



Sistemi di fondazione degli assoluti morali

Guido M. Miglietta O.S.J.

Introduzione

Il tema della fondazione degli assoluti morali è importante per sviluppare la loro comprensione, inevitabile. Occorre mostrare su quale necessità si danno delle norme «indiscutibili», come si fondano gli *assoluti morali*. Ma in che senso essi sono «indiscutibili»? Per una difficoltà del linguaggio, in una maniera di pensare incorretta si potrebbe ritenere che essi debbano essere «assoluti» nel senso di stare al di là di ogni indagine su di essi? Non sono tali, perché siano agli estremi della visibilità..., il che in tutta sincerità sarebbe una soluzione veramente *paradossale*, contraria a quanto essi vogliono essere, perché contrastante con quella stessa condizione della realtà umana, che tali assoluti interpretano e difendono. Il pensare in un tale modo offenderebbe anche la stessa attività della teologia morale, il suo ruolo nella comunità cristiana, la sua capacità di contribuire alla formazione nel popolo di Dio.

Elemento in discussione è stato nel recente passato se esistano atti intrinsecamente cattivi, atti cioè che intrinsecamente per il loro contenuto oggettivo nel loro aspetto morale sono sempre cattivi e mai leciti, come uccidere un innocente, commettere adulterio, dire falsa testimonianza sotto giuramento, volere un aborto. Le norme che proibiscono questi atti, gli assoluti morali, colgono cioè la specie morale dell'atto in contraddizione con il bene intrinseco della persona e non ammettono eccezioni.

Proprio qui interessante è la ricerca, al fondamento della conoscenza morali. Nessuno può rimproverare alla Teologia morale di trascurare gli assoluti morali, così come se questa scienza fosse troppo «compartimentata», da ritenere che questo ambito di ricerca non sia di sua competenza. Tale argomento invece appartiene a tutta la Teologia, discorso senza discontinuità su Dio e sull'uomo.

In realtà, si dice: purtroppo gli assoluti morali non sono mai stati molto studiati dalla recente tradizione classica¹. Vogliamo documentare questo fatto

¹ Come può essere stato un tema così importante, trascurato? «La morale dei manuali pre-conciliari [...] ammetteva assoluti morali, ma non li giustificava razionalmente in modo sufficiente», in L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione*

attraverso un *excursus* sugli inizi e sullo sviluppo della manualistica classica, per poi considerarlo anche in epoca più recente. Il tema è pertinente nel particolare tempo dopo la *Veritatis splendor*, e chiede ancora di più questa riflessione. La domanda sulla fondazione degli assoluti morali è allora utile per lo sviluppo della ricerca, così come per chiarire eventuali equivoci, in un confronto tra sistemi diversi di fondazione di norme morali «indiscutibili».

La definizione di assoluto morale

La definizione di assoluto morale si pone in rapporto con la precisazione di oggetto di un atto morale. L'oggetto dell'atto morale può essere buono o cattivo, dalla sua qualificazione provenendo l'essenza della moralità dell'atto. Qualificare l'oggetto, e quindi l'atto morale, vuol dire specificarne la qualità buona o cattiva, si pone quindi in relazione con il giudizio su di essi, richiamando perciò i fondamenti della moralità degli atti. Per prendere le definizioni degli autori contemporanei, riportiamo: «Gli assoluti morali indicano azioni che non possono mai essere compiute da alcuno in alcuna circostanza»²; «azioni in se stesse e per se stesse cattive, che sono proibite da norme morali assolute, cioè valide sempre e senza eccezioni»³; «I tipi di azione che essi identificano sono specificabili, come potenziali oggetti di scelta, senza fare riferimento ad alcun termine valutativo che presupponga un giudizio morale sull'azione»⁴; «Tutta la tradizione della Chiesa è vissuta e vive basandosi sulla convinzione... che esistono atti che siano sempre e comunque in se stessi e per se stessi illeciti»⁵.

La loro fondazione nelle origini e nello sviluppo della manualistica

Per passare all'esame della fondazione degli assoluti morali, addentrando nei manuali che hanno formato la tradizione della teologia morale classica,

della coscienza, Ed. Ares, Città di Castello 1993, p. 45; «La teologia morale ancora per tutta la prima metà di questo secolo, aveva sostanzialmente prolungato l'impianto complessivo dei tre secoli precedenti [...] L'innaturale fissità della teologia morale è da ricondurre per un primo e più remoto aspetto, alla sua originaria impostazione casistica, e comunque di carattere pratico-pratico. Quella che fu poi chiamata *teologia morale* infatti non nacque come un nuovo capitolo della teologia, ma come istruzione pratica per i sacerdoti [...] La legge – quella morale ovviamente, intesa per altro allora come strettamente congiunta a quella canonica e anche a quella civile – era allora ritenuta del tutto nota e immutabile nel suo enunciato generale [...] Appunto la supposizione che la legge (o più in generale la norma) fosse nota, dispensava la teologia morale dall'occuparsi di questioni fondamentali», in G. ANGELINI, «I sentieri impervi della morale. Dalla *Gaudium et spes* alla *Veritatis splendor*», in C. GHIDELI (a cura di), *A trent'anni dal concilio. Memoria e profezia*, Ed. Studium, Roma 1995, p. 349.

² J. BOYLE, «Moral Decision Making», in J. BOYLE (a cura di), *Creative Love: The Ethics of Human Reproduction*, Cristendom Press, Front Royal, VA 1989, p. 53.

³ D. TETTAMANZI, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 368.

⁴ J. FINNIS, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione, verità*, Ed. Ares, Milano 1993, pp. 10-11.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Ad quosdam Theologiae moralis docentes coram admissos*, 10 Aprile 1986, in *Acta Apostolicae Sedis*, 78 (1986), 1100.

si constata che manca ancora uno studio ermeneutico di una tale tradizione. Poche sono le ricerche sul tema specifico⁶. Occorre dare una possibilità di difesa alla manualistica stessa criticata ai giorni nostri, attraverso la citazione di testi, antesignani e costitutivi della tradizione dei manuali, che illuminino sui fondamenti possibili degli assoluti morali.

L'argomento in questi testi può trovare una duplice collocazione corrispondente ad un'esigenza logica e di sviluppo della materia: *prima di tutto sotto la questione dell'«essenza della moralità»*; *egualmente sotto il tema dell'oggetto dell'atto morale nell'atto volontario*.

Scegliendo alcuni di questi testi, seguiamo un criterio storico di successione e possibile dipendenza di un autore dall'altro, di raccolta antologica, semplicemente per illustrare una possibile sistematizzazione della ricerca.

Uno dei testi significativi a cui richiamarsi è proprio all'inizio del trattato *De Principiis moralitatis del Cursus Theologiae Moralis* dei «Salmanticenses morales»⁷, un lungo testo per nulla marginale che dà il tono del dibattito di un'epoca⁸. Esso è introduttivo a tutto il tomo V del *Cursus*, riguardo all'essenza della moralità: «*Inquires in quo consistat essentia et natura moralitatis? Circa quam quaestionem diversae sunt sententiae*»

Prima sententia constituit moralitatem in libertate, et indifferentia, taliter quod idem sit esse morale, ac esse liberum. Ita Scotus, et alii [...]

Secunda sententia asserit, moralitatem consistere in solo esse rationis. Ita Vasquez [...]

Tertia sententia ait, consistere in denominatione extrinseca, sumpta vel a natura rationali, vel a lege, aut libertate. Sic docent Suarez [...]

Quarta sententia, et vera defendit moralitatis essentiam non consistere in aliquo ente rationis, aut aliqua denominatione extrinseca, sed in aliquo modo dicente relationem realem transcendentalem ad objectum, ut regulabile per rationem. Haec conclusio quoad omnes partes est Angelico Doctori I.2. q. 18 art. 4 quem sequuntur ibi Cajetanus, Medina, Cornejo, Aravio, Joannes a S. Thoma, Montesinos, N. Salmat, et Gonet.

⁶ Cf. J. MURTAGH, *Intrinsic Evil. An Examination of this Concept and its Place in Current Discussions on Absolute Moral Norms*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1973; S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Editions Universitaires, Fribourg 1986, pp. 21-66.

⁷ L'autore è P. Sebastián de San Joaquín carmelitano scalzo, n. nel 1672 o 1673 a Mota de Marañón in Valladolid. Insegnò prima nel collegio carmelitano di Segovia e dal 1704 nel collegio di Salamanca. Fu priore del convento di Avila dal 1715 al 1718, e morì in Salamanca il 9 ottobre 1719; cf. P. TEODORO DEL SANTISSIMO SACRAMENTO, *El Curso Moral Salmanticense. Estudio histórico y valoración crítica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Valladolid 1968, pp. 76-82; cf. SILVERIO DE STA. TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y America*, Burgos 1935-1944, t. XI, cap. XXIII, pp. 594-595.

⁸ Cf. S. PINCKAERS, *cit.*, a p. 48, riguardo a tutto il periodo in esame: «La moralité va désormais être comprise essentiellement comme la relation de l'acte libre avec la loi qui fixe l'obligation. Les moralistes discutent sur la nature de cette relation: les nominalistes la diront prédicamentale et les thomistes l'estimeront transcendentale...». È esattamente la posizione che troveremo nel testo.

Et quidem quoad primam liquet. Nam ens rationis tantum habet esse objective in intellectu; sed moralitas independenter a fictione intellectus est in actibus voluntatis: ergo non est ens rationis. Praeterea, bonitas et malitia, quae sunt species moralitatis, vere existunt a parte rei, cum a parte rei sint contrariae, seque expellant ab eodem subjecto: ergo moralitas etiam existit a parte rei.

Quoad secundam etiam patet. Tum ex Divo Thoma loco citato ubi ad 2. loquens de moralitate actus ait, quod **inhaeret actioni**: sed denominatio extrinseca non inhaeret, ut ex se liquet, alias non esset extrinseca: ergo non consistit in denominatione extrinseca.

Tertia denique pars, in qua directe quaesito respondetur, probatur. Quia de entibus moralibus eodem modo debemus philosophari, ac de entibus artificialibus: sed in artificialibus tota ratio formalis artefacti consistit in ordinem ad regulas artis; ergo in entibus moralibus tota ratio moralitatis debet sumi ex ordine, aut relatione, quam actus moralis dicit ad suam regulam. Tunc sic. Sed actus moralis solum dicit ordinem, seu relationem transcendentalem ad suum objectum, ut regulabile, et commensurabile ad regulas rationis; ergo in hac relatione consistit tota essentia moralitatis. Haec minor desumpta est expressa D. Thomae I,2. q. 18. art. 8. ubi sic ait: **Actus omnis habet speciem ab objecto, et actus humanus, quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio**: ergo in hac relatione consistit moralitas actus humani.

Et insuper ostenditur a ratione. Primo: quia actus humanus in esse physico sumit suam essentiam ab ordine ad objectum in esse physico: ergo moralitas, seu actus moralis constituitur in suo esse per ordinem ad suum objectum secundum esse morale, seu secundum quod dicit commensurabilitatem ad regulas rationis. Secundo: actus moralis non tendit ad legem, nisi mediante objecto, sicut non regulat actum, nisi proponendo illi objectum, ut prosequendum, aut fugiendum: ergo moralitas actus immediate terminatur ad objectum, ut propositum per legem.

Tertio: si actus moralis constitueretur in suo esse per ordinem ad legem, omnes actus morales, qui respicerent eandem legem essent eiusdem speciei, et essentiae: sed hoc est falsum, cum restitutio, et retentio rei alienae sint diversae speciei, et naturae in esse morali, esto recipiant eandem legem iustitiae, quae jubet reddere unicuique, quod suum est: ergo non constituitur actus moralis per ordinem ad legem, sed ad objectum, ut regulatum per legem. Praeterea, quia furtum, v.g. respicit leges essentialiter, et specificiter distinctas, nimirum Divinam, naturalem, et humanam; et tamen ipsum in esse moris non distinguitur: ergo essentia actus moralis non sumitur per ordinem, et relationem, ad legem, sed ad objectum, ut regulatum per legem rationis. Ex quibus liquet, quod talis relatio constitutiva actus moralis, non sit praedicamentalis, sed transcendentalis praecise. Nam relatio praedicamentalis non est genus ad contraria, ut docet Aristoteles [...] et ex illo N. Complot. [...] sed moralitas est genus ad contraria, scilicet bonum et malum: et

go moralitas non constituitur per relationem praedicamentalem: ergo cum sit intrinsece ordo, et respectus ad objectum, debet constitui per relationem transcendentalem ad illud [...]

Ex quibus constat moralitatem ut sic, prout abstrahit a moralitate actus, et objecti, nihil aliud esse, **quam respectum realem regulabilitatis, seu commensurabilitatis cum regulis rationis**. Et notanter non dixi convenientiae, aut disconvenientiae ad rationem: quia hae explicant bonitatem, et malitiam, quae sunt determinatae species moralitatis, at commensurabilitatis, aut regulabilitatis ut sic, abstrahendo a convenientia, aut disconvenientia, constituit moralitatem in communi, prout contrahi potest per species convenientiae, aut disconvenientiae, seu bonitatis, aut malitiae. Nota etiam ex professo dixisse cum regulis rationis, non vero cum lege, aut praecepto, quia sunt aliqui actus morales, qui non praecipuntur directe per aliquam legem, sed manent sub consilio, ut ingredi Religionem, virginitatem servare, ecc. Quare solum sunt morales per conformitatem ad rationem, et non ad aliquam determinatam legem»⁹.

La prima volta in cui si trova nominato l'intrinsece malum in P. Sebastiano da S. Joachím, nel trattato *De Principiis Moralitatis*, è subito all'inizio, al capo II *De regulis moralitatis*, al punto II: «Utrum de essentia moralitatis sit esse juxta, vel contra aliquam de eius regulis». Il problema è se l'essenza della moralità preceda ancora la ragione naturale, o la legge eterna stessa, o se sia secondario ad esse. Si può interpretare la questione nel quadro di una discussione accademica, ma anche nella prospettiva di contrastare o no la soluzione nominalista. L'autore, in chiave accademica, conclude che se l'essenza della moralità precede la legge eterna e la ragione naturale, allora la malizia del furto o del non dire la verità non sarebbe una malizia formale, contro la proibizione data da una regola, ma fondamentale: «sed haec malitiam ante prohibitionem non est formalis, sed fundamentalis, etiativa, consistens in eo quod ex se repugnet alicui praedicato divino, v.g. mendacium summae veracitati, et furtum summae aequitati». Ma non c'è solo l'aspetto di fundamentalità nella malizia, ma anche quello formale, essendo questa da Dio proibita, come contraria alla legge eterna e alla ragione naturale, poiché: «si Deus non intimaret hominibus suam legem aeternam prohibentem furtum, aut mendacium, tunc illi actus non essent complete, et formaliter peccatum; cum peccatum sit legis praevaricatio, et ubi nulla est lex, nec etiam esset legis praevaricatio, et consequenter nec peccatum: esset tamen tunc mendacium peccatum initiative, et dispositio physica mala, et contraria naturae rationali, sicut est error invincibilis». Ma la risposta corretta secondo l'autore, per collocare l'essenza della

⁹ COLLEGIUM SALMANTICENSIS F.F., DISCALCEATORUM B. MARIAE DE MONTE CARMELI PRIMITIVAE OBSERVANTIAE, Tomus Quintus, Tract. XX De Principiis Moralitatis, Cap. I, punct. I, nn. 3-8, *Contra Theologiae Moralis* per R.P.F. Sebastianum a Santo Joachim, Venetiis, MDCCXXVIII, apud Nicolaum Pezzana, pp. 2-3.

moralità, è quella che sottopone l'atto alla volizione della *violazione della legge*, si tratti della ragione naturale o della legge eterna, in modo *consapevole* nel soggetto agente, e da questa posizione dell'atto emerge il passaggio dall'*intrinsece malum* (vietato dalla legge eterna), al peccato (vietato dalla ragione naturale nel soggetto agente, che tuttavia lo compie, quindi con malizia): «*Omnia malitia est contra dictamen rationis: sed hoc dictamen est ipsa lex naturalis: ergo omnis malitia moralis est contra legem eternam, cuius participatio est lex naturalis. Major, in qua est difficultas, suadetur. Nam etiam illa, quae intrinsece sunt mala, si non sint contra dictamen rationis, non sunt peccata, ut patet in eo, qui ex invincibili ignorantia furatur ad elargiendum elemosynam: qui ideo non peccat, quia non operatur contra dictamen rationis, quod est proxima regula moralitatis; ergo omnis malitia debet esse talis, quia est contra legem aeternam, et naturalem, seu dictamen rationis*»¹⁰.

Ciò che è un *intrinsece malum* è ciò che si pone perciò contro la legge eterna di Dio, dove *l'essenza della moralità è la relazione reale trascendentale ad un oggetto che cade sotto la capacità della ragione di scoprirla*, e non un predicamentale. L'autore è in favore della scuola tomista e contro quella nominalista. C'è un aspetto conoscitivo e uno entitativo nell'atto umano che si realizza a partire dal suo oggetto moralmente inteso.

Fa eco il P. Paul-Gabriel Antoine (1678-1743), dal suo celebre trattato *Theologia moralis universa* uscito in prima edizione nel 1726, per quanto riguarda la fondazione della bontà o malizia degli atti¹¹. La domanda che apre l'esposizione del testo, nella *Dissertatio proemialis de humanis actionibus*, è nella sezione relativa alle Fonti della moralità, e il tema è la qualificazione morale degli atti. Da dove essi la ricevono?¹².

«*Petes fortitan, cur Angelicus et Subtilis primariam bonitatem et malitiam actionum in genere moris doceant provenire ex objectis relatis ad rectam rationem, et non potius ab ipsa ratione aut lege aeterna, quae sunt agendi norma? Respondeo, utramque desumi posse et ab objecto, et ab agendi norma, sed diverso modo. Dupliciter cognoscere licet alicuius rei bonitatem seu perfectionem: primo ex ejus principiis, et accidentibus; secundo ex ejusdem conformitatem cum exemplari. Porro actus humani bonitatem (idem de malitia dicas) priori respectu detegimus examinando illius objectum, finem, et circumstantias; posteriori respectu recurrendo ad rationem, et legem aeternam. Quare actus hu-*

¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹¹ L'autore, teologo francese gesuita, n. a Lunéville il 19/1/1678 e m.a Pont-à-Mousson (nella Champagne) nel 1743; in questa città, dove vi era il Collegio gesuita, fu professore di filosofia e teologia. Il suo trattato *Theologia moralis universa complectens omnia morum praecepta et principia decisionum omnium casuum conscientiae*, apprezzato da S. Alfonso Maria de' Liguori, ebbe molte edizioni e ristampe.

¹² Il tema è importante, perché la seguente proposizione dedotta da tesi del Collegio gesuita di Pont-à-Mousson, era stata condannata dal S. Uffizio nel 1690: «*Bonitas obiectiva consistit in convenientia obiecti cum natura rationali: formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit, ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative. Hunc homo non tenetur amare nec in principio neque in decursu vitae suae moralis*» (cf. *DS* 2290).

*manus licet possit in se bonum esse ex objecto tamquam causa intrinseca, simulque ex fine et circumstantiis; nihilominus requiritur conformitatem cum lege, et ratione, tamquam cum mensura extrinseca; non quod bonitas ejus sita sit in tali conformitate, sed quia sine tali conformitate construi nequit. Itaque juxta scholarum formulas loquendo dicere possumus, actuum humanorum moralitatem a multis pendere, quorum unum non excludit alterum; videlicet a lege aeterna **directive**; a ractione practica seu conscientia **applicative**; ab objecto, circumstantiis, ac fine **terminative**; demum **formaliter** a tendentia agentis in objectum spectatum cum omnibus circumstantiis seu conditionibus, quas dictat ratio debere actui convenire»¹³.*

Emerge un altro uso di *absolute* in P. Paul-Gabriel Antoine, legato strettamente al problema se possono darsi degli atti cattivi per un fine buono: si tratta del tema classico il quale suscita la riflessione sugli assoluti morali a partire dal ragionamento morale pratico. La prima via per accostare il discorso dell'*intrinsece malum* e quindi degli assoluti morali, abbiamo visto, è quella tomista dell'essenza della moralità nella relazione reale trascendentale. La seconda via è attraverso il ragionamento morale pratico, e passa attraverso il principio del duplice effetto. Antoine non giunge alla formulazione del principio, ma vi si avvicina assai citando testi fondamentali del *Seraphicus* per l'evoluzione del pensiero, preceduti dalla propria osservazione storica, qui riportata perché fa riflettere sulla ripresa costante di certi problemi nella chiesa:

«*Porro quantumvis Pontifices et Doctores Ecclesiastici palam constanter edoceant juxta Apostolum non esse facienda mala, ut veniant bona, quia scilicet ex Seraphico malum attenditur ex cuivuscumque bonae circumstantiae seu conditionis ad actum requisitae privatione: nihil tamen minus plurimos adhuc in Catholicorum coetu reperire est, qui falsa persuasione sibi blandiuntur, innoxia esse, et utcumque permissa certis saltem in circumstantiis, quae sunt reapse mala etiam intrinsece sive secundum se, ut in scholis dicit consuevit. Hoc potissime sentiunt de mendaciis, aequivocationibus, simulationibus; ubi non obesse, sed magis aliqua ex causa prodesse videntur»¹⁴.*

Il primo testo riferito da Antoine è di Bonaventura in 2 *Sent.*, dist. 42, art. 1: «*Malitiam contingit tripliciter comparare ad actionem: aut secundum quod est actio, aut secundum quod haec actio, aut secundum quod talis actio. Si comparatur ad actionem, secundum quod actio est, videlicet universim spectatam, sic tenet ratione accidentis separabilis et communis, quia actio, quae consuevit fieri cum culpa, potest causa aliqua interveniente fieri absque culpa. Si comparatur ad actionem secundum quod est actio, nempe singularem, et individualibus circumstantiis vestitam, rationem tenet accidentis inseparabilis, et*

¹³ *Theologia moralis universa R.P. Gabrielis Antoine. Editio postrema absolutissima*, Venetiis 1721, pp. 108-109. Tale edizione fu curata dai minori conventuali Filippo da Carignano e Bonaventura.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

*proprii, quia illa actio eadem numero, quae est mala, non potest esse ulterius bona, propter quod eadem numero sumi non potest. Si vero malitia comparetur ad actionem, secundum quod talis actio est, scilicet mala et turpem, sic potest habere rationem differentiae essentialis, sicut enim albedo est essentialis homini albo, secundum quod est albus, quamvis non sit essentialis secundum quod homo: sic malitia est essentialis actioni malae, secundum quod mala»¹⁵. Non si tratta, in questo terzo esempio, di una vera essenza, ma di una essenzialità quanto al *modum se habendi* nel soggetto, specifica Bonaventura. Egli ha così costituito una triplice suddivisione del male nell'azione secondo tre accezioni progressivamente, inclusive dalla prima alla terza: a) male materiale generico (*secundum quod actio universim spectata*); b) male con tutte le sue accezioni determinato (*secundum quod est actio singulare et individualibus circumstantiis vestita*); c) male secondo la modalità della malvagità nel soggetto agente (*secundum quod talis actio est scilicet mala et turpe*).*

Ancora Antoine, nel trattato *De Humanis Actionibus*, alla Sectio IV *De Fontibus moralitatis*, dopo aver presentato l'oggetto dell'atto morale, nello sviluppo del discorso sulle circostanze (n. 288-298) si concentra in particolare sul fine (dal n. 299), la circostanza che ottiene il primato su tutte. Qui nuovamente egli pone la ripresa del pensiero di S. Bonaventura secondo uno schema che sarà classicamente riprodotto dai manuali, e servirà come base per il ragionamento pratico scaturente nel duplice effetto: (*in 2 Sent., dist. 40, art. 1 quaest.*). «*Dupliciter dicitur esse aliquid malum, aut ex genere actus, utpote cum actus transit super materiam indebitam: aut ex malitia intentionis. Cum autem transit actus super materiam indebitam, hoc potest esse dupliciter, vel respectu Dei, vel respectu proximi. Si respectu Dei, sic est malum in se et secundum se, nec ullo modo potest bene fieri: sicut est odisse summum bonum, blasphemare Deum. Si respectu proximi, sicut est nocumentum inferre proximo in persona vel in rebus; sic est malum in se, et potest aliquo fine bene fieri, quia potest recta intentio supervenire ex dispensatione. Cum autem aliquid est malum ex malitia intentionis, tunc sive sit respectu Dei, sive respectu proximi, simpliciter malum est, et nullo fine potest bene fieri, quia dicit privationem debiti finis. Unde facere hoc malum esse bonum, nihil aliud est facere, quam aliquid simul esse bonum et malum»¹⁶. Il modello di riferimento è esattamente il «mendacium», la menzogna, che di fatto è modello teorico preciso, assai valorizzato da Agostino. «*Tale autem est mendacium: nam mendacium non solummodo dicit malum ex hoc, quod actus transit super materiam indebitam, sed etiam ex intentione indirecta. Et quoniam ad omne mendacium ista duo concurrunt, videlicet dicere falsum, et intentio fallendi: ratione primi est malum in se, et potest bene fieri ab eo, qui ignoranter dicit falsum: ratione vero secundi est malum secundum se, et nullo fine potest bene fieri, nec circa ipsum potest dispensari; sicut nullo modo potest bene fieri, quod aliquis cognoscat alienam intentionem**

¹⁵ *Ibid.*, p. 262.

¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

adulterandi, sive ex improbitate voluntatis». Antoine ora cita a conferma Duns Scoto (*in 3, sent. dist. 38, q. 2*) che significativamente riassume: «*mentiri ex ratione sua dicit intentionem decipiendi: licet autem aliqui actus non includentes intentionem malam possint aliquando esse boni ex aliqua bona circumstantia, actus tamen includens secum intentionem malam numquam potest esse bonus, quia includit formaliter malum velle: ita est in proposito de mendacio»¹⁷.*

Un atto pertanto portato su di una materia indebita, che include in sé una intenzione cattiva – ossia volere formalmente il male esplicitamente nella menzogna con quella intenzione di ingannare – non può mai essere buono; anche se pure esistano atti portati su materie indebite, tuttavia non includenti un'intenzione cattiva, i quali possano talvolta essere buoni per qualche buona circostanza – classicamente il caso dell'atto a duplice effetto, che verrà elaborato successivamente –, questo non è mai il caso della menzogna, che è materia indebita (*in se*) includente di necessità un'intenzione cattiva (*secundum se*), *in se et secundum se* per usare il linguaggio di Bonaventura. Essa pertanto esclude *aliquam bonam circumstantiam... quia includit formaliter malum velle*, secondo Duns Scoto.

La moralità degli atti umani dipende tanto dalla retta ragione come dalla legge, dall'oggetto dell'atto morale come dalla disposizione della persona agente, secondo il P. Antoine, in un ordine di successione abbastanza chiaro, ma che solleva il problema della molteplicità dei riferimenti all'agire secondo i modi sudetti: *directive, applicative, terminative e formaliter*. È un'anatomia della scelta morale, ma senza dimenticarsi che è un «vivente» il soggetto attivo che sceglie, e tutte le modalità sono unificate nella persona che agisce, secondo una legge non scritta ed anche scritta, una ragione che è comune partecipazione e capacità di riconoscere il bene, un oggetto morale contenente i prerequisiti di riconoscimento e identificazione in un'adesione formale della persona all'atto qualificato dal suo oggetto.

C'è stata forse una tendenza ad attribuire il conoscere e l'agire morale ad uno solo di questi elementi, secondo un'operazione di convergenza su di un unico aspetto escludente gli altri? Il rimprovero che si muove in generale alla manualistica, sarebbe quello di avere fondato la morale sulla legge¹⁸. Il molto più recente manuale del Prümmer baserebbe la qualificazione morale degli atti sul rapporto che essi hanno nel loro esser fisico, esteriore, con la norma morale¹⁹. Rappresenterebbe questo un rimprovero assai serio a tutta la tradizione morale, se veramente le cose stanno nei termini suesposti.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ S. PINCKAERS, *cit.*, p. 48, riguardo alla tradizione della teologia morale dopo il XIV secolo: «... pour tous (nominalistes et thomistes) la moralité se définit par la relation de l'acte singulier à l'obligation légale».

¹⁹ D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Freiburg im Br. 1935, nn. 99 e 111, richiamato da L. MELINA, *cit.*, p. 45. Un'impostazione simile si ha in G. MAUSBACH, *Teologia morale. I. La morale generale*, Ed. Paoline, Alba 1957, traduzione dell'ottava edizione curata da G. Ermecke, per l'enfasi sulla legge come norma della morale, alle pp. 127-

Una ricerca in tal senso, per evidenziare l'applicazione del fondamento della qualificazione morale, *intrinsece* o *estrinsece* o *absolute*, dell'oggetto, condotta nei manuali, viene in aiuto. In un dizionario in uso nel 1903²⁰, l'oggetto dell'atto umano, che è principio della fonte della moralità insieme al fine ed alle circostanze, è distinto in *buono* e *cattivo*, e tutt'e due le specificazioni possono essere male, o bene, **intrinseco** «*si ex natura sua tale sit*», o **estrinseco** «*si ratione legis positivae tale habendum*». La qualità di bene o male intrinseco qui emerge dalla natura dell'atto, e la qualità di bene o male estrinseco dall'attribuzione che ne può dichiarare una legge positiva. L'importante *Compendium theologiae moralis* del Gury²¹ nella sua prima edizione, del 1850, dà le seguenti definizioni: «*Moralitas est bonitas vel malitia actus, et consistit in eo quod actus sit legi, rectoquoque ordini conformis vel ab iisdem deformis; ita ut dicatur bonus actus legi et rationi conformis, secus vero malus*»; «*Objectum illud est bonum actus moralis versatur, et in quo proxime et per se terminatur voluntas agentis*». «*Objectum est bonum vel malum, aut indifferens, prout rationi, legi, aut recto ordine consentit, vel non, aut praeter legem aut rectum ordinem habetur. Item potest esse intrinsece bonum vel malum, id est ratione sui ex exigentia recti ordinis; aut non intrinsece, seu ratione praecepti positivi tantum*».

Segue il passaggio in cui il Gury attribuisce la moralità essenziale dell'atto umano all'oggetto morale: «*Ex objecto moraliter considerato desumitur prima et essentialis moralitas actus humani*»; passaggio importante, perché fa comprendere in che modo si debba intendere l'aggiunta alla qualificazione morale dell'oggetto il termine di *intrinseca mala*, o l'avverbio *absolute*: «*moralitas enim quam objectum actioni tribuit, ante omnia alia concipitur quae, sive ex fine, sive ex circumstantiis, proveniat: siquidem haec sine illa concipit nequit*». Se non si può concepire un fine o delle circostanze senza oggetto morale, le ulteriori specificazioni dell'oggetto morale che stiamo cercando si riferiranno a proprietà particolari del fine o delle circostanze. Infatti, così prosegue: «*Objecta intrinsece mala sunt triplicis classis: 1° Quaedam talia sunt absolute, et indipendentemente ab omni circumstantia; quia ex se necessariam involvunt repugnantiam cum recto ordine, ut est odium Dei, blasphemia, ecc. 2° Alia sunt intrinsece mala, non praecise in se, sed ratione adjuncti aut conditionis alicujus quae pendet, a dominativa potestate Dei, aut hominis; talia sunt ablatio rei alienae, laesio corporis vel famae, et similia quae aliquando licita evadunt. 3° Alia tandem ma-*

137, tuttavia mai il pensiero classico dei manualisti è arrivato a negare il valore normativo della ragione contro la legge: cf. a p. 134: «La legge morale divina contiene un complesso unitario di verità e di relazioni tra i valori, che l'uomo, immagine di Dio, alla luce della ragione e della Fede, vede come legge pratica obbligatoria...».

²⁰ B. MANASSERO, *Tabulae synopticae theologiae moralis et probatis auctoribus desumptae*, Taurinii 1903(2), p. 13.

²¹ Jean-Pierre Gury, gesuita, n. a Mailleroncourt (Haute Saone) il 23/1/1801, m. a Mercoeur (Haute-Loire) il 18/4/1886, insegnante di teologia morale a Vals (Le Puy) dal 1834 alla sua morte, eccetto un anno di insegnamento a Roma presso la Gregoriana nel 1847. Noto per il *Compendium theologiae moralis* (2 voll., Lione-Parigi 1850) che ebbe numerose edizioni e riedizioni con coautori per

la sunt tantum ratione periculi quod ordinarie adjunctum habent, ut aspectus objecti turpis, lectio pravi libri, ecc. Haec, data rationabili causa, licita fiunt, et si non sola lege positiva prohibeantur, ut carnis die veneris, sed etiam ipsa lege naturali».

Allora, per il Gury vi sono oggetti morali *intrinsece mala*, che mai diventano leciti (*absolute*): si tratta di una illiceità *ex definitione*, perché compiere questi atti è porsi necessariamente contro il retto ordine, e pare che si riferisca ad una necessità logica con fondamento nell'ordine stesso della realtà; vi sono poi quegli oggetti morali *intrinsece mala* che derivano una tale qualificazione per una condizione aggiuntiva, posta dal potere della signoria di Dio o dell'uomo (furto, atti lesivi della vita, dell'onore, ecc.), ma essi talvolta sono leciti; infine vi sono oggetti morali *intrinsece mala* solamente in ragione del pericolo che ad essi si accompagna di spingere a compiere atti che hanno oggetti morali *intrinsece mala* dei primi due tipi. Tuttavia questa ultima categoria di oggetti morali proibiti in ragione di un tale pericolo si possono compiere, cioè possono essere oggetti morali di un atto lecito tutte le volte in cui vi sia una causa ragionevole, pur nel caso che la fonte della loro proibizione sia non solo nella legge positiva, ma anche nella legge naturale.

Che cosa voleva dire qui al *punto secondo* il Gury si può interpretare sulla base della spiegazione che gli scolastici facevano per dare ragione dell'apparente trasgressione di comandamenti della Sacra Scrittura su comando di Dio (la bugia delle ostetriche ebreo, la poligamia dei patriarchi, ecc.)²².

Per il *punto terzo*, dalla lettura complessiva del trattato *De actibus humanis*, si deduce che Gury, riguardo alla terza specie di oggetti morali *intrinsece mala*, intende riferirsi al *voluntarium indirectum* (nn. 6-7 del capitolo). Trattando di quest'ultimo egli sviluppa i suoi due principi abbinati del volontario indiretto che sono (al n. 7): di imputabilità dell'effetto cattivo nell'atto volontario indiretto da una parte, e di liceità nell'atto a duplice effetto dall'altra. Proprio in tale contesto egli fa riferimento a quegli esempi di blasfemie, azioni turpi, a sua volta da lui riesaminate sotto il termine di *intrinsece mala*. Il pensiero qui è problematico, relativamente alla terza categoria di atti *intrinsece mala* da lui supposti. Sono in realtà oggetti morali quelli di cui egli parla? O è presente l'intuizione sottostante, secondo cui si tratta di avere a che fa-

circa un secolo. Non mancarono nella vita del Gury le accuse di perfidia morale per il suo *Compendium*, persino al parlamento francese, in Germania e Svizzera, dove a Basilea il vescovo si vide costretto a vietarne l'uso in seminario, a tale campione di spirito gesuitico del tempo, ma da cui seppe ben difendersi.

²² Una lettura moderna in prospettiva *deontologica*, nei termini dello studio del linguaggio di B. Schüller, caratterizzerebbe questo secondo tipo di *intrinsece mala*: si tratterebbe di norme sintetiche, dove un soggetto (l'azione) è unito ad un predicato negativo (è male): uccidere è male, portare via la roba altrui è male; mentre il primo tipo di norme, invece, *ex definitione*, è tautologico, analitico di un contenuto negativo già espresso nel soggetto (azione), del tipo: mettersi contro Dio (sommo bene) è male. Ma non esaurisce un tale schema la visione dei manualisti, perché vi sarebbero atti proibiti dalla legge naturale (sintetica), che «*ex definitione*» da essi vengono inecce ritenuti *intrinsece mala absolute*.

re con un ambito di materie *intrinsece mala* per il pericolo ad esse congiunto (*ratione periculi quod ordinarie adjunctum habent*) di tramutarsi in oggetti morali, ma non si tratta di oggetti formali, scelti cioè in quanto oggetti morali dal soggetto agente di fronte alla causa ragionevole che costringe a porli in atto. Essi pertanto, noi diciamo, sono non oggetti morali ma ambiti (materie) entro cui si può muovere lecitamente l'agire dell'uomo, materie pericolose ma... oggetti leciti in tali circostanze costituite da una causa ragionevole. Non sono, pertanto, secondo l'autore, *absolute intrinsece mala*²³. Nella revisione del suo *Compendium theologiae moralis*, effettuata dal Ballerini, la spiegazione precedentemente data dell'estensione della possibilità che tali oggetti *intrinsece mala* secondo la terza classificazione, diventino leciti, scompaia, e la formulazione è più tuzioristica (*data rationabili causa, et remoto periculo... licita*)²⁴.

Nella sua prima edizione, secondo i termini del ragionamento analitico sviluppato dal Gury, gli oggetti morali *intrinsece mala absolute* sono quelli che implicano ripugnanza in sé con il retto ordine, insormontabile rispetto a qualsiasi circostanza. Gli *intrinsece mala non absolute* sono invece quegli oggetti morali che sono tali: o per la proibizione derivante da Dio o dall'uomo una proibizione che si può sospendere *aliquando* per la volontà di quel potere stesso che l'ha posta; o per la presenza della giusta causa, ed allontanato il pericolo ad essi sotteso.

Nella formulazione del Gury si rivelano alcuni problemi, che saranno affrontati dalla teologia morale posteriore. Uno è la necessità di precisare l'oggetto dell'atto morale, non solo *ex parte doctrinae*, ma da parte del soggetto che pone quell'atto scegliendone l'oggetto²⁵. Tale necessità si evidenzia in particolare dall'esame del terzo punto, relativo agli *intrinsece mala non absolute ratione periculi*: si tratta degli *intrinsece mala*, non veri oggetti *formaliter*, ma solo

²³ Sembra che da qui si possa sviluppare l'intuizione di P. Knauer un secolo dopo, sul significato ermeneutico – riguardo a quale sia l'oggetto – dell'atto a duplice effetto.

²⁴ Nella IX edizione, della Tipografia Poliglotta di Propaganda Fide, Roma 1887, Tomo I, p. 24: «Alia tandem mala sunt tantum ratione periculi, quod ordinarie adiunctum habent, ut aspectus obiecti turpis, lectio pravi libri... Haec, data rationabili causa, et remoto periculo, licita fieri possunt. Ancora più precisa e definita è la terza condizione nella *Theologia Moral* dello Iorio, che è il *Compendium* del Gury già rivisto dal Tummolo: nella III edizione nel 1946, M. D'Auria, Napoli 1946, p. 46: «3° alia ratione periculi quod ordinarie involvunt, ut lectio libri osceni, aspectus vel tactus turpis, haec autem, data causa rationabili seu agentis fine honesto, et remoto periculo, licita fieri possunt, salva prohibitione legis positivae ad praecavendum periculum generale». La Iª edizione di quest'ultima opera, del 1937, riporta nell'introduzione la lettera di apprezzamento del Card. Pacelli dalla Segreteria di Stato: «L'opera del P. Gury... si distingue per limpidezza di pensiero, impeccabile logica di deduzione e costante chiarezza d'ordine».

²⁵ Un contributo di chiarimento viene con l'enciclica *Veritatis splendor* al n. 78: «La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fondamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata... Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. Infatti, l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto». Volontà deliberata qui non è per verificare una condizione di possibilità, ma per sottolineare l'atto della persona, emergente dalle sue facoltà spirituali. Tra gli autori

materialiter evidenziati dal principio del duplice effetto di cui Gury è il teorico scopritore²⁶.

Un altro è il problema di chiarire quale contenuto abbia la distinzione in *intrinsece mala absolute, non absolute (sed ratione ... quae pendet a dominativa potestate Dei, aut hominis)*, se quell'assolutezza che è di qualsiasi contenuto che ripugni in sé con il retto ordine si limiti alla presa di posizione contro Dio stesso (*blasphemiae, odium Dei...*), oppure se il contenuto sia incluso degli atti nel mondo umano verso se stessi e il prossimo, avvertibili come ripugnanza *ex definitione* contro il retto ordine. Derivatamente, quindi, sta il problema di chiarire se e quale importanza tengano gli *intrinsece mala «ratione ... quae pendent, a dominativa potestate Dei, aut hominis»*; se ha senso cioè una fondazione di *intrinsece mala* esterna al retto ordine, per essere concepita interna alla potestà dominativa stessa. Il problema della soluzione dei cosiddetti «casi contraddittori» del mondo biblico sembra alle spalle di questa distinzione, come detto. Oppure, si può ritenere che spostare il problema della fondazione degli assoluti morali tra l'*ordo bonorum* e la *potestas Dei* (tra la *potentia absoluta* di Dio da un lato e la sua *potentia ordinata* dall'altro), troverebbe la sua radice nel nominalismo che minerebbe la visione morale della scolastica decadente, secondo la tesi di S. Pinckaers²⁷; il nominalismo sancirebbe il primato della volontà sulla ragione, della decisione della libertà per Dio nella fedeltà a qualsiasi legge (*jus quia iussum*), prima e indipendentemente da ogni riconoscimento del bene tramite la retta ragione che emerge dal dialogo tra intelletto e volontà nel soggetto agente (*jus quia iustum*). La stessa anatomia dei modi di conoscenza e applicazione del bene di P.-G. An-

sottolineano l'evidenza data all'oggetto morale dell'atto in *Veritatis splendor*, vedi J. FUCHS, «Die sittliche Handlung: das intrinsece malum», in AA.VV., *Moraltheologie im Abesitz?*, Herder, Freiburg im Breisgau 1994, pp. 180-181: «Die begründung der These von den in sich schlechten Handlungen, dem intrinsece malum, findet die Enzyklika in der allgemeinen angenommenen Auffassung, dass die sittlich frei zu vollziehende Handlung ihre sittliche Qualifizierung vom Gegenstand, dem sogenannten Object der Handlung erhält. Denn dieses Object wird mit der Handlung in der freien Wahl intendiert... Wird in diese Lehre das «Object» als das allein sittlich qualifizierende Element der Handlung angesehen – und so tut es die Enzyklika mit einer weit verbreiteten – so können die Konkreten Umstände (und Folgen) und das angestrebte Ziel die vom «Object» bestimmte sittliche Qualifizierung nicht ändern, also auch keine Ausnahme begründen».

²⁶ In tal senso il principio del duplice effetto possedere un valore ermeneutico, in rapporto all'oggetto dell'atto morale: cf. P. KNAUER, «La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet», in «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 356-376; e la sua logica suppone l'esistenza degli assoluti morali (B. Schüller).

²⁷ In *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Ed. Universitaires, Fribourg 1986, p. 48: «Les conséquences du nominalisme pour la conscience à partir du XIVe siècle a profondément transformé les idées morales en Occident, y compris chez les adversaires qui, souvent sans s'en apercevoir, accepteront une position nominaliste des questions morales qu'il eut fallu d'abord critiquer... La moralité a désormais être comprise essentiellement comme la relation de l'acte libre avec la loi qui fixe l'obligation. Les moralistes discutent sur la nature de la relation: les nominalistes la diront prédicamentale et les thomistes l'estimeront transcendentale. Pour tous, la moralité se définit par la relation de l'acte singulier à l'obligation légale».

toine (*directive, applicative, terminative et formaliter*) allora sarebbe comprensibile come tentativo di porre a fianco, una accanto all'altra, le *auctoritates* della scolastica all'interno di un problema che non ha ancora trovato soluzione di sintesi, quello della conoscenza morale dell'atto il quale trova la sua *mensura extrinseca* nella legge (e nella ragione, notare bene, entrambe come *conformitas cum exemplari*) e la sua *mensura intrinseca* promanante dall'oggetto. Ma si tratta di un'azione di vivisezione, smembramento del soggetto conoscente, a cui si lascia l'adesione *formaliter* all'atto. Il problema di chiarimento sulla fondazione degli assoluti morali, per lo meno si può evidenziare come problema aperto, in una tale impostazione. Ma è un problema aperto in tutta la manualistica?

Un esempio di che cosa intenda il Gury per distacco dal retto ordine nel compiere un male intrinseco si ottiene dall'esame di un caso specifico, l'aborto *ad vitandam infamiam*, che egli esclude dalla possibilità di applicazione del principio del duplice effetto. Non si può mai, egli dice nella prima edizione del 1850, ricorrere all'aborto *ad vitandam infamiam* facendolo passare per atto a duplice effetto, perché si tratta di porre una causa *intrinsece malum*, oltretutto per il fatto che l'effetto buono (evitare l'infamia) consegue a quello cattivo (l'aborto); nell'edizione nona del 1887, rivista dal Ballerini, l'espressione è cambiata: «*quia non adest sufficiens causa eiusmodi damnum proli inferendi*». Si tratta di una lettura in bilanciamento dei beni e mali in gioco, secondo una proporzione (infamia contro genitorialità e prole) data dall'apprezzamento del distacco da quel retto ordine (ecco l'*intrinsece malum*) che è la genitorialità verso il figlio, colto dalla retta ragione, contro l'evitare l'infamia. Certamente la situazione è problematica e assurge a caso per tutte le implicazioni culturali psicosociali che ha una maternità fuori del matrimonio – fino all'implicazione dell'infamia – ma il retto ordine è l'amore per la prole che esclude il danno della privazione della vita, per cui non vi è ragione sufficiente per ricorrere a un tale male, infliggerlo alla prole. La ricerca della presenza o meno della condizione di *sufficiens causa*, che è nel ragionamento morale, si fa anche di fronte ad un *intrinsece malum* – che è un oggetto in sé contro il retto ordine; ma la presenza di un tale *intrinsece malum* fa risolvere immediatamente l'indagine in favore del rispetto del retto ordine. Nel Gury pertanto la presenza di un *intrinsece malum* non blocca, non chiude il ragionamento morale, chiamato anzi a identificarlo per riconoscerlo e dargli tutto il suo peso, che fa decidere in senso contrario. Un tale risultato si poteva intendere da parte di chi è il teorizzatore del principio del duplice effetto. Secondo il Gury, in quale categoria di *intrinsece mala* si collocherebbe questo esempio? In quella di *intrinsece mala absolute*, o *ratione ... quae pendent a dominativa potestate Dei, aut hominis*? Riterremmo nel secondo gruppo, quale rispetto del retto ordine che è la legge eterna di Dio insita nell'uomo come *lex naturae*.

Più chiaro è il Marc nelle *Institutiones morales alphonisanae*, che dedica un paragrafo intero in nota alla spiegazione (con relativa distinzione) di che cosa sia *intrinsece et extrinsece bonum, vel malum*²⁸, sviluppando il modello

del Gury. Egli dice che «*Intrinsece malum est illud, quod natura sua, recto ordini ita repugnat, ut necessario prohiberi debeat. Triplex distinguitur: 1) Malum absolute, quod tale est independenter ab omni circumstantia, necessario et immutabiliter, quia in se involvit repugnantiam cum recto ordine, v.g. odium Dei, blasphemia. 2) Malum conditionate, quod tale est non praecise in se, sed ratione adjuncti, quod pendet a dominativa potestate Dei, aut hominis: quare ratione fieri potest, accedente scilicet concessione Dei vel hominis. Sic v.g. occisio hominis est intrinsece mala, sed conditionate, in quantum non accedit concessio a jus habente. 3) Malum relative, quod tale est solum ratione periculi quod ordinarie adjunctum habet, ut aspectus objecti turpis, lectio pravi libri, etc. Haec, data justa causa et remoto proximo peccandi periculo, licita fieri possunt*». Il terzo riferimento è ancora al principio del duplice effetto, nel genere di esempi scelti, riportando inoltre il Marc la citazione del testo del Gury, precedentemente espresso²⁹. Tutt'e tre le condizioni di *intrinsece malum* ripugnano; ma la terza (*relative*) può essere messa in atto per giusta causa ed allontanato il pericolo prossimo di peccare; la seconda, solo nel caso che sia data la concessione da chi ne ha il diritto (ad es. la pena di morte comminata dall'autorità pubblica); mai la prima (*absolute*), perché in contraddizione in sé medesima con il retto ordine.

Interessante è la specificazione che il Noldin inserirà nel suo *De principiis Theologiae moralis*, una precisazione capace di conservare la suddivisione degli oggetti ritenuti buoni e cattivi, o *interne et per se* (di propria natura, conformi o difformi alla natura ragionevole), o *per accidens vel ratione praecepti*, che ricevono la qualità morale successivamente e non secondo la propria natura, ma a motivo di una legge successivamente posta. Infatti, «*Obiecta prioris generis praecipuntur, quia bona sunt, et prohibentur, quia mala sunt; obiecta vero posterioris generis bona sunt, quia praecipuntur, et mala sunt, quia prohibentur*»³⁰. Applica quindi la distinzione degli oggetti che *in se mala* sono *duplici generis*: «*Alia sunt mala absolute et independenter a qualibet conditione, quia ex se naturae rationali ita repugnant, ut neque ipse Deus ea mutari possit e.g. odium Dei, periurium; alia sunt mala conditionate i.e. ratione alienius conditionis, quae subest potestati Dei propter dominium, quod in res creatas exercet, quam condicionem si Deus auferat, desinunt esse mala et fiunt licita, ut auferre rem alienam, occidere hominem ecc.*»³¹. Immediatamente dopo introduce la distinzione tra l'oggetto materiale (*dicitur id, circa quod actus voluntatis versatur e.g. pecunia aliena, quae concupiscitur, rei alienae ablatio*) e l'oggetto formale dell'atto (*dicitur idem obiectum materiale, prout cum cognitione moralitatis eius libere ab agente attingitur e.g. desiderium vel ablatio rei*

²⁸ C. MARC, *Institutiones morales alphonisanae*, Romae, ex typographia Pacis, 1896(8), § 295, pp. 187-188.

²⁹ *Ibid.*, § 315, p. 201.

³⁰ H. NOLDIN, *De Principiis Theologiae Moralibus*, ed. XXII, Oeniponte 1932, p. 78.

³¹ *Ibid.*

alienae facta cum cognitione malitiae moralis). Pare la risposta a Gury e Marc: non vi sono dei mali morali *relative*, la terza categoria di *intrinsece mala* da essi introdotta, se non nell'eventualità di far divenire, nell'applicazione del principio dell'atto a duplice effetto, oggetto formale dell'atto quello stesso *secondo effetto materiale* che *prima* era solo indiretto – pensabile come oggetto materiale: l'uccidere di per sé nel corso della difesa da una aggressione invece che il difendersi pur uccidendo³²; o un altro esempio: la ricerca volontaria e consapevole al piacere sessuale di per sé invece che il dovere di preparare un esame di letteratura contemporanea con pagine erotiche: il che implica un cambiamento, uno spostamento di intenzione nel suo orientamento su quell'effetto secondario come ricerca diretta dell'effetto disordinato che viene fatto oggetto dell'atto morale, quindi da oggetto materiale passa ad oggetto formale.

Successivamente tutta la materia è presentata in modo sintetico da J.B. Ferreres nel suo «*Compendium Theologiae Moralis*», che riprende, cita espressamente il Noldin, sviluppando quella distinzione tra oggetto *materiale* e *formale* che il Noldin aveva posto dopo la definizione di *mala absolute* e *mala condionate*. La verità sottostante è la seguente: chi ha compreso una tale distinzione tra materiale e formale nel suo valore morale – distinzione previa al tema – ha compreso veramente il significato di assoluto morale riferito all'oggetto morale dell'atto, e si annulla il bisogno delle preliminari distinzioni che sviluppavano il Gury, il Marc, ecc. Così comincia: «*Obiectum actus humani seu moralis est illud circa quod actus tendit proxime et primario. Potest esse materiale, vel formale. Obiectum materiale est id circa quod actus voluntatis versatur; formale vero idem obiectum, prout libere attingitur ab agente cum cognitione moralitatis eius*»³³ e rimanda al Noldin, su richiamato. «*Obiectum per se tribuit actui primam et essentialem bonitatem... Quia actus, sicut in ordine physico, ita et in morali, primo et per se specificantur ab obiecto formali in quod tendunt; nam primo et per se illi actus sunt tendentia in eorum obiectum formale; ergo obiectum formale est id quod primo et per se invenitur in sua essentia... Obiectum potest esse intrinsece, seu ex natura sua bonum, malum vel indifferens, prout dicat convenientiam vel disconvenientiam cum regula morum, vel ab utroque praescindat. Poterit etiam esse bonum vel malum non ex natura sua, sed tantum accedente praecepto vel prohibitione. Unde sunt obiecta praecepta, quia bona, ut Deum amare, aut prohibita, quia mala, ut blasphemia; et alia bona quia praecepta, v.g. ieiunare; aut mala, quia prohibita, v. gr. edere*

³² La stessa identica questione ancora ritorna, riferita in maniera problematica per replicare alla definizione di oggetto della atto morale in *Veritatis splendor*: cf. J. FUCHS, «Die sittliche Handlung als das intrinsece malum», *cit.*, p. 181: «Denn das Objekt der intendierten Handlung sei nicht ein von dem Umständen (Folgen) und der Zielsetzung abstrahierendes Objekt, sondern das Gesamte, das «Objekt», Umständen (Folgen) und Zielsetzung; ja die Zielsetzung vor allem lasse erst begreifen, was die Handlung mit ihrem «Objekt» gesehen, intendiert und also vollzogen wird: Ist eine Tötungshandlung Mord oder Verteidigung?».

³³ J.B. FERRERES, *Compendium Theologiae Moralis*, E. Subirana, Barcinone 1925 (XIII), p. 10.

carnes diebus prohibitis»³⁴. Nel Ferreres il termine «*intrinsece*» significa allora *ex natura sua*, come ulteriore specificazione volta ad escludere che il termine *intrinsece mala* venga usato per indicare situazioni che sono tali per una proibizione esterna.

Tale è la successione progressiva di formule, su di uno schema ben determinato, dove non mancano i ritorni alle fonti del pensiero di S. Tommaso sempre illuminanti, come nelle *Institutiones theologiae moralis* di G. Bucceroni, che commentando la tesi tomista *An actus humani bonitatem et malitiam moralem desumant ex objecto* (I-IIae, q. 18, a.2), dà il significato pregnante al termine *intrinsece*. L'avverbio non si riferisce tanto alla bontà o meno dell'atto morale (*intrinsece malum*), ma all'oggetto morale stesso: è esso stesso che è intrinsecamente morale, «*Ratio est, quia ex obiecto intrinsece specificantur actus*»³⁵.

La sintesi della manualistica è quella espressa esattamente dal Marc, dal Noldin, dal Mausbach, dal Ferreres. Così verrà ripresa dagli autori più recenti che hanno fatto da riferimento costante fino al periodo che immediatamente precedete il Concilio Vaticano II. Interessante è l'esempio del Mausbach, nel suo trattato di Teologia Morale rivisto da G. Ermecke e tradotto e pubblicato in Italiano sull'ottava edizione tedesca nel 1957. Ricalcando il Marc, egli distingue nell'atto una moralità interna ed una esterna: «L'atto ha in se stesso ed indipendentemente da ogni legge postiva una *moralità intrinseca assoluta*, in quanto è espressione dell'essenza della legge divina e perciò oggetto necessario dell'immutabile volontà divina, a tal punto che senza caratterizzazione morale non può neanche essere pensato, per esempio, l'amore e l'odio verso Dio, la verità e la menzogna, la castità e l'impurità. Tali atti sono in se stessi (assolutamente) buoni o cattivi. Oltre questa moralità intrinseca, c'è una *moralità intrinseca condizionata*, nei casi in cui la moralità dell'atto dipende dal verificarsi di qualche condizione. Se questa si realizza, l'atto si determina in conformità con la legge morale, se questa (conformità) viene a mancare, esso è contro l'ordine e riprovevole. Ciò accade in due casi: 1) *Quando manchi una licenza morale o giuridica di un atto (propter defectum iuris)*, che senza di essa è proibito, per es. l'impossessarsi di roba altrui contro il volere del proprietario, l'unione sessuale al di fuori del matrimonio, l'uccisione di un uomo senza diritto (delitto). Se in questi casi ci fosse il diritto, prescindendo dalla liceità morale, l'atto sarebbe morale. 2) *Per la presenza di un pericolo (propter periculum peccati)* per beni moralmente obbliganti; in tal caso l'atto è immorale, finché sussiste il pericolo (per es. la lettura di libri contrari alla fede; il contrarre matrimonio misto con pericolo per la fede; il porre atti col pericolo di acconsentire al male). Un atto possiede la moralità estrinseca quando la sua specificazione dipende *solo da una legge positiva*, dal compimento o *respective* dal non-compimento di una *determinata volontà legiferante*. Così si spiega l'opinione dei teologi, secondo cui *determinati atti sono comandati perché buoni, proibiti perché cattivi, altri*

³⁴ *Ibid.*, Roma 1898, p. 44.

invece sono buoni perché comandati, cattivi perché proibiti»³⁶. L'elaborazione del Mausbach sembra risalire ad uno schema anteriore a quella che fu la formulazione stressa del Noldin e del Ferreres.

Il fondamento degli assoluti morali in tempi più recenti.

Un autore di svolta riguardo agli assoluti morali in Italia è L. Rossi, ed il testo significativo è nel Dizionario di Teologia morale sotto la voce «Duplice effetto»³⁷. Paradossalmente ma logicamente, secondo lo sviluppo della spiegazione data nell'esame della manualistica, il principio pratico della Teologia morale che è il «duplice effetto» pare da un lato autorizzare la violazione – almeno in parte – degli assoluti morali, e dall'altra sembra aver bisogno di un aggiustamento, un adattamento perché ... la consenta del tutto: se esso è espressione della *ratio practica*, lo dovrebbe essere fino in fondo, ma in che senso, e fino a quale punto? Come vedremo, i livelli di un discorso successivo a quello della tradizione manualistica e nel tentativo di oltrepassarla, possono essere chiaramente identificati in modo da consentire una sistematizzazione delle diverse posizioni degli autori sul tema della *fondazione degli assoluti morali*. «C'è l'azione *intrinsece mala*?»: si chiede L. Rossi. «Nessun fine può giustificare un mezzo davvero intrinsecamente e antecedentemente cattivo. Il problema allora si sposta sulla intrinseca malizia delle azioni o sulla loro morale indifferenza. Non a caso le condizioni del «doppio effetto» cominciano proprio così: «*actio sit bona vel saltem indifferens*». Bisognerà dunque ricordare, in primo luogo, quanto già S. Tommaso aveva dimostrato, che cioè non esistono atti concreti indifferenti.... Atteso almeno il fine che si persegue, l'atto diventa buono o cattivo. Ci potrebbe dunque essere troppo poca coloritura morale in una determinata azione. Spesso però questa coloritura morale sarà eccessiva – ed è questo che ci preme soprattutto sottolineare qui – quando precisamente si descrivono le azioni come intrinsecamente buone o cattive in modo tale che niente possa corromperne la bontà o sanarne la malizia almeno in parte. È necessario che studi storici abbiano a comprovare o smentire questa nostra intuizione. Nell'era nominalistica e del susseguente volontarismo morale, provvidenzialmente gli autori ricordarono che accanto ad azioni «*malae quia prohibitae*» ce n'erano altre «*prohibitae quia malae*»³⁸, affermarono così l'intrinseca malizia di determinate azioni. Il problema sarà ora quello d'individuare queste azioni e di stabilire il

³⁶ G. MAUSBACH, *Teologia morale*, Edizioni Paoline, Alba 1957, pp. 292-3.

³⁷ Cf. *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 293-308.

³⁸ L'autore qui cita D. Von Hildebrand, in *Schijn en Waarheid*, Tied-La Haye 1961, che trova estremamente contraddittorio perché – dice Rossi – nello stesso momento in cui dichiara l'assoluto morale: «Non uccidere» e riporta la sua esplicitazione: «Nessuna intenzione, per buona che sembri, può autorizzarci ad arrogarci il diritto di decidere della vita di un essere umano [...], aggiunge: «Ma uccidere per difendersi è moralmente permesso».

valore della «intrinseca malizia». Nell'individuazione si va oggi molto più cauti di una volta, ed è diffusa la convinzione che tali azioni siano molto meno numerose di quanto non si pensasse finora; c'è persino chi sostiene che l'unico atto intrinsecamente e assolutamente cattivo nei confronti dell'uomo sia l'odio... E c'è poi tutto il discorso per diminuire anche qualitativamente il valore della intrinseca malizia. Già i testi classici (come quelli del Aertnys-Damen, Noldin, Génicot, Mausbach) rilevavano che ci sono due modi di intendere un atto «intrinsecamente cattivo»: 1) *Intrinsece absolute malum quod numquam licet*, 2) *intrinsece quidem, sed non absolute malum, quod aliquando licitum evadere potest*... La questione è tornata d'attualità dopo che la «*Humanae vitae*» colloca nuovamente la contraccezione tra le cose intrinsecamente cattive»³⁹.

Nell'incertezza del testo davanti a una assunzione di posizione precisa sugli assoluti morali, si nota la presenza degli elementi del percorso da noi prima effettuato attraverso le formulazioni delle specie di *intrinsece malum*. C'è il richiamo alla questione dell'essenza della moralità, alle stagioni del nominalismo, della tradizione manualistica, alla necessità degli studi storici. Appare l'itinerario problematico dell'etica teologica dal Concilio Vaticano II fino alla *Humanae vitae* e alla *Veritatis splendor* e oltre, che fa incontrare il problema della fondazione degli assoluti morali. La *coloritura morale* troppa, troppo poca o eccessiva è un richiamo alle condizioni psicologiche dell'atto. Inoltre, stiamo parlando di assoluti morali in contesto di «duplice effetto», quindi di analisi *tecnica* dell'azione suggerita dal ragionamento pratico. Ad un livello di profondità maggiore, di osservazione antropologica, già L. Rossi, prima richiamato riporta l'opinione secondo cui «l'unico atto intrinsecamente e assolutamente cattivo nei confronti dell'uomo sia l'odio...»; fornisce un esempio: mentre prima nella manualistica *absolute intrinsece malum* era *odium Dei*, ora si sottolinea l'*odium hominis*, ossia odiare, voler distruggere il bene dell'uomo. Mettere la lesione del rispetto della persona umana negli *absolute intrinsece mala*, che valgono solo in riferimento a Dio, è dare il supremo rispetto all'uomo come immagine di Dio Creatore e Redentore suo. Definire l'estensione e la qualità del bene umano è il punto «alto» del tema degli assoluti morali.

Abbiamo elencati in successione gli elementi presenti entro il discorso morale, che vogliamo suddividere in quattro livelli di analisi, per collocare in maniera corretta, schematica, la questione del fondamento degli assoluti morali, dopo aver riportato alcuni testi storici che servivano alla sua puntualizzazione. Nel 1980 il moralista indiano G.V. Lobo in una *review* dal titolo «*Moral Absolutes and New Morality*» riportava le varie posizioni degli autori nel dibattito sugli assoluti morali, sviluppatosi nei dieci-quindici anni successivi al Concilio, collocandole sotto il titolo di «reazioni contro la dottrina tradizionale della legge naturale»⁴⁰. Per lui nello schema delle cause che portavano

L. Rossi, *cit.*, 301.

G.V. LOBO, *Christian Living According to Vatican II*, Theological Publications in India Bangalore 1980, pp. 219-244.

alla revisione della dottrina sugli assoluti morali, contavano: a) l'eccessivo legalismo e la casuistica degli autori precedenti; b) la filosofia esistenziale; c) la concezione evoluzionistica dell'uomo e dell'universo; d) il relativismo culturale; e) la controversia sulla contraccezione a partire dall'*Humanae vitae*; f) l'influsso della teologia protestante⁴¹. Noi intendiamo effettuare una suddivisione di tipo argomentativo, all'interno stesso del discorso sugli assoluti morali, così come si è sviluppato nella tradizione manualistica, in modo da cogliere il tema nella progressione del discorso della teologia morale rispetto al passato. Ci sembra che occorra un approccio al tema dal punto di vista epistemologico, ossia in riferimento alla loro conoscibilità. Ancora, i moralisti dell'epoca della manualistica non sono così sensibili alla fondamentazione ontologica del discorso morale⁴², come abbiamo visto, pure presente nella disciplina nella grande tradizione tomista. Il prevalere del nominalismo, del legalismo e del volontarismo non ha tuttavia sottratto il lavoro della teologia morale da quell'ambito suo proprio che è il ragionamento pratico. Da questo terreno soltanto, di applicazione e di verifica, poteva prendere le mosse e svilupparsi e progredire ogni ricerca. Il tema del fondamento degli assoluti morali si presenterà pertanto come problema innanzitutto che riguarda la loro conoscibilità. Una volta venuta meno la completezza di una risposta di conoscibilità che proveniva, secondo la teologia fondamentale, *ex auctoritate Dei revelantis*, dove situare una tale riflessione, che provenisse nello stesso tempo da un dialogo senza rotture con la tradizione, con le scienze moderne, psicologia soprattutto, scienze storiche e sociali, con la filosofia? Proprio nell'avventura del recente passato possiamo riconoscere quella qualità in negativo della recente ricerca della teologia morale che è stata denominata «leggerezza»⁴³, la quale l'ha resa facile preda di tutti i venti, di tutte le influenze, senza con ciò negare che ogni ricerca anche in direzione inconcludente, sia in definitiva metodologicamente utile per il complesso del sapere storico specifico.

Per mettere ordine nelle differenti linee di tendenza del discorso morale, intorno al fondamentale tema degli assoluti morali, una volta chiarito che esso viene impostato sull'aspetto della loro conoscibilità, una conoscibilità non astratta, teorica, ma sul terreno pratico proprio dell'agire morale, ossia quella che si concretizza nel fondamentale rapporto tra oggetto e intenzione nell'atto morale, tra oggetto e soggetto nell'atto della persona che agisce, ci serve suddividere e classificare le linee di tendenza del più recente discorso morale. Per questo distinguiamo quattro livelli di approccio agli assoluti morali, per indicare il fondamento di argomenti più attuali e controversi.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁴² G. ANGELINI, *cit.*, p. 348: «Il carattere pratico-pratico della teologia morale rendeva la stessa figura del moralista figura di teologo alquanto anomala; a lui non era richiesto un profilo troppo alto... erano piuttosto richieste doti di esperienza e di buon senso».

⁴³ Cf. G. ANGELINI, *cit.*, p. 380.

Il *primo livello* è quello del ragionamento morale «tecnico», dell'argomentare per principi pratici, in cui ci si imbatte in azioni che in sé sono ritenute male. Queste azioni non devono essere compiute mai, non devono mai entrare in un atto morale, umano, a meno che scaturiscano da un atto buono di specie diversa quindi, quali effetti secondari. Qui si apre tutto lo spazio di applicazione dell'ambito del principio dell'atto a duplice effetto nelle sue quattro condizioni, le quali sono le fonti della moralità dell'atto inglobanti il detto paolino: «non sunt facienda mala ut veniant bona» (*Rm* 3,8). Si tratta dell'*intrinsece mala relative* del Gury, come abbiamo visto, che ha il suo moderno interprete in P. Knauer. Infatti il pensiero di Knauer tocca il tema degli assoluti morali in una prospettiva «tecnica», intendendo effettuare una reinterpretazione del principio dell'atto a duplice effetto⁴⁴. In tal senso lo sviluppo di pensiero di P. Knauer si colloca ancora entro l'ambito di interpretazione della tradizione manualistica, anche se è invocato a fondamento della linea di pensiero che prende il nome di «proporzionalismo». In realtà nel proporzionalismo si assommano elementi storico-antropologici particolari, a fondazione stessa degli assoluti morali, secondo un approccio fenomenologico-evoluzionistico che cerca di spiegare l'esistenza di assoluti morali pratici, derivanti dalla capacità selettiva del medio-ambiente anche culturale, di selezionare quei comportamenti vantaggiosi per la sopravvivenza della specie (in prospettiva teleologica)⁴⁵. Tali elementi in verità non sono così presenti e rimarcati nella elaborazione di Knauer.

Il *secondo livello* di sfida per un discorso che segua la fondazione degli assoluti morali, è quello sul terreno della psicologia moderna, e riguarda l'ambito del conoscere, della motivazione e dell'intenzionalità che precede e accompagna qualsiasi atto morale. Su questo terreno si è manifestata maggiormente la *levitas* dell'elaborazione e della ricerca della teologia morale, in termini a volte incapaci di distinguere l'ambito proprio delle due discipline, la loro interrelazione, i significativi vantaggi ma con distinti metodi. L'elaborazione di una teologia morale troppo influenzata dalla psicologia si rivela semplicistica e riduttiva sia del fatto morale sia del fatto psicologico, assai spesso dannosa per entrambe. La confusione di operatori e di risposte si rivela sul piano pratico-applicativo, non solo: anche nel delineare il quadro di riferimento di singoli temi della teologia morale speciale, quando essi sono troppo rigidi, troppo presi come verità di fede, acquisizioni assolute conoscitive – non ci sarebbero assoluti morali, passati di moda ma *forse* assoluti scientifici. Invece il vero esperto di scienze positive applicate all'uomo (psicologo, sociologo, medico) è possibilista nell'interpretazione di un caso o di una situazione, riconosce il limite degli strumenti del sapere, di un'ermeneutica che

⁴⁴ Cf. P. KNAUER, «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», in «Natural Law Forum» 12 (1967) 132-162.

⁴⁵ Per tutti, vedi R.A. MCCORMICK, *Ambiguity in Moral Choice*, Marquette University, Milwaukee 1973, pp. 83-90.

procede da un'induzione incompleta, e la correggibilità insita nelle sue certezze, e la distribuzione dei casi nei limiti di una gaussiana. È probabile che qualcosa di più decisivo di quanto si sa oggi si scoprirà in futuro. Non si può negare che un confronto della teologia morale con la psicologia moderna non sia proficuo, ma nell'ambito di distinzione delle due ermeneutiche, convergenti sull'atto umano. La psicologia porta un aiuto desiderabile nell'identificazione dei fattori incidenti sul concreto agire dell'uomo, aiutando a chiarire il rapporto tra oggetto esterno dell'atto umano e interiori dinamiche, quindi decodificando intenzione, oggetto interno. Ma fino al punto da buttar via gli assoluti morali? Qui l'ingenuità di alcuni può diventare paradossale: esiste un'assoluta struttura super-egoica ansiogena, tabuizzante, de-responsabilizzante cioè in chiave psicanalitica? *No agli assoluti* («No Absolutes») è stato lo slogan di un'epoca re-attiva, secondo un'interpretazione che cerca utile conferma psicologica, ad un estrinsecismo legalista della pratica morale. Certamente ogni affermazione è datata, è di epoca: in autori che hanno assunto una tale posizione nel passato, si nota uno *scivolamento* dal discorso morale al discorso psicologico nella stessa argomentazione offerta. Il contributo di R.H. Springer «Conscience, Behavioral Science and Absolutes» nel libro di C.E. Curran *Absolutes in Moral Theology?* è un esempio significativo di tale passaggio, come già indicato nel tema datato 1968: citando il Concilio: «Nella misura in cui la morale è stata elaborata senza l'aiuto delle scienze umane, questa si è sviluppata con un'inadeguata e sovente falsa prospettiva della natura dell'uomo e della condizione umana. *Mediante queste scienze la natura dell'uomo stesso è più chiaramente approfondita.* La realtà che noi pensavamo di percepire, è evidenziata in modo molto più profondo, o risulta essere assai differente, come dato della ricerca scientifica»⁴⁶. In realtà la frase del Concilio, nella *Gaudium et spes* (al n. 44), parla di *approfondimento*, e di *ricchezza di approccio metodologico*, nell'accesso ad un'unica realtà integrale che è la verità stessa sull'uomo⁴⁷. L'uscita da un quadro di riferimento rigido, che focalizzava il discorso della teologia morale nei limiti di un approccio legalista, manualista, in cui l'insegnamento della teologia morale non aveva subito modificazioni di approccio e metodologia negli ultimi tre secoli, non esime tuttavia dal compito di interpretare la propria tradizione nelle sue ragioni e contenuti, per fissarne linee di continuità e sviluppo nella positività delle acquisizioni raggiunte. Ecco il rischio di cadere in un atteggiamento di sufficienza genera-

⁴⁶ Cf. in C.E. CURRAN (ed.), *Absolutes in Moral Theology?*, Corpus Book, Washington 1968, p. 33.

⁴⁷ Cf. in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), p. 1064, dove si aggiungono vari altri elementi insieme all'arricchimento derivante dallo sviluppo delle scienze: «Praeteritorum saeculorum experientia, scientiarum profectus, thesaurii in variis culturae humanae formis absconditi, quibus *ipstius hominis natura plenius manifestatur novaeque viae ad veritatem aperiuntur*, Ecclesiae quoque prosunt».

zionale, quella post-conciliare, come tentazione presente ed efficace nella corrente della «New Morality», specialmente per quanto riguarda il tema degli assoluti morali.

Non bisogna credere che nella «New Morality» si abbia la costruzione di sistemi senza ancoraggio morale. Ognuno di questi invece, si potrebbe dire, ha i propri «assoluti morali», punti forti che fanno da sostegno alla costruzione. Una ricerca veramente proficua permette di rintracciare l'aspetto fondativo del sistema morale dall'interno di ogni costruzione; questi assoluti, contro cui non bisogna mai andare, sono: la crescita della comunità, la crescita della responsabilità, dell'intersoggettività, della realizzazione personale più ampia possibile tenendo conto del limite della realizzazione umana⁴⁸. Si tratta di assoluti morali incompleti perché prendono a riferimento una formulazione antropologica riduttiva. Tali tentativi mettono in evidenza l'emergenza insorgente nella teologia morale quando si perde l'approccio sistematico a livello fondativo: il problema a livello della disciplina è che le soluzioni proposte dai modelli di riferimento non vogliono essere soluzioni per casi pratici di speciale complessità in relazione alla soggettività umana; non sono situazioni che sono espressione di coscienza erronea negli ambiti della sessualità, della procreazione responsabile, del rispetto della vita, ecc.; anzi, tali soluzioni vogliono essere paradigmi di applicazione dei nuovi assoluti morali pratici rivelativi della qualità sul bene, criteri *de essentia bonitatis* per l'edificio della morale fondamentale. «C'è una vera e propria opposizione in pratica tra la *new morality* e la morale tradizionale cristiana nell'ambito degli assoluti morali»: così dice J. G. Milhaven, teologo americano in un libro divulgativo del 1970, dal primo capitolo col titolo significativo: «No Absolutes»⁴⁹. Occorrerebbe passare, secondo quanto suggerito, dalla morale legalistica, dove il comportamento buono è dato dalla ricerca e dall'applicazione di una legge valida per un caso specifico, alla morale della partecipazione delle esigenze dell'amore: occorrerebbe passare dall'amore della legge alla legge dell'amore. «*No moral law holds in absolutely all cases except the law to love*». Il modo di accostarsi al tema è corretto, ma il contenuto di questo amore, quale è? Si tratta di una verità oggettiva sul bene? Si tratta di un bene soggettivo e *senza* verità, oppure *con* una verità chiara sull'uomo?⁵⁰. Si tratta di procedere in un ambito ristretto che muove dalle acquisizioni più recenti della moderna psicologia e sociologia *soltanto*, oppure su un fondamento antropologico più ampio, al quale i risultati di queste stesse scienze ineriscono?

⁴⁸ Cf. L. JANSSENS, «Ontic Evil and Moral Evil», in «Louvain Studies» 5 (1972) 115-156; W.H. VAN DER MARCK, *Toward a Christian Ethic: a Renewal in Moral Theology*, Newman Press, Westminster, Maryland 1967.

⁴⁹ in: *Toward a New Catholic Morality*, Garden City, New York, 1970, p. 21.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15: «For the man of new morality love means something else. His is a love, first and foremost, not of law, but of good experiential consequences»: il problema è il contenuto.

Un terzo livello, di maggior profondità, sul fondamentale tema della verità sul bene insita nel discorso degli assoluti morali, emerge dal contributo di Josef Fuchs. Vuole essere una risposta data a spiegazione del classico tema della coscienza erronea in teologia morale, e una fondazione storico-critica della mutevolezza delle norme morali. Il suo è un ingresso autorevole nel dibattito sugli assoluti morali, sorto alla fine degli anni sessanta: così il suo intervento viene registrato dai teologi moralisti, e procede con significativi confronti e reazioni rispetto alla posizione espressa, fino all'epoca attuale⁵¹.

In un noto lavoro del 1971, articolato nelle sue diverse parti nella prospettiva di identificare i termini di un'etica cristiana normativa, a confronto con il carattere assoluto delle norme morali⁵². J. Fuchs pone l'interrogativo a riguardo dell'esistenza di norme assolute. Non si può dubitare, egli sostiene, che le norme formali – ossia quelle che prescrivono un certo comportamento in forma generale, come l'essere casti, giusti, misericordiosi – non siano assolute, il che corrisponde a dire prive di eccezioni⁵³. Tuttavia una norma materiale – ossia pratica, tale da determinare il contenuto di un atto morale nell'azione *hic et nunc* – è assoluta o no? Procedendo dalla Rivelazione e dalla ragione, che sono le sorgenti della moralità, Fuchs evidenzia come ogni norma che si trova nella Scrittura è culturalmente determinata, quindi non è assoluta. Si deve perciò interpretare la norma data nella situazione in cui essa è data, e nella situazione in cui essa è chiamata ad attualizzarsi⁵⁴. Dal punto di vista della ragione⁵⁵ le norme possono avere eccezioni: alla norma materiale, ad esempio, di non uccidere si possono trovare eccezioni e situazioni, in cui la norma non sarebbe più valida. La radice di una tale mutabilità – senza negare alla norma un aspetto di immutabilità – è insita nella stessa natura umana, negli individui e ambienti umani, nella sua storicità, nell'essere l'uomo natura e persona allo stesso tempo.

⁵¹ Per la posizione di Fuchs vedi anche i lavori più recenti: «Ci sono atti intrinsecamente cattivi? A proposito di una discussione intraecclesiale che continua», in *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 117-137; «Assoluto morale e storicità delle norme», in *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 13-127; «Die sittliche Handlung: das intrinsece malum», *cit.*, pp. 177-193.

⁵² J. FUCHS, «The Absoluteness of Moral Terms», in «Gregorianum» 52 (1971) 415-458. Per tutta questa parte, vedi G.M. MIGLIETTA, *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1997, pp. 95-98.

⁵³ J. FUCHS, *cit.*, 452: «Undoubtedly there are universal ethical statements in the strict sense. Nevertheless they always remain formal in a certain sense, at least in so far as they are not material norms of action, i.e. norms which indicate whether actions exactly described materially are ethically permissible or not. That our action must be authentic self-realization, or what is the same, that we have to do the good and not the evil, is nothing other than the formal formulation of man's ethical self-understanding. This formal and hence absolutely universal formulation can be applied to different spheres of life without losing its formal character: the imperative to be just, chaste and merciful thus materially states nothing about the materially determined actions which can express justice, chastity, and mercy».

⁵⁴ *Ibid.*, 417-428.

⁵⁵ *Ibid.*, 428-440.

Le norme materiali non sono dunque assolute; tuttavia non si deve cadere in un relativismo neutralizzatore dell'obiettività della moralità⁵⁶.

Di fatto però, egli dice, per noi non è possibile procedere nella vita in una condizione in cui le norme materiali non siano da ritenersi assolute. Esse hanno sempre il fondamento, che dà loro stabilità, in una comunità: sono espressione della comunità, e servono a ordinare la vita. La norma materiale è in realtà resa, fatta, ritenuta norma assoluta, perché sia all'altezza di esprimere più chiaramente la sua forza di insegnamento, che essa reca in sé come capacità propositiva e discriminante, di valori e disvalori⁵⁷. Chiaramente, proprio per un tale statuto teorico, alla norma materiale sono previste eccezioni, anche se la sua validità in concreto è quasi di tipo assoluto nella pratica.

È proprio da tale posizione di Fuchs, a riguardo delle norme materiali, in pratica assolute ma in teoria no, che comincia un lungo dibattito nella teologia morale fondamentale⁵⁸. Da una parte non è necessario credere che le eccezioni modificano la norma morale, ponendo l'analogia di tale normatività con quella delle leggi fisiche, dice Fuchs, che a sostegno della sua tesi ricorda la posizione di S. Tommaso, secondo cui le leggi valgono *ut in pluribus*, e nonostante ciò una tale definizione non viene a togliere il valore universale che la norma materiale possiede. Anzi, sarebbe proprio l'«*ut in pluribus*» il vero universale pratico, proprio perché le norme materiali sono state commisurate, conformate specificamente per risolvere le situazioni che si verificano nella pratica⁵⁹. Se per un

⁵⁶ *Ibid.*, 440: «... the objectivity of morality is not necessarily based on an unchangeable being (in other words, on a preceptive understanding of natural law), but on the indispensable correspondence of act to being».

⁵⁷ *Ibid.*, 450-451: «Practically, however, norms properly formulated as universals have their worth, and indeed on several counts. 1) Such norms, insofar as they are based on true perception, indicate a value or a non-value in the pre-moral sense. But negative values are to be avoided; in particular, as evil they may never serve as intentions for human action, and only for adequate reasons may they be actualized concurrently with relatively higher or more urgent values. 2) There can be norms stated as universals, including, that is, a precise delineation of the action, to which we cannot conceive of any kind of exception; e.g., cruel treatment of a child which is of no benefit to the child [...] 3) Norms can be stated as universals (in the case of a specific culture of society, particularly) corresponding to human and social situations that have been actually experienced [...]».

⁵⁸ R.A. MCCORMICK, interpretando il pensiero di Fuchs in C.E. CURRAN - R.A. MCCORMICK (a cura di), *Readings in Moral Theology No 1*, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto 1979, p. 296, dice: «However, the existence and validity of such norms does not mean that we are exempt from rethinking them. Such rethinking is warranted where faulty evaluations in the past generated faulty norms or where a norm grew out of a culturally conditioned situation which no longer obtains. In this latter case moral reformulation is not only conceivable but demanded». G. GRIZEZ, dal lato opposto, partendo dalla difesa degli assoluti morali nella tradizione, in «Moral Absolutes. A Critique of the View of J. Fuchs», «Anthropos» 1 (1985), 2, 155-201, svolge la sua critica, significativa in particolare sul fondamento degli assoluti morali, per il rifiuto e del relativismo storico-culturale (169-177) e del proporzionalismo (177-186).

⁵⁹ J. FUCHS, *cit.*, 451: «Aquinas' opinion concerning so called secondary principles of the natural law, including, therefore, operative behavioral norms, holds true by analogy: They can be applied in ordinary cases («*Valent ut in pluribus*»). And this for the reason that they are stated so as to suit conditions wont to occur in practice (and only for such); they suffice for ordinary use in practical living».

verso ciò corrisponde a dire che la validità della norma materiale non si realizza sempre, ciò non sarebbe da ascrivere al difetto delle norme ma alla stessa contingenza del mondo. Quindi, si potrebbe dire che in un certo senso le leggi sono in questione o in dubbio, e vanno sempre ripensate, anche se è comprensibile che l'uomo, a motivo della sua riflessione, vorrebbe raggiungere una teorizzazione delle norme materiali sempre più perfetta, capace di risolvere il dubbio e di prevenire l'eccezione.

Oltre alla definizione di moralità⁶⁰, che introduce a quella di male morale, Fuchs approfondisce anche quella di male premorale: in tale senso egli raccoglie le considerazioni sviluppate lungo le altre linee di riflessione prima richiamate: chiunque compie un atto morale buono che si accompagna a una parte di male nella sua materialità (togliere la vita, ferire, far adirare), e per la cui attuazione esiste una ragione proporzionata, compie un male che non è detto male morale ma premorale⁶¹.

Per spiegare la posizione di Fuchs sul fondamento della moralità occorre aggiungere che il ruolo dell'intenzione è centrale per definire la moralità dell'atto, insieme alle circostanze, che insieme all'oggetto entrano a costituire qualitativamente lo stesso atto morale. Tutt'e tre le fonti della moralità entrano per Fuchs nella stessa definizione di un atto di «intrinsece malum», non bastando limitarsi all'oggetto dell'atto per qualificarlo moralmente⁶².

Nella posizione di Fuchs convergono le diverse elaborazioni delle linee di pensiero prima considerate. È presente l'eredità della manualistica a lui ben nota, con i pregi, e non sono escluse le sue difficoltà. Alcune di queste sono state evidenziate persino nella elaborazione dei documenti del Magistero, come quando nella *Veritatis splendor* al n. 78, si è trattato di ridefinire le fonti della moralità a partire dall'evidenza data all'oggetto dell'atto morale. Altre difficoltà sono note alla ricerca, come l'insufficiente fondazione sistematica e antropologica.

⁶⁰ *Ibid.*, 443: «Morality, in the true (not transferred or analogous) sense is expressible only by a human action, by an action which originates in the deliberate and free decision of a human person. An action of this kind can be performed only with the intention of the agent».

⁶¹ *Ibid.*, 443-447. Sull'«intrinsece malum», vedi la nota 49 a p. 447, che richiama la definizione di P. KNAUER, in «The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect», «Natural Law Forum» 12 (1967) 138: «What is intrinsically an evil act is brought about when no commensurate reason can justify the permission or causing of the extrinsic evil, that is, any given premoral physical evil or injury».

⁶² *Ibid.*, 449, dove riguardo all'«intrinsece malum», e più in generale riguardo al giudizio su ogni atto morale Fuchs dice: «Viewed theoretically, there seems to be no possibility of norms of this kind for human action in the inner-wordly realm. The reason is that an action cannot be judged morally at all, considered purely in itself, but only together with all the circumstances and the intention. Consequently, a behavioral norm, universally valid in the full sense, would presuppose that those who arrive at it could know or foresee adequately all the possible combinations of the action concerned with circumstances and intentions, with (pre)moral values and non-values (bona and mala physica). A priori, such knowledge is not attainable». R.A. McCORMICK, *cit.*, p. 300, commentando questo passo, scrive: «Fuchs has obviously taken a rather giant step in the direction of a consequentialist methodology».

Convergono nel pensiero di Fuchs i tentativi di spiegazione delle norme morali in prospettiva culturale storico-critica, che secondo noi non sono mai sufficienti per mettere in dubbio la capacità della razionalità stessa di cogliere i concreti contenuti storici, raggiungendo la verità sul bene. Sono presenti anche le premesse per una impostazione morale con moderato sviluppo verso il proporzionalismo, avendo posto tutte le fonti della moralità in eguale livello di importanza, ma con una concezione dell'oggetto piuttosto «materiale». La critica da lui svolta è più sull'esistenza di norme immutabili, che sugli aspetti fondativi della norma: quelli che risiedono nella verità sul bene. Il suo punto di osservazione poi è sempre quello esteriore dell'atto morale (che può essere giusto-sbagliato), per risalire da questo al soggetto agente con la sua moralità (buono-cattivo). In tale impostazione gli spazi e il peso che rimangono agli assoluti morali, sono quelli propri che permettono di qualificarli come assoluti morali pratici, ma non colti nella loro intrinseca fondazione e validità.

Una quarta linea di pensiero più fortemente a sostegno degli assoluti morali ha i suoi sostenitori, e significativamente si raccoglie su una concezione dei beni umani fondamentali (e diritti) a cui riferirsi, antropologica quindi, come esigenza meta-etica imprescindibile del discorso morale⁶³. Riassume in modo qualificato una tale posizione anche il pensiero di Tadeusz Styczen, dove più evidente è la ricca antropologia di riferimento, che qui richiamiamo⁶⁴. Secondo l'autore, è la dignità della persona umana a essere posta a fondamento ontico del principio etico universale: l'etica si fonda sulla dignità spettante ad ogni singolo uomo in base alla sua struttura ontica e direttamente riconoscibile. «Ad ogni uomo in quanto persona spetta apprezzamento da parte di ogni altra persona per amore di se stesso. Nel Vangelo questo apprezzamento viene chiamato amore»⁶⁵. L'aspetto della conoscibilità è importante, infatti la giustificazione di un tale assioma non avviene per «dimostrazione», non vi è infatti un'altra verità precedente da cui si possa dedurre, ma per «mostrazione», ossia direttamente, «a motivo di un contatto cognitivo diretto con quella verità a cui l'assioma si riferisce... Questo riconoscimento ha nello stesso tempo il carattere di un'esperienza assiologica o riconoscimento di valori. Come tale precede metodologicamente tutte le teorie dell'uomo, principalmente le scienze umane» empiriche, e: «Al riconoscimento della dignità personale dell'uomo corrisponde l'evidenza del dovere di apprezzamento dell'uomo per amore di se stesso come la risposta chiesta, a lui – da parte del soggetto conoscente e libero – assolutamente spettante».

⁶³ Cf.: G. GRISEZ, «Moral Absolutes. A Critique of the View of J. Fuchs», *cit.*; J. FINNIS, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione, verità, cit.*; Id., *Legge naturale e diritti naturali*, G. Giappichelli ed., Torino 1996; W.E. MAY, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1989.

⁶⁴ Cf. T. STYCZEN, «Das problem der allgemeingültigkeit ethischer Normen in epistemologischer Sicht», in S. PINCKAERS - C.J. PINTO DE OLIVEIRA (a cura di), *Universalité et permanence des lois morales*, Ed. Universitaires, Fribourg 1986, pp. 239-257.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 241.

tante, vale a dire morale per eccellenza. Perciò la norma etica fondamentale non è altro che l'espressione epistemologica e semiotica di una scoperta dell'uomo dal punto di vista della sua dignità: *Persona est affirmanda propter se ipsum*⁶⁶. Resta da dimostrare il mancato riconoscimento, le miopie «storiche» e culturali sul valore della persona, delle persone, a cui egli replica efficacemente che esse non sono sufficienti a mettere in crisi la certezza di una scoperta assiologica fondamentale degna di significato⁶⁷. Nella direzione di una fondazione antropologica della norma morale va anche la riflessione di G. Grisez e di J. Finnis⁶⁸, nell'ambito della morale e del diritto, secondo la dottrina dei beni umani fondamentali contro cui non si può procedere mai, e che vengono posti a fondamento degli assoluti morali.

Conclusioni

Tutti i temi passati in rassegna danno lo *status quaestionis* su un aspetto fondativo molto importante e ricco di significato per lo sviluppo della teologia morale. Ogni contributo alla riflessione condotta, proveniente dal passato o dalla critica più recente, non è da poco e questo fatto è importante per ragioni metodologiche, oltretutto fondative, nella prospettiva del servizio a cui la teologia morale è chiamata. Dalle difficoltà del discorso della manualistica sugli assoluti morali, venivano ereditati tuttavia anche i punti di chiarezza della migliore tradizione teologica sulla esistenza e sul significato delle norme inderogabili.

Un lavoro duplice sembra prospettarsi nel settore degli assoluti morali.

Da una parte serve un lavoro più tecnico e di laboratorio, per recuperare pienamente la tradizione di cui si è partecipi, con i suoi risultati anche nell'elaborazione tecnica dell'*intrinsece malum*, relativamente alla sua fondazione, i criteri esplicativi adottati nel confronto con le situazioni storiche. Servirebbe un consistente lavoro di teologia positiva anche nella morale. All'interno di questo lavoro, occorre recuperare la metodologia stessa della teologia morale del passato, l'elaborazione dei principi, i criteri ermeneutici con cui veniva osservato

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 241-242: «Die Rechtfertigung dieses Grundsatzes kann nur direkt erfolgen, auf Grund eines unmittelbaren kognitiven Kontaktes mit jener Wirklichkeit, auf die sich der Grundsatz bezieht und die er als Resultat der direkten Einsicht in sie zum Ausdruck bringt... Als direkte Erfassung der ontischen Ranghöhe des Menschen hat diese Einsicht zugleich den Charakter einer axiologischen Erfahrung oder Werteinsicht. Als solche geht sie methodologisch aller Theorie vom Menschen voraus – vor allem empirisch arbeitenden Humanwissenschaften... Der Einsicht in die personale Würde des Menschen entspricht die Evidenz des Sollens der Bejahung des Menschen um seiner selbst willen als die ihm – vom erkennenden und freien Subjekt – unbedingt gebührende, – d.h. sittlich par excellence – geforderte Antwort. Deshalb ist die ethische Grundnorm nichts anderes als der epistemologische und semiotische Ausdruck einer Entdeckung des Menschen unter dem Gesichtspunkt seiner Würde: *Persona est affirmanda propter se ipsum*».

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 242-246.

⁶⁸ Cf. G. GRISEZ, *Abortion: the Myths, the Realities and the Arguments*, Corpus Books, Washington 1970, pp. 312-313; J.M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, cit., pp. 89-108.

l'atto morale. Abbiamo visto che da questi aspetti più tecnicamente collegati alla ricerca e all'elaborazione della disciplina, è emerso con sempre più evidenza il tema degli assoluti morali.

D'altra parte si rende necessario uno sviluppo più sistematico della teologia morale stessa, che sappia dar ragione della necessità di chiarire i fondamenti meta-etici, antropologici del discorso morale stesso. Questa prospettiva è stata resa di enorme attualità, e con avvertita esigenza, quanto più le scienze ausiliarie alla teologia morale stessa sono intervenute nell'elaborazione della ricerca (sociologia, psicologia, scienze storiche). Il contributo di queste scienze, che presuppone e richiede un'antropologia di riferimento, ha posto sempre più una pressante domanda di chiarezza a livello antropologico alla teologia morale stessa. Il discorso degli assoluti morali è raggiunto *immediatamente* da questa problematica di necessario chiarimento, che si è posta e si pone nel cammino della ricerca stessa. Il discorso relativo agli assoluti morali è raggiunto anche *mediatamente* da una tale esigenza, perché un vero discorso sugli assoluti morali può fondarsi solo su una salda antropologia e meta-antropologia.

All'interno di questo duplice lavoro, occorre che il discorso importantissimo sul valore degli assoluti morali sia collocato in una salda tradizione teologica da una parte, ed entri nella prospettiva stessa della prassi dell'evangelizzazione e della missione oggi. Assestandosi sul dato rivelato congiuntamente all'evidenza delle realtà umane, lo stesso tema della dignità umana e dei diritti troverà un più saldo fondamento dall'approfondimento degli assoluti morali.

Due confronti si rendono necessari nel nostro tempo. Da una parte un confronto tra i teologi moralisti per un chiarimento di posizioni, perché alla base delle diverse posizioni vi sono anche differenze di punti di partenza, ossia differenze che derivano dall'assunzione di differenze di linguaggio, di approccio, di prospettiva: su questi elementi preliminari occorrerebbe fare chiarezza. Dall'altra, si presenta arricchente e esigente nello stesso tempo, il confronto con i documenti del Magistero stesso, a chiarimento delle posizioni magisteriali che intervengono, con l'insegnamento degli assoluti morali, in documenti decisivi (*Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*) elaborati sotto la necessità pastorale storica dalle nuove esigenze pressanti. La linea che si suppone a fondamento di un tale discorso teologico-morale si basa su una salda antropologia costruita sulla dignità della persona coerente con la Rivelazione e aperta alla riflessione critica. Tanto più essa sarà chiara, tanto più risulterà significativa e vincente.

Summary

The need to clarify the meaning of moral absolutes is satisfied only through an investigation on the systems of foundation of same absolutes. In the past tradition of the textbooks of moral theology the theme on moral absolutes found its place in the chapter on the essence of morality and in the search for a solution of cases through the application of practical moral principles. From this latter requirement the theme of moral absolutes in the most recent moral theology arises. The question on

moral absolutes is evoked by the contribution which the auxiliary sciences (psychology, sociology) and hermeneutics even in a historical-critical perspective give to moral theology. But the meta-ethical requirements, which the discourse on moral absolutes presupposes, can only be satisfied by a solid anthropology of reference. The principal positions and most representative authors are recalled.