

*Aristide Fumagalli \**

## IL GIUDIZIO MORALE SULLE AZIONI UMANE

Una ricognizione storico-critica delle *fontes moralitatis*

SOMMARIO: I. LA TENSIONE MEDIOEVALE: 1. *Le tre fontes moralitatis*; 2. *L'integrazione delle fonti*; 3. *La ridondanza tra oggetto e fine* – II. LA DISGIUNZIONE MODERNA: 1. *La definizione delle singole fonti*; 2. *Il significato morale delle fonti*; 3. *La relazione tra fine e oggetto* – III. L'ACCOSTAMENTO CONTEMPORANEO: 1. *La distinzione tra valori morali e beni moralmente rilevanti*; 2. *La distinzione tra moralmente buono / cattivo e moralmente corretto / sbagliato*; 3. *Ripresa sintetica*

Le azioni umane non pongono problemi in molti casi, come (normalmente) qualora si scelga di mangiare una pera piuttosto che una mela. Le cose si complicano qualora la scelta riguardi azioni implicanti il bene e il male morale. Come orientarsi tra le azioni buone e cattive? Che cosa permette di giudicare «buona» un'azione? Che cosa invece la rende «cattiva»? Insomma, quali criteri intervengono nel giudizio morale sulle azioni?

La teologia morale indaga la logica sottesa a tale giudizio ricorrendo, tradizionalmente, alle cosiddette *fontes moralitatis*<sup>1</sup>. In termini preliminari e allusivi, esse sono paragonabili a tre distinte sorgenti che insieme qualificano moralmente le azioni umane, così come tre affluenti di un fiume rendono le sue acque potabili o inquinate. La dottrina delle *fontes moralitatis* riguarda la definizione di ciascuna fonte in rapporto alle altre e, inoltre, la loro specifica valenza in ordine al giudizio morale sulle azioni umane.

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

<sup>1</sup> «Per sventare già in partenza un possibile malinteso, va subito detto che con questa espressione non si indicano le ultime fonti della moralità, ossia l'essere di Dio e la santa volontà di Dio, la loro notificazione nella legge morale naturale e nel vangelo. Per cui il “finis operis”, le circostanze e il movente si dovrebbero chiamare piuttosto e più esattamente “fonti immediate della moralità”, giacché si tratta soltanto degli oggetti diretti del volere e dell'agire» (A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. 1, Edizioni Paoline, Alba 1987, 449).

Sulle *fontes moralitatis*, quali principi immediati di valutazione morale delle azioni umane<sup>2</sup>, verte il presente studio, mirante alla ricognizione storico-critica della loro trattazione quale base per una rinnovata interpretazione, che intenderemmo proporre in un prossimo studio.

## I. LA TENSIONE MEDIOEVALE

Punto di riferimento per l'elaborazione del giudizio morale sulle azioni umane, come del resto per la teoria complessiva dell'atto morale<sup>3</sup>, è la trattazione proposta nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino<sup>4</sup>, secondo il quale «l'azione non è buona puramente e semplicemente se non vi concorrono tutti i tipi di bontà: poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], “qualsiasi difetto particolare causa il male, mentre il bene risulta dall'integrità delle sue cause”»<sup>5</sup>. L'assioma sarà continuamente ripreso nel corso della tradizione moralteologica, per lo più in forma concisa: *bonum ex integra causa, malum e quocumque defectu*<sup>6</sup>. In base a tale concezione, il difetto anche di una sola delle *fontes moralitatis* fa sì che tutta l'azione sia cattiva, mentre affinché l'azione sia buona occorre che tutte le *fontes* risultino buone. Ma veniamo alla loro definizione.

### 1. *Le tre fontes moralitatis*

Trattando della bontà e della malizia degli atti umani, Tommaso distingue in successione tre specifiche fonti della moralità, corrispondenti all'oggetto (*obiectum*), al fine (*fnis*) e alle circostanze (*circumstantiae*)<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Cf T. ROSSI, «Fonti della moralità», in *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1997<sup>3</sup>, 437-438.

<sup>3</sup> K. DEMMER, «Akt. II. Theologisch-ethisch», in W. KASPER - ET ALII (edd.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 1, Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien 2006, coll. 299-303.

<sup>4</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18-21.

<sup>5</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, ad 3.

<sup>6</sup> Alla base dell'assioma sta la concezione ontologica del bene stabilita da Tommaso nella *Prima pars* della *Summa* (I, 5, 1-3; 17, 4, ad 2) secondo la quale *bonum et ens convertuntur*. Tommaso riprende espressamente tale concezione proprio in apertura alle questioni dedicate alla valutazione morale degli atti: I-II, 18, 1, c.

<sup>7</sup> Più complessivamente, Tommaso prospetta una quadruplici bontà dell'azione umana: «La prima è una bontà generica, cioè dell'azione come tale: poiché l'agire, [...] quanto ha di atto e di entità, tanto ha di bontà. La seconda specifica: che dipende dall'oggetto

## 1.1. L'oggetto

La valutazione morale delle azioni proposta da Tommaso prende avvio dall'*obiectum*, altrimenti nominato come *finis operis* (= fine dell'azione). «La prima bontà dell'atto morale viene desunta dall'oggetto conveniente (*ex obiecto convenienti*) [...]; così il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto (*ex obiecto*)»<sup>8</sup>.

L'oggetto, più precisamente definito «oggetto conveniente (*obiectum conveniens*)»<sup>9</sup>, è definito dal rapporto di debita proporzione con l'azione. Esso non è dunque da intendere in senso materiale, ma in senso relazionale: «L'oggetto non è la materia *con la quale (ex qua)* si compie un atto, bensì la materia *intorno alla quale (circa quam)* si agisce: esso si presenta piuttosto come una forma, poiché dà la specie»<sup>10</sup>.

L'oggetto definisce la specie morale di un'azione, caratterizzandola come: bestemmia, omicidio, adulterio, furto, adulterio, ecc.

Diverso dalla materia rispetto alla quale si agisce, l'oggetto neppure coincide con l'effetto dell'azione, benché lo produca. Anche in questo caso ciò che definisce l'oggetto è la «proporzione dell'azione all'effetto (*proportio actionis ad effectum*)»<sup>11</sup>.

Gli effetti rispetto ai quali si definisce l'oggetto di un'azione sono i soli effetti essenziali e diretti, non quelli accidentali e indiretti. Inoltre, tra gli effetti essenziali e diretti rientrano nella definizione dell'oggetto dell'azione soltanto quelli prevedibili<sup>12</sup>.

## 1.2. Le circostanze

La moralità di un'azione dipende anche dalle circostanze, che pure debbono essere «debite», ovvero secondo la «debita proporzione»<sup>13</sup>. Nel caso

proporzionato. La terza deriva dalle circostanze, come se fossero degli accidenti. La quarta poi è in dipendenza dal fine, cioè quasi in rapporto alla causa della bontà» (*Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, c).

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 2, c.

<sup>9</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, c.

<sup>10</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 2, ad 2.

<sup>11</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 2, ad 3.

<sup>12</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 5.

<sup>13</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 3, c.

in cui un'azione fosse posta senza una debita circostanza, l'atto perderebbe l'integrità della bontà divenendo cattivo.

L'incidenza delle circostanze nella determinazione della moralità dell'azione va compreso in riferimento alla dottrina aristotelica degli accidenti<sup>14</sup>, i quali sopravvengono alla forma sostanziale determinandola ulteriormente. Benché siano distinti dalla forma sostanziale che determina la specie, gli accidenti possono tuttavia provocare una sua mutazione. Le circostanze infatti, «in quanto sono considerate dalla ragione»<sup>15</sup>, possono incidere sull'oggetto dell'azione sino a mutarlo.

L'atto di prendere la roba altrui, per esempio, viene specificato dal fatto che si tratta di roba altrui, il che lo specifica come furto; e se si considerano oltre a ciò il luogo e il tempo, saranno delle circostanze. Ma poiché la ragione può disporre del luogo e del tempo e delle altre circostanze, può capitare che la condizione di luogo in rapporto all'oggetto sia vista come contraria all'ordine della ragione: la ragione, per esempio, ordina che non si deve fare oltraggio al luogo sacro, per cui prendere la roba altrui da un luogo sacro aggiunge una speciale contrarietà all'ordine della ragione. E così il luogo, che prima era considerato una circostanza, ora viene considerato come una condizione principale dell'oggetto nella sua contrarietà alla ragione. Per cui tutte le volte che una circostanza riguarda uno speciale ordine della ragione, in senso favorevole o contrario, è necessario che essa determini la specie dell'atto morale, o in bene o in male<sup>16</sup>.

Un altro esempio di circostanza che se considerata dalla ragione cambia la moralità di un atto è la circostanza di un atto sessuale posto entro o fuori dal matrimonio: nel primo caso è un atto coniugale che merita «la lode e il premio», nel secondo caso è un atto di adulterio che esige «il biasimo e la punizione»<sup>17</sup>.

Le circostanze sono propriamente «moralì», e dunque pertinenti al giudizio morale, nella misura in cui «riguardano in qualche modo l'atto uma-

<sup>14</sup> Cf ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, III, 1, 15, citato in: TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 7, 1, sc.

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 5, ad 4.

<sup>16</sup> *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 10, resp. «In codesti casi possiamo dire che la circostanza diviene tutt'uno con l'oggetto, "una differenza specifica con esso", come si esprime la prima soluzione»: S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*. Vol. VIII: *La beatitudine - Gli atti umani*, a cura dei DOMENICANI ITALIANI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1990, 389 nota 1.

<sup>17</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 5, ad 3.

no»<sup>18</sup>, ovvero ineriscono all'agire libero. L'indicazione delle circostanze rilevanti ai fini della moralità dell'azione viene effettuata da Tommaso riprendendo la tradizione precedente.

Cicerone nella *Retorica* enumera sette circostanze, contenute nel verso: "Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando"; "Chi, che cosa, dove, con quali mezzi, perché, in che modo, quando". Infatti dobbiamo considerare, nelle varie azioni, chi le compie, con quali mezzi o strumenti le compie, che cosa compie, dove, perché e quando le compie. Aristotele però ne aggiunge un'altra [*Etica nicomachea*, III, 1,16], e cioè *intorno a che cosa* (*circa quid*), inclusa da Cicerone nel *che cosa* (*quid*). E di tale enumerazione si può dare questa spiegazione. Si chiama circostanza ciò che, pur essendo esterna all'essenza di un atto, in qualche modo lo riguarda. Il che può avvenire in tre modi: primo, in quanto riguarda l'atto medesimo; secondo, in quanto riguarda le sue cause; terzo, in quanto riguarda gli effetti. Ora, una cosa può riguardare l'atto stesso o come misura, e abbiamo il *tempo* e il *luogo*, oppure come qualità dell'atto, e abbiamo il *modo di agire*. In rapporto all'effetto abbiamo invece la considerazione di *che cosa* uno abbia fatto. Riguardo poi alle cause dell'atto si ha il *perché* (*propter quid*) rispetto alla causa finale, mentre in rapporto alla causa materiale abbiamo l'*intorno a che cosa* (*circa quid*). Infine in rapporto alla causa agente principale si considera *chi* ha agito, e in rapporto alla causa agente strumentale, *con quali mezzi*<sup>19</sup>.

Tra le circostanze enumerate Tommaso provvede a indicare quelle principali.

La principale fra tutte le circostanze è quella che riguarda l'atto in rapporto al fine, cioè il *perché* (*cuius gratia*), e al secondo posto c'è la circostanza che riguarda l'essenza stessa dell'atto, cioè il *che cosa* (*quid fecit*). Le altre circostanze poi sono più o meno importanti secondo che si avvicinano più o meno a queste<sup>20</sup>.

### 1.3. Il fine

Terza e ultima *fontes moralitatis*, non certo per importanza, è il «fine», altrimenti nominato *finis operantis* (fine dell'agente). «Le azioni umane,

<sup>18</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 7, 1, c.

<sup>19</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 7, 3, c.

<sup>20</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 7, 4, c. Le due circostanze, il *perché* e il *che cosa*, riguardano, rispettivamente, il fine e l'oggetto.

e tutte le altre cose la cui bontà dipende da altro, desumono la loro bontà dal fine a cui tendono, oltre che dalla bontà intrinseca esistente in esse»<sup>21</sup>.

L'esemplificazione di Tommaso lascia intuire la differenza del fine rispetto all'oggetto: «Un'azione buona può essere ordinata a un fine cattivo, come quando uno dà l'elemosina per vanagloria; e al contrario un'azione cattiva può essere ordinata a un fine buono, come quando uno ruba per soccorrere ai poveri»<sup>22</sup>.

Il fine è l'intento che il soggetto agente iscrive nell'atto che compie, il quale, in quanto umanamente agito, implica un oggetto morale.

## 2. L'integrazione delle fonti

La distinzione delle tre *fontes moralitatis*, analiticamente studiate da Tommaso, potrebbe indurre l'idea che esse sussistano separate. Non depongono però in favore di questa ipotesi, che non mancherà – come vedremo più avanti – di affliggere la storia della loro interpretazione, né la terminologia né la concettualità impiegate da Tommaso.

Per quanto riguarda la terminologia si deve infatti considerare che sussiste una certa fluidità nella denominazione delle tre *fontes moralitatis*<sup>23</sup>, e specialmente tra i termini di «oggetto» e «fine», i quali non risultano esclusivi l'uno dell'altro. Entrambi, infatti, supportano il triplice significato di:

- realtà cui il soggetto tende;
- azione che il soggetto compie in vista di tale realtà;
- effetto connaturale all'azione.

Qualora questi tre significati vengano indicati dal termine fine, esso è allora qualificabile, rispettivamente, come:

- *finis operantis*;
- *finis medius*;
- *finis operis*.

Anche il termine di «circostanze» non risulta univocamente fissato nell'analitica tommasiana. Esso può infatti significare, in senso più ampio, tutti gli elementi moralmente rilevanti dell'azione umana, compren-

<sup>21</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, c.

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 4, 3.

<sup>23</sup> Cf D. WESTBERG, «Good and Evil in Human Acts (Ia IIae, qq. 18-21)», in S.J. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington 2002, 90-102: 93.

do quindi anche l'oggetto e il fine, ma anche, in senso più precisamente improntato alla tradizione filosofico-aristotelica, i cosiddetti «accidenti» rispetto alla «sostanza» dell'azione.

La fluidità della terminologia già lascia intendere come le *fontes moralitatis*, per quanto logicamente distinguibili, non siano realmente dissociabili<sup>24</sup>. Ciascuna fonte potrebbe essere intesa come un punto di vista diverso sulla realtà unitaria dell'azione, ora più ontologico, ora più morale, ora più soggettivo, ora più oggettivo.

La realtà integrata dell'azione umana, già suggerita dalla sua terminologia, è comunque suffragata dall'elaborazione teorica di Tommaso, il quale mira a evidenziare l'omogeneità delle *fontes moralitatis*, con particolare riferimento alle due fonti – l'oggetto e il fine – che insieme compongono la sostanza dell'azione, rispetto alla fonte delle circostanze, riferibile agli accidenti dell'azione.

Oggetto e fine concorrono entrambi a definire l'unica finalità dell'azione, poiché il fine dell'agente viene perseguito mediante l'oggetto della sua azione e l'oggetto dell'azione viene prescelto in vista del fine dell'agente. L'unità tra oggetto e fine trova migliore espressione nella definizione dell'uno e dell'altro mediante lo stesso termine «fine», e cioè, rispettivamente, come *finis operis* e *finis operantis*. «*Finis operis* e *finis operantis* non costituiscono, dal punto di vista morale, due tipi di finalità di natura differente; sono due gradi di una medesima e unica finalità scaturita dall'intenzione volontaria, fonte unica di ogni finalità nell'agire umano»<sup>25</sup>. L'unica finalità che scaturendo dall'agente attraversa l'azione trova ulteriore espressione nella terminologia delle opere più mature di Tommaso, il quale, alla coppia *finis operis* - *finis operantis*, preferisce quella di *finis proximus* - *finis remotus*<sup>26</sup>.

Da entrambe queste coppie concettuali trapela come – secondo Tommaso – non solo oggetto e fine siano da cogliere in unità, ma anche come sia il fine che permette di definire l'oggetto. Non si darebbe, infatti, un'azione senza agente, e dunque un fine dell'azione senza un fine dell'agente.

<sup>24</sup> Cf G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität: Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze* (= Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 26), Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 90.

<sup>25</sup> S. PINCKAERS, «Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 45 (1961) 393-421: 417.

<sup>26</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Malo*, 2, 4, ad 9.

«Nonostante la non ancora fissata terminologia, si può dire che per Tommaso ogni azione umana riceve la sua struttura dall'atto interiore della volontà, il cui oggetto è il fine cui esso tende. In vista del fine viene trascelto e calibrato il mezzo»<sup>27</sup>.

La teoria tommasiana, mirante a rendere ragione della integrazione delle *fontes moralitatis* nell'unità dell'azione, trova ulteriore riscontro nell'impiego dello schema concettuale di forma e materia, derivante dalla tradizione filosofico-aristotelica. Tale schema concettuale è applicabile all'analitica morale dell'azione sul presupposto di un'altra distinzione concettuale, quella tra atto interiore ed atto esterno, così precisata da Tommaso:

In un'azione volontaria si possono distinguere due atti, cioè l'atto interiore (*actus interior*) della volontà e l'atto esterno (*actus exterior*): e sia l'uno che l'altro hanno il loro oggetto. Ora, il fine è propriamente l'oggetto dell'atto interiore della volontà, mentre l'oggetto è ciò che interessa l'azione esterna. Come dunque l'atto esterno riceve la specie dall'oggetto su cui opera, l'atto interno della volontà riceve la specie dal fine, che ne costituisce l'oggetto.

Sulla base di questa distinzione concettuale tra atto interiore ed atto esterno, Tommaso, assumendo lo schema aristotelico di forma e materia, provvede alla specificazione morale dell'azione.

Ora, ciò che interessa la volontà è formale rispetto a ciò che interessa l'atto esterno: poiché la volontà si serve, per agire, delle membra come di strumenti, e d'altra parte gli atti esterni hanno un aspetto morale solo perché volontari. Quindi la specie dell'atto umano viene determinata formalmente in base al fine e materialmente in base all'oggetto esterno. Per cui il Filosofo scrive che «chi ruba per commettere un adulterio, propriamente parlando è più adultero che ladro»<sup>28</sup>.

### 3. La ridondanza tra oggetto e fine

Il giudizio morale sulle azioni umane proviene anzitutto – secondo Tommaso – *ex obiecto*. La moralità dell'oggetto, tuttavia, può essere duplicemente qualificata, e cioè: per se stessa, tenuto conto delle circostanze; e rispetto al fine.

<sup>27</sup> G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, 85.

<sup>28</sup> S. Th., I-II, q. 18, a. 6, resp.

Gli atti esterni possono essere considerati buoni o cattivi per due motivi. Primo, nel loro genere e in forza delle loro circostanze: come fare l'elemosina osservando le debite circostanze è un bene. Secondo, un atto può essere buono o cattivo in rapporto al fine: come fare l'elemosina per vanagloria è un male<sup>29</sup>.

La duplice qualificazione morale dell'oggetto, per se stesso e rispetto al fine, benché possa risultare distinta e in tensione, non è concepita da Tommaso come separabile e contrapposibile.

«L'atto interno della volontà e l'atto esterno, in rapporto alla moralità, costituiscono un unico atto»<sup>30</sup>. Benché infatti, «nulla impedisce che un atto sia unico in rapporto al suo genere fisico o naturale, e non lo sia in rapporto alla moralità, o viceversa», qualora l'atto sia unico secondo il genere della moralità «è impossibile che sia insieme buono e cattivo moralmente»<sup>31</sup>.

Nell'azione volontaria la libertà tende al fine (atto interno o, meglio, segmento interno dell'atto) attraverso l'oggetto (atto esterno o, meglio, segmento esterno dell'atto). Questa forma dell'agire è tipicamente umana, corrispondente cioè all'essere dell'uomo simultaneamente spirito e corpo.

La simbolicità tra atto interno (fine) e atto esterno (oggetto) risalta nel detto evangelico sui falsi profeti:

Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dagli spini, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni. Ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco. Dai loro frutti dunque li riconoscerete (Mt 7,16-18.20).

Per via della loro relazione di unità e distinzione, tra oggetto e fine vi è ridondanza: «la bontà del fine ridonda (*redundat*) dalla volontà sull'atto esterno, e la bontà della materia e delle circostanze ridonda (*redundat*) sull'atto della volontà»<sup>32</sup>.

La ridondanza del fine sull'oggetto trova riscontro nell'inesistenza di atti indifferenti. Benché si possa ammettere l'esistenza di atti specificamente indifferenti, il cui oggetto, cioè, «non includa nulla che abbia rap-

<sup>29</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 1, c.

<sup>30</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 3, c.

<sup>31</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 6, c.

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

porto con l'ordine della ragione, come sollevare una pagliuzza da terra, andare in campagna, e altre cose del genere»<sup>33</sup>, «è inevitabile che ciascun atto concreto e individuale abbia qualche circostanza che lo renda buono o cattivo, almeno dalla parte dell'intenzione del fine»<sup>34</sup>.

### 3.1. Dall'interno all'esterno

«Gli atti interni della volontà, a differenza delle azioni esterne, sono in nostro potere»<sup>35</sup>.

L'atto interno può risultare più o meno intenso, e quindi più o meno in grado di ridondare sull'atto esterno. La portata dell'atto interno dipenderà, d'altra parte, dalla portata dell'atto esterno, il quale potrebbe risultare più o meno docile / resistente.

L'atto interno, tendendo a un bene più o meno grande, può trovare nel suo esteriorizzarsi, ovvero nell'atto esterno degli intralci. La simbolicità dell'atto esterno rispetto a quello interno può, infatti, risultare inadeguata, e quindi moralmente illecita, per due motivi: per mancanza di proporzione, come quando uno intendesse acquistare una cosa che vale cento euro, non potendo offrirne che dieci; per via di ostacoli che lo impediscano, come quando uno intendesse giungere a Roma col treno, ma crollasse il ponte ferroviario sul Po.

### 3.2. Dall'esterno all'interno

La ridondanza delle azioni non scorre solo dall'interno all'esterno, ma anche dall'esterno all'interno. Anzitutto, l'atto esterno consente all'atto interno di esteriorizzarsi, lo porta a perfezione. Inoltre, gli atti esterni possono ridondare sull'atto interno migliorandolo nel bene o peggiorandolo nel male e questo in almeno tre modalità: «per un aumento numerico degli atti»; «per una maggior durata»; «per una maggior intensità»<sup>36</sup>.

Compiendo l'atto esterno, vi è qualcosa che io significherei che non dipende dal significato che io intendo esprimere. Se io, per esempio, uccidessi una persona non potrei pretendere di significare il mio amore per lei. Ci

<sup>33</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 8, c.

<sup>34</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 9, c.

<sup>35</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 19, 8, c.

<sup>36</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 20, 4, c.

sono condizioni psico-fisiche, socio-culturali, etico-religiose che il soggetto agente, pur volendo, non può mutare.

La possibile resistenza dell'oggetto avverte circa l'insufficienza del fine per definire la moralità dell'oggetto, e, più radicalmente, prospetta il caso di una totale ininfluenza del fine nella definizione di moralità dell'oggetto. È in riferimento a questo caso che la tradizione teologica e il magistero morale della Chiesa elaboreranno e richiameranno la dottrina dell'*intrinsicse malum* e il principio secondo cui «il fine non giustifica i mezzi».

### 3.3. Accordo e discordanza

Oggetto e fine, in quanto poli distinti dell'azione volontaria, possono stare in diverso rapporto tra di loro.

Oggetto e fine possono risultare coordinati, come per esempio «il combattere bene è ordinato alla vittoria»; ma oggetto e fine possono anche risultare discordi, come «il prendere la roba altrui per fare l'elemosina». L'accordo tra oggetto e fine appare in sant'Antonio, che vende i suoi averi per darli ai poveri; il disaccordo sembrerebbe invece riguardare Robin Hood, che ruba ai ricchi per dare ai poveri (ammesso, e non concesso, che i ricchi non abbiano prima rubato ai poveri...).

In caso di coordinamento dell'oggetto al fine, la specie morale dell'azione è data maggiormente dal fine che dall'oggetto; in caso, invece, di discordanza, «l'atto morale si trova in due specie quasi disperate. Per cui diciamo che chi ruba per commettere adulterio assomma due malizie in un solo atto»<sup>37</sup>.

L'analitica delle azioni prospettata da Tommaso, distinguendo e unendo le fonti della moralità, se per un verso impedisce di definirla in base a una sola fonte, sia essa l'oggetto o il fine, per altro verso evidenzia una possibile tensione tra l'uno e l'altro.

La successiva storia della tradizione teologico-morale tenderà ad accentuare la tensione e a irrigidire la distinzione delle fonti della moralità, perdendo di vista la loro integrazione e il loro comune concorrere nel giudizio morale sulle azioni umane.

La tensione polare tra oggetto e fine indurrà allora lo sbilanciamento sull'una o sull'altra fonte, privilegiando, nel giudizio morale delle azioni,

<sup>37</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 18, 7, c.

l'oggetto dell'azione nel caso della Neoscolastica tardo-moderna, oppure il fine, nel caso della teologia morale contemporanea elaborata a seguito del concilio Vaticano II.

## II. LA DISGIUNZIONE MODERNA

La sintetica ricognizione storica circa le *fontes moralitatis*, primariamente elaborate nella Scolastica medioevale, invita a sostare sulla loro ripresa da parte della Neoscolastica affermatasi in epoca tardo-moderna<sup>38</sup>.

### 1. La definizione delle singole fonti

Nei molteplici manuali di teologia morale della Neoscolastica si ritrova usualmente una sezione esplicitamente dedicata alle *fontes moralitatis*, nella quale si provvede anzitutto alla loro distinta definizione<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Con i limiti di ogni periodizzazione storiografica, la sua collocazione temporale si estende approssimativamente tra la seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX secolo, avendo come evento promotore la rinascita tomista, promossa dal magistero pontificio di Leone XIII con l'enciclica *Aeterni patris* (1879), e giungendo sino al concilio Vaticano II, che sollecita il rinnovamento contemporaneo della teologia morale.

<sup>39</sup> Per lo studio della manualistica Neoscolastica ci riferiamo all'ottimo studio di: G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, 18-93, riprendendo specialmente le osservazioni sintetiche frutto dell'analisi dei seguenti manuali: G. BUCCERONI, *Institutiones theologiae moralis: Secundum doctrinam S. Thomae et S. Alphonsi*, Typ. Pontificia in Instituto PII IX, Romae 1908<sup>5</sup>; V. CATHREIN, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1904; F. HÜRTH - P.M. ABELLÀN, *De principis, de virtutibus et praeceptis*, In aedibus pontificiae Universitatis gregorianae, Romae 1948; E. GÉNICOT - J. SALSMANS - A. GORTEBECKE, *Institutiones Theologiae Moralitatis*, Desclée de Brouwer, Brugis 1951; F.A. GÖPFERT - K. STAAB, *Moraltheologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1923<sup>9</sup>; L.G.I. FANFANI, *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae*, Ferrari, Romae 1950; B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien*, E.ewel, München - Freiburg 1967<sup>8</sup>; T.A. IORIO, *Theologia moralis*, vol. III, D'Auria, Napoli 1953; A. LEHMKUHL, *Theologiae Moralitatis*, Herder, Freiburg 1914<sup>12</sup>; J. MAUSBACH - G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, Aschendorff, Münster 1959<sup>9</sup>; B.H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralitatis Vol. III. Ad mentem d. Thomae et ad norman iuris novi*, Desclée De Brouwer et Soc., Paris 1935<sup>2</sup>; E. MÜLLER - I. SEIPEL, *Theologia Moralitatis*, Pustet, Ratisbonae 1923<sup>10</sup>; H. NOLDIN - A. SCHMITT - G. HEINZEL, *Summa Theologiae Moralitatis*, F. Rauch, Oeniponte (Innsbruck) 1953-1955; A. PEINADOR, *Cursus brevior theologiae moralis ex divi Thomae principiis inconcussis*, Coculsa, Madrid 1946; D.M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Herder, Freiburg im Breisgau 1955<sup>12</sup>; F.M. SCHINDLER, *Lehrbuch der katholi-*

## 1.1. L'oggetto

Benché vi siano autori che definiscono l'oggetto anche in senso ampio, comprendendo in esso il fine dell'agente e le circostanze, esso viene generalmente inteso in senso stretto, al netto cioè delle altre due fonti della moralità<sup>40</sup>.

Nella definizione dell'oggetto in senso stretto sono peraltro rinvenibili differenze tra gli autori. L'oggetto proprio dell'azione è infatti diversamente identificato come:

- la realtà oggettiva (*objectum*) rispetto alla quale si compie l'azione;
- l'effetto essenziale, connaturale all'azione;
- l'azione stessa.

L'esempio del furto può utilmente illustrare la triplice differente comprensione dell'oggetto dell'azione, il quale viene altrimenti inteso come, rispettivamente:

- la roba altrui
- la roba altrui sottratta
- la sottrazione di roba altrui.

La differente definizione di ciò che propriamente costituisce l'oggetto dell'azione lascia intendere come tra gli autori neoscolastici non sia sempre chiaro se esso riguardi l'atto esterno dell'azione o l'atto interno dell'agente. L'oggetto sembrerebbe riferito all'atto esterno nel caso in cui sia colto come realtà oggettiva o effetto connaturale, ovvero, per riprendere l'esempio appena riportato, come «roba altrui» o «roba altrui sottratta». L'oggetto sembrerebbe invece riferito all'atto interno nel caso in cui sia colto nell'azione stessa, esemplarmente illustrata dalla «sottrazione di roba altrui». Questa differente comprensione dell'oggetto, riferito all'agente o all'azione, e il suo mancato chiarimento rappresentano un motivo di fraintendimento e di equivoco nella tradizione teologico-morale circa il giudizio morale sulle azioni umane.

*schen Moraltheologie, 3 Bde (Wien 1907), Opitz, Wien 1913<sup>2</sup>; O. SCHILLING, Handbuch der Moraltheologie, Schwabenverlag, Stuttgart 1952; A. TANQUEREY, Brevior synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis, Desclée et socii, Paris 1933<sup>10</sup>; A. VERMEERSCH, Theologiae moralis. Principia, Responsa, Consilia, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1933<sup>3</sup>.*

<sup>40</sup> Cf A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis. Principia, Responsa, Consilia. Tomus I. Theologia Fundamentalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1933<sup>3</sup>, 110-111.

Ciò che invece non appare equivoco tra gli autori della Neoscolastica, risultando anzi chiaramente condiviso, è che essi, escludendo una comprensione dell'oggetto in senso fisico, lo intendono in senso propriamente morale. Ciò vale non solo qualora per oggetto s'intenda l'azione stessa, ma anche qualora s'intendano la realtà oggettiva o l'effetto connaturale relativi all'azione. In tutti questi casi, nella definizione dell'oggetto è implicata la sua relazione con l'ordine morale. Riprendendo ancora l'esempio del furto, si può notare come anche la semplice descrizione di «roba altrui» implica la legittima proprietà di un altro, che il bene morale della giustizia obbliga a rispettare e il male morale dell'ingiustizia trasgredisce.

Dato che per oggetto può essere inteso anche l'effetto connaturale dell'azione, è opportuno precisare la sua distinzione rispetto ad altre eventuali conseguenze che l'azione dovesse comportare. I manuali della Neoscolastica ne trattano tipicamente in tre luoghi, dedicati all'imputabilità delle azioni, alle azioni a duplice effetto e all'agire indiretto (*volontarium in causa*).

Come si può immaginare, anche l'oggetto dell'azione in quanto suo effetto essenziale viene diversamente inteso a seconda che gli autori lo riferiscano all'atto interno o esterno.

Qualora sia riferito all'atto interno, l'effetto essenziale dell'azione viene a coincidere con ciò che l'agente propriamente vuole, e le conseguenze, invece, con gli altri effetti derivanti dall'azione non propriamente voluti dall'agente.

Qualora sia riferito all'atto esterno, l'effetto essenziale dell'azione consiste in ciò che essa causa naturalmente, quale effetto connaturale al suo normale svolgimento, mentre le altre conseguenze sono quelle solo concomitanti o dovute a speciali circostanze.

## 1.2. Circostanze

Con il concetto di circostanze, gli autori neoscolastici si riferiscono a tutte quelle determinazioni che, pur non appartenendo all'essenza dell'azione, la caratterizzano concretamente. Per la corretta definizione delle circostanze vale il duplice criterio per cui esse riguardino un'azione già definita nella sua essenza, e siano rilevanti sotto il profilo propriamente morale.

L'esempio del furto è nuovamente eloquente. Il fatto che l'oggetto rubato appartenga a un altro è un presupposto essenziale dell'azione «furto» e, in quanto tale, non rientra nelle circostanze. Il valore economico dell'oggetto, invece, come anche il modo dell'appropriazione, se con violenza, per esempio, o segretamente, e inoltre la situazione finanziaria del deruba-

to sono elementi che ineriscono all'azione del furto influenzando sul giudizio morale, e come tali sono ascrivibili alle circostanze morali dell'azione. Irrilevanti sono invece altri elementi, quali per esempio il giorno della settimana in cui è stato compiuto il furto, o il modo in cui è avvenuto, se a piedi o con una moto.

Ciò che vale in generale per tutte le circostanze, viene riferito in particolare a ciascuna delle sette classicamente nominate come: *quis*, *quid*, *ubi*, *quibus auxiliis*, *cur*, *quomodo*, *quando*.

La circostanza *quis* riguarda la peculiare identità della persona agente, per esempio di laico o sacerdote, sposato o meno, con legami di consanguineità o parentela.

La circostanza *quid* caratterizza l'oggetto dell'azione, sia in senso quantitativo che qualitativo, come per esempio il valore economico dell'oggetto rubato e il suo trattarsi di oggetto profano o sacro.

La circostanza *ubi* si riferisce al luogo dell'azione, il quale assume rilievo morale quando per esempio si tratta di uno spazio sacro, una chiesa.

La circostanza *quibus auxiliis* è relativa ai mezzi utilizzati per compiere l'azione, assumendo speciale rilievo qualora comprenda altri soggetti, vittime o complici.

La circostanza *cur*, indicata come la più importante, caratterizza il fine del soggetto agente, come nel caso del giudice che mitigasse la pena inflitta al reo per motivi umanitari.

La circostanza *quomodo* contempla il modo in cui il soggetto compie l'azione, ovvero il grado di impegno e di coinvolgimento personale, se pienamente consapevole o inconsapevolmente, studiatamente o inavvertitamente, con cattiveria o per fragilità

La circostanza *quando* precisa il tempo in cui l'azione viene compiuta, per esempio il giorno festivo rispetto al comandamento di santificare le feste, e la sua durata temporale, relativa per esempio al prolungarsi di una condizione di peccato.

In termini riassuntivi, il seguente ipotetico caso esemplifica le sette circostanze elencate: «Un sagrestano (*quis*) di nome Giovanni, il giovedì santo (*quando*), in chiesa (*ubi*), con violenza (*quomodo*) e l'aiuto di altri (*quibus auxiliis*), strappa di mano al parroco l'ostensorio d'oro con l'ostia (*quid*), per profanare il santissimo sacramento (*cur*)»<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Lo riprendiamo liberamente da: G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, 47.

Questo (auspicabilmente solo) ipotetico caso permette di richiamare ed evidenziare l'elemento forse più problematico dell'interpretazione neoscolastica delle *fontes moralitatis*. Esso riguarda la definizione del fine dell'agente, il quale – come si diceva – non viene adeguatamente distinto dall'intenzione e dal motivo. Qualora il fine dell'agente venisse confuso con il motivo, il fine stesso potrebbe essere annoverato tra le circostanze, identificandosi con la circostanza *cur*. L'interpretazione del fine dell'agente ora distintamente alle circostanze, ora rientrando in esse è uno degli elementi della teologia morale neoscolastica che renderà difficoltoso il giudizio morale sulle azioni umane. Esso si aggiunge all'altro elemento di equivocità, dato dalla differente definizione dell'oggetto dell'azione.

### 1.3. Fine

Il fine dell'agente (*finis operantis*), altrimenti nominato come «fine soggettivo (*finis subjectivus*) o, per differenza rispetto al fine intrinseco all'azione (*finis operis*), «fine esteriore (*finis esternus* o *extrinsecus*)», è unanimemente definito dagli autori della Neoscolastica come «ciò per cui qualcosa è fatto (*id propter quod aliquid fit*)»<sup>42</sup>.

Il concetto di fine viene duplicemente qualificato in termini di «fine ultimo (*finis ultimus*)» e di «fine intermedio» (*finis intermedius*), a seconda che il soggetto agente lo consideri quale realizzazione ultima della sua azione o solo mediana rispetto un ulteriore fine. In questa ottica il fine ultimo, non essendo riferito a un ulteriore fine, viene ulteriormente qualificato come «assoluto», mentre il fine intermedio viene indicato come «relativo».

Un'altra modalità di qualificazione del fine deriva dal grado di priorità che il soggetto agente gli riconosce. La priorità di un fine rispetto a un altro fine viene allora indicata distinguendo il fine principale (*finis primarius*) dal fine secondario (*finis secundarius*).

Strettamente collegato al concetto di fine, al punto da essere spesso usato come sinonimo, è il concetto di «intenzione (*intentio*)», il quale indica l'atto interiore della volontà improntato dal fine. I due concetti, tuttavia, non sono identici, perlomeno nella trattazione scolastica di Tommaso d'Aquino, nel cui solco gli autori Neoscolastici si muovono. Prima di inte-

<sup>42</sup> A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis. Principia, Responsa, Consilia. Tomus I. Theologia Fundamentalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1933<sup>3</sup>, 111.

ressarsi alla moralità degli atti umani, alla loro bontà o malizia, Tommaso svolge un'analisi dell'azione umana, studiando il suo dinamismo<sup>43</sup>. Entro tale dinamismo, l'*intentio* corrisponde al tempo in cui il soggetto agente progetta la realizzazione del fine volendo i mezzi adeguati. Così definita, l'*intentio* non coincide *sic et simpliciter* con la *voluntas* del fine, con cui Tommaso indica il volere direttamente il fine, prescindendo dalla considerazione dei mezzi.

Un altro concetto prossimo a quello di fine dell'agente, talvolta ad esso ingenuamente associato, è quello di «motivo». In effetti, vi sono formulazioni linguistiche che rendono difficile distinguere il motivo per cui si compie un'azione dall'intenzione di chi la compie. Ciò accade, per esempio, quando si parla di un'azione dicendo che la si compie «per lodare o per deplorare qualcuno». Le ricerche analitiche sul linguaggio hanno tuttavia messo in luce come i motivi siano tutti quegli elementi di ordine cognitivo ed emotivo che risultano decisivi per il modo con cui l'intenzione viene realizzata<sup>44</sup>. I motivi, in particolare le disposizioni emozionali (dispiacere, compassione, disperazione, vendetta, riconoscenza, ecc.), offrono il contesto entro cui meglio interpretare l'azione.

La distinzione appena richiamata tra i concetti di «fine» dell'agente e quelli di «intenzione» o «motivo» non nega la loro prossimità e analogia, e tuttavia lascia intuire come le controversie teologico-morali circa il giudizio sulle azioni umane abbia possibili cause nella insufficiente ed equivoca definizione dei termini con cui viene elaborato.

## 2. Il significato morale delle fonti

A seguito della distinta definizione della tre *fontes moralitatis*, è possibile considerare il loro significato morale in ordine al giudizio delle azioni.

<sup>43</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 8-17. Per l'interpretazione dell'analitica tommasiana dell'azione e, in particolare, all'interno di essa dell'intenzione, mi permetto di rimandare al mio saggio: *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale alla luce di Tommaso d'Aquino* (= Questioni di Etica Teologica), Cittadella, Assisi 2002, 131-145.

<sup>44</sup> Il riferimento è soprattutto a: G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1958.

## 2.1. L'influsso dell'oggetto

L'oggetto è unanimemente ritenuto dagli autori neoscolastici la fonte primaria e decisiva della moralità di un'azione. Esso infatti – come già precisato – non indica un mero evento fisico, bensì il suo rapporto con l'ordine morale. In quest'ottica, secondo gli autori neoscolastici, l'oggetto determina l'essenza dell'azione in senso sia fisico, sia morale.

A fondamento della priorità dell'oggetto nella moralità delle azioni vengono portati argomenti di carattere ontologico e biblico.

A livello ontologico, l'oggetto è ritenuto la «forma» che assegna all'azione la sua specificazione essenziale. A questo riguardo occorre però osservare che lo stesso concetto di forma viene attribuito anche al fine, cosicché sorge un problema nella comprensione dello specifico significato morale di oggetto e fine.

A livello biblico si ricorre a molteplici citazioni che esemplificano l'oggettiva bontà o malizia delle azioni (Os 9,10; Sal 34,15; Pr 3,7; Is 1,16s; 1Pt 3,10-12). Un testo esemplificativo, tra tutti, riferisce la risposta di Gesù al giovane ricco: «Perché mi interroghi su ciò che è buono? Buono è uno solo. Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti. Gli chiese: “Quali?”. Gesù rispose: “Non ucciderai, non commetterai adulterio, non ruberai, non testimonierai il falso, onora il padre e la madre e amerai il prossimo tuo come te stesso”» (Mt 19,17-19).

Sulla base di argomenti ontologici e biblici, gli autori neoscolastici condividono la convinzione che l'oggetto, posto in rapporto all'ordine morale, possa già determinare in modo invariabile la moralità buona o cattiva di un'azione, specialmente quando essa metta in gioco un valore che deve essere custodito e realizzato. Quando determinata dall'oggetto, l'essenza di un'azione non viene mutata né dal fine dell'agente né dalle relative circostanze.

Per quanto la Neoscolastica, nella determinazione della moralità delle azioni, attribuisca priorità e finanche esclusività all'oggetto, la migliore comprensione del suo rilievo resta ipotecata dalla mancata chiarezza circa il riferimento dell'oggetto all'interiorità dell'agente (*finis operantis*) o all'esteriorità dell'azione (*finis operis*).

Benché non chiaramente e univocamente identificato, se in rapporto al *finis operantis* o al *finis operis*, l'oggetto è invece più puntualmente qualificato in rapporto all'ordine morale. Il diverso rapporto dell'oggetto all'ordine morale configura cinque tipi di azione:

- Azioni in sé buone, che non possono mai essere cattive (*actiones bonae secundum se*), come per esempio l'amore per Dio.
- Azioni in sé buone (*actiones bonae in se non secundum se*), che per via di determinate circostanze possono essere vietate, come per esempio l'elemosina fatta al fannullone.
- Azioni in sé cattive, che non possono mai essere buone (*actiones malae secundum se*), come per esempio l'odio di Dio, la bestemmia, il sacrilegio, l'adulterio, la menzogna, l'uccisione dell'innocente.
- Azioni in sé cattive, che per via di determinate circostanze possono essere permesse (*actiones malae in se non secundum se*), come per esempio, l'uccisione di un uomo, il furto, la lettura di libri immorali.
- Azioni in sé né buone né cattive, ma indifferenti, come per esempio camminare, leggere, scrivere.

A integrazione della considerazione dell'oggetto quale fonte primaria e talvolta decisiva della moralità delle azioni, sono da riportare due altre convinzioni generalmente condivise tra gli autori neoscolastici.

La prima convinzione è espressa dall'assioma: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. In base ad esso, un'azione è buona solo se tutte le sue tre fonti sono buone, mentre è cattiva anche qualora una sola delle tre fonti sia cattiva. Soggiace a questo asserto la concezione ontologica del bene come perfezione, e quella del male come privazione.

La seconda convinzione è che un'azione oggettivamente (materialmente) buona lo è anche soggettivamente (formalmente) qualora essa sia espressamente o almeno implicitamente voluta, e inoltre che un'azione oggettivamente cattiva lo è anche soggettivamente, qualora essa sia riconosciuta cattiva e voluta come tale. Circa le conseguenze di un'azione, da distinguere rispetto all'oggetto essenziale (*finis operis*), è opinione comune che esse siano imputabili al soggetto agente non solo quando siano volute, ma anche qualora egli, pur non volendole, fosse consapevole di effettuarle mediante la sua azione.

## 2.2. L'influsso delle circostanze

Un'azione concreta, benché essenzialmente definita dal suo oggetto, si caratterizza per una serie di qualità particolari rappresentate dalle circostanze, le quali pure influiscono sulla moralità delle azioni. Ovviamente, tali circostanze sono da intendere non in senso fisico, bensì propriamente morale.

Gli autori neoscolastici distinguono principalmente tra le circostanze che influiscono sull'essenza morale dell'azione, determinandola nel caso di azioni indifferenti o mutandola nel caso di un oggetto già moralmente determinato, e le circostanze che invece variano solo il grado di un'azione, alleggerendone o appesantendone la gravità morale.

Pur prospettando la distinzione qualitativa e quantitativa, gli autori neoscolastici ritengono che qualora una circostanza mutasse la qualità morale di un'azione rientrerebbe a quel punto nell'oggetto dell'azione. Sarebbe per esempio il caso in cui la circostanza *quid*, tale per cui l'oggetto rubato è sacro, fa sì che la specie morale dell'azione non sia riducibile a quella di furto, ma divenga quella del sacrilegio.

L'eventualità che una circostanza rientri nell'oggetto di un'azione pone la domanda circa la sua definizione come «circostanza». Per un verso, gli autori neoscolastici definiscono le circostanze come ciò che, pur moralmente rilevante, non tocca l'oggetto essenziale dell'azione, ma appunto, gli sta attorno; per altro verso, si ammette che talune circostanze (ri)definiscano l'oggetto essenziale di un'azione. Non risolve il problema distinguere tra circostanze in senso largo e in senso stretto, in riferimento, rispettivamente, alle circostanze che mutano la qualità o variano la quantità morale di un'azione.

Quanto ora osservato evidenzia un altro punto problematico della concezione neoscolastica, relativo alla distinzione tra oggetto e circostanze: la distinzione è meno chiara di quanto sembra apparire dalle definizioni. Ciò mette in guardia dal rischio di immaginare le *fontes moralitatis* come separabili e invita piuttosto a meglio comprenderle nella loro integrazione.

### 2.3. L'influsso del fine

Gli autori neoscolastici sono unanimi nel riconoscere al fine un notevole influsso nella determinazione della moralità delle azioni, dato che esso rappresenta ciò che il soggetto propriamente vuole, ciò per cui agisce. Frequentemente, ci si riferisce al fine affermando come esso sia *primum in intentione*, *ultimum in executione*.

Il primato del fine nel soggetto agente è il principale argomento logico prospettato per fondare il suo rilievo. Un altro argomento, di carattere biblico, spesso ricorrente nella manualistica neoscolastica, trova espressione nella seguente citazione: «La lampada del corpo è l'occhio; perciò, se il tuo occhio è semplice, tutto il tuo corpo sarà luminoso; ma se il tuo occhio

è cattivo, tutto il tuo corpo sarà tenebroso. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra!» (Mt 6,22-23). In questo paragone, in cui l'occhio rappresenta il fine dell'agente e il corpo l'azione che egli compie, si evidenzia come la qualità del primo influisca sulla seconda. Benché il rilievo del fine induca ad aggettivarlo come «*principalis*», «*potior*» e anche come «*formalis*», il fine non viene mai definito come «*essentialis*» o «*fundamentalis*», aggettivi questi riservati all'oggetto. Il fine è piuttosto altrimenti aggettivato come «*accidentalis*» e «*secundarius*».

Molteplici sono i modi in cui il fine può influire nella determinazione della moralità di un'azione<sup>45</sup>:

- Un fine buono duplica la bontà morale di un'azione oggettivamente buona.
- Il fine cattivo con cui si compie un'azione oggettivamente buona rende l'azione cattiva.
- Un fine cattivo, concomitante con altri fini buoni, rende l'azione in parte cattiva e in parte buona.
- Il fine indifferente con cui si compie un'azione oggettivamente buona non rende l'azione cattiva.
- Il fine buono non giustifica mai un'azione oggettivamente cattiva, tuttavia può mitigare il grado di malignità dell'azione.
- Un fine cattivo duplica la malignità morale di un'azione oggettivamente cattiva.
- Un fine indifferente non muta un'azione oggettivamente cattiva.
- Il fine assegna la qualità morale a un'azione oggettivamente indifferente.

### 3. La relazione tra fine e oggetto

Nella manualistica neoscolastica fine e oggetto possono essere distinti definendo il fine come l'oggetto dell'atto interno dell'agente, e l'oggetto come il fine dell'azione esteriore. Già questa possibile definizione evidenzia la non univoca attribuzione del concetto di fine e di oggetto all'una o all'altra *fontes moralitatis*, che pur sono in un modo o nell'altro nominate.

L'ambiguità nella distinzione dell'oggetto e del fine si ripercuote, come è immaginabile, nella determinazione del loro influsso sulla moralità

<sup>45</sup> Cf G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, 66-67.

dell'azione. In effetti – come già osservato – sia l'uno che l'altro vengono talvolta intesi come elemento formale della moralità di un'azione.

Tuttavia, la qualificazione del fine come «*principalis*» e «*potior*» fonte della moralità sembrerebbe assegnargli il peso maggiore nella plasmazione della moralità dell'azione. Ma d'altra parte, la qualificazione dell'oggetto come «*essentialis*» e «*primarius*», relativamente al fine qualificato come «*accidental*» e «*secundarius*», lascia intendere la subordinazione del fine all'oggetto. In effetti, sebbene gli autori neoscolastici sottolineino a livello teorico il peso del fine nella determinazione della moralità delle azioni, nella trattazione più concreta dei casi morali prevale di gran lunga il peso dell'oggetto.

Il peso determinante dell'oggetto è comprensibile e giustificato quando un'azione mette in gioco un solo valore, cosicché il *finis operis* viene a coincidere con il *finis operantis*. Potrebbe essere il caso, per esempio, del salvataggio di un uomo in pericolo di vita.

Nella maggior parte delle azioni concrete, tuttavia, vi sono in gioco più valori, che il fine dell'agente può diversamente (non) realizzare, caratterizzando l'azione in modo diverso a seconda dei valori che (non) realizza. Come potrebbe mai la tradizione teologico-morale, anche neoscolastica, legittimare il furto per fame, compiuto cioè dall'affamato per sopravvivere? Non contraddice esso la proprietà privata? E tuttavia non corrisponde esso alla destinazione universale dei beni?

Ciò che emerge nella concezione neoscolastica della relazione tra fine e oggetto è in realtà un'irrisolta tensione tra i due circa il loro maggior influsso sulla moralità di un'azione. Che cosa innesca questa tensione?

Una prima causa può essere rinvenuta nel timore che il rilievo assegnato al fine possa legittimare il principio secondo cui «il fine giustifica i mezzi». Se è vero infatti che un fine buono può mitigare la gravità morale di un'azione oggettivamente maligna, nondimeno non può giungere a legittimarla.

Una seconda causa di tensione tra fine e oggetto risiede in una concezione dell'agire umano che una volta considera l'atto interno dell'agente e un'altra considera il suo atto esteriore, senza riuscire a coglierli nella loro originaria unità.

Nella manualistica neoscolastica, l'incremento di tensione, al limite della disgiunzione, tra fine e oggetto può essere meglio apprezzato per confronto con la Scolastica medioevale. Mentre per Tommaso il fine è l'oggetto dell'atto interno della volontà, per gli autori neoscolastici esso ri-

mane ambiguo, essendo anche compreso come l'effetto essenziale dell'atto esteriore. Mentre Tommaso rinviene una ridondanza del fine sull'oggetto e dell'oggetto sul fine, negli autori neoscolastici l'oggetto viene più rigidamente definito prescindendo dal fine. Essi rappresentano soprattutto l'azione in sé, sganciata dall'agente, e in tal modo la rapportano all'ordine morale, che la ragione è chiamata a riconoscere. L'oggettività dell'azione guadagna così la ribalta, a scapito però dell'adeguata considerazione della soggettività dell'agente.

L'oggettivismo neoscolastico, benché inadeguato, andrebbe inquadrato nella sua epoca storica, caratterizzata, in ambito civile, dalla polemica contro la cultura laica, e, in ambito ecclesiale, dall'apologetica contro la confessione protestante. Rispetto alla cultura laica, l'accentuazione dell'oggettività morale è in fondo la reazione a quella concezione autonoma della morale, rivendicata dalla cultura occidentale moderna, che attribuiva al soggetto l'intera determinazione della moralità dell'agire umano. Rispetto alla confessione protestante, l'accentuazione dell'oggettività può essere vista come la reazione a una concezione intimista della vita cristiana, che squalificava il rilievo degli atti esterni riservando la moralità dell'agire all'interno atto di fede.

L'accentuazione dell'oggetto delle azioni, tendenzialmente disgiunto dal fine, che caratterizza la manualistica neoscolastica tardo-moderna, viene sopravanzata dalla nuova morale contemporanea, la quale tuttavia non sembra andare oltre il loro accostamento.

### III. L'ACCOSTAMENTO CONTEMPORANEO

La storiografia teologico-morale segnala il concilio Vaticano II quale spartiacque tra la precedente manualistica neoscolastica e i successivi progetti di rinnovamento. Ciò che vale complessivamente per la teologia morale post-conciliare, vale in particolare per l'argomento teologico-morale del giudizio sulle azioni umane, che a seguito dei dibattiti sulla specificità della morale cristiana e sull'autonomia della morale, si concentra sull'etica normativa, studiando – per citare l'opera forse più rappresentativa – «la fondazione dei giudizi morali»<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1997.

### *1. La distinzione tra valori morali e beni moralmente rilevanti*

Lo studio analitico degli autori post-conciliari che si sono dedicati all'indagine del giudizio morale delle azioni umane, insieme a elementi differenziali evidenzia dati convergenti<sup>47</sup>.

Gli autori, pur nominandoli diversamente, convergono anzitutto nell'indicare una differente qualità morale in ciò che è implicato nelle azioni. La distinzione è prospettata da Bruno Schüller nei termini di «valori morali» e «valori non morali».

I valori morali si riferiscono alla disposizione interiore e la qualificano come moralmente buona o cattiva; i valori non-morali riguardano l'operazione effettuata, qualificandola come corretta o scorretta. Quantunque i valori morali e i valori non-morali siano realtà ben distinte, occorre precisare che rientra nei valori morali anche un determinato rapporto libero con i valori non-morali<sup>48</sup>.

La distinzione tra valori morali e valori non morali, coniata da Schüller, è stata altrimenti formulata in termini, rispettivamente, di:

- «bene e male morale» e «beni e mali fisici» (P. Knauer);
- «beni / mali morali» e «beni / mali premorali» (J. Fuchs);
- «beni / mali morali» e «beni / mali ontici» (L. Janssens).

L'esemplificazione degli uni e degli altri annovera tra i valori non morali o i beni premorali o ontici: la vita fisica, la buona salute, la libertà di movimento, i talenti personali, il benessere economico; tra i mali premorali o ontici: la morte, la malattia, l'impedimento a muoversi, l'assenza di talenti, la povertà. Ai valori morali appartengono, invece, tutte le virtù, quali, per esempio, la giustizia, la temperanza, la fedeltà, la veracità, come pure la libertà di coscienza; ai disvalori morali, invece, appartengono tutti i vizi, e inoltre l'abdicazione alla propria coscienza o la sostituzione della coscienza altrui.

La riserva della qualificazione «morale» a determinati valori / disvalori e beni / mali, a differenza di altri definiti invece «non morali», «premorali», «ontici», «fisici», non priva questi ultimi di ogni valenza morale. Essi,

<sup>47</sup> Lo studio analitico e la ripresa sintetica del pensiero degli autori post-conciliari è validamente offerto nella seconda parte dello studio di: G. STANKE, *Die Lehre von den Quellen der Moralität*, 94-165. I teologi morali presi in considerazione sono: Bruno Schüller, Peter Knauer, Josef Fuchs, Franz Scholz, Klaus Demmer, Louis Janssens.

<sup>48</sup> Cf B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 97.

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

Una possibile semplificazione della terminologia, che tuttavia esprima la differente qualificazione tra ciò che ha un significato e un rilievo morale e ciò che più propriamente è morale, è proposta dal teologo morale tedesco F. Bockle:

Proponiamo di chiamare semplicemente '*beni*' questi dati, queste realtà che non sono qualità della volontà ma sono dati offerti preliminarmente alla nostra azione. Questo vale soprattutto per distinguere da determinati concetti di valore che si riferiscono come stereotipi a un atto di realizzazione del valore. Così il valore 'fedeltà' è espressione della prontezza a mantenere una promessa. Qui si tratta di un valore riferito all'azione, quindi già di un valore morale, che per l'azione umana è non solo obbligante ma irrinunciabile. Allo stesso modo 'giustizia' significa la ferma volontà di dare a ognuno il suo. Proponiamo di applicare a queste realtà il concetto di '*valori*'<sup>49</sup>.

La definizione di beni come condizioni della libertà rispetto a quella dei valori come costitutivi della libertà comporta una differenza nella loro salvaguardia e promozione. Mentre i valori sono assoluti, cioè sempre validi e comunque obbliganti, i beni non lo sono altrettanto, non lo sono cioè in tutti i casi. Potrebbe infatti essere che un bene minore debba essere sacrificato per un bene maggiore.

La definizione dei valori, sempre assoluti, e dei beni, eventualmente relativi, consente di differenziare la concezione neoscolastica rispetto a quella rinnovata successiva al concilio Vaticano II.

Anzitutto, la maggioranza degli autori neoscolastici ritiene assoluti non solo i valori morali, non solo Dio in quanto bene assoluto, ma anche alcuni beni umani, quali per esempio l'informazione veritiera; non così gli autori del rinnovamento post-conciliare, i quali invece escludono che vi siano altri beni assoluti oltre ai valori morali e al Bene assoluto di Dio.

Inoltre, mentre gli autori neoscolastici ritengono in larga parte che solo Dio possa dispensare dall'assoluta salvaguardia di un bene, secondo gli autori del rinnovamento postconciliare anche l'uomo stesso, mediante la ragione, può riconoscere e decidere quale bene, nel caso di conflitto con altri beni, possa essere sacrificato o comunque non realizzato.

<sup>49</sup> F. BÖCKLE, *Morale Fondamentale* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 35), Queriniana, Brescia 1985<sup>2</sup>, 16.

La differenza tra valori (moralì) e beni (moralmente rilevanti, benché non propriamente moralì) gode di speciale rilievo nella teologia morale contemporanea in ordine al giudizio morale sulle azioni umane.

Alla distinzione tra valori e beni, la teologia morale rinnovata associa la distinzione, rispettivamente, tra norme formali e norme materiali. Le prime descrivono quale rapporto l'uomo sia moralmente tenuto a instaurare verso il valore morale e le seconde, invece, quale rapporto egli sia moralmente tenuto a instaurare verso i beni non-moralì.

Alle norme formali appartengono, per esempio, proposizioni come: «È cosa moralmente buona decidersi per ciò che è moralmente buono; È cosa moralmente buona aborrire ciò che è moralmente cattivo». Alle norme materiali sono ascrivibili, per esempio, proposizioni come: «È cosa moralmente buona dar da mangiare agli affamati; È cosa moralmente buona tutelare in quanto possibile la vita fisica degli altri»<sup>50</sup>.

Le norme formali, avendo per contenuto i valori, come quest'ultimi valgono universalmente e obbligano senza eccezioni. Le norme materiali, invece, avendo per contenuto i beni umani, che in quanto tali sono relativi e possono divenire conflittuali, pur valendo generalmente, in casi particolari ammettono eccezioni. La loro obbligatorietà proviene sia dal fatto che esse indicano un bene moralmente significativo e formulano le condizioni della sua realizzazione o, viceversa, della sua penalizzazione, sia dal fatto che svolgono una funzione pedagogica e sociale.

## *2. La distinzione tra moralmente buono / cattivo e moralmente giusto / sbagliato*

La distinzione tra valori moralì e beni moralmente rilevanti, presidiati, rispettivamente, da norme formali e norme materiali, permette l'elaborazione di un giudizio sull'agire umano che distingue tra «moralmente buono (cattivo)» e «moralmente corretto o giusto (scorretto o sbagliato)»<sup>51</sup>.

Questa distinzione è stata prospettata anzitutto da Bruno Schüller, nel quadro della sua indagine sulla fondazione dei giudizi moralì, e più precisamente sui due tipi principali di argomentazione etica cui la teologia

<sup>50</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi moralì*, 98.

<sup>51</sup> Rispettivamente, in tedesco: *gut-schlecht* rispetto a *richtig-falsch*; in inglese: *good-evil* rispetto a *right-wrong*; in francese: *bon-mauvais* rispetto a *correct-faux*.

morale cattolica ricorre per fondare i giudizi morali, il tipo «teleologico» e il tipo «deontologico».

Stando al primo modo di argomentare, il giudizio morale su una condotta va pronunciato muovendo dalle sue conseguenze. Allora un'azione (o un'omissione) è moralmente giusta se le sue conseguenze buone superano quelle cattive. Questa forma di giudizio morale viene detta «teleologica». Qualora il giudizio morale su una condotta non si basi (o non esclusivamente) sulle sue conseguenze, la letteratura etica anglosassone parla di forma «deontologica» di giudizio morale<sup>52</sup>.

## 2.1. L'argomentazione teleologica

Al cuore dell'argomentazione di tipo teleologico vi è il duplice comandamento dell'amore verso Dio e verso il prossimo, in quanto «abbraccia tutte le esigenze morali che possano mai toccare l'uomo»<sup>53</sup>.

In riferimento specifico all'amore per il prossimo, Schüller fa osservare la distinzione ovvia per tutti tra *benevolentia*, cioè «volere» il bene del prossimo, e *beneficentia*, cioè «fare» il bene del prossimo. Tale distinzione ha la sua radice nei due livelli in cui si esprime l'amore umano: amore come disposizione interiore (*Gesinnung*) e amore come opera da compiere (*Tat*).

L'amore del prossimo è da intendersi in primo luogo e soprattutto come un volere il suo bene (*benevolentia*). [...] Ma per logica sua propria l'amore del prossimo come bene-volenza si traduce necessariamente anche in un *fare* il suo bene (*beneficentia*)<sup>54</sup>.

Affinché l'amore benevolente si traduca in amore benefico devono verificarsi due precise condizioni.

*Primo*, colui che vuole il bene deve essere in grado, deve avere la possibilità di fare qualcosa di concreto per il bene dell'amato. Ordinariamente chi è povero lui stesso non può contribuire al benessere di un altro povero, per quanto

<sup>52</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 221. Schüller introduce questa distinzione in teologia morale riprendendola da: C.D. BROAD (1887-1971), *Five Types of Ethical Theory*, London, 1930 (1967<sup>o</sup>).

<sup>53</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 79.

<sup>54</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 88. Dall'amore come azione benefica va distinto l'amore in quanto «azione espressiva», ovvero quella condotta mediante la quale «noi intendiamo (solo) far capire all'altro quale sia la nostra disposizione d'animo verso di lui» (*ibid.*, 89).

lo ami. *Secondo*, colui cui si vuole bene deve avere in qualche modo bisogno che altri si prenda cura di lui. Chi già gode di condizioni agiate non ha bisogno che un altro, il quale gli voglia bene, gli procuri il necessario per vivere<sup>55</sup>.

Affinché l'agire umano realizzi l'amore del prossimo è scontato che la disposizione interiore debba essere buona: non si dà amore del prossimo laddove si voglia il suo male. Non così scontata è invece la determinazione di ciò che va fatto al prossimo, di quale sia l'azione concreta da porre nei suoi riguardi. A tale scopo Schüller elabora alcune regole di preminenza, affrontando, al contempo, il problema dei valori concorrenti.

La determinazione delle regole di preminenza scaturisce dalla fondamentale distinzione tra valori morali e valori non-morali. Da tale distinzione deriva la prima e fondamentale regola di preminenza che assegna ai valori morali l'«assoluta preminenza»<sup>56</sup> rispetto ai valori non-morali: «*in caso di concorrenza il valore morale rivendica la precedenza su qualsiasi valore non-morale*»<sup>57</sup>.

Insieme a questa fondamentale condizione, un'azione moralmente corretta dovrà rispondere ai seguenti criteri:

– il «criterio dell'imparzialità», che richiede di amare il prossimo come se stessi e si esprime nella regola d'oro, sia in formulazione negativa (denominata anche come regola d'argento) che positiva: (non) fare agli altri quello che (non) vuoi sia fatto a te stesso;

– il «criterio di precedenza» tra persone: con esso s'intendono i doveri di prima istanza (*prima facie*), derivanti dal grado di prossimità che un individuo intrattiene con un altro e che, sanciti istituzionalmente, prevedono chi debba prendersi cura di chi altro;

– il «criterio di preferenza» tra i valori in concorrenza: stabilito come già detto che i valori morali sono da preferire ai valori non-morali, si tratterà di tener conto della gerarchia che sussiste tra i valori in gioco.

Diversamente dalla teleologia, l'argomentazione deontologica<sup>58</sup> intende fondare le norme morali prescindendo dalle conseguenze delle azioni. L'argomentazione deontologica si presenta in due versioni: in una, la mo-

<sup>55</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 89.

<sup>56</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 94.

<sup>57</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, 99.

<sup>58</sup> Dal greco *to déon*: ciò che dev'essere.

ralità di un'azione dipende dalla sua natura; nell'altra, la moralità dipende invece dall'autorizzazione divina circa l'azione da porre.

Discutendo l'argomentazione deontologica, Schüller sostiene che essa si risolva in chiave teleologica. L'argomento a sostegno di questa tesi è duplice:

- il riferimento alla natura di un'azione è in realtà riferimento alle finalità che Dio ha inscritto nella natura, e dunque principio teleologico;
- l'autorizzazione da parte di Dio non è conoscibile dall'uomo se non attraverso la considerazione di ciò che risulta moralmente corretto o scorretto, e ciò rimanda a ragionamenti di tipo teleologico.

## 2.2. Sviluppo dell'etica teleologica

L'esito della ricerca di Schüller è che la morale cattolica sia morale teleologica, poiché ogni azione risulta ultimamente fondata sull'amore come benevolenza e come beneficenza. Sulla base della prospettiva di Schüller è possibile considerare gli apporti che altri moralisti hanno prodotto in vista di una fondazione teleologica delle norme morali.

Primo tra questi è Peter Knauer, che già nel 1965 pubblicava un articolo nel quale si proponeva la revisione del tradizionale principio del duplice effetto<sup>59</sup>. Knauer conduce la revisione sulla base della distinzione tra «bene e male morale» da una parte e «beni e mali fisici» dall'altra. Questa distinzione gli permette di dirimere i casi, e sono la maggioranza, in cui un'azione non può causare un bene fisico senza causare anche un male fisico. In tal caso l'azione è moralmente buona qualora sussista una «ragione proporzionata» affinché il male fisico causato sia compensato dal bene fisico voluto.

I contributi di Schüller e Knauer trovano nel pensiero di J. Fuchs un quadro sistematico<sup>60</sup>. La prospettiva trascendentale che ispira la sua proposta morale riconosce nell'agire umano un livello trascendentale e uno

<sup>59</sup> P. KNAUER, «La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet», *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 357-376.

<sup>60</sup> Significativo in questo senso è lo studio: J. FUCHS, «The absoluteness of Moral Terms», *Gregorianum* 52 (1971) 415-458, pubblicato poi anche in: C.E. CURRAN - R.A. MCCORMICK (edd.), *Moral norms and Catholic tradition* (= Readings in Moral Theology 1), Paulist Press, New York / Mahwah 1979, 94-137. In questo contributo Fuchs fa tesoro dei primi studi di Schüller, di cui fu peraltro maestro.

categoriale, riguardanti rispettivamente l'atteggiamento mediante il quale la persona dispone di sé rispetto al Bene (Dio), e i comportamenti concreti della persona a riguardo dei beni intramondani. Questo quadro antropologico configurato sulla distinzione trascendentale-categoriale si presta all'accordo con la distinzione introdotta da Schüller tra il livello della bontà (malizia) morale e quello della correttezza (scorrettezza) morale, e formulata da Knauer come distinzione tra bene (male) morale e beni (mali) fisici.

Sulla base di queste distinzioni, che egli trascrive in termini di «male nel senso *pre*-morale (fisico, ontico) e male nel senso *morale* (malizia)»<sup>61</sup>, Fuchs combina la proposta di Schüller circa la ponderazione dei valori morali e dei valori non-morali in vista del bene maggiore con il criterio della ragione proporzionata sostenuto da Knauer. Ne consegue che l'azione è moralmente buona quando il soggetto agente

*intende ed effettua* un bene (valore) umano in senso premorale, per esempio, vita, salute, gioia, cultura, ecc. (perché solo questa è *recta ratio*); ma non quando *ha di mira ed effettua* un *non-bene* umano, un male (non-valore) in senso premorale, per esempio, morte, ferimento, torto, ecc. E se intende ed effettua un bene, ma ciò comporta necessariamente l'effettuare anche un male? Rispondiamo: se la realizzazione del male tramite l'intenta realizzazione del bene è giustificata come una causa proporzionalmente connessa, allora in questo caso solo il bene è inteso<sup>62</sup>.

L'etica teleologica elaborata da Knauer, Schüller e Fuchs conobbe altri apporti, che intendevano raccorderla con la dottrina di Tommaso<sup>63</sup> e che provvidero ad estenderla nel mondo statunitense<sup>64</sup>. In tale ambito la nuova proposta di etica teleologica fu dapprima indicata come «morale delle conseguenze». Il possibile fraintendimento con il puro «conseguenzialismo», che argomenta in base alle sole conseguenze, non tenendo conto di ciò che invece è un elemento essenziale dell'etica teleologica e cioè la pro-

<sup>61</sup> J. FUCHS, «The absoluteness of Moral Terms», 442.

<sup>62</sup> J. FUCHS, «The absoluteness of Moral Terms», 444.

<sup>63</sup> Cf L. JANSSENS, «Ontic Evil and Moral Evil», *Louvain Studies* 4 (1972) 115-156, pubblicato poi in C.E. CURRAN - R.A. McCORMICK (edd.), *Moral norms and Catholic tradition* (= Readings in Moral Theology 1), Paulist Press, New York / Mahwah 1979, 40-93.

<sup>64</sup> Per opera soprattutto dell'influenza di R.A. McCORMICK, attento recensore del dibattito teologico-morale nelle *Notes on Moral Theology* sulla rivista *Theological Studies*.

porzione tra tutti i beni e i mali, morali e premorali, coinvolti nell'azione fece in seguito preferire il nome di «proporzionalismo»<sup>65</sup>.

L'etica teleologica o proporzionalista, sostanzialmente formata nei primi anni '70 del XX secolo, ha suscitato un ampio dibattito tra quanti l'hanno diversamente interpretata e quanti vi si sono opposti soprattutto in nome della dottrina tradizionale della legge naturale<sup>66</sup>.

### 3. Ripresa sintetica

La fondazione dei giudizi morali elaborata dalla teologia morale rinnovata a seguito del concilio Vaticano II ha un suo caposaldo nella distinzione tra «moralmente buono (cattivo)» e «moralmente corretto o giusto (scorretto o sbagliato)».

A questa distinzione di giudizio corrisponde una distinta fonte giudicante, che per quanto concerne il moralmente buono (cattivo) è la coscienza o, detto in termini biblici, il cuore umano, e per quanto riguarda il moralmente corretto (sbagliato), è la ragione umana.

Moralmente buono / cattivo è quindi una qualità della disposizione interiore. Moralmente corretto / sbagliato è una caratteristica dell'azione esteriore, data dalla ponderazione dei suoi effetti moralmente rilevanti.

Il raccordo di questa distinzione con le *fontes moralitatis* collega la disposizione interiore, buona o cattiva, al «fine» e l'azione esteriore all'«oggetto». Tenuto conto di questo raccordo, a proposito della distinzione tra moralmente buono / cattivo e moralmente corretto / sbagliato è opportuna una triplice considerazione.

In primo luogo, va riconosciuto che essa non era sconosciuta alla teologia neoscolastica, la quale si riferiva al moralmente buono / cattivo parlando di moralità soggettiva o formale e al moralmente corretto / sbagliato in termini di moralità oggettiva o materiale.

In secondo luogo, va precisato che la qualificazione morale appartiene propriamente all'essere buona / cattiva della disposizione interiore e solo analogicamente all'essere corretta / sbagliata dell'azione esteriore.

<sup>65</sup> Si vedano a tal proposito gli articoli di: J.R. CONNERY, «Morality of Consequences: A Critical Appraisal», *Theological Studies* 34 (1973) 396-414; «Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?», *Theological Studies* 42 (1981) 232-250.

<sup>66</sup> Un bilancio critico con precisi riferimenti bibliografici in: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*, LAS, Roma 1996, 193-203.

In terzo luogo, va sottolineato che la distinzione tra i due piani non significa separazione. Al contrario, si deve ritenere che la conoscenza dell'azione moralmente corretta presuppone la bontà della disposizione interiore. La ragione, cui compete il discernimento dell'azione moralmente corretta nella concretezza della situazione e nella ponderazione delle alternative, non opera asetticamente, ma sotto l'influsso di emozioni, sentimenti, passioni, desideri, interessi, ecc. di chi agisce. Il riconoscimento dell'azione corretta da parte della ragione è in tal senso favorito o ostacolato dalla disposizione intima del cuore. Questa visione della relazione tra bontà della disposizione e correttezza dell'azione evoca la concezione tradizionale delle virtù, che – secondo Tommaso – non solo consente l'esecuzione pronta, facile, piacevole del bene, ma ancor prima ne permette il miglior riconoscimento.

La connessione tra ciò che è moralmente buono (cattivo) e moralmente corretto (sbagliato) impedisce di risolvere il giudizio morale sull'agire umano nel solo giudizio di bontà della disposizione interiore o nel solo giudizio di correttezza dell'azione esteriore. Nell'uno e nell'altro caso si rescinderebbe il legame tra l'agente e l'azione, risolvendo la moralità in uno soggettivismo spirituale o, al contrario, in un oggettivismo materialista.

La teologia morale contemporanea intenderebbe rimediare al duplice connesso difetto della teologia morale neoscolastica, quello della tendenziale disgiunzione dell'oggetto dell'azione e del fine dell'agente e quello della subordinazione del fine all'oggetto. L'elaborazione contemporanea, tuttavia, distinguendo tra la bontà della disposizione interiore e la correttezza dell'azione esteriore, non sembra andare oltre l'accostamento dell'una e dell'altra, senza addivenire ad un giudizio morale unificato sulle azioni umane. La moralità dell'atto morale tende così a scomporsi in due valutazioni entrambe riduttive: per un verso, poiché l'oggetto dell'atto è considerato pre-morale, la valutazione della pratica si configura come un calcolo tecnico di competenza della ragione strumentale; per altro verso, la valutazione del fine dell'atto, sganciato dall'atto concreto e dunque privato di contenuto, rimane astratta e formale. Su questo difetto attirerà l'attenzione e opererà il discernimento il magistero morale della Chiesa, mediante l'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II. A partire dal richiamo all'integrazione tra fine dell'agente e oggetto dell'azione ivi contenuto, la teologia morale odierna è sollecitata a una rinnovata comprensione delle *fontes moralitatis*.