

Studia Moralia

61/2

LUGLIO - DICEMBRE

2023

Vincenzo VIVA

Formatori di coscienze, maestri di speranza
Il discorso di papa Francesco ai partecipanti
al Convegno “Sant’Alfonso pastore degli ultimi
e Dottore della Chiesa” (23 marzo 2023)

Vimal TIRIMANNA

Listening to the voice of the Holy Spirit
The current synodal process and
a few implications for Moral Theology

Mario BOIES

Amoris laetitia
Un appel à cheminer graduellement
vers un jugement moral postconventionnel

Martín CARBAJO-NÚÑEZ

Fraternità e madre terra
Tutti fratelli e sorelle nella casa comune

Mathias NEBEL

Polisemia y coherencia interpretativa de la noción de bien común
en la Doctrina Social de la Iglesia (parte II)

James F. KEENAN

Pathways to Holiness: Early Christianity and Ethics

Matteo MARTINO

Come pensare la legge naturale? La proposta di Giuseppe Angelini

Maurizio CHIODI

Risposta a Martin McKeever: *lex naturae*

Laudato si' partecipazione
casa comune comunione
discernimento fraternità
gradualità missioni pastoralità
miser cordia
COSCIENZA
Evangelii gaudium
Amoris laetitia
Fratelli tutti sinodalità
Laudate Deum

Studia Moralia

Biannual Review
published by the Alphonsian Academy

Revista semestral
publicada por la Academia Alfonsiana

Rivista semestrale
pubblicata dall'Accademia Alfonsiana

61/2 • 2023

EDITIONES ACADEMIAE ALFONSIANAE

Studia Moralia 61/2

Luglio-Dicembre 2023

Editoriale 231

In Memoriam

Sebastiano Viotti, professore dell'Accademia Alfonsiana 233
Andrzej S. WODKA

Brian V. Johnstone, C.Ss.R., professor of the Alphonsian Academy 237
Vimal TIRIMANNA

Udienza del Santo Padre Papa Francesco

Formatori di coscienze, maestri di speranza. Il discorso di papa Francesco ai partecipanti al Convegno “Sant’Alfonso pastore degli ultimi e Dottore della Chiesa” (23 marzo 2023) 243
Vincenzo VIVA

Articles / Artículos / Articoli

Listening to the voice of the Holy Spirit
The current synodal process and a few implications
for Moral Theology 249
Vimal TIRIMANNA

Amoris laetitia: un appel à cheminer graduellement
vers un jugement moral postconventionnel 279
Mario BOIES

Fraternità e madre terra. Tutti fratelli e sorelle nella casa comune 315
Martín CARBAJO-NÚÑEZ

Polisemia y coherencia interpretativa de la noción de bien común
en la Doctrina Social de la Iglesia (parte II) 333
Mathias NEBEL

Pathways to Holiness: Early Christianity and Ethics 361
James F. KEENAN

Convegni e Commenti

- “Fu detto... ma io vi dico”
 Resoconto del XII Seminario Nazionale dell’ATISM
 (Verona, 3-6 luglio 2023) 383
 Alessandro ROVELLO
- El XVI Congreso Internacional de Teología Moral
 (Bogotá, 24-25 agosto 2023) 389
 Carlos Darwin ROJAS MEDINA
- “L’esperienza di una Chiesa in cammino sinodale”
 Tavola rotonda sul Sinodo sulla sinodalità
 (Accademia Alfonsiana, 30 ottobre 2023) 393
 Mario BOIES – Jean-Paul NGOIE KABILA

In dialogo

- Come pensare la legge naturale? La proposta di Giuseppe Angelini 397
 Matteo MARTINO
- Risposta a Martin McKeever: *lex naturae* 405
 Maurizio CHIODI

Reviews / Recensiones / Recensioni

- ANAYA Luis Alfredo – DOLDI Marco, *Vivere da figli e da Fratelli*
Temî di Dottrina Sociale (Gustavo IRRAZÁBAL) 413
- CASALONE Carlo – PICOZZI Mario (edd.), *Bioetica: esercizi di discernimento*
 (Cosimo ALÒ) 419
- MASSARO Roberto (ed.), *Sui sentieri di Amoris laetitia. Svolte, traguardi e prospettive*
 (Antonio G. FIDALGO) 423
- SELLING Joseph A., *Ridefinire l’etica teologica* (Giorgio NACCI) 427

Segnalazione

- KNOP Julia, *Teologia delle relazioni. Matrimonio, vita di coppia, famiglia*,
 Queriniana, Brescia 2023 432

Chronicle / Crónica / Cronaca

Gradi accademici conferiti nell'anno 2022-2023	433
Agustín Cantú DRAUAILLET	
<i>Books Received / Libros recibidos / Libri ricevuti</i>	449
<i>Index of volume 61 (2023) / Índice del volumen 61 (2023)</i>	
<i>Indice del volume 61 (2023)</i>	451

RISPOSTA A MARTIN McKEEVER *LEX NATURAE*

Maurizio Chiodi*

Raccogliendo l'invito proveniente dalla recensione del prof. M. McKeever¹, questo saggio si soffermerà su due nodi teorici che sembrano richiedere un approfondimento sistematico: le questioni del *metodo* e della *fede*.

La parola *metodo*, nell'etimologia – *metá* (oltre) e *odòs* (via) – allude ad un'incompletezza e quindi l'impossibilità di una definizione *formale* che possa pretendere di essere esaustiva. *Metodo* suggerisce che il cammino della ricerca richiede un'origine e un senso, con il rigore *logico* che tutto il processo comporta. Mettere a tema il metodo consente di formalizzare in modo rigoroso i presupposti e i modi della “conoscenza”, in un incessante circolo virtuoso tra le precomprensioni e la loro interpretazione critica. Tale riflessione non scade *necessariamente* nel formalismo: direi, anzi, che il chiarimento sul metodo appartiene costitutivamente al sapere umano, di qualunque tipo esso sia. Il vantaggio del metodo fenomenologico-ermeneutico consiste nel tematizzare ciò che accade in ogni forma di sapere: la conoscenza infatti è sempre un'interpretazione (ermeneutica) dell'esperienza vissuta (fenomenologia) della coscienza, nella sua valenza storica, personale e culturale.

Non c'è sapere, dunque, senza metodo, così come non c'è agire senza metodo. Già Aristotele, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, affermava:

* *Professore ordinario di Bioetica del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e Famiglia.*

¹ Cf. M. McKEEVER, «Si può parlare della legge naturale senza dire “legge naturale”?», in *Studia Moralia* 61/1 (2023) 176-180.

«comunemente si ammette che ogni *arte* (*téchnē*) esercitata con *metodo* (*méthodos*), e, parimenti, ogni *azione* compiuta in base a una scelta, mirino a un *bene*»². *Metodo* sembra alludere a un modo di procedere – nell’agire (*agere*), ove il soggetto “intransitivamente” decide di sé (*práttein*), e nel fare (*facere*), ove il soggetto produce qualcosa di “esterno” a sé (*pōiēsis*, *téchnē*) – che sia *rigoroso*, nel senso che da tutti possa essere riconosciuto e praticato. Va però decisamente sottolineato che le forme pratiche del vivere sono connesse con il *pensare*, in una correlazione virtuosa. La *pratica* è *intelligente*, in quanto – come dice Aristotele – essa ha di mira, perseguendolo intenzionalmente, un *bene*, che è il suo *télos* (fine). Questo riguarda tutte le forme del *pōiein* (creare), dalla *pràxis*, che (in-)tende al bene umano nella sua totalità – il bene del soggetto che agisce – alle varie forme di *téchnē* (arte), che perseguono fini “parziali”, circoscritti, ma si inscrivono nel bene pieno dell’*ánthropos*³.

Compito della teoria è di tematizzare l’intelligenza inscritta nell’agire. Il pensiero, infatti, riprende in modo rigoroso il “senso” dell’esperienza pratica, mettendone in luce nodi teorici, ambiguità, questioni, sviluppi e relazioni. Così, il pensiero ri-flette, ri-torna sull’esperienza, che è insieme *pathos* e *praxis*, passiva e attiva, e in tal senso *pativa* e *pratica*. La riflessione non precede l’esperienza, ma si dà in essa e nello stesso tempo la suppone ed è da questa inscindibile: la parola, interpretando, ri-pensa la pratica, lasciandosene istruire e a sua volta istruendola. È su tale costitutiva correlazione tra azione e passione, *pativo* e *pratico*, vissuto e agito, prassi e teoria, che si costituisce il *metodo* fenomenologico-ermeneutico.

«*Il problema del metodo*»⁴, e in particolare la questione del metodo ermeneutico – afferma Gadamer all’inizio di *Verità e metodo* –, nacque

² *Etica Nicomachea*, I, I, 1094a 1-3. Corsivi non originali.

³ Per pensare il nesso tra il bene perseguito dalla *techne* e il bene della *praxis*, Aristotele parla di “subordinazione”. I beni specifici – più che “parziali” – si inscrivono in una totalità che non li assorbe né li annulla, ma li comprende, senza sminuirne la totalità; cf. *Etica Nicomachea*, I, I, 1094a 10-18.

⁴ Così è intitolato il primo paragrafo del primo capitolo («il trascendimento della questione estetica») della prima parte («messa in chiaro del problema della verità in base all’esperienza dell’arte»), prima della parte seconda («il problema

nella modernità soprattutto sull'onda del trionfante successo delle "scienze della natura". Queste, infatti, grazie al metodo «induttivo che fa da base a tutte le scienze sperimentali»⁵, erano capaci di «riconoscere delle uniformità, regolarità, conformità a leggi»⁶ che rendessero «possibile la previsione di singoli fenomeni e processi»⁷. Certo, non tutte le "scienze della natura" possedevano lo stesso grado di affidabilità predittiva, ma ciò dipendeva dalla quantità e dalla completezza dei dati. Il «rigore metodico»⁸ della meteorologia e della fisica è lo stesso ma, considerando che i dati della prima sono meno completi, anche «le sue previsioni risultano meno sicure»⁹. Più aumentano i dati a disposizione e più la "scienza" è in grado di stabilire la regolarità e l'uniformità dei fenomeni. Gadamer sottolinea come J. Stuart Mill, nella *Logica*, estendesse tale metodo induttivo – «libero da ogni presupposto metafisico»¹⁰ – anche alle cosiddette *moral sciences* o "scienze dello spirito" – in tedesco *Geisteswissenschaft* – dedicate allo studio dei fenomeni morali e sociali. Egli però fa notare come proprio nella conoscenza di tali fenomeni si pone la questione della «libertà del volere»¹¹. Nelle scienze dello spirito, infatti – come nel caso della conoscenza storica, che a metà Ottocento conobbe un grande impulso in Germania, sull'onda della «fede romantica nell'individualità»¹² – «l'evento singolo non serve semplicemente a convalidare una legge, che poi, *ridiscendendo* alla *pratica*, rende possibile la previsione»¹³. Al contrario, dice

della verità e le scienze dello spirito») e della parte conclusiva («dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio»), dedicata all'ermeneutica come ontologia; cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, 1987⁴ (orig. *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, 1965, 1972).

⁵ *Ibid.*, 25.

⁶ *Ibid.*, 26.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 29.

¹³ *Ibid.*, 26. Corsivi non originali.

giustamente Gadamer, «*l'ideale di questa conoscenza è ... di comprendere il fenomeno stesso nella sua irripetibile e storica concretezza*»¹⁴. In tal senso, le scienze della ricerca storica erano irriducibili al «moderno concetto di scienza»¹⁵. La questione ermeneutica, in Dilthey, nacque proprio dalla volontà di “fondare” il metodo delle “scienze dello spirito”, per opporsi all’«empirismo dogmatico, zeppo di pregiudizi»¹⁶. Si poneva così una domanda decisiva per la filosofia stessa: «che specie di conoscenza è quella che comprende che una certa cosa è quello che è *in quanto comprende come lo è divenuta?* Che cosa significa qui *scienza?*»¹⁷.

In un interessante articolo del 1975, nel quale si impegnava a «descrivere lo stato del problema ermeneutico»¹⁸, Ricœur ne delineava una duplice tappa. In un primo momento, con Schleiermacher e Dilthey, l’ermeneutica era rimasta “regionale”, potendo al massimo diventare “generale”, unificando le diverse ermeneutiche in una teoria unitaria. A tale livello il comprendere rimaneva «un semplice modo di conoscere»¹⁹, vale a dire un’*epistemologia*. Ricœur mette in rilievo come il secondo momento abbia prodotto «un movimento di *radicalizzazione*»²⁰, nel quale, facendosi *fondamentale*, l’ermeneutica diventava «una *maniera d’essere* e di rapportarsi agli esseri e all’essere»²¹. In Heidegger e Gadamer l’ermeneutica si fa *ontologia*: «qual è il modo di essere di questo essere che esiste solo comprendendo?»²².

¹⁴ *Ibid.*, 26-27. Corsivi non originali.

¹⁵ *Ibid.*, 30.

¹⁶ Come nota Gadamer (*Ibid.*, 28-29), si tratta di una nota scritta a mano da Dilthey sulla *Logica* di Mill.

¹⁷ *Ibid.*, 27. Corsivi non originali.

¹⁸ P. RICŒUR, «Il compito dell’ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey», in ID., *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 2004², 71-95, qui 71 (orig. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Seuil, Paris 1986). Ho analizzato più ampiamente questo testo in M. CHIODI, «Fenomenologia, ermeneutica, teologia», in *Logoi-ph. Journal of Philosophy* 2 (2015) 358-365.

¹⁹ P. RICŒUR, «Il compito dell’ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey», in ID., *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, 72.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 84.

In tale orizzonte, Ricœur propone un passaggio ulteriore, che consiste nella elaborazione di una “fenomenologia ermeneutica”. Partendo dalla domanda su come sia ancora possibile «continuare a fare filosofia»²³ con Heidegger e Gadamer e «dopo di loro»²⁴, ma «senza dimenticare Husserl»²⁵, egli afferma che fenomenologia ed ermeneutica *si presuppongono*. Contro la fenomenologia *senza ermeneutica*, come nell’«interpretazione *idealista*»²⁶ della fenomenologia ad opera di Husserl stesso, e sviluppando la presupposizione anti-naturalista e anti-oggettivista dell’ermeneutica, per cui l’interrogativo su qualsiasi “ente” riguarda il suo “*sensò*”²⁷ – ove appare che «il problema ontologico è un problema fenomenologico»²⁸ – Ricœur propone di andare «al di là della semplice opposizione»²⁹, per pensare la «reciproca appartenenza»³⁰: la fenomenologia è il presupposto dell’ermeneutica³¹, come l’ermeneutica è il presupposto della fenomenologia. L’una non si dà senza l’altra, secondo una “reciprocità” di appartenenza che «può essere riconosciuta sia a partire dalla fenomenologia che a partire dall’ermeneutica»³². È questo modo di presentare il senso stesso del filosofare che ci apre alla questione teologica, che svilupperò in modo personale, andando oltre – se non “contro”³³ – Ricœur, ma non senza di lui.

²³ P. RICŒUR, «Fenomenologia e ermeneutica: partendo da Husserl...», in *Ibid.*, *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, 37-69, qui 37.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, 37-38.

²⁷ «La scelta per il senso è quindi il presupposto più generale di ogni ermeneutica» (*Ibid.*, 53).

²⁸ *Ibid.*, 52.

²⁹ *Ibid.*, 38.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. *Ibid.*, 52-58 e 59-59. «La fenomenologia resta l’insuperabile presupposto dell’ermeneutica ... la fenomenologia non può a sua volta costituirsi senza un presupposto ermeneutico» (*Ibid.*, 38).

³² *Ibid.*, 38.

³³ Nei suoi scritti sull’ermeneutica teologica, Ricœur riconosce bene lo statuto ermeneutico della fede cristiana ma, nello stesso tempo, per evitare qualsiasi sovrapposizione tra filosofia e teologia, stabilisce tra di esse una netta separazione.

Il guadagno del metodo fenomenologico-ermeneutico consiste nel riconoscere che *conoscere* significa *comprendere* e comprendere non significa “possedere” – *cum-prebendere* – ma *interpretare* l’esperienza, lasciando che essa ci “affetti” e che le “cose” stesse ci si manifestino nel loro senso³⁴. Coscienza e verità si co-implicano, in una correlazione virtuosa: solo così è possibile superare la problematica separazione tra soggetto e oggetto, che ha afflitto la tradizione filosofica e teologica in occidente. L’*a priori* fenomenologico è inscindibile dall’*a posteriori* ermeneutico, costituito dall’*atto* che interpreta il *manifestarsi* della verità, inscritta nelle forme vissute della coscienza intenzionale. L’esperienza ci anticipa (fenomenologia), ma siamo noi che la interpretiamo (ermeneutica). L’atto del comprendere non pone il senso in modo *ab-soluto*, ma lo interpreta e, reciprocamente, del senso non si dà alcuna intuizione diretta o immediata, poiché questa passa attraverso la nostra comprensione.

Il metodo fenomenologico-ermeneutico appare così strettamente correlato con la questione della *fede*. L’interpretazione infatti implica un atto di fiducia, un affidamento, nel quale il soggetto *attesta* a sé l’affidabilità del senso e della promessa in esso inscritta. In tale atto – l’*attestazione* – è implicata una forma di sapere che rinuncia alla dimostrazione incontrovertibile, senza però cadere nell’eccesso opposto di un arbitrio soggettivo e “relativista”. Nell’attestazione infatti la coscienza si affida ad un’evidenza *pratica* – di bene – dalla quale si scopre anticipata e “ingiunta”³⁵. In tale prospettiva si pone la questione del nesso tra

Viene così a cadere la possibilità di riconoscere un rapporto “circolare” – il cui senso sarà certo da approfondire – tra fede cristiana e fede antropologica. Su tali temi, cf. M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, Glossa, Milano 2011.

³⁴ Richiamandosi al famoso detto di Husserl, Heidegger stesso così presenta la fenomenologia: essa «significa dunque ... lasciar vedere da sé stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da sé stesso. Questo è il senso formale dell’indagine che si autodefinisce fenomenologia. Ma è in tal modo non si fa che esprimere la massima formulata ...: “verso le cose stesse!”» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1978¹⁰, 54-55; orig. *Sein und Zeit*, Niedermeyer Verlag, Tübingen 1927).

³⁵ Sul nesso tra attestazione e ingiunzione, rimando a M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, 2018², 2020³, 455-458 e soprattutto

fede come categoria antropologica e la fede cristologica, con i temi connessi del rapporto tra umano e cristiano, filosofia e teologia, fede e ragione. Si tratta di questioni di grande rilievo teorico e strettamente implicate tra loro.

Anzitutto andrebbe chiarito che la differenza tra filosofia e teologia non coincide affatto con la distinzione tra ragione e fede, come è invece accaduto nel pensiero moderno non solo filosofico ma anche teologico che – certo per rispondere all’obiezione illuminista – ha appunto elaborato lo schema teorico del *duplex ordo veritatis*. Questa giustapposizione, per la verità, era in parte legittimata dalla distinzione tomista tra *ordo naturae* e *ordo super-naturalis*. In tale prospettiva, già in Tommaso, la teologia riconosceva la necessità della *ratio* aristotelica, per *intus-legere* la fede, ma non giungeva a dire che, reciprocamente, senza fede non c’è alcuna forma di sapere.

Occorre invece affermare con chiarezza che la conoscenza umana non può identificarsi con la ragione, poiché questa ha un debito radicale rispetto all’esperienza vissuta e poiché la fede stessa – in senso antropologico – appartiene in modo costitutivo al sapere della coscienza, di cui fede e ragione sono “funzioni” o “forme”³⁶. Contro la giustapposizione tra ragione e fede, quest’ultima ha dunque una valenza originaria antropologica. Sotto tale profilo, però, non basta dire che “non si può essere umani senza credere in qualcosa”, perché l’atto di credere risponde al *darsi* di un bene per il quale vale la pena spendere la vita – appunto per essere umani – in quanto essa anticipa la promessa del nostro compimento. In tal senso la fede/fiducia antropologica non è una fede qualsiasi, ma è l’atto della libertà che risponde alle *evidenze pratiche* nelle quali le è donata la promessa che la “ingiunge”. Questo modo di pensare consente di superare la problematica separazione – o quantomeno giustapposizione, ambedue pregiudicate dall’antropolo-

P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 473 (orig. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990).

³⁶ Cf. M. CHIODI, «Ragione e fede come forme della coscienza», in *Teologia* 48 (2023), ... e G. ANGELINI – G. COLOMBO – P. SEQUERI, «Teologia, ermeneutica e teoria», in *Teologia* 1 (1976) 5-35, 91-134, qui 132.

gia delle facoltà – tra la ragione, identificata con l’umano, e la fede, dottrinalisticamente intesa come *conoscenza* superiore e rivelata.

In tale orizzonte, il nesso e la differenza tra fede/fiducia antropologica (*attestazione*) e fede/affidamento (*attestazione*) cristologica corrisponde a quello tra esperienza umana (*universale*) e esperienza cristiana (*singolare*). Tra le due forme della fede – al netto di confusioni e assimilazioni improvvide – si dà una *circolarità*, insieme *costitutiva* e *asimmetrica*: il nesso è costitutivo, ma nello stesso tempo è indeducibile, poiché il *compimento* cristologico viene riconosciuto come tale sempre *a posteriori* e solo allora l’esperienza umana viene nominata come la sua *anticipazione*. La correlazione tra anticipazione e compimento permette di evitare qualsiasi frettolosa sovrapposizione tra umano e cristiano e tra fede antropologica e fede cristologica.

Nell’orizzonte complessivo delle vicende e delle esperienze umane, la cui *verità* sfugge alla logica della dimostrazione, ma può essere (appunto) soltanto mostrata e perciò creduta, si iscrive la storia “singolare” di Gesù di Nazareth, il cui compimento è la Pasqua di morte e risurrezione. La fede cristologica, in questa prospettiva, non è successiva all’umano, ma gli appartiene, proprio trascendendolo e divenendone al tempo stesso il compimento: per essa il cristiano confessa il darsi in Gesù di quella “pienezza del tempo” (cf. *Mc* 1,14-15) che *a posteriori* egli riconosce anticipata nell’esperienza di e per tutti gli umani.

In tal senso, la fede cristologica non è che (*una*) forma *singolare* della fede antropologica *universale*, ma ne è allo stesso tempo il compimento, essendo un evento di grazia indeducibile e indisponibile rispetto ad essa, in quanto la precede e la eccede – perciò la circolarità è asimmetrica –. È solo *a posteriori* che la Rivelazione di Gesù è riconosciuta nella fede come l’evento che da se stesso attesta di essere compimento della promessa umana e – correlativamente – è ancora *a posteriori* che l’esperienza antropologica (*a priori* fenomenologico) si svela come l’anticipazione di cui appunto l’evento cristologico è compimento.