

TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE
Il recente manuale di Giuseppe Angelini

Che la morale, vissuta e pensata, sia in crisi fin nei suoi fondamenti è constatazione tanto diffusa quanto scontata. Meno scontata è la considerazione dei tentativi di rinnovamento che la teologia morale fondamentale, su invito del Concilio Vaticano II, ha percorso ⁽¹⁾. Un indice della loro effettiva presenza è la necessità avvertita recentemente dal Magistero di proporre un'enciclica, la *Veritatis Splendor* (1993), interamente dedicata al discernimento di questioni fondamentali della teologia morale. La recensione critica dei vari manuali di teologia morale fondamentale rileva svariate concezioni irriducibili a un modello unitario: tale *pluralismo post-conciliare* non è tuttavia solo espressione di ricchezza, ma è anche dovuto a un complesso di problemi metodologici ancora irrisolti ⁽²⁾.

Last but not least, giunge in questo incerto panorama il manuale di: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* (Lectio 4), Milano, Glossa, 1999, pp. 676. Per ampiezza di indagine, vis interpretativa, unità prospettica e originalità d'impostazione l'opera di Angelini, attuale Preside della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, risulta un'obiettiva novità nel pur rinnovato quadro della riflessione fondamentale sulla morale. L'Autore non fa mistero che l'impostazione reggente la sua sintesi sia «parecchio lontana dai *loci communes* della tradizione e della stessa ricerca contemporanea» (555) e già nell'Introduzione ne indica le ragioni. La distanza dalla forma tradizionale della *theologia moralis* dipende dall'assenza in quest'ultima di una trattazione di carattere fondamentale,

(1) La letteratura manualistica relativa alla morale fondamentale è stata recensita su questa rivista, relativamente ai periodi indicati, da: A. BONANDI, *Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)*, «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 449-494; Id., *Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale (1970-1987)*, «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 27-76; Id., *Sui manuali di teologia morale fondamentale (III) (1987-1994)*, «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 91-134.

(2) A questa conclusione giunge la prima ampia ricerca sulla manualistica post-conciliare realizzata da: V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1995. La ricerca, di cui è annunciata imminente la traduzione italiana a cura delle EDB di Bologna, è presentata da: L. LORENZETTI, *I manuali dopo il Concilio Vaticano II*, «Rivista di Teologia Morale» 29/116 (1997) 489-494.

assenza che perdura peraltro anche nell'attuale contesto civile; la distanza rispetto alla ricerca contemporanea è dovuta alla semplificazione di molta letteratura recente, che alla fatica di governare la complessità preferisce la semplicità arbitraria di un punto di vista cui si affida per dare (apparente) organicità alla materia trattata. Il risultato è «la dispersione delle lingue nelle quali oggi si parla della morale cristiana» nonché «il difetto di comunicazione, e addirittura di comunicabilità, tra i teologi» (XII). A fronte di tale situazione diviene irrinunciabile il compito insieme arduo e urgente di una riflessione teologica di carattere fondamentale circa l'esperienza morale. Il manuale di Angelini non coltiva la pretesa di esaurire il compito, ma di fornire «quegli *elementi di carattere istituzionale* necessari per introdursi alla riflessione teologica sui fondamenti della morale cristiana» (XI).

Le quattro parti in cui il manuale risulta suddiviso hanno il loro centro gravitazionale nella terza parte, quella biblica, la cui rilevanza è segnalata anche dall'estensione, dal momento che da sola occupa quasi la metà dell'intero volume. La parte biblica, invece che precedere come normalmente la parte storica, risulta ad essa posposta. La precedenza della parte storica è giustificata in vista di predisporre «la consapevolezza critica indispensabile per realizzare un'ermeneutica adeguata dei testi biblici» (248). Le due parti centrali, storica e biblica, sono anticipate dalla prima parte, che intende predisporre l'orizzonte della ricerca facendo il punto sullo stato presente della teologia morale. Alla prima parte introduttiva corrisponde la quarta e ultima parte di carattere conclusivo, la quale raccoglie e puntualizza le implicazioni teoriche della ricerca svolta.

Precisiamo meglio il contenuto delle singole parti. Lo *status quaestionis* tracciato nella prima parte intende «consentire fin dall'inizio un'introduzione alle questioni più radicali e insieme più comuni che l'esperienza presente propone alla stessa coscienza di ogni cristiano» (3). Il punto nevralgico viene individuato nel *tratto intellettualistico* che affligge l'intera riflessione morale da un capo all'altro della storia. Con tale espressione si intende l'indebita pretesa di dire della verità – dell'uomo, ma poi anche di ogni altra realtà – a prescindere dalla considerazione della mediazione pratica della coscienza, e quindi anche di ogni suo sapere» (12). Il tratto intellettualistico, riconoscibile secondo Angelini specialmente nella teologia scolastica, non assegna credito alle forme arcaiche della coscienza morale quali per esempio le emozioni, ma vive del dualismo tra *ratio* e *passiones*. Solo la prima è sede del sapere morale; ogni altra forma di sapere, in specie il sentire emotivo, viene visto come ciò che la ragione morale deve governare. Il sapere della coscienza, ritenuto privo di senso, non interviene nella determinazione della valutazione morale, la quale associa così al tratto intellettualistico un *tratto apatico*.

L'intellettualismo della scolastica ha radici nel «tratto naturalistico, o anche *cosmocentrico*, che caratterizza la rappresentazione antica dell'uomo» (10). Non a caso la teologia scolastica, massimamente la sintesi teologica di s. Tommaso, fa tesoro della concezione aristotelica dell'uomo definito come *animal rationale*. Secondo tale concezione la natura umana è la differenza specifica che può essere identificata a partire dal genere prossimo della natura animale. Un tale presupposto naturalista comporta però «l'assunto che l'identità del soggetto sia definita da sempre, a monte rispetto ad ogni considerazione dell'agire» (11).

Il tratto intellettualistico che la teologia medievale eredita dalla filosofia classica si accentua a seguito della dissoluzione della sintesi tommasiana. La *theologia moralis*, sorta a seguito del Concilio di Trento come disciplina distinta, veicolerà fino alle soglie del Concilio Vaticano II una comprensione *materialistica* della morale, in cui «le ragioni di bene e di male dell'agire potrebbero essere apprezzate per raffronto dei contenuti *materiali* dell'agire con una legge enunciata senza alcuna necessità di riferimento alle disposizioni sintetiche del soggetto», senza necessità cioè «di riferirsi alla qualità della *coscienza*, più in generale alla qualità delle intenzioni del soggetto che presiedono all'agire» (6).

La concezione materialistica della *theologia moralis* non poteva che rinforzare il passaggio in atto nel pensiero morale moderno da una *filosofia morale* ad una *filosofia della morale*. Diversamente che nell'epoca premoderna ora non ci si propone più di chiarire la verità inscritta nella coscienza morale immediata, ma si cerca di risolvere lo strano enigma della coscienza morale riconducendola a fattori *obiettivi*, «quelli dei quali in ipotesi sarebbe possibile parlare empiricamente, come di dati di fatto suscettibili di constatazione impersonale» (32). Sorgono gli approcci empirici all'esperienza morale, in particolare quelli della psicologia e della sociologia: con essi il sapere della coscienza emigra dalla riflessione propriamente etica (3).

La ricognizione sintetica sullo stato presente della ricerca teologico-morale svolta nella prima parte del manuale non intende risolvere la questione che solleva, ma semmai allertare un'attenzione che la trattazione successiva intende determinare in modo più preciso e convincente. L'attenzione allertata presiede anzitutto alla rilettura della vicenda storica della dottrina morale cristiana. La scansione proposta prevede la consueta sequenza che distingue la storia nei tre grandi periodi dell'età patristica, scolastica e moderna. La loro successione si caratterizza per il diverso peso specifico che in esse assumono l'interesse pratico o teorico.

Il *periodo patristico* si caratterizza in misura prevalente per il suo intento pratico e pastorale; manca ancora un interesse propriamente teorico, e dunque teologico, per il tema morale. A differenza che nella tradizione latina, un interesse maggiore per le questioni teoriche sottese all'esperienza morale viene tuttavia riconosciuto nella tradizione greco-cristiana. Nel *periodo scolastico* prevale invece decisamente l'intento teorico, che si esplicita in un grandioso processo di formalizzazione concettuale, dominato dal naturalismo e razionalismo del pensiero morale aristotelico. Il *periodo moderno* conosce una divaricazione degli intenti: il sapere teologico viene assorbito dall'interesse pratico per la casistica morale; il sapere filosofico s'impegna nella riflessione di carattere teorico e fondamentale di cui la teologia morale si disinteressa.

L'analisi storica dei singoli periodi non procede per sintesi, ma attraverso il confronto con i singoli autori. La considerazione distesa di ciascun autore, che caratterizza anche la parte biblica, è un tratto distintivo del ma-

(3) Il fenomeno ha avuto strascichi emblematici anche nella teologia morale uscita dal Concilio Vaticano, impegnata sul fronte della fondazione delle norme, come attesta il noto manuale di: F. BÖCKLE, *Morale Fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1985 [orig. ted.: 1977], che non prevede, per scelta esplicita, la tradizionale considerazione della coscienza.

nuale di Angelini rispetto ai manuali di teologia morale fondamentale anche recenti, comunemente assai sintetici quando non del tutto sbrigativi sotto il profilo storico e biblico. Benché distesa, la ricostruzione storica sconta le carenze della ricerca storiografica, ancora assai acerba e soprattutto inadeguata nella considerazione della valenza teologica e non semplicemente positiva o descrittiva della storiografia. L'esposizione, che di necessità deve dipendere per larga parte dalla letteratura secondaria, viene valutata dallo stesso Autore «per molti aspetti diseguale; a tratti anche assai congetturale; in ogni caso incompleta». L'obiettivo perseguito, al di là della mera informazione è così «quello di una sia pur iniziale interpretazione, che consenta correlativamente di istruire la ripresa teorica, e ancor prima l'ermeneutica teologica del testo biblico» (57).

L'interesse a mettere in evidenza le implicazioni teoriche del momento storico divengono nella considerazione della sintesi morale di s. Tommaso una critica teorica «quasi puntigliosa» (133). Il motivo sta nella rilevanza che ancora oggi l'apparato concettuale tommasiano ha nell'elaborazione delle questioni morali. L'esposizione critica della dottrina dell'Aquinate ci sembra emblematica dell'originalità e insieme del limite della ricostruzione storica proposta. L'originalità sta in un'esposizione che, lungi dall'illusione della mera oggettività, è strettamente intrecciata con la valutazione critica. Il limite di questo modo di procedere, secondo le parole stesse dell'Autore, sta nel fatto che non distingue «ciò che è proprio di Tommaso e ciò che egli deriva dallo stato delle questioni di volta in volta affrontate. L'intreccio troppo stretto tra esposizione e valutazione critica rende meno perspicui i positivi e indubbi meriti dello straordinario lavoro di sintesi proprio del pensiero di Tommaso» (133). Il limite, sembra a chi scrive, sarebbe meno problematico qualora si trattasse di un saggio storico. Il fatto che esso caratterizzi un manuale che ha di mira il «profilo istituzionale» della teologia morale e preannunci «attenzione alle necessità dell'insegnamento nelle scuole teologiche» (XI) lo rende più problematico.

La consapevolezza critica acquisita attraverso il percorso storico viene assunta come l'indispensabile precomprensione per l'ermeneutica adeguata dei testi biblici. Essa dispone infatti a evitare la non rara «reificazione del testo [...] che pregiudizialmente lo sequestri rispetto agli interrogativi propri della coscienza credente» e a mettere a tema invece, piuttosto che i testi, «la 'cosa' stessa della quale essi dicono» (248). L'obiettivo è realizzare una teologia biblica che sappia integrare la riflessione antropologica, evitando il duplice scoglio di un'impostazione di ascendenza teologico-liberale, che semplicemente esponga le idee religiose soggiacenti alle tradizioni bibliche, e di una teologia biblica d'ispirazione barthiana, che si concepisca come narrazione degli eventi mediante i quali Dio si è rivelato nella storia.

La teologia biblica dell'esperienza morale viene elaborata sulla base delle distinte e connesse forme che la Parola di Dio ha assunto nella tradizione di fede d'Israele e della Chiesa, principalmente la distinzione e la reciprocità tra Antico e Nuovo Testamento.

Facendo tesoro degli studi di P. Beauchamp ⁽⁴⁾, l'ermeneutica veterotestamentaria viene prospettata secondo la scansione Legge, Profeti e Sapien-

(4) P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Brescia, Paideia, 1985, [orig. franc.: 1976].

za. Tale scansione richiede anzitutto di riprendere l'esperienza del *dovere* che costituisce il nucleo dell'esperienza morale e che ha la sua prima determinazione nella *Legge* e nelle norme della tradizione mosaica. Il senso della legge, dapprima solo implicito, viene progressivamente esplicitato dalla predicazione dei *Profeti*, che svela la distanza tra il senso attribuito alla Legge da parte degli uomini e quello inteso da Dio. La riflessione della *Sapienza* provvede a chiarire ulteriormente il senso della Legge, indicando come il criterio di discernimento del bene e del male non sia ovviamente ricavabile dall'accumulo delle esperienze umane, ma risieda nel comandamento del Signore: *initium sapientiae est timor Domini*. L'ermeneutica dell'Antico Testamento induce a riconoscere come il dovere morale che scaturisce dall'alleanza con Dio è sempre eccedente rispetto alla capacità di adempimento dell'uomo. L'apocalittica veterotestamentaria in specie, rinvia a un compimento futuro dell'alleanza, compimento che il Nuovo Testamento si incarica di attestare.

Il riferimento all'Antico Testamento è un tratto qualificante dell'ermeneutica proposta per il Nuovo. Con essa si intende ovviare al difetto della ricerca neotestamentaria del '900, che tende a inferire il significato della legge evangelica per raffronto con la legge civile invece che con la tradizione teologica di Legge e Profeti. Un altro difetto della letteratura sull'etica del Nuovo testamento da cui Angelini intende prendere le distanze è la riduzione del concetto di etica ivi operante, che finisce per intenderla, per esempio, come insieme di norme, prescindendo dal porsi interrogativi radicali quali: che cos'è morale? come la coscienza dell'uomo è interpellata dall'evento Gesù?

Il principio ispirativo per la trattazione neotestamentaria è rappresentato dalla differenza tra *kérigma* e *didaché*, tra forma dell'annuncio e forma dell'istruzione, che Angelini mutua da C.H. Dodd⁽⁵⁾. In base ad essa l'analisi viene condotta studiando come l'imperativo etico risuoni anzitutto nell'annuncio evangelico di Gesù e poi nella *parenese* apostolica. La distinzione tra annuncio e *parenese* comanda anche la successiva considerazione della letteratura paolina e giovannea. Per quanto solo abbozzata ci chiediamo se la ripresa neotestamentaria della scansione suggerita per l'Antico Testamento da Beauchamp⁽⁶⁾, al quale peraltro Angelini ha attinto, non avrebbe meglio mostrato la reciprocità tra l'uno e l'altro testamento.

Il Nuovo testamento si propone come luogo in cui l'eccedente imperativo morale veterotestamentario si compie come fede nel vangelo di Gesù. A compendio della riflessione teologica operata sui testi biblici risulta che «la verità dell'esperienza morale dell'uomo è conosciuta, e più radicalmente realizzata proprio mediante la fede; a tutte le forme del proprio agire l'uomo deve conferire la forma deliberata appunto dell'atto di fede» (250).

A seguito della parte biblica, il manuale propone una ripresa sintetica delle implicazioni teoriche emerse lungo l'intera trattazione precedente. La ripresa della quarta parte risulta solo sintetica per più di un motivo: oltre al

(5) C.H. DODD, *Evangelo e legge. Rapporto tra fede ed etica nel Cristianesimo primitivo*, Brescia, Paideia, 1968 [orig. ing.: 1951].

(6) Ci riferiamo al disegno tracciato in: P. BEAUCHAMP, *Teologia biblica*, in *Iniziazione alla pratica della teologia. I. Introduzione*, Brescia, Queriniana, 1986, 197-254, [orig. franc.: 1982].

già ricordato intento dell'Autore di non voler fornire una teoria generale dei fondamenti della morale cristiana, ma piuttosto gli elementi istituzionali per introdursi nella riflessione teologica su tali fondamenti, occorre infatti ricordare la scelta metodologica operata, che ha portato a rilevare sempre già nel corso dell'esposizione le questioni teoriche presenti.

Il cardine attorno cui ruota la sintesi teorica proposta è quello di «rendere ragione dell'originaria mediazione pratica dell'identità del soggetto» (556). Lo svolgimento di tale programma induce a procedere ad una fenomenologia dell'esperienza pratica, che consenta il recupero di quelle evidenze originarie sepolte sotto l'ovvietà del discorso ordinario. L'assenza dell'approccio fenomenologico è ciò che da sempre distorce la riflessione morale. Angelini lo puntualizza richiamando brevemente l'intellettualismo della tradizione scolastica nonché quello delle odierne morali idealistiche, in specie l'utilitarismo e l'etica dei valori.

Il programma fenomenologico è all'agenda dei lavori di alcuni tra i maggiori filosofi contemporanei che hanno reagito alla rappresentazione, prima cartesiana e poi trascendentale, secondo cui la presenza a sé del soggetto o la sua costituzione trascendentale è definita a monte rispetto alle forme della sua esperienza effettiva. I tre filosofi citati sono M. Blondel, M. Heidegger e P. Ricoeur. La realizzazione dei rispettivi e diversi progetti fenomenologici non soddisfa tuttavia, secondo Angelini, all'esigenza di mostrare il rimando tra processo dell'esperienza e imperativo morale. In modi diversi il rapporto che essi istituiscono tra coscienza, fede ed *éthos* risulta estrinseco. La teoria di cui Angelini espone i tratti formali mira al superamento di tale estrinsecismo, e per farlo parte dal teorema antropologico universale secondo cui «il soggetto umano realizza la propria identità soltanto attraverso le forme della sua esperienza pratica» (567). Della qualità pratica della coscienza viene poi mostrato il duplice e intrinseco rimando alla fede e all'*éthos* culturale.

Per intendere l'originaria qualità pratica della coscienza viene introdotta la considerazione della scansione temporale dell'agire. L'agire umano conosce due tempi: il tempo in cui l'agire si raccomanda spontaneamente al soggetto e il tempo in cui l'agire si raccomanda alla scelta libera del soggetto. Figure di questa scansione sono rinvenibili nella Rivelazione biblica e nell'esperienza antropologica universale.

Il paradigma biblico eccellente è riconoscibile nella vicenda dell'Esodo, ripetutamente meditata lungo l'intera Bibbia fino alla sua ultima e perfetta ripresa nella Pasqua di Gesù. L'Esodo è viaggio tra promessa e compimento passando per la prova. Il popolo fa anzitutto l'esperienza gratuita della liberazione dall'Egitto, esperienza gravida di una promessa che è quella dell'Alleanza stabilita da Jhwh col popolo. Il compimento della promessa già inscritta all'inizio del viaggio d'Israele richiede tuttavia il riconoscimento consapevole e l'accoglienza libera del popolo. Per questo, è fatto dono al popolo della legge, affinché esso non solo sperimenti passivamente l'Alleanza, ma la scelga attivamente.

Tra le esperienze antropologiche che in modo paradigmatico manifestano la scansione tra l'agire spontaneo e quello volontario ci sono il rapporto del bambino con i genitori e quella del rapporto uomo-donna: in entrambi i casi il sentimento di meraviglia per l'attenzione gratuitamente sperimentata rimanda al compito di corrispondere all'attesa dell'altro.

Il sentimento provocato dall'accadimento originario del bene non si risolve nella percezione psicologica del sentirsi bene o male. Il sentimento «riferisce il soggetto ad altro da sé. Il sentimento ha in tal senso una radicale valenza intenzionale» (589). «Esso costituisce la prima forma che assume la percezione significativa del reale; quella percezione dunque grazie alla quale io comincio a scorgere che il reale mi riguarda, e come esso mi riguarda. L'emozione muove in tal senso all'azione, muove a volere» (590). Tra esperienza emotiva percepita dalla coscienza psicologica e agire volontario scaturente dalla coscienza morale si dà reciproco rimando: il secondo si presenta come ripresa consapevole e libera della promessa iscritta nella prima.

Nel passaggio dal sentire spontaneo all'agire volontario gioca un ruolo decisivo la cultura, la quale provvede all'elaborazione della valenza intenzionale del sentire in immagini della vita buona attorno alle quali realizzare il consenso generale. Le forme della cultura presiedono dunque al costituirsi del costume (*éthos*), definibile in prima approssimazione come «il complesso dei modelli di comportamento che, non scritti né precisamente formulati dalla tradizione, pure sono in qualche modo da tutti conosciuti ed apprezzati, e diventano in tal senso i referenti obbligati per ogni apprezzamento che si produca nella vita comune dei comportamenti propri ed altrui» (609).

La mediazione culturale del senso inscritto nelle forme immediate delle esperienze antropologiche non va senza pericoli: la qualità della cultura può risultare scadente così come scadente può essere la ripresa libera delle forme della cultura da parte del singolo. Il giudizio sulla qualità dell'*éthos* rimanda alla ripresa critica da parte della coscienza cristiana.

Per mostrare il carattere non estrinseco della coscienza cristiana rispetto alla coscienza morale occorre mettere in luce come entrambe realizzino la figura della coscienza credente. La coscienza morale sorge là dove c'è ripresa volontaria del senso percepito dalla coscienza intesa in senso psicologico. Ciò significa che il sapere della coscienza morale è sapere originariamente pratico, che sorge cioè mediante un atto. «Affermare la qualità *pratica* del sapere più originario della coscienza equivale ad affermare che la coscienza dell'uomo ha in radice la qualità di coscienza *credente*» (569): alla promessa 'sentita' nelle esperienze immediate della vita l'uomo accede consentendo liberamente. La necessità per la coscienza morale di attuarsi praticamente suggerisce tra l'altro le figure della tentazione e del male morale: esse sorgono quando l'uomo è attratto o, rispettivamente, sceglie, di giudicare il senso della promessa prima di consentire ad essa.

La coscienza cristiana condivide la qualità credente della coscienza morale: «la fede cristiana non è altra cosa rispetto alla fede necessaria in ogni caso per vivere, ma è la forma che tale fede assume a fronte della rivelazione storica di Dio, e dunque della rivelazione cristologica, che manifesta pienamente la verità del destino dell'uomo» (570).

In quanto verità ultima del destino umano, la fede cristiana non si limita a svolgere una funzione critica nei confronti dell'*éthos* civile, ma determina il senso compiuto dell'esperienza umana.

Sulla base della sintetica descrizione delle strutture della coscienza morale, colta nella sua implicazione con l'*éthos* civile e la fede cristiana, Angelini rivisita altrettanto sinteticamente le categorie fondamentali della tradizione teologico-morale: la legge, la coscienza, l'opzione fondamentale, il peccato. La rivisitazione di tali categorie converge in una direzione così

enunciata e commentata: «raccomandare la risoluzione ultima della coscienza morale nella figura della fede in genere, e rispettivamente nella figura della fede cristiana. Il termine 'risoluzione' deve essere inteso in questo senso: soltanto mediante la fede nel vangelo il soggetto può venire a capo di quella verità che fin dall'inizio è iscritta nell'esperienza immediata della coscienza morale. La fede cristiana alla quale si fa riferimento dev'essere ovviamente intesa quale atto, e quale atto mediante il quale il soggetto dispone di se stesso. In tal senso la fede trova la figura sintetica capace di interpretarla nella sequela di Gesù ad opera del discepolo» (640).

Rispetto alla dichiarazione introduttiva, che prospetta un manuale di profilo istituzionale, lo svolgimento proposto appare più ambizioso poiché propone una rielaborazione complessiva dell'intera ricerca teologico-morale. La novità e l'ampiezza della proposta motivano per un verso il limitato raccordo con le categorie della tradizione teologico-morale anche recente e per altro verso il carattere formale e incipiente della proposta sistematica. In sintonia con l'intenzione già richiamata dell'Autore di introdurre alla ricerca, ci pare di poter definire il percorso offerto una *via aperitiva* più che sintetica. L'apertura è ottenuta soprattutto attraverso una rivisitazione critica della tradizione che ne mette in rilievo le carenze. In tal senso ci sembra che la via aperitiva percorsa da Angelini si qualifichi soprattutto come *via negationis*. La domanda che osiamo formulare come ipotesi per proseguire la ricerca è se dopo la *via negationis* sia percorribile una *via affirmationis*, una rilettura cioè della tradizione teologico-morale che metta in luce gli eventuali suoi aspetti positivi. Una simile prospettiva chiede certamente una paziente rivisitazione della tradizione, la quale conosce peraltro in questa stagione notevoli impulsi. Si pensi, per riferirci all'episodio centrale della ricostruzione dello stesso Angelini, alla critica di s. Tommaso, che sulla spinta della rinascita soprattutto in ambito anglofono dell'interesse per l'etica aristotelica, ha prodotto qualche notevole contributo per una nuova ermeneutica della morale tommasiana. Superando la sua tradizionale considerazione come *etica della terza persona*, si è infatti mostrato come essa possa essere meglio interpretata come *etica della prima persona*, etica cioè dal punto di vista del soggetto (?). L'odierna rilettura dopo lungo silenzio del tema delle virtù, tema che forse meritava almeno un accenno in sede di ripresa sintetica, potrebbe in tal senso essere foriera di buone opportunità. Ma ciò che va fatto lo può essere sulla scorta di ciò che è stato fatto: al manuale di Angelini il merito di aver indicato una promettente direzione.

ARISTIDE FUMAGALLI

(7) Il riferimento è, per restare al panorama italiano, alla puntuale ricerca di GIUSEPPE ABBÀ, il cui esito può essere sinteticamente ritrovato nel suo articolo: *L'originalità dell'etica delle virtù*, in *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1998, 135-165. La ricerca di Abbà ha avuto avvio nello studio su: *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS, 1983; è stata ampliata in: *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS, 1989; ed è confluita nel manuale: *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1*, Roma, LAS, 1996.