in considerazione l'irrepetibilità della persona, finendo per meritare il marchio di «fiscismo». L'accanito confronto ha contribuito senza dubbio più a intorbidire i termini nel clamore della discussione, che a chiarirne la portata teorica.

Per questo, si impone ancora come assolutamente necessaria una chiarificazione dei concetti, che dev'essere realizzata in modo critico, a partire da una prospettiva che permetta veramente il superamento dei dilemmi nei quali è rimasta intrappolata la questione.

Per compiere un primo passo in questo campo, sarà utile la presentazione dei termini elaborata da una determinata corrente di «personalismo», che potremmo denominare improprio⁹.

Il valore morale eccezionale della categoria di persona, deriva senza dubbio dalla sua caratteristica di «irriducibilità», concetto con cui si intende affermare l'unicità e l'originalità proprie della persona. Non si può arrivare a conoscere una persona attraverso le sue proprietà essenziali ed è impossibile definirla a partire da un insieme di categorie non personali. Inoltre, nel personalismo si precisa che questa

⁶ Si vede chiaramente nell'evoluzione del pensiero di Mounier: cf A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Roma, Fratelli Bocca Editori, 1955, 32: «Dall'introduzione aux Existentialismes al Personalisme il tono cambia: in quest'ultima opera, dalla quale abbiamo tratto buona parte di ciò che è detto sopra, si riconosce la necessità di rielaborare non solo una gnoseologia, ma anche una logica personalistica».

⁷ Ho studiato brevemente tale questione in: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, «¿Personalismo o moralismo? La respuesta de la metafísica de la comunión. Alcance del análisis de Maurice Nédoncelle», en Aa. Vv., *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 17-19 de abril de 1996)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, 281-292.

⁸ Cf A. BONANDI, *Sistema ed esistenza. Il pensiero morale di Theodor Steinbüchel*, Morcelliana, Brescia 1987; A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos, Aldecoa, 1997.

⁹ Per la distinzione tra un personalismo proprio e un altro generico: cf A. RIGOBELLO, «I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo», in A. RIVAN y A. MILANO (eds.), *Persona e personalismi*, Napoli, Ed. Dehoniane, 1987, 349-370.

condizione irriducibile è attribuita alla persona nella sua qualità di soggetto, cioè, di realtà non oggettivabile o non riducibile ad un oggetto di conoscenza¹⁰. Per questa caratteristica dell'essere personale, sembra necessario stabilire una relazione intrinseca tra l'emergere della persona come elemento irriducibile a qualsiasi oggetto e la determinazione della moralità nella vita dell'uomo. Questo significa che, per cogliere ciò che è moralmente buono nella vita umana, non sarebbe sufficiente il riferimento alla natura. Avrebbe invece una grandissima importanza una dimensione poco studiata in precedenza come quella dell'interpersonalità¹¹.

La qualificazione di ciò che è «morale» parteciperebbe allora della irriducibilità della persona, motivo per cui si dovrebbe privilegiare il valore morale di tutte le categorie riguardanti più da vicino la persona, rispetto a quelle che derivano dalla natura. Questo tentativo è stato condotto da molti autori mediante concetti quali: la libertà, la coscienza, la decisione e la responsabilità.

Una delle categorie colpite direttamente da questo modo di procedere è stata appunto quella del *bene*. A suo riguardo emergono però alcune difficoltà rispetto all'impostazione precedente, in quanto si tratta di un concetto dotato di una forte tradizione metafisica e vincolato in modo particolare alla manifestazione di una bontà suprema: Dio.

Invece, a partire dalla concezione personalista precedentemente menzionata, sembra plausibile dare il primato ad una bontà centrata sulla persona umana, in modo così radicale da rendere non necessari il fondamento metafisico della morale e il riferimento esplicito a Dio. È questa l'ipotesi sviluppata fino alle ultime conseguenze da Kant, il quale riduce il senso del bene morale alla buona volontà¹².

Si afferma in questo modo un significato specifico del bene distinto e separato dal bene ontologico, proprio della natura. Quest'ultimo sarebbe di conseguenza moralmente irrilevante. I beni della natura potrebbero qualificarsi soltanto come beni moralmente indifferenti. Lo

¹⁰ Cf E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 7: «Or la personne n'est pas un objet. Elle est même ce qui dans chaque homme ne peut être traité comme un objet». Mounier sviluppa ulteriormente la categoria d'irriducibilità, come una delle proprietà della persona: *ivi*, 70. Per la chiarificazione della terminologia rimando anche al mio studio: J.J. PÉREZ-SORA DIEZ DEL CORRAL, «La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás», *Anthropotes* 13 (1997) 175-200.

¹¹ Sottolineata dalla corrente di pensiero dialogica specialmente nell'ambito linguistico tedesco e con importanti conseguenze teologiche: cf B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1967.

¹² Cf E. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en KGS, IV, 395: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille».

iato tra l'indifferenza del bene ontologico e il bene morale potrebbe essere colmata dalla *libertà*, nella quale sarebbe implicata la persona.

2. LA MEDIAZIONE DEL BENE E LA RIVELAZIONE DELL'AZIONE

Questa presentazione, per quanto sia semplicistica nei suoi termini e priva di sfumature, è utile ad una prima approssimazione al problema, perché nella sua stessa esagerazione urge la questione al chiarimento di un suo punto cruciale. Il *bene* continua ad essere una categoria che riguarda necessariamente ambedue i poli del precedente dualismo – persona e natura –; per questo motivo, tale elemento può servire da ponte fra entrambi ed invita ad approfondirne lo studio. La modalità di attribuzione del bene a tali oggetti non sembra essere, a prima vista, meramente equivoca. La posizione intermedia del bene non cessa di essere conflittuale, ma, indubbiamente, è singolare e necessita di essere studiata con attenzione.

Nel rapporto fra il bene e la persona c'è una chiave morale la cui chiarificazione è necessaria per qualsiasi costruzione coerente di sistema etico. In questo modo la mediazione del bene sembra insuperabile nella misura in cui, di fronte ad alcuni tentativi di costruire una morale senza menzionare il bene, la persona rivela una dimensione specifica della bontà¹³.

Il problema dell'impostazione, che abbiamo definito impropriamente personalista, è quello dell'istituzione di una relazione formale tra la persona e le sue caratteristiche, in modo estraneo all'*esperienza morale*. La presentazione di queste caratteristiche a partire dalla categoria di bene ci conduce invece verso una nuova interpretazione: il rapporto fra il bene e la persona si può intendere solo nel momento, in cui *l'azione morale* costruisce la persona e la qualifica moralmente. Il bene proprio della persona è quel bene che essa sperimenta nella sua azione. Proprio questo è stato uno dei punti chiave sui quali, contro ogni razionalismo, ha insistito Blondel. La sua ricerca aveva come obiettivo principale l'integrazione del momento della libertà all'inizio dell'azione¹⁴.

¹³ La stessa filosofia analitica – fin dall'opera di G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1903 – anche se in un tentativo di svuotarlo di contenuto, non può fare a meno di constatare il valore singolare del termine bene.

¹⁴ Cf M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Félix Alcan (Paris 1893), in Maurice Blondel, *Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 15-530. Cf G. ANGELINI, «La questione morale in *L'Action* di Blondel», *La Scuola Cattolica* 121 (1993) 793-832. È stata anche l'intuizione fondamentale di: K. WOJTYŁA, *The Acting Person*, The Hague, Analecta Husserliana, 1979.

I termini del problema furono a suo tempo indicati alla teologia morale cattolica dallo stesso Concilio Vaticano II, quando, nell'ambito della morale coniugale, affermò che i criteri di moralità devono essere presi «dalla natura della persona e dei suoi atti» (GS, 51).

Purtroppo, questa semplice indicazione non fu presa in adeguata considerazione nelle accese discussioni sorte riguardo alla *Humanae vitae*. La morale elaborata dopo il Concilio, si è centrata *a priori* sul tema dell'autonomia¹⁵. Questa scelta iniziale implicava metodologicamente un'identificazione tra l'aggettivo «morale» e il sostantivo «autonomia». Cercando di sviluppare questa premessa in modo razionale per chiarire il «luogo» dell'autonomia rispetto alla natura, ci si orientò in modo particolare verso l'enfaticizzazione della differenza tra il bene ontologico e il bene morale. Veniva quindi introdotta la mediazione di un elemento «personalizzatore» come poteva essere quello della razionalità teleologica o del decisionismo della coscienza. Questo modo di procedere ha condotto, di conseguenza, all'assunzione, secondo la terminologia di G.E. Moore, di una separazione fra la «bontà» (*goodness*) attribuita alla persona e la «rettezza» (*rightness*) viene applicata all'azione¹⁶.

Tuttavia, non è stato questo il modo di procedere dell'autentico personalismo, che ha sempre evitato l'eccessiva identificazione fra la persona e la sua coscienza¹⁷ e che si è mostrato cauto di fronte ad ogni valutazione razionalista dell'azione.

In verità, la *rivelazione della persona nella sua azione* è stato un contributo originale del personalismo: si può accedere alla persona in tutta la sua ricchezza, solo passando attraverso la specificità delle sue azioni. È la caratteristica dell'«engagement» personale¹⁸, in riferimento all'azione¹⁹. L'azione concreta non è soltanto un segno della persona, bensì la implica interiormente come momento del suo processo di personalizzazione.

¹⁵ Una scelta che è stata compiuta fin dal principio, come si vede nell'articolo programmatico di: C. VAN OWERKERK, «Ethos evangélico y compromiso humano», *Concilium* n. 5 (1965) 7-23.

¹⁶ Cf L. JANSSENS, «Ontic Evil and Moral Evil», *Louvain Studies* 4 (1972) 115-156; e per lo sviluppo di tutta la dottrina: J.F. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's 'Summa Theologiae'*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1992.

¹⁷ Cf E. MOUNIER, *Révolution Personnaliste et Communautaire*, en *Œuvres*, I, Paris, Éditions du Seuil, 1961, 177: «Ma personne n'est pas la conscience que j'ai d'elle».

¹⁸ Cf Id., *Personnalisme et Christianisme*, en *Œuvres*, I, 738: «L'exigence la plus immédiate d'une vie personnelle, celle qui s'adresse aussi à l'incroyant qu'au croyant, à l'athée qu'au fidèle, c'est celle de notre engagement».

¹⁹ Cf Id., *Traité du caractère*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, 406: «La seule preuve d'un homme, ce sont ses actes».

Per questo, quando si perde di vista il modo in cui la persona viene coinvolta nella sua azione, non si può neppure comprendere come, nella costruzione dell'azione, si coordinino reciprocamente il bene e la persona.

3. LA TRADIZIONE TEOLOGICA

Una volta posti in tale prospettiva, si deve affermare che questo è stato anche l'approccio, con cui nella tradizione teologica cristiana fu impostato lo studio dell'azione: come la persona si esprime in essa? I precedenti storici ci servono a inquadrare meglio i problemi e a riconoscere le strade senza via d'uscita. Un momento culminante di questa ricerca si è verificato in occasione della disputa sul monoteletismo, contesto in cui furono conati i concetti di «θέλεις» e «βούλεις». Questi termini sorsero nel quadro cristologico e in riferimento a un'azione concreta di Cristo: la preghiera nell'orto degli ulivi.

In questa controversia non si poteva in alcun modo separare né l'azione della natura – altrimenti la consegna di Cristo al Padre non sarebbe stata un'azione umana – né quella della persona – poiché altrimenti non sarebbe stata salvifica –. La certezza del valore salvifico delle azioni di Cristo venne così a illuminare la realtà degli atti umani.

Questo è il contesto in cui San Massimo il Confessore creò il concetto di «θέλεις», per significare che la libertà umana è radicata nella stessa natura, cioè che l'uomo, per natura, è libero²⁰. L'atto umano, che è libero per natura, ma anche vincolato alla necessità naturale di agire, deve esprimersi in modo personale nel suo sviluppo²¹.

Benché si tratti di un'analisi ancora incompleta e non sistematica, questa prima indicazione personalistica deve rimanere come guadagno teorico definitivamente acquisito in tutta l'ermeneutica dell'atto umano. Per questo bisogna superare l'eccessiva dipendenza che alcu-

²⁰ Cf F. HEINZER, «Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981) 372-392; J.D. MADDEN, «The Authenticity of Early Definitions of Will (thelêsis)», in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg Suisse, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, 61-79.

²¹ È uno studio che fu molto apprezzato dalla scolastica: cf R.-A. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954) 51-100; T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut natura y Voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985. Si tratta di concetti fondamentali anche al fine di comprendere lo sviluppo della teologia del novecento, come si vede dalla sua utilizzazione da parte di: H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946.

ne analisi dell'agire creano nei confronti delle singole potenze, perdendo di vista l'implicazione della persona come tale²².

Successivamente, in quel momento di «razionalismo» teologico come fu quello della teologia dialettica, si arrivò ad una formulazione dualista molto simile a quella attuale. La separazione radicale fra il bene morale e il bene fisico è un problema che appare in tutta la sua forza nel modo di analizzare la moralità proposta da Pietro Abelardo. Questi, a partire dall'indifferenza morale rispetto al bene dell'azione in sé stessa, stabilisce che l'unico bene morale è quello della virtù²³. Le dispute, conseguenti alle sue tesi, si estesero lungo tutta la grande scolastica e vennero canalizzate in modo tale da condurre alla formulazione della dottrina dell'*oggetto morale*²⁴.

Davanti alla separazione dei due sensi di bene – morale e fisico – con lo iato colmato ad opera della libertà personale o della coscienza, tutto lo sforzo degli autori della scolastica fu finalizzato a trovare un significato morale intermedio del bene, che potesse spiegare il passaggio dall'uno all'altro²⁵.

Nello sviluppo di questo studio è stato sempre tenuto presente il primato della carità per il valore salvifico degli atti umani. Fu appunto solo in seguito all'influsso del nominalismo e del razionalismo posteriore, che si verificò la confusione circa il senso dell'oggetto morale, determinando il fisicismo, tipico di tutta la seconda scolastica²⁶. In ogni caso, ciò che sembra ancora mancare è un'adeguata correlazione fra il senso personale dell'azione e il ruolo del bene morale al suo interno.

²² Cerca di continuare su questa direzione lo studio esemplare dell'azione che realizza: J. NORIEGA, «*Guiados por el Espíritu*». *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma, Mursia, 2000, 375-416.

²³ PETRUS AEBELARDUS, *Ethica seu liber dicunt scito te ipsum*, (PL 178, 644a): «Opera quippe æque reprobis ut electis communia sunt. Omniaque in se indifferentia.»

²⁴ Per tutta questa discussione: cf O. LOTTIN, «Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles», in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, II, Gembloux, J. Duculot, 1947, 103-350; b., «La place du "finis operantis" dans la pensée de saint Thomas d'Aquin», *ivi*, IV, 497-517; in altra prospettiva: TH. G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980.

²⁵ Nel testo fondamentale di: PETRUS LOMBARDUS, *II Sent.*, d. 36, fine: «traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentia sui, id est in quantum sunt, esse bonos; quosdam vero, in quantum inordiante fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse: ut reficere esurientem, qui actus, est de genere operum misericordie; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendat, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt et bonum finem metiuntur». Cf S. ALBERTUS MAGNUS, *In II Sent.*, d. 36, a. 6.

²⁶ Emerge l'importanza del pensiero di Suárez per l'estensione di questa linea razionalista: J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

4. IL BENE DELLA PERSONA E I BENI PER LA PERSONA

In questa linea della tradizione teologica si situa anche la *Veritatis Splendor*, con una dettagliata formulazione dell'oggetto morale, nella quale esso viene definito in modo tale da includervi l'implicazione della persona nella sua azione (n. 78): «L'oggetto è il fine prossimo di un'azione deliberata che determina l'atto del volere della persona che agisce». Sulla base di tale affermazione, fondata su una comprensione più profonda della razionalità pratica, si possono risolvere le difficoltà inerenti al sistema teleologico degli ultimi anni²⁷.

Questa definizione dell'oggetto così precisata non è tuttavia ancora sufficiente per capire nella sua interezza il ruolo del bene nella costruzione dell'atto umano. Manca una chiarificazione circa il punto fondamentale dell'*ordinabilità* dell'azione verso i suoi fini. La *Veritatis Splendor* si pronuncia, adottando una terminologia personalista, col dire (n. 78):

«Pertanto, l'atto è buono se il suo oggetto è conforme al bene della persona nel rispetto dei beni moralmente rilevanti per la stessa».

In questa frase si distinguono e si mettono in rapporto il «bene della persona» e «i beni per la persona». Centrare il senso dei termini sulla persona è un modo molto chiaro per capire i possibili significati del bene riguardo ad essa. Approfondire il senso e la relazione tra questi due termini aiuterà a chiarire l'*ordinabilità* dell'azione rispetto ai suoi fini.

Nell'applicare il bene – al singolare – alla persona si mette in risalto il valore originale e unitario della personalità. Il «bene della persona» è allora il bene morale, cioè quel bene che definisce l'identità morale della persona nella sua azione.

Invece, la pluralità de «i beni per la persona» indica che ci si riferisce a dimensioni della bontà che la persona trova nella sua azione, ma che non rappresentano ancora il bene morale della persona in quanto tale. La diversità di questi beni manifesta la multiformità della natura umana, indigente e bisognosa di molti beni: beni diversi tra loro, ciascuno con un proprio contenuto specifico.

D'altra parte, il fatto che siano denominati «per la persona», indica che non si tratta dei «beni in sé stessi», in quanto dati fisici già definiti, ma che tali beni vengono considerati all'interno di una dinamica comunicativa che ha come fine la persona. Essi, inoltre, devono essere «moralmente rilevanti» per la persona.

²⁷ Per una analisi dello *status quaestionis* di questa parte della *Veritatis Splendor*, cf A. BONANDI, «*Veritatis splendor*». Trent'anni di teologia morale, Milano, Glossa, 1996, 139-163.

Per questo la stessa frase spiega che non esiste il «bene della persona» senza un riferimento ai «beni per la persona». Non esiste il bene morale personale senza contenuti concreti di bontà, che non possono essere risolti nella persona stessa.

La maniera di integrare ambedue questi elementi non può essere un'analisi formale dei contenuti del bene in relazione alla moralità. Molte volte questo modo di procedere ha portato ad un parallelismo fra due mondi: uno personale e libero e un altro naturale e necessario, che non risolve nulla.

Il «per», che appare in riferimento ai beni, ci aiuta a capire il modo in cui si produce una tale integrazione nell'azione²⁸. È un punto molto significativo perché questo «per la persona» gioca un ruolo fondamentale nel momento dell'*intenzione* all'interno della costruzione dell'azione. È anche riguardo a questo punto che si deve capire la questione del «senso personale» delle azioni che, in tale contesto, può essere ricondotta in maniera adeguata al bene, a patto che si tenga in considerazione la rilevanza dei contenuti affettivi per tale questione del senso²⁹.

Da questa terminologia si deducono le seguenti chiavi ermeneutiche che riguardano il nostro tema. La persona in quanto fine de «i beni» implica una speciale unità dei beni, che sembra possa essere interpretata solo a modo di *identità morale*. Questo significa, prima di tutto, che la persona stessa rimane qualificata come buona o cattiva dalla sua azione. È l'implicazione contenuta nella definizione classica del male della colpa: «*ex malo culpa dicitur malus ille cui inest*»³⁰.

Questo riferimento all'identità personale non si può interpretare come mera menzione formale, ma all'interno di un'autentica integra-

²⁸ Per quanto riguarda l'uso delle preposizioni e il loro valore personale: cf J. DE FINANCE, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'alterité*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993, 75 s.: «au français, des prépositions *de* et *à* qui, dans notre langage analytique, répondent respectivement, pour exprimer le possession, au génitif et au datif. La première, comme *de* en latin, a originairement un sens local et partitif: elle indique départ, division, partage... avoir avec le possesseur une relation telle qu'on puisse regarder le chose en question comme un élément d'une totalité avec laquelle le possesseur s'identifie et dans laquelle il se prolonge... Et l'on comprend qu'ainsi entendu *avoir* reçoive comme sujet, non seulement une personne, mais une chose...

La préposition *à*, comme la latin *ad*, indique originalement direction, destination: la direction d'un mouvement, d'un geste et par suite, direction aujourd'hui d'une intention. C'est pourquoi elle a, dans la plupart des langues romanes, remplacé le datif. Être-à, c'est, en quelque façon, être pour. L'expression renvoie normalement à un destinataire personnel ou personnalisé.

²⁹ Cf G. ANGELINI, «Il senso orientato al sapere», in G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Milano, Glossa, 1988, 387-443.

³⁰ S. THOMAS AQUINATIS, *De Malo*, q. 1, a. 5.

zione dei diversi contenuti de «i beni per la persona»: libertà, rapporti personali, socializzazione, e che permette di comprendere gli atti come costruttivi della personalità³¹.

L'uomo, pertanto, non si trova di fronte ad un bene puramente dato come oggetto pre-costituito, bensì davanti ad una serie di dinamismi nei quali il bene è sempre rilevante³². Per questo non serve all'uomo un bene qualsiasi, ma la stessa qualificazione di bene ha sempre a che fare con la percezione di una *vita nella pienezza*. Il bene umano e la pienezza della vita umana sono termini reciprocamente implicati³³.

Il rapporto fra i beni per la persona e questa «vita nella pienezza», ci rivela che esiste un modo di integrare ambedue gli elementi a livello morale, così che essi si convertano in principi capaci di dirigere le proprie azioni.

5. LA CHIARIFICAZIONE DEL BENE

A questo punto è necessario un chiarimento riguardo a questa prospettiva personale del bene. Una volta che la persona ci sia apparsa all'interno dell'azione, con un valore di fine rispetto ai beni, bisogna sottolineare che allora non basta la considerazione aristotelica, la quale comprende il bene soltanto partendo dall'appetibilità. È necessario introdurre nella definizione di bene l'idea di *perfezione*³⁴, in una visione più globale di questa esperienza³⁵.

Credo che questo superamento dell'aristotelismo si debba ad una nuova percezione del bene a partire dall'aspetto più originale del-

³¹ È la tesi di: CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989. Questi contenuti sono comunicativi e impediscono uno svuotamento di qualsiasi valore umano in una semplice sincerità: cf. ID., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

³² È ciò che sottolinea: I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, London, Routledge, 1970, 8.

³³ È un punto fondamentale del pensiero di: G. GRISEZ, *The Way of Lord Jesus, I: Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983, 115-139.

³⁴ Cf. I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, 1-45.

³⁵ Cf. la divisione dei beni che fa: ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, l. 1, pars 1, inq. 1, trac. 3, q. 3, a. 3, s.c. 3, ad 1 (n. 104), cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1924, 163: «Ad aliud dicendum quod intentio boni potest considerari vel in ratione finali vel in ratione efficienti vel in ratione formali. In ratione finali: "bonum est quod desideratur ab omnibus"; in ratione efficienti: "bonum est diffusivum sui esse"; in ratione formali: "bonum est indivisio actus a potentia"». Per il superamento della posizione aristotelica: cf. J. DE FINANCE, «La motion du bien», *Gregorianum* 39 (1958) 5-42.

l'esperienza cristiana, che si rifà alla visione di Dio: «*E Dio vide che era molto buono*» (Gn 1,31). In quest'affermazione la bontà di tutta la creazione si unisce con quella dell'uomo, all'interno del piano divino volto a manifestare la perfezione del Creatore. L'accettazione della creazione come principio obbliga a concepire il bene perfetto come precedente tutti gli altri beni e a comprendere il movimento intrinseco di tutte le cose alla ricerca di una pienezza.

Tale primo atto dal quale deriva ogni bene è allora *un atto di libertà*, non una degradazione del bene. Esso, inoltre, chiarifica la stessa libertà, dandole un contenuto di bontà, per cui è necessario qualificarla come *amore originario*. In corrispondenza a questa esperienza radicale del bene sembra necessario proporre l'amore come esperienza morale fondamentale, nella quale si integrano ordinatamente le categorie di bene e di libertà, che assumono quindi un valore personale fin dal loro inizio. Nell'amore ha luogo una coordinazione originale di tutti gli elementi dell'atto umano, che ricevono un'espressione più profondamente morale, nella misura in cui diventa evidente che si tratta di manifestazioni della persona³⁶.

Di conseguenza, non possiamo dividere la pienezza di vita percepita nell'azione dalla manifestazione della stessa che si produce nella vita di Cristo. Egli ci rivela la bontà nascosta «*nel principio*» (Col 1,18) e lo fa in modo umano, per mezzo di atti umani³⁷. Lui stesso ce lo dice: «*sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza*» (Gv 10,10). La sua azione, nella quale si uniscono personalmente il principio divino e quello umano, dev'essere compresa in termini di pleroma: «*riempire*» l'uomo e, per mezzo di lui, il mondo³⁸. Nell'esperienza cristiana ci viene rivelato che è impossibile una comprensione completa di questa manifestazione del bene al di fuori di Cristo. La sua bontà è la «santità di Dio», «*l'unico Buono*» (Mt 19,17); per questo ci referiamo a Gesù Cristo come al «solo Santo».

Correlativamente, è impossibile un radicamento cristologico della morale senza la comprensione del ruolo del bene nella vita umana. Se Cristo ci manifesta il valore degli atti umani, la sua missione getta luce su una dimensione fondamentale del bene: il suo valore di co-

³⁶ Cf L. MELINA, «Amore, desiderio e azione», in *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Roma, PUL/Mursia, 1999, 91-108. Per la sua considerazione metafisica: cf J.R. MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la «Summa contra Gentiles»*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1990.

³⁷ L'espressione più logica di tutto questo continua ad essere quella di: H.U. von BALTHASAR, «Novem Thesem», in COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documenta/Documenti (1969-1985)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1988, 71-104.

³⁸ Cf José M^a CASCIARO RAMÍREZ, *Estudios sobre cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona, EUNSA, 1982, 306 s.

municazione fra gli uomini. La perfezione del bene non è unicamente quella di essere raggiunto, ma quella di venire comunicato agli altri. Realizzare questo compito di libera comunicazione, in cui consiste la vita morale, è un processo di assimilazione a Cristo.

Un vero personalismo, allora, deve condurre a capire questo bene originale della comunicazione personale all'interno della percezione della pienezza di vita. In questo senso sembra necessario reinterpretare anche il fine ultimo morale mediante la categoria della *comunione delle persone*, nella quale l'amicizia con Cristo ha un valore singolare.

Per spiegare questa nuova chiave interpretativa del bene, non basta pertanto una semplice menzione della comunione come fine; è necessario integrarla nell'azione in conformità ai principi anteriori³⁹. Soltanto così la stessa comunione può essere compresa come un autentico *bene della persona* irriducibile a qualsiasi altro bene.

Inoltre, un'impostazione teologica completa deve introdurre la considerazione del fatto che tale comunione, intesa come fine, si offre in Cristo come *comunione trinitaria*⁴⁰, dono che ci viene concesso ora come principio dei nostri atti e che si trasforma in motore di autentiche azioni eccellenti, le quali costituiscono il vero bene della persona⁴¹. A partire da un'adeguata comprensione di questo punto può seguire una profonda unità di dinamismo fra la Comunione trinitaria, la creazione, la grazia e la carità, che è basilare per il concetto teologico di bene.

Solo così si può coordinare a livello morale il vero concetto di bene della persona con un valore originario, che si introduce come *dono* nell'azione umana sviluppando la dinamica di comunicazione propria del bene⁴². Si apre qui una strada per capire meglio la relazione tra la persona e la natura nel dinamismo dell'agire.

³⁹ Cf L. MELINA, «Agire per il bene della comunione», in *Cristo e il dinamismo dell'agire*, c. 2, 37-51.

⁴⁰ Per questa dimensione trinitaria: cf R. CASERI, *Il principio della carità in Teologia morale. Dal contributo di G. Gillemann a una via riproposta*, Milano, Glossa, 1995, 166-169.

⁴¹ Cf L. MELINA, «Amore, desiderio e azione», 108: «Così, nei santi, l'azione non è più espressione di una mancanza, di un bisogno che urge verso la sua soddisfazione, ma piuttosto è frutto di una pienezza di amore, incipientemente donata e che tende ad espandersi, comunicandosi per abbracciare tutti nel dinamismo dell'azione divina, da cui si sente pervenuta, afferrata e guidata».

⁴² Per quest'ultima: cf J.-P. JOSSUA, «L'axiome "bonum diffusivum sui" chez S. Thomas d'Aquin», *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153; A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di "communicare" in Tommaso d'Aquino*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1998.

6. LA VERITÀ DEL BENE NELL'AZIONE

Con ciò che è stato analizzato finora si sono presentate alcune chiavi di lettura del bene della persona nella misura in cui la «verità personale» è posta al principio di ogni azione e ci conduce internamente verso la pienezza di comunione, donataci in dote.

Ma non è sufficiente questo primo passo, che guarda soltanto alla realtà del bene in relazione alla persona all'inizio dell'azione e ci rivela la presenza del fine già nell'inizio. Abbiamo bisogno di conoscere anche la sua articolazione con «i beni per la persona» nella determinazione del bene proprio dell'azione. Altrimenti, resteremmo in una concezione del bene astratta e solo formale, che non termina nelle azioni, mentre soltanto in queste si sperimenta, con una speciale pienezza, il «bene della persona».

A questo punto l'enciclica *Veritatis Splendor* non dà che qualche vaga direttiva quando parla di (n. 79): «inclinazioni naturali, dinamismi e propositi.» Di questo insieme di diversi fattori si dice (*ib.*):

«sono esattamente questi i contenuti della legge naturale, e, di conseguenza, il complesso ordinato dei «beni per la persona» che si pongono al servizio del «bene della persona», di quel bene che è essa stessa e la sua perfezione».

Con queste affermazioni si concede ai «beni per la persona» la massima importanza per la determinazione dei «contenuti della legge naturale» come modo di esprimere la *dignità della persona*.

È un tema su cui si deve investigare con maggiore accuratezza. Si capisce l'importanza di tale questione, nella misura in cui cessa di essere un semplice suggerimento da parte del magistero, in un punto che francamente rimane tutto da studiare.

È una lacuna importante da colmare perché, così come viene definito nell'enciclica (n. 78), l'oggetto morale ha un valore nell'azione concreta, ma non si può dedurre direttamente da lì il modo di universalizzarlo, così che venga adeguatamente fondata proprio l'universalità e immutabilità della legge naturale, intorno agli atti intrinsecamente cattivi.

Per questo, a partire da quanto si è detto, sembra chiaro che tale possibilità di universalizzazione non viene dalla semplice intuizione del «bene della persona» nell'azione, né da una deduzione di una natura in se stessa universale, ma piuttosto dalla relazione fra i beni per la persona in rapporto al bene concreto della persona.

In tale questione particolare sembra necessario accennare a due punti, che conseguono dalle precedenti riflessioni riguardanti il bene.

In primo luogo, occorre verificare come il bene inteso quale perfezione personale si riveli in diversi ambiti umani, che possono qualificarsi come «beni umani» e che godono di un autentico valore morale.

In secondo luogo, occorre indagare come ogni apprezzamento del bene si realizzi in un *ambito comunicativo* fra gli uomini, mediante un linguaggio che implica una certa oggettività⁴³. Questa oggettività, per essere universalizzabile, dipende, non dalla modalità di costituzione della comunità, né dei modi propri della comunicazione morale che si stabiliscono in essa, ma dal suo possibile contenuto razionale, che abbiamo menzionato come prima caratteristica.

Per chiarire tale questione, bisogna soffermarsi specialmente sul modo di determinazione dei beni «veramente» umani, cioè, dotati di un valore morale. Con questo vogliamo segnalare che, fra i due estremi del bene – bene fisico e bene della persona –, c'è una nuova categoria che si può denominare «beni umani», che servono da canale per la determinazione concreta del bene della persona nella sua azione. Non è estranea a questo la categoria classica del «*bonum honestum*», nella misura in cui lo si considerava vincolato ad una speciale eccellenza della persona⁴⁴.

Dobbiamo qui soffermarci a chiarire le questioni implicate nel problema. Rispettare l'ordine reciproco dei termini è l'unico modo per costruire con rigore i fondamenti della teologia morale del bene e della persona. A questo proposito è necessario operare una distinzione tra il ruolo dei «beni umani» nella costruzione dell'azione e il tentativo di determinazione dei criteri per la formulazione esplicita degli atti intrinsecamente cattivi. Mi sembra che la possibile universalizzazione dei «beni moralmente rilevanti» per la persona sia una questione anteriore alla possibile determinazione espressa dagli assoluti morali. Altrimenti, si rischia di parlare di determinati «beni in sé», separati dall'azione, con l'intenzione diretta di realizzare una serie di deduzioni dei principi, separata dall'esperienza morale e senza corrispondenza con la stessa.

Se prendiamo in considerazione questa differenza, si rende necessaria una metodologia adeguata. Trattando dell'*ordinabilità* dei «beni per la persona» bisogna considerare il modo specifico in cui l'uomo ordina le sue azioni, cioè «la razionalità pratica».

Davanti alla diversità delle teorie attuali sulla razionalità pratica,

⁴³ È quello che fa A. MacIntyre nel fissare la categoria di «Tradizione»: (Id., *After Virtue*, London, Duckworth 1984, 204-225; Id., *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, 349-388; Id., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, London, Duckworth, 1990) o S. Hauerwas con quella di «società di carattere»: (Id., *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame IN, Notre Dame University Press, 1981).

⁴⁴ Secondo la definizione di: S. ISIDORUS, *Etymologiarum*, l. 10 ad litt. H (PL 82, 379b): «*Honestum*», quod nihil habeat turpitudinis; nam quid honestas, nisi honor perpetuus, id est, quasi «honoris status»?.

bisogna coglierne il senso esatto, per capire il modo in cui si produce la disposizione all'interno dell'atto umano.

In primo luogo, solo la ragione che costruisce dall'interno l'azione risponde alla nostra questione, motivo per cui bisogna comprendere la struttura della stessa nei suoi diversi passaggi razionali. È a partire da questi che si articola internamente il cosiddetto «sillogismo morale»⁴⁵. Questo implica che non si può ridurre il ruolo della razionalità pratica alla formulazione del giudizio di scelta, a partire da principi estranei alla stessa⁴⁶.

Si deve prendere in considerazione allora il fatto che nella costruzione del sillogismo morale: «La cosiddetta conclusione non è per nulla, in senso pratico, una proposizione, bensì un'azione»⁴⁷. Di conseguenza, non si può cercare direttamente nell'ordinabilità del bene la formulazione di un sistema di proposizioni. La razionalità pratica, di conseguenza, non è normativa in senso diretto, ma lo è soltanto in modo riflesso. Pertanto sono le dimensioni fondamentali del bene e la maniera in cui la persona dirige interiormente la sua azione, che permettono di stabilirne i contenuti e il loro intervento nell'azione dell'uomo.

Questa determinazione dei contenuti fondamentali del bene nella costruzione dell'azione umana si può realizzare in due dimensioni, che nuovamente ci presentano le concezioni precedentemente descritte in relazione al bene come perfezione e che adesso possiamo contemplare in relazione alla costruzione dell'azione.

La prima di queste dimensioni ha a che fare con la comparsa nell'azione di un nuovo elemento, che non è deducibile dal semplice dinamismo delle potenze. Si tratta del ruolo degli affetti nella percezione del bene. Con questo non ci si riferisce soltanto alla conoscenza per connaturalità⁴⁸, ma si intende segnalare la necessità di studiare l'affetto a partire dall'originalità dell'«*unione affettiva*» che sostiene la percezione del bene e che contiene in sé un principio d'interpersonalità iniziale, la quale può guidare internamente l'azione verso la comunione finale cui è chiamata⁴⁹.

⁴⁵ Probabilmente il miglior studio sul sillogismo morale è quello di: M.C. NUSSBAUM, *Aristotle's "De Motu Animalium". Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1978, 165-220.

⁴⁶ Si deve invece prendere in considerazione: G. ABBÀ, «I Christian Moral Principles di G. Grisez e la seconda pars della Summa Theologiae», *Salesianum* 48 (1986) 671: «il complicato processo di gestazione della scelta, con il delicato rapporto tra intenzione e scelta, l'intreccio di ragione e appetito, l'influsso delle passioni e delle disposizioni nel giudizio di convenienza».

⁴⁷ M.C. NUSSBAUM, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, 186: «The so-called conclusion is, in the practical case, not a proposition at all, but an action».

⁴⁸ Cf R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1980.

⁴⁹ È interessante al riguardo, anche se incompleto nella sua analisi interpersonale:

È un principio ancora poco studiato e che può spiegare il ruolo dell'affettività in maniera più adeguata di quanto non siano in grado di fare le analisi delle emozioni, condotte dalla filosofia anglosassone.

Il secondo principio che bisogna prendere in considerazione consiste nel determinare il ruolo della ragione pratica nel passaggio dalle «inclinazioni naturali» all'«oggetto morale»⁵⁰.

È in questo cammino che la funzione direttiva della persona si mostra nella sua azione, nel modo in cui la ragione permette l'universalizzazione di alcuni degli ambiti fondamentali di comunicazione nel bene⁵¹.

Data la diversità di prospettive in questo campo, se, nei limiti di questo contributo, non si può svolgere un'analisi completa di tale questione, è almeno possibile segnalare alcuni punti chiave. Da un lato, con la razionalità pratica si mette in evidenza il fatto che nessuna azione parte da un vuoto, motivo per cui la menzione delle «inclinazioni naturali» comuni per natura a tutti gli uomini è un punto di riferimento necessario affinché possa esistere un contenuto del bene specifico dell'azione. D'altra parte, si dimostra che è impossibile costruire un ordine morale umano fondandolo esclusivamente su tali inclinazioni, conosciute in modo essenzialista; infatti ciò non sarebbe moralmente rilevante per il soggetto agente.

È qui che la categoria della virtù risulta imprescindibile per poter parlare di «bene umano». Nella virtù si procede ad una prima integrazione personale delle inclinazioni naturali⁵². Nella genesi della virtù

C. VIGNA, «La verità del desiderio come fondazione della norma morale», in E. BERTI (ed.), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Padova, Gregoriana Libreria Editrice, 1990, 69-144. In relazione a tale interpersonalità iniziale mi rimetto alla categoria della «reciprocità minima» di M. Nédoncelle che si avvicina maggiormente a questa categoria, che spiega in modo particolare in: M. NÉDONCELLE, *Lettera a Gabriel Marcel 22 agosto 1943*, in C. VALENZIANO, *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1965, 88-92. È una caratteristica che non ha preso sufficientemente in considerazione il pensiero dialogico: cf M. NÉDONCELLE, «L'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Levinas», in *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974 365-374.

⁵⁰ Cf L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, Città Nuova Editrice, 1987, 78-84.

⁵¹ È uno dei punti fondamentali del libro di: M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1987, 76-90. La razionalità pratica è un principio senza il quale non esiste un'analisi adeguata dell'azione. Lo stesso Ricoeur nel considerare la teoria dell'azione ammette il senso aristotelico della razionalità pratica modificando per questo alcuni dei suoi atteggiamenti anteriori: cf P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986, 237-259.

⁵² Cf E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, Matthias-Grünwald

non si trovano solo la natura e lo sviluppo delle potenze, ma anche l'azione della persona che plasma una disposizione stabile per l'azione perfetta.

In questo senso personale, la virtù è essenziale per la determinazione del bene della persona. Secondo le concezioni più sviluppate della virtù a partire da una teoria rigorosa della razionalità pratica, la virtù porta avanti questo compito in due modi.

Il primo consiste nel determinare le dimensioni di perfettibilità della persona nel suo agire. Il modo peculiare di realizzarlo è vincolato alla dinamica dell'agire e non alla deduzione dei risultati. Nell'esercizio della virtù si mostra come l'uomo dirige razionalmente i diversi beni che motivano l'agire in modo che essi contribuiscano al bene della persona. Così, la virtù rivela praticamente, e in connessione con le inclinazioni naturali, le dimensioni del bene che riguardano la persona in quanto tale, e che scopre in un campo di comunicazione all'interno dei rapporti personali⁵³.

D'altra parte, la virtù, nel plasmare le disposizioni dell'uomo in modo stabile, realizza l'integrazione affettiva che permette il riconoscimento del fine morale in concreto, in modo connaturale. Quest'integrazione rappresenta una crescita nella personalizzazione, nella misura in cui «rende virtuoso» l'uomo. In questo senso, il «*bonum honestum*» è il bene «*secundum virtutem*»⁵⁴. Le virtù sono determinazioni dinamiche, la cui comprensione reale dipende dall'assunzione critica della razionalità pratica; altrimenti, esse vengono considerate come separate dall'esperienza morale, come un ordine stereotipato che si impone all'azione umana dal di fuori. Un'adeguata teoria della virtù deve chiarire il senso di perfezione della persona nel suo agire,

Verlag, 1987. La fonte di questi studi citati è: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

⁵³ Per questo, la virtù influisce su tutti i momenti dell'agire: cf G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, Las, 1989, 200: «bisogna indicare il modo con cui il principio della moralità richiede che siano regolate tutte le facoltà operative che intervengono nella produzione della buona scelta: la volontà, gli appetiti passionali, la stessa ragion pratica in quanto considera gli operabili in particolari».

⁵⁴ Cf S. THOMAS AQUINATIS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 145, a. 1: «Excellentiae autem bonis magis consideratur secundum virtutem: quia est "dispositio perfecti ad optimum" ut dicitur in VII Physic. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute». Nella terminologia della virtù, il termine «ragione» si riferisce all'integrità della persona, la sua ordinabilità al fine del bene della persona: cf M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando Editore, 1994, 180: «Ordinando la virtù morale le aspirazioni sensibili e la volontà essa anzitutto fa sì che l'*aspirare al fine* sia conforme all'ordine della ragione. Proprio in questo modo l'atto di giudizio della ragione che si orienta sui mezzi, viene orientato conformemente al fine della virtù. Diventa atto della prudenza».

cioè, la capacità di orientare l'azione al vero bene della persona: «la virtù è ciò che rende buono chi la possiede e rende buona la sua opera»⁵⁵.

Questi due principi dell'azione umana – interpersonalità affettiva e virtù – sono stati considerati finora in modo separato o si è perfino voluto opporli per considerarli incompatibili.

Un adeguato approfondimento del tema proposto esige uno studio congiunto degli stessi, superando una visione eccessivamente «purista», sia essa della virtù o delle passioni, la quale, assolutizzando questi elementi dell'agire, li stacca dalla realtà dell'esperienza morale nella globalità delle sue dimensioni.

Per questo, si prospetta come cammino di ricerca praticabile e promettente, l'integrazione di questi stessi elementi in categorie personali, dall'indubbio significato morale, che servono da filo conduttore e da fondamento per la costruzione di una teoria dell'agire umano⁵⁶. Soltanto così possiamo affermare l'esistenza di una verità personale fin dall'inizio dell'azione, una verità che dirige dall'interno l'agire della persona.

CONCLUSIONE

Rispetto al problema esposto, abbiamo potuto determinare alcune prime chiavi di lettura della questione, relativa al rapporto tra il bene e la persona nel dinamismo dell'agire, che abbiamo tentato di formulare in modo aperto, ma allo stesso tempo rigoroso.

Per comprendere il nesso fra la persona e la natura nella prospettiva morale, la via è quella della chiarificazione del bene entro l'agire umano; non si può sviluppare questo studio nella sua interezza senza considerarlo da una prospettiva rigorosamente teologica, approfondendo alcuni punti della tradizione.

Per determinare il ruolo del bene bisogna saper chiarire la sua funzione mediatrice fra il «bene della persona» e i «beni per la persona», mantenendo come chiave interpretativa le dimensioni di perfezione della persona nel suo agire.

⁵⁵ ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, l. 2, c. 6 (1106 a 15). Cf G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, Las, 1996, 200: «l'ordo rationis che costituisce i fini virtuosi concerne sì i beni umani da promuovere e i mali umani da evitare, ma secondo una volontà ordinata a Dio, Bene Perfetto, e quindi ordinata al proprio vero bene e al vero bene degli altri soggetti umani».

⁵⁶ Rimando in proposito, come esempio, alla triade fra «presenza-incontro-comunione», che ho tentato di presentare in: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, «Dall'incontro alla comunione: amore del prossimo e amore di Dio», in L. MELINA - J. NORIEGA (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Roma, Mursia, 1999, 109-130.

Con tutto ciò si è solo impostata una questione, mentre le varie strade per affrontarla restano aperte. Le opinioni espresse in queste pagine vogliono richiamare in maniera ponderata la complessità del problema e gli elementi che bisogna tenere in considerazione per affrontarlo criticamente⁵⁷.

JUAN-JOSÉ PÉREZ-SOBA DíEZ DEL CORRAL
Facultad de Teología «San Dámaso» de Madrid

31 maggio 2001

⁵⁷ Questo contributo ha inteso offrire lo «status quaestionis» per il prossimo IV Colloquio di Teologia Morale, promosso dall'Area Internazionale di Ricerca, presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, dal 16 al 17 novembre 2001, con il titolo «Il bene e la persona nell'agire».