

## PADRE TOMAS TYN

### TEOLOGIA MORALE 16<sup>a</sup> Lezione - 3 marzo 1987

Siamo giunti alla I-II, Questione 18, che ha un carattere fondante per il passaggio dalla morale alla metafisica, all'ontologia, o viceversa per il passaggio dall'ontologia dell'essere alla deontologia, al dover essere, ossia all'essere finalizzato, all'essere in quanto è buono.

S. Tommaso parte dall'analisi del trascendentale del *bonum*. Voi sapete bene che ci sono i concetti trascendentali, così chiamati perchè non restringono l'ambito dell'ente, ma coincidono con l'ente in quanto tale. Quindi qualsiasi cosa che è<sup>1</sup> in quanto è, per esempio vera, nel senso di intelligibile, ogni cosa che esiste in quanto esiste, è un possibile oggetto di conoscenza.

Similmente ogni cosa che è in quanto è, è un possibile oggetto di appetito; il bene è l'oggetto dell'appetito. Ora solo ciò che è in quanto è, è oggetto dell'appetito; quindi in qualche modo possiamo dire che ogni ente in quanto ente è buono. E' questo il fondamentale ottimismo della metafisica tomistica: *quidquid est, in quantum est, bonum est*: tutto ciò che è, in quanto è, è buono.

L'*actus essendi* è un che di infinito, perchè non c'è in lui nessuna potenzialità; l'unico limite ontologico è la potenzialità. Tanto è vero che un'essenza che non coincide con l'essere e che quindi ha la ragione del suo essere al di fuori di sé, è un'essenza che si presenta come potenza, come possibilità rispetto all'atto d'essere<sup>2</sup>.

Questo risulta dall'universalità dell'essere; ovviamente non bisogna essere nominalisti per afferrare questo punto e cioè che tutte le cose che sono, sono profondamente e sostanzialmente diverse tra di loro quanto all'essenza, - un libro è differentissimo da un tavolino -, però cose così distanti e così diverse come sono il libro e il tavolino, hanno in comune una realtà, una dimensione della realtà che anzi rende reale tutto ciò che è, ed è la dimensione dell'essere: tutto ciò esiste.

L'esistenza è più universale di qualsiasi essenza limitata; questo è un caposaldo della metafisica tomistica. Il Bene nel senso forte, assoluto dalla parola, sarà solo l'Essere per essenza, ossia Dio. Però per partecipazione sono buone tutte le altre cose che sono in quanto sono.

Ora S. Tommaso dice che nel concetto del *bonum* è racchiusa una connotazione particolare, che non è restringente rispetto all'essere; quindi il *bonum* continua ad essere un trascendentale, però è una connotazione che fa differire la *ratio boni*, cioè il concetto del bene, dalla natura del vero o dalla stessa natura dell'ente.

Infatti nel bene c'è una particolare esigenza, non solo di essere, ma di avere la pienezza di quell'essere che compete ad una determinata essenza: non solo avere l'essere, in qualunque modo, ma avere tutto quell'essere che spetta ad un'essenza. Cosicché il bene consiste in una pienezza dell'essere e noi possiamo dire che un'entità che ha solo l'essere sostanziale, ma non è pienamente sviluppata secondo tutte le esigenze della sua essenza, questa sostanza è un ente, è un vero per sé, ma è un bene solo *per accidens*.

Infatti nella *ratio boni* c'è l'esigenza non solo di avere un po' di essere, ma di averlo in pieno. Ora da questa analisi universale dell'entità, ossia un'essenza sussistente che ha l'essere, da questa analisi metafisica S. Tommaso passa alla considerazione di quell'essenza del tutto particolare che è l'essenza dell'atto umano. E può permetterselo, perché c'è un'analogia propria tra questi due termini, ossia passa da ciò che vale per ogni essenza limitata, che è detta buona se ha la pienezza dell'essere, all'essenza dell'atto umano.

---

<sup>1</sup> Esiste.

<sup>2</sup> L'essenza creata non ha in sé la ragione del proprio essere ed è quindi potenza di essere perché riceve il proprio essere da un Altro che ha l'essere da Sé e che è Dio e che è l'Essere.

Anche qui vale il principio che l'essenza dell'atto umano, come ogni altra essenza, potrà essere buona solo se avrà tutto quell'essere che le spetta secondo le sue esigenze proprie. L'essenza dell'atto umano ha in sé un che di particolare, che qui S.Tommaso non esplicita, ma lo suppone come una realtà scontata, cioè non è un'essenza finalizzata per natura, ma è un'essenza la cui finalizzazione consiste in un atto della ragione e della volontà umana.

Nell'atto umano avviene che l'atto dia il fine a se stesso. Le realtà naturali hanno già dei fini che Iddio Onnipotente ha dato a ogni essere nella sua fisicità. Per esempio, il cane ha l'istinto nutritivo, che è finalizzato per natura e il cane ha quel determinato fine, non può decidere diversamente; d'altra parte questo vale anche per noi, per quanto riguarda gli istinti nutritivi. Per quanto riguarda l'impulso istintuale del cane, questo non si domina. Questa tendenza c'è e il suo fine è tale che la volontà non delibera se dare a se stessa o all'atto quel determinato fine.

Laddove l'oggetto dell'atto umano dipende dalla scelta libera, è la stessa scelta che gli assegna quel fine, non il fine ultimo, perché per forza tutti aspiriamo alla beatitudine, ma in qualche modo il fine prossimo.

Questo atto lo faccio per Dio e faccio quest'atto determinato per onorare Dio, anziché quell'altro, perché so che a Dio non potrà dare onore. L'esigenza del tutto particolare dell'atto umano è che abbia il fine dovuto, fine assegnato allo stesso atto umano dalla volontà nell'atto di scelta deliberata e che questo atto abbia il fine dovuto.

Quindi, se un atto umano libero è correttamente finalizzato, avrà la pienezza del suo essere dovuto assegnato a quell'atto dalla parte della ragione e della volontà nel momento della libertà. Se invece nel momento della scelta discorda con ciò che è la finalità connaturale di tale atto, quell'atto sarà disordinato.

Notate bene questo sdoppiamento della finalità connaturale e del dominio della finalità da parte della ragione e della volontà umana. Consideriamo per esempio l'uso della sessualità. Che la sessualità abbia un uso procreativo, non ci sono dubbi; da quel lato il Padre Eterno le ha assegnato un fine che noi non dominiamo; possiamo riconoscerlo, possiamo rifiutarlo, ma il fine è sempre quello; la verità delle cose è questa.

Ora, dandoci questa dimensione procreativa, Iddio ci invita a usarla, ma usarla rispettando sempre i suoi fini. Ebbene, sta nella nostra libertà rispettare quel fine o no; si può usarne senza il rispetto di quel fine che comunque c'è per natura. Allora la relazione trascendentale dell'atto umano libero al fine dovuto connaturale, secondo la legge naturale, costituisce la bontà dell'atto umano.

Se c'è relazione di conformità, l'atto è buono; se c'è relazione di difformità, cioè un venir meno o una privazione rispetto a questa conformità, allora siamo nella malizia morale. Il bene e il male morale è un caso particolare del bene e del male fisico<sup>3</sup>.

S.Tommaso spiega bene che in tutte le cose che hanno un essere partecipato c'è una peccabilità, c'è una possibilità di venir meno o nell'ordine fisico involontariamente<sup>4</sup>, dove ovviamente il conseguimento del fine non dipende da una scelta deliberata, o volontariamente nell'atto umano, quindi moralmente responsabile, dove il venir meno rispetto al fine non è dovuto ad un incidente fisico, ma è dovuto alla stessa scelta deliberata.

S.Tommaso dice che la differenza tra il male fisico e il male morale è questa: che mentre il male fisico è il male dell'agente che passa nel male dell'azione, nel male morale è il male dell'azione che si riversa sull'agente, diventa un male dell'agente. Per esempio, uno va in montagna e si rompe una gamba; dopo l'ingessatura esegue un movimento un tantino zoppicante, certamente lo zoppicare è un difetto fisico, però quel difetto fisico dell'azione deriva dal difetto fisico dell'agente.

---

<sup>3</sup> Ontologico.

<sup>4</sup> Riferimento alla malattia e alla morte.

Invece nell'azione morale l'agente è tutto perfetto, sennò non è in grado di fare un peccato onesto<sup>5</sup>, cioè non è in grado di elicitare un atto veramente umano se non è in possesso delle sue facoltà di intendere e di volere. L'agente è disposto bene fisicamente, ma si indispone lui stesso, togliendo alla sua libertà quell'ordinamento finalistico che sarebbe dovuto all'atto libero secondo le esigenze della natura.

E' un punto difficile da spiegare anche nella filosofia moderna. Si tratta dell'ontologia dell'intenzionalità umana. E' cosa interessantissima vedere come nell'interiorità, nella vita spirituale dell'uomo, si dischiude una dimensione dell'essere che va al di là della pura fisicità<sup>6</sup> dell'essere.

E' diverso il mio essere fisico dal mio essere morale: l'essere fisico è già quello che comunque ho; l'essere morale è quello che in qualche modo riesco a dare a me stesso. E' come se l'uomo fosse un Padre Eterno in miniatura; si collega a quanto dice la Bibbia, l'immagine di Dio. E' quello che i presocratici dicevano a proposito del macrocosmo e del microcosmo. Il Signore dice nel Salmo: "Io ho detto che voi tutti siete dèi e figli dell'Altissimo".

Si potrebbe dire che già nell'ordine naturale l'uomo ha in sè una similitudine formale<sup>7</sup> con Dio: l'uomo è datore di essere come Dio è datore di essere, però diversamente, perchè se poi uno pretende di essere il Padre Eterno sul serio, diventa un dio fallito, come ammette con una rara perspicacia J.P.Sartre.

L'uomo che pretende di essere dio, lo è solo nella modalità fallimentare. La tendenza ad atteggiarsi superbamente da dei, questa tendenza trova un appoggio in noi perchè siamo veramente *imago Dei*. Cioè quello che Dio è, datore dell'essere sul piano fisico, noi quasi lo siamo sul piano dell'essere intenzionale; i nostri pensieri ce li diamo a noi stessi; nelle nostre azioni libere, lì in qualche modo abbiamo la possibilità di autodeterminazione. Ovviamente è un'azione non dell'essere reale fisico<sup>8</sup>, ma dell'essere intenzionale, è il dominio dell'ultimo giudizio pratico-pratico che regolerà la nostra azione. Però bisogna sempre vedere questa analogia dell'uomo con Dio; ossia ciò che Dio è nella donazione dell'essere come *actus essendi*, l'uomo lo è nella determinazione del suo atto deliberato. Però questa stessa determinazione dell'atto deliberato avviene nell'ambito della partecipazione dell'atto di essere.

Ci sono degli errori da parte degli esistenzialisti, i quali dicono che l'essere è una cosa; invece le essenze, ciò che è, gli enti, sono altre cose; infatti l'essere sarebbe l'annientamento delle cose, cioè l'essere non farebbe parte delle cose. Che cosa è l'essere secondo gli esistenzialisti? E' la soggettività allo stato puro, soggettività contrapposta all'oggetto, solipsismo esagerato; bisogna esplorare questo *animus* dell'esistenzialismo moderno. L'essere, per loro, consiste nella negazione dialettica della cosa, dell'ente, dell'ontico; ora ciò che si contrappone all'ente, ossia l'essere nel senso esistenzialistico della parola, non è l'*actus essendi* tomistico. Questo secondo loro sarebbe ancora "cosa", mentre la persona è il soggetto che si contrappone alla cosa.

Tutto ciò si collega con il *cogito* cartesiano: il *cogito* è una verità che si contrappone a tutte le altre, è l'emergenza del soggetto sull'oggetto. S.Tommaso dice che anche la vostra soggettività, per quanto contrapposta alle singole essenze nella loro singolarità, assieme alle essenze è immersa nella partecipazione all'atto di essere, che è comune a tutti gli enti finiti, compresa la nostra soggettività. Quello che è paradossale nella soggettività umana intellettuale, è che effettivamente noi siamo dei portatori ontologicamente finiti di un'intenzionalità infinita. Quindi l'errore degli esistenzialisti è comprensibile perché effettivamente loro non fanno altro che porre l'accento su quello che dice anche Aristotele, cioè che l'anima è tutti gli enti.

C'è quasi una specie di coincidenza tra l'anima e tutto l'essere, perché non c'è essere che non sia conoscibile dall'anima; ma questo non vuole ancora dire che l'anima sia ontologicamente

---

<sup>5</sup> Un peccato vero e proprio.

<sup>6</sup> Realtà ontologica.

<sup>7</sup> Di per sé.

<sup>8</sup> Ontologico.

*l'actus purus essendi*. Perché l'anima umana sarà aperta a tutti gli enti intenzionalmente ma fisicamente<sup>9</sup> è una entità a sua volta limitata. S.Tommaso ci fa quasi toccare con mano questo fatto, che la nostra stessa autodeterminazione avviene sempre nella partecipazione dell'essere comunicato da Dio. Ciò poi si collega alla questione della premozione fisica: ossia ogni atto di autodeterminazione dell'uomo è a sua volta una determinazione sul piano ontologico dalla parte di Dio. La bontà dell'atto umano consisterà nella conformità a ciò che deve essere secondo natura; però in ciò che non è già secondo la natura<sup>10</sup>, l'atto umano può avere una flessibilità e una determinabilità dalla parte della volontà, la quale volontà non è assoluta a differenza di quella di Dio, ma deve sottostare a delle finalità già prefisse, cioè agire secondo la verità dell'essere umano.

Quindi, se l'uomo infatuato della sua intenzionalità, dice: io sono libero, la mia volontà è assoluta, effettivamente nel suo pensiero allucinante diventa quasi un Padre Eterno in persona, in questo modo come dice Nietzsche si pone al di là del bene e del male. Superuomo secondo Nietzsche è l'uomo che fa a meno di Dio, non si sente obbligato riguardo a nessuna istanza superiore. Queste tremende bestemmie di Nietzsche, sono anticipate molto soavemente, nientemeno che da quella anima candida di Kant: l'autonomia morale è ciò che ha dato a Nietzsche la possibilità di elaborare la teoria del "superuomo", che non riconosce sopra di sé delle istanze superiori. Niente ontologia, tutto autodeterminazione, ma allora autodeterminazione immorale, cioè il seguire il primo impulso. Era l'Etica di ..... nella Repubblica di Platone: soddisfare i propri bisogni. Vantarsi di questo! Quanto è diffusa questa tremenda ideologia. Importante invece è che l'essere morale si senta obbligato nei riguardi dell'*actus essendi*.

Giovanni di S.Tommaso insiste molto sul fatto della trascendentalità di questa relazione: l'atto umano in quanto umano è relazionato a questa umanità che gli è dovuta secondo natura, gli è relazionato proprio secondo tutta la sua essenza. Non è una relazione predicamentale che non tocca l'essenza dell'atto umano; l'atto umano è essenzialmente tale solo se sottostà al suo dover essere. Il fatto di venir meno nella moralità dell'atto umano è anche un mutilare l'atto umano stesso di ciò che ha di essenziale.

Insomma l'atto umano è morale essenzialmente, cioè l'atto umano deve procedere dalla libertà essenzialmente ricordato a questo dover essere, a questa necessità di conformità alla natura dell'uomo, quella che si dice legge naturale. Vedete come è giusta questa spiegazione della moralità come relazione trascendentale tra atto umano e la norma di legge morale. Questa determinazione dell'atto morale avviene secondo le esigenze della razionalità. Però questo lo sentirete spesso da S.Tommaso. Il nostro caro intellettualista, non si smentisce mai; secondo lui la dignità dell'uomo consiste nella sua razionalità. La differenza specifica dell'uomo e quindi anche la necessità di vivere dignitosamente, è quella di vivere all'altezza della differenza specifica, cioè privilegiando l'aspetto razionale.

Questo fatto ha un duplice risvolto: uno soggettivo e uno oggettivo. C'è l'esigenza di lasciarsi guidare dalla ragione, *ex parte subiecti*, ragione che è una dimensione della nostra soggettività, secondo le esigenze di quella verità dell'essenza umana, che sono a loro volta esigenze di una natura razionale. E' come se la ragione ci indicasse le vie da percorrere per rimanere all'altezza di una natura che per essenza è a sua volta razionale. Questo essere razionale dell'uomo è un essere razionale obbiettivamente, non sono io che ho scelto di essere razionale, è il Padre Eterno che mi ha fatto così.

---

<sup>9</sup> Ontologicamente.

<sup>10</sup> L'agire umano deve obbedire alla legge naturale; tuttavia questa obbedienza alla legge naturale in concreto avviene per il fatto che la legge naturale, lasciando uno spazio alla decisione del soggetto, gli consente di agire secondo una linea personale, la quale va al di là dell'astrattezza della legge naturale e quindi in qualche modo le si aggiunge mediante delle scelte concrete. In questo senso l'Autore dice che l'atto umano possiede una flessibilità nell'ambito di ciò che non è già secondo natura, non nel senso che vada contro la natura, ma nel senso che determina ciò che la natura lascia indeterminato. In tal senso applica il dettame della legge naturale.

Quindi la sua dignità sta nel fatto della sua differenza specifica, essere razionale, e questo obiettivamente. Però poi soggettivamente, se volete, la coscienza e la razionalità pratica ci indicano che cosa fare per agire esattamente secondo le esigenze di una natura che è una natura di un essere razionale. Quando S.Tommaso dice: agire moralmente significa *esse secundum rationem*, questo *esse secundum rationem* ha un duplice significato: sia *ex parte subiecti*, ossia lasciarsi guidare dalla coscienza, ma anche *ex parte obiecti*, giacché la coscienza dev'essere formata secondo la verità di quella natura che obiettivamente è razionale.

Questo si connette poi con un argomento che S.Tommaso esplicita nel trattato sulla legge naturale, dove dice praticamente che la *lex naturalis est aliquid a ratione constitutum* (qualche cosa di costituito dalla ragione); se intendiamo questo della sola ragione umana, è portare acqua al mulino dei nostri moralisti contemporanei; se la legge naturale è un qualche cosa di costituito dalla sola ragione umana, ebbene sono io che mi detto la legge, e torniamo alla autonomia morale di Kant e poi al superuomo di Nietzsche. Invece S.Tommaso con l'espressione *aliquid a ratione constitutum*, intende dire non già che la mia razionalità soggettiva costituisce la legge naturale, ma che la legge naturale è fondata sulla razionalità del mio essere umano obiettivo e ovviamente eletta come tale nella sua verità dalla mia razionalità pratica.

C'è come una specie di promulgazione della legge naturale alla mia coscienza; io prendo atto del mio essere razionale e in questo prendere atto del mio essere razionale, scopro la legge naturale, la legge morale. Poi, una volta scoperta la legge naturale in tutta la dovizia delle sue finalità, a questo punto devo ovviamente adeguare le mie autodeterminazioni a quella determinazione che Dio mi ha già dato sul piano dell'*actus essendi*. Vedete dunque come la morale si connette strettamente con la metafisica, più strettamente di quanto potrebbe sembrare.

Dopo di ciò, la questione 18 ve la raccomando molto perché è una questione importante. Dopo questa fondazione della moralità obiettiva, S.Tommaso passa a ciò che si chiamano *fontes moralitatis*, cioè le fonti della moralità, da dove poi scaturisce in particolare la moralità, la determinazione obiettiva della moralità dell'atto umano.

Le fonti della moralità sono tre: anzitutto l'oggetto dell'atto umano o anche il fine dell'opera, perché l'oggetto è ovviamente un che di finalizzato. Poi c'è il *finis operantis*, il fine dell'operante, quel fine remoto a cui è precisamente ordinata la mia opera particolare. Poi ci sono le circostanze. S.Tommaso mette le fonti in un altro ordine. Io ho premesso il fine perché il fine è più importante delle circostanze. S.Tommaso invece procede partendo dall'oggetto, che è quella moralità più fondamentale, più essenziale e poi passa alle circostanze e finisce con il fine remoto.

Vediamo in che modo l'atto umano sia determinato dal suo oggetto. Anche qui la fondazione di questo discorso si rifà all'analogia. Il primo articolo getta le basi per tutto il resto. Se c'è un'analogia tra l'essere morale e l'essere ontologico, se c'è questa analogia, io posso in qualche modo pensare a entità fisiche, per esemplificare analogicamente ma secondo l'analogia propria quello che accade sul piano dell'atto umano. S.Tommaso seguendo Aristotele, si chiede da dove una sostanza materiale o fisica trae la specie, ovvero la sua determinatezza specifica. La risposta è ovviamente dalla forma, forma che determina la specie della cosa.

Ogni essenza materiale fisica è determinata dalla sua forma, dalla quale trae la sua determinatezza specifica. Quindi la prima realtà a cui mira un agente fisico è imprimere la forma, che determina la specie, nella materia di un effetto numericamente distinto dall'agente. La materia dell'effetto è distinta dalla materia dell'agente, però la forma è specificamente identica. Numericamente la forma sarà a sua volta diversa perché individuata in due sostrati diversi. Per esempio, una pianta genera un'altra pianta. Ebbene, la pianta generante vuole che nella materia della pianta generata ci sia la stessa forma che possiede la pianta generante. Quindi la prima perfezione sostanziale a cui mira l'atto di generazione fisica è l'essere della forma nella materia dell'effetto, affinché la materia dell'effetto giunga alla perfezione della specie determinata dalla forma.

Sicchè un agente materiale che non riesce ad imprimere la sua forma specifica nella materia dell'effetto non costituisce nemmeno la sostanza del generato. Quindi l'essere immediato più fondamentale e più basilare, il primo essere che una sostanza fisica ha, è l'essere dato dalla sua forma sostanziale. Vi ricordate dalla cosmologia questo discorso assai importante della distinzione tra materia prima e forma sostanziale. La materia prima di suo è un bel nulla, perché è pura possibilità<sup>11</sup>, quindi diventa atto solo in quanto sottoposta alla forma sostanziale, cioè ha l'essere solo mediante la forma sostanziale. Il primo essere che la materia riceve è quello che le è dato dalla sua forma sostanziale. Quindi la prima perfezione dell'ordine fisico è la perfezione della specie che deriva dalla forma. Ora il ruolo della forma è svolto nell'ambito dell'atto dal fine specificante, cioè dalla *ratio formalis obiecti*, dalla ragione formale specificatrice dell'oggetto. Voi sapete che gli atti, tutte le realtà dinamiche, tutte le facoltà, gli abiti e gli atti sono sempre specificati dalla *ratio formalis obiecti*, dal modo di attingere formalmente all'oggetto. Quindi il ruolo dell'oggetto nell'ambito morale sarà analogico al ruolo della forma nell'ambito delle entità fisiche; perciò la specificazione morale dell'atto, il primo essere morale, il fondamentale essere morale di un atto umano deriverà all'atto umano dall'oggetto.

Così ci sono determinati atti che sono o buoni o cattivi in genere, perchè appunto S.Tommaso dice che ci sono determinati oggetti rispetto ai quali non ci può essere se non un atto umano buono. Dare l'elemosina di per sè, non badando a fini eventualmente deteriori, è intrinsecamente un atto sempre buono dal punto di vista della specie e del genere. Però, può essere deteriorato dal fine. Invece per il suo genere è sempre buono. Invece prendere delle cose non nostre, non del soggetto, è sempre un atto sbagliato. Non posso dire: prendo dal mio prossimo e faccio un grande atto di carità. C'è una certa dissonanza tra queste due cose. Ci sono determinati oggetti che specificano già in partenza una prima moralità o già buona o già cattiva dell'atto amano.

E' una moralità fondamentale, ed è per questo che lo dico, perché al giorno d'oggi si tende ad essere un pochino machiavellici, perchè ci atteggiemo ad una cristianità più pacifica rispetto a quella medioevale. In fondo, a forza di sfuggire alla S.Inquisizione cadiamo nel Rinascimento. Oggi si dice: "Ama e fa quello che ti pare", non come pensava S.Agostino, oppure si dice: "la carità copre una moltitudine di peccati". Io dico invece che li copre la penitenza: prima bisogna fare seriamente penitenza per disfarsi del peccato tramite la carità. In questi casi, è incompatibile la moralità fondamentale con un'elevata moralità del fine; non è possibile rapportare un fine immediato distorto e depravato a chissà quale fine nobile che dovrebbe poi giustificare i mezzi secondo questa morale machiavellica.

Questo dicasi rispetto a questi "patemi"<sup>12</sup> dei moralisti contemporanei, i quali appunto dicono che quello che conta è l'intenzione. Se io ammazzo il prossimo con le migliori intenzioni di questo mondo, però ho fatto bene la mia opzione fondamentale, allora in questo caso questi atti categoriali contano ben poco. Ciò che conta è la distinzione tra l'atto categoriale e l'atto trascendentale. Importante è l'atto trascendentale: "io amo il Signore", ottima opzione fondamentale, e poi ne combino di tutti i colori, ma la cosa non mi tocca, perché sono tutte vicende categoriali<sup>13</sup>.

Il Vangelo è molto severo su questo punto; la nostra giustizia dev'essere più grande di quella dei farisei e degli scribi; ma se è più piccolina come potrebbe essere più grande? Se non abbiamo neanche quella dei farisei, come possiamo pretendere di avere quella giustizia che ci fa entrare nei Regni dei Cieli? E' un discorso molto preoccupante. C'è una tendenza ad un certo fideismo irrazionalistico e anche immorale, come per dire: insomma, queste vicende di giustizia sono trascurabili, questo è fariseismo, noi siamo più di manica larga, porgiamo l'altra guancia di ogni nostro possi-

---

<sup>11</sup> Nel senso di potenzialità.

<sup>12</sup> Nel senso di cose penose.

<sup>13</sup> Queste osservazioni dell'Autore precorrono di una decina d'anni l'Enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II, nella quale egli riprende la critica di questa distinzione fra il trascendentale e il categoriale, che è alla base della concezione morale di Karl Rahner.

mo, la nostra un po' meno, ma per quanto riguarda le strutture sociali ci lasciamo corrompere da cima a fondo, con tanta carità e perdono. Apparentemente sono tutti raggianti di una elevata morale evangelica, ma in fondo pretendono di amare il Cristo senza osservare i Comandamenti. Il nostro Signore e Salvatore lo dice molto chiaramente: "chi mi ama, osserva i miei comandamenti". Anche lui era un intellettuale come S. Tommaso: non si può amare se non nella verità. Lo so che la verità "mortifica"<sup>14</sup>, ma l'amore non è veramente tale se non è radicato nell'autenticità della verità.

## SECONDA PARTE

Importanti sono anche gli accidenti dell'atto umano, ossia le circostanze. Ci sono determinati accidenti dell'essere fisico che sono proprio accidentali. Se un uomo è bianco, giallo o nero non tocca la sua umanità; questo è un *accidens* nel senso che è slegato dall'essenza dell'uomo. Ci sono invece altri accidenti, che per quanto non costituiscano la natura dell'uomo, però la portano a pieno sviluppo. Già quest'altro *accidens* che è l'essere eruditi, in qualche modo è già un qualche cosa di dovuto alla natura umana. La natura umana pienamente sviluppata cura la propria intellettualità sul piano speculativo, scientifico, ecc.

In questo senso ci sono determinate circostanze, cioè una certa situazione in cui si svolge l'atto umano, situazione che è significativa proprio per il bene e il male dell'atto umano. C'è una certa doverosità di fare attenzione non solo a ciò che si fa, ma anche in quale situazione si fa. Per esempio, è bello divertirsi e scherzare a carnevale, però se uno lo fa in una chiesa, non fa una cosa piacevole, non fa una cosa moralmente corretta. Infatti la circostanza di luogo influisce sull'atto umano, quindi bisogna fare attenzione alle circostanze.

Vedremo poi che ci sono delle circostanze che possono cambiare la specie dell'atto umano. L'esempio è quello del sacrilegio, dove in qualche modo la circostanza della sacralità violata, con qualsiasi altro tipo di peccato, fa passare quel peccato nella specie del sacrilegio. Rubare ha già una sua specificità nell'atto umano, ha la sua malizia morale, ma farlo in chiesa o in cimitero è chiaro che cambia specie. Anche la circostanza apparentemente così epidermica come quella del luogo può incidere molto profondamente sull'atto umano e sulla sua moralità. Questo rispetto alle circostanze.

Bisogna perciò che l'uomo, con la sua razionalità, non badi solo a ciò che sta per fare, cioè all'essenza dell'atto umano, ma anche in quali situazioni concrete sta per porre l'atto. Ciò che può essere buono dalla parte della specie può risultare cattivo dalla parte delle circostanze. Facciamo l'esempio della devozione farisaica: essere devoti per apparire tali davanti agli uomini. Ebbene, questa è certamente una circostanza nella quale essi agiscono. Di per sé danno l'elemosina, fanno un atto umano buono nella sua specie, però la circostanza è quella di una certa vistosità.

Queste circostanze rovinano o deteriorano la bontà intrinseca e sostanziale dell'atto umano. Infine c'è la bontà dovuta all'atto umano *ex parte finis*, dalla parte del fine. Notate sempre l'analogia: come l'oggetto sul piano dell'atto umano corrisponde alla forma che specifica l'entità fisica, così le circostanze corrispondono sul piano dell'atto umano a ciò che sono gli accidenti dovuti ad un'essenza sul piano dell'entità fisica. Similmente ciò che è il fine remoto, il fine per cui si agisce sul piano dell'atto umano, è la causa sul piano della sostanza fisica. La causalità più squisitamente morale è la causalità finale; l'atto umano dipende dal fine remoto come nel piano fisico il generato dipende dal generante.

E' come se il fine remoto partorisce il fine particolare. Porre un'azione buona con la sua bontà intrinseca per un bene superiore è come causare quell'azione in dipendenza da quell'altro bene che voglio conseguire. Per esempio, io voglio regalare qualche cosa ad un amico per fargli piace-

---

<sup>14</sup> Non nel senso del reprimere, ma con riferimento al termine ascetico tradizionale "mortificazione", che è quella azione per mezzo della quale mortifichiamo le nostre cattive passioni.

re; il regalino fatto all'amico è già un atto buono nella sua specie, però poi voglio procurare il piacere che è il fine remoto. Ora, la bontà particolare del regalino dipende dalla bontà più remota che è quella di far piacere all'amico. Siccome io sono guidato dalla causalità finale remota anche nella scelta del mezzo, ovvero del fine particolare che diventa quasi mezzo rispetto al fine remoto, sono guidato sempre dal fine remoto. Per esempio, per far piacere all'amico cercherò di conoscere i suoi gusti e sceglierò il regalino secondo i suoi gusti.

Il fine remoto per cui si agisce è come la causa dell'atto umano in particolare. Se la causa ovviamente è malvagia, deteriore, cattiva è evidente che rovina anche l'atto di per sé eventualmente buono quanto alla sua specie; fare qualcosa di buono ma con fine cattivo è altrettanto sbagliato come fare qualcosa di cattivo con un fine buono. Questo si riconnette con quello che spesso dico ai fedeli dal pulpito: il bene sorge dall'integrità della realtà, mentre il male sorge, non già dall'integrità del male, perchè questo non è possibile, ma anche da un solo difetto. La bontà esige pienezza; per il male basta una sola privazione, perchè l'atto sia cattivo. Perchè l'atto umano sia integralmente buono è necessario che sia buono l'oggetto, ciò che si fa; non è possibile fare del male perchè ne venga fuori del bene, o comunque per un fine buono. Per esempio, se do l'elemosina, la do per sollevare il povero e onorare Dio, non per vantare me stesso. E poi nelle circostanze dovute, tutto questo deve essere in qualche modo ordinato...

Risposta<sup>15</sup>: S.Tommaso procede proprio così: tra gli esseri ce n'è uno solo, che è Dio e che è incausato. E questo non dipende da una causa generante, ma nemmeno da una causa creatrice, proprio l'essere increato; poi ci sono degli esseri limitati che in quanto limitati sono sempre causati. Praticamente S.Tommaso nel trattario sulla Creazione è molto attento a non confondere la finitezza dell'ente con la sua dipendenza causale, cioè dice che l'ente finito non si riduca quanto alla sua attualità o la sua entità a dipendere dall'altro. L'ottimista Aquinate insiste su questo proprio per dare consistenza alle entità finite. Quindi l'entità finita ha una sua bontà intrinseca, che certo deriva dall'altro, ma la sua bontà non sta tutta nell'essere derivato dall'altro.

Però è vero che la finitezza dell'ente, anche se non è costituita dall'essere causato, è sempre legata a quella proprietà di essere causato, cioè non c'è ente finito che non sia anche causato. Riguardo però all'ente finito, il suo costitutivo non è l'essere causato, ma questa è una sua proprietà. Infatti non c'è ente finito che non sia causato. Ogni entità finita dipende da una causa. Solo l'entità infinita divina non dipende da nessuna causa.

Similmente l'agire di Dio non dipende da un fine. Cioè l'indipendenza di Dio nell'ordine causale non è solo indipendenza dalla causa efficiente, ma ovviamente anche indipendenza dalla causa finale; ciò vuol dire che Dio non ordina le sue azioni a un fine<sup>16</sup>, ma le azioni di Dio sono già il fine, l'ultimo fine. Però gli effetti dell'azione divina sono entità finite e perciò finalizzate e causate, causate da Dio e finalizzate a Dio. Questi effetti certamente non sono Dio. Quando S.Tommaso dice che Dio non vuole questo per quello come noialtri che ordiniamo una nostra azione ad un fine. Dio invece non ordina il suo agire ad un fine, ma vuole nell'agire che quel determinato creato effetto sia rapportato a quel fine, e in ultima analisi a Lui come fine ultimo.

Risposta<sup>17</sup>: ci chiediamo che cosa fa sì che un ente finito sia finito, ossia che cosa lo costituisce non nella finitezza, ma come entità finita. Che cosa lo costituisce ente finito? L'unica risposta attendibile è la differenza tra la potenza e l'atto; è la prima differenza tra la potenza e l'atto, cioè praticamente è un'essenza che non adegua l'ampiezza dell'atto di essere. Quindi, come dicono i metafisici, la costituzione dell'ente finito consiste nella relazione trascendentale tra l'essenza e l'atto di

---

<sup>15</sup> Qui l'Autore risponde ad una domanda.

<sup>16</sup> L'Incarnazione è indubbiamente un fine dell'amore che Dio ha per noi; tuttavia non va concepita come fosse un fine di Dio stesso, perchè Dio, anche se non si fosse incarnato, è già di per sé assolutamente fine a Se stesso. L'Incarnazione quindi è un fine che Dio vuole per il nostro bene, per cui l'Incarnazione stessa ha per fine la gloria di Dio. In altre parole, non esiste un fine superiore a Dio e necessario alla sua essenza, ma i fini che Dio vuole sono sempre inferiori a Lui e ordinati a Lui.

<sup>17</sup> Qui l'Autore risponde ad una domanda.

essere. Un ente è finito quando la sua essenza è potenziale rispetto all'essere. Ecco perchè l'essenza di Dio è infinita, perché l'essenza adegua l'*actus essendi*.

Quindi la costituzione della finitezza non sta in una relazione predicamentale come quella della dipendenza causale, bensì nella relazione trascendentale<sup>18</sup> che connette l'essenza con l'essere; però un'essenza che riceve l'essere non può non ricevere l'essere se non da altro; quindi tramite la causalità. Però non è la causalità che costituisce la finitezza dell'ente, bensì è il fatto immediato che l'essenza ha ricevuto l'essere, l'averlo ricevuto dall'altro è un passo successivo.

Risposta<sup>19</sup>: non voglio diventare calvinista e dire che Dio può causare il peccato senza peccare Lui stesso. E' evidente che Dio non può causare direttamente il male di colpa. Voi sapete che S.Tommaso ricorre alla volontà permissiva di Dio. Egli dice infatti che Dio vuole permettere, vuole che sia permesso il difetto morale. Perciò si potrebbe dire in qualche modo che nella deficienza della colpa umana la nostra libertà si costituisce veramente come causa prima. Ma questo è comprensibile perchè la deficienza sta tutta in un non essere, non nell'essere.

E' come se Dio creasse attorno all'atto umano una situazione di permesso, un lasciar cadere senza però spingere alla caduta. Il discorso cambia molto per quanto riguarda i mali fisici. Qui Dio non si rende colpevole, perchè non c'è nessuna legge morale che obblighi Dio a non permettere il male fisico. Quello che possiamo dire, quindi senza parlare di obblighi, e che di fatto Dio non causa mai del male fisico, come per esempio la sofferenza, la malattia, la morte e tutti gli strazi che possono capitare, terremoti, stragi ecc.

Dio non causa mai il male fisico se non per qualche bene a noi sconosciuto, che però risulta bene per tutto l'universo, e spesso anche per la persona sofferente. Noi infatti sappiamo bene come la sofferenza ha un valore di catarsi e di purificazione, però non ha solo questo scopo, perché il Signore è sempre buono e apporta anche il beneficio indiretto della sofferenza anche in chi soffre. Però c'è una connessione che va al di là del singolo uomo o anche di una comunità di uomini, che è il bene comune dell'universo, che noi effettivamente ignoriamo.

A Dio non si può mai dire: perché governi così il mondo? E' il libro di Giobbe che ci ispira da questo lato tale fiducia. Giobbe comincia ad obbedire a Dio, non accettando la sofferenza per la sofferenza, ma comprendendo che la razionalità creatrice è al di sopra di quella umana. Vi ricordate l'epilogo, quando il Signore gli domanda: "Dov'eri tu quando io fondavo la terra, facevo sorgere i monti, stendevo la volta stellata?" Quindi a questo punto bisogna sempre dare fiducia a Dio, anche se noi non possiamo capire determinati apparenti guasti sul piano fisico nella creazione. Ma Dio lo capisce e lo inserisce in un contesto più pieno.

Risposta<sup>20</sup>: è molto importante la questione del minor male. Nella morale, strettamente parlando, quando si tratta di beni onesti, che sono propri oggetti di moralità, ebbene lì non vale il discorso del male minore. Non si può dire infatti: io faccio un piccolo male per evitare un grande male. Sul piano dell'onesto infatti c'è una certa esigenza di integrità. Il discorso cambia là dove si tratta della cosiddetta etica di valutazione, non dell'etica di principio, ossia l'etica che non riguarda più i beni onesti, ma la valutazione dell'ordine dei beni utili. Allora, nell'ordine dei beni utili, è possibile e doveroso sacrificare il bene minore, sacrificio che è sempre un male, ma un male fisico. Si tratta di sacrificarlo per ricavarne un vantaggio più grande o morale o anche fisico, ma più grande di quel bene che è stato sacrificato.

---

<sup>18</sup> La relazione predicamentale si aggiunge in modo categoriale all'essenza del soggetto. Per esempio, la figliolanza è una relazione predicamentale, in quanto il fatto che Paolo sia figlio di Francesco, aggiunge a Paolo un rapporto categoriale con Francesco. Invece nella relazione trascendentale il soggetto è in relazione con tutto se stesso al termine della relazione, come avviene per esempio nella scienza, la quale si pone con tutta se stessa in relazione con il suo oggetto. Nella relazione predicamentale può mancare il termine: per esempio Paolo può restare figlio di Francesco anche se Francesco è morto; invece la scienza non può esistere se non ha il suo oggetto.

<sup>19</sup> Qui l'Autore risponde ad una domanda.

<sup>20</sup> Qui l'Autore risponde ad una domanda.

Notate bene questa dualità di aspetto: il primo discrimine è quello tra l'ordine dei beni morali e dei beni utili. Ciò che vale a livello dei beni utili non può applicarsi a livello dei beni morali<sup>21</sup>. Il discorso del male minore non vale a livello dei beni morali. E' un'altra questione invece quando si tratta di due beni utili: per esempio, non è mai lecito che lo Stato spinga il cittadino a fare un peccato neanche per salvare lo Stato; però è lecito che lo Stato esiga tanto dal cittadino, persino il sacrificio della sua vita al limite, pur di salvare il bene comune.

Risposta<sup>22</sup>: in tal caso la moralità particolare dell'atto è effettivamente osservata, perché la giustizia ha una particolare connotazione di esteriorità. Quello che conta per la giustizia è effettivamente l'atto esterno, il mettersi alla pari con il prossimo e conservare il suo diritto. Tuttavia anche nell'atto della giustizia evidentemente per avere un atto di virtù, bisogna non solo materialmente soddisfare a quella che è l'esigenza della giustizia, che effettivamente è materiale ed estrinseca, e questo è l'aspetto giuridico della cosa, ma ai fini della virtù della giustizia, non ci deve essere un grave disordine sul piano del fine remoto.

Dal punto di vista giuridico vale solo l'aspetto obiettivo, cioè dare a ciascuno il suo; invece dal punto di vista morale è molto importante che ci sia la volontà di darglielo. Da un punto di vista morale ci potrebbe essere una certa invalidazione dell'atto di giustizia proprio per questa mancanza del fine remoto. L'atto di giustizia presenta dunque questo duplice aspetto: uno, giuridico, dove quello che conta è solo l'aspetto dell'esteriorità; ed uno morale, dove il fine remoto incide, però incide meno di quanto non incida negli atti delle altre virtù, il che si connette con il fine ultimo.

Uno potrebbe dire: se il fine remoto invalida l'atto morale e uno agisce con un fine ultimo disordinato, fa sempre peccato. Lutero infatti diceva che se uno agisce senza la carità fa sempre peccato, è impossibile che io sia disordinato abitualmente rispetto alla carità e che ponga un atto in vista della carità senza averla, perché ogni peccatore, in quanto peccatore, cioè disordinato rispetto al fine ultimo, non può che fare del male e il suo fine ultimo sarà sempre malvagio.

Si deve dire a questa obiezione che non è detto che chi abitualmente manca nella carità, poi attualmente possa fare un'opera buona. Infatti il peccatore può sempre fare qualche bene parziale, può avere dei cari amici ecc. e può farlo con il fine remoto buono; non è detto che ordini tutti i suoi atti al suo fine abituale malvagio.

C'è un'altra precisazione riguardo al fine: ve l'ho già accennato; è una distinzione importante, perché il fine appare a tre titoli diversi. Appare innanzitutto come fine prossimo, come fine dell'opera, ossia come l'oggetto ovvero coincide con l'oggetto. In secondo luogo appare come il fine dell'operante, il fine come causa, che incide poi sull'atto umano, la causa per la quale finalisticamente la cosa avviene. Per esempio, faccio un regalo per fare piacere all'amico. In terzo luogo il fine appare come circostanza, ossia la circostanza "perché" (*cur*)<sup>23</sup>: perché ho fatto quella determinata cosa.

S. Tommaso non dirime la questione e io vi presento una mia modesta interpretazione. Io penso che è facile distinguere tra il fine dell'opera<sup>24</sup> e il fine dell'operante<sup>25</sup>, questo è ovvio, cioè tra il fine prossimo dell'operazione stessa e il fine remoto per cui io in un secondo momento ordino l'azione. Più difficile è evidenziare il fine come circostanza. Io penso che il fine come circostanza non consiste nè esclusivamente nel fine dell'opera nè esclusivamente nel fine dell'operante, ma nella connessione o nella relazione tra i due fini della volontà dell'agente, consiste cioè nel fatto che l'agente ponga l'azione con la volontà di ordinarla a quel determinato fine remoto.

L'agente pone l'azione in quella situazione particolare che è la volontà di ordinare il fine prossimo a quel tale fine remoto; così il fine appare sotto questo triplice titolo, però con questa di-

---

<sup>21</sup> Si tratta dei cosiddetti beni onesti o assoluti.

<sup>22</sup> Qui l'Autore risponde ad una domanda.

<sup>23</sup> *Finis quo.*

<sup>24</sup> *Finis qui.*

<sup>25</sup> *Finis cui.*

stinzione, che il fine circostanza non è nè l'uno nè l'altro fine, cioè nè quello prossimo nè quello remoto, ma è il fatto che l'agente ordini l'uno all'altro nella sua intenzione e agisca con questa determinata intenzione.

Così S. Tommaso riassumendo le fonti della moralità, dice che secondo il genere la fonte della moralità è la stessa entità dell'azione: se l'azione ha una pienezza di essere, è azione buona; se le manca qualche cosa dell'essere dovuto è l'azione cattiva. Questa è la moralità generica. Poi c'è la moralità specifica, secondo la specie, che però S. Tommaso, per adeguarsi al linguaggio consueto tra i moralisti del tempo, chiama anche *ex genere*, senza però che la parola *ex genere* abbia qui il significato metafisico, come grado metafisico distinto dalla specie. Cioè la moralità specifica è dovuta all'oggetto che poi coincide con il fine prossimo, il fine dell'opera stessa.

Poi c'è la moralità delle circostanze, ossia la situazione in cui l'uomo agisce e la moralità accidentale, però di quei accidenti che sono quasi un'esigenza dell'essenza; non costituiscono l'essenza, però l'essenza vuole che sia realizzata con tali proprietà. E poi secondo il fine: il fine dell'opera deve essere rapportato anche ad un fine dell'operante onesto. E qui c'è effettivamente l'esigenza che tutte queste dimensioni dell'atto umano siano soddisfatte. Perchè l'atto sia buono *simpliciter* deve avere questa pienezza dell'essere. Soprattutto è molto importante il confronto tra l'atto interiore, che come vedremo sarà specificato dal fine dell'operante, e l'atto esterno, che è specificato dal fine prossimo.

Moralità causale è quella che deriva dal fine ed è la moralità dalla parte del fine, che è quasi come la causa dell'atto umano. Quello che è in qualche modo la causa sul piano fisico, è il fine sul piano morale. Quindi c'è la moralità generica<sup>26</sup>, la moralità specifica<sup>27</sup>, la moralità delle circostanze<sup>28</sup> - che è la moralità accidentale - e poi c'è la moralità causale che è derivante dal fine<sup>29</sup>. Notate sempre anzitutto questo ordine tra l'atto interiore e quello esterno. Cioè bisogna che sia lo specifico dell'atto interiore, che è il fine remoto, sia lo specifico dell'atto esterno, che è il fine prossimo, siano in armonia, che entrambi siano onesti. Quindi - ripeto - come non è lecito fare del male perchè ne venga fuori del bene, così non è lecito fare del bene perchè ne venga fuori del male. L'unica situazione lecita è quella di fare del bene perchè ne venga fuori del bene.

Articolo 5. S. Tommaso riprende qui questo tema della razionalità, dell'*esse secundum rationem*. La domanda è se la differenza tra il bene e il male è una differenza specifica rispetto all'atto umano. Cioè se gli atti umani, che sono quasi un genere, sono specificatamente divisi in buoni o cattivi. S. Tommaso dice che la differenza è specifica dalla parte di un atto che procede da una facoltà, se l'oggetto dell'atto è rapportato per sè e non accidentalmente alla facoltà. L'atto è differenziato secondo la specie dal suo oggetto, se l'oggetto a sua volta si rapporta alla facoltà per sè e non accidentalmente: per esempio, la differenza tra i sensibili e gli intelligibili.

Ciò che è una differenza per sè, sul piano del senso, è una differenza *per accidens* sul piano dell'intelletto. Per esempio, vedere dei colori e udire dei suoni è una differenza per sè rispetto ai sensi: il colore e il suono sono degli oggetti che si rapportano per sè, proprio specificando sensi diversi, quindi distinguono due facoltà sensitive diverse. Invece per l'intelletto farsi il concetto di un colore o farsi il concetto di un suono è uguale, si tratta sempre di un concetto. L'astrazione infatti annulla questa differenza. Infatti quella differenza che è specifica per sè rispetto al senso, diventa accidentale e non più specificante rispetto all'intelletto. Quindi bisogna vedere se la differenza del bene e del male è per sè rispetto all'uomo.

Qui S. Tommaso non ha dubbi: dice di sì, perchè abbiamo detto che il bene e il male, ovvero la conformità o meno alle esigenze di una natura che è razionale, non è *per accidens*. Ora l'uomo è

---

<sup>26</sup> *Finis cui.*

<sup>27</sup> *Finis qui.*

<sup>28</sup> *Finis quo.*

<sup>29</sup> Qui l'Autore presenta la caratteristica generale della causalità finale, che è quella di causare l'azione in modo simile a quello col quale la causa efficiente, sul piano ontologico, causa l'effetto.

razionale per sè. Il bene e il male si rapportano alla razionalità pratica dell'uomo per sè e non *per accidens*<sup>30</sup>. S.Tommaso formula in questi termini il discorso sulla razionalità: essa è soggettiva e obiettiva; il che vuol dire che la razionalità soggettiva deve sottostare al fatto obiettivo che l'uomo è razionale, che tutte le sue facoltà hanno da obbedire a quel bene supremo che è il *bonum rationis*.

Quindi la differenza tra il bene e il male, che è la differenza tra la conformità o meno alla ragione obiettiva, è una differenza per sè rispetto alla ragione soggettiva. L'essere razionale o meno non è indifferente rispetto alla razionalità soggettiva. Quindi comportarsi da razionali o non da razionali, è una differenza per sè rispetto alla razionalità soggettiva stessa. Perciò ovviamente la differenza tra il bene e il male nell'ambito razionale pratico, cioè nell'ambito delle azioni umane, è una differenza per sé. Notate bene questa fondazione della razionalità dell'uomo: il fatto che la legge morale è una conformità alla natura razionale dell'uomo e questa conformità non è indifferente rispetto alla valutazione razionale soggettiva.

Nell'*ad secundum* S.Tommaso spiega che ovviamente l'atto umano non può mai essere in qualche modo privo dell'oggetto specificante, cioè avrà sempre una sua consistenza morale specifica. Proprio perchè il male morale non può esistere in assoluto, il male, anche quello morale, si verifica sempre in un bene, in un atto che ha sempre una determinata specie, solo che è una specie fisicamente<sup>31</sup> buona, ma moralmente informe. Per esempio, il fare un esercizio fisico, è una cosa buona, ma fare questo esercizio fisico rapinando un furgoncino delle poste è una cosa malvagia.

S.Tommaso precisa che l'atto cattivo non è una non entità dell'atto, ma è un atto con una sua specie concreta, con un fine dell'opera, solo che quel fine dell'opera è moralmente perverso. Quindi questa specie morale è sempre in qualche modo innestata in un atto a sua volta fisicamente<sup>32</sup> specificato. Adesso c'è un duplice confronto tra la moralità derivante dal fine e la moralità derivante dall'oggetto. Anzitutto la stessa moralità derivante dal fine determina anch'essa la specie dell'atto umano. Non solo la moralità derivante dall'oggetto, ma anche e più ancora la moralità derivante dal fine determina la specie dell'atto umano.

In questa questione S.Tommaso anticipa ciò che dirà più avanti, ossia fa una analogia tra l'atto interiore e quello esterno. L'atto esterno riceve la sua specie da ciò che si fa: per esempio, se io ammazzo un uomo, la mia azione prende specie dal fatto di togliere la vita a un innocente. L'atto esterno prende la specie dall'oggetto del fine prossimo, da ciò che si fa, da ciò attorno a cui si svolge essenzialmente l'operazione. Similmente l'atto interno prende specie dal fine per cui si agisce: se io ammazzo il prossimo per ambizione politica, più che un assassino sono un ambizioso, un assetato di potere come qualifica morale interiore. Quindi esteriormente il mio atto immorale è qualificato come assassinio, interiormente l'assassinio è dovuto alla mia ambizione politica sconfinata.

Quindi c'è una moralità che deriva dal fine dell'opera all'atto esterno e c'è una moralità che deriva all'atto interno dal fine che ci si propone: il movente per cui si compie un'azione. In sostanza S.Tommaso dice che sia il fine che l'oggetto incidono sull'atto umano, ma ad un duplice titolo: il fine incide sull'atto interiore, l'oggetto sull'atto esterno, e come l'atto esterno dipende da quello interiore, così l'oggetto dipende dal fine, causalmente. Causalmente l'atto esterno dipende dall'atto interiore, così lo specificante esterno, cioè l'oggetto, dipende dalla causalità finale, ossia dal fine remoto, che è lo specificante dell'atto interiore.

Siccome è un unico atto, moralmente parlando, ebbene il suo essere morale sarà determinato a questo duplice livello: e dal fine e dall'oggetto. Solo che la difficoltà è stabilire qual è questa reciproca relazione tra la moralità derivante dal fine e la moralità derivante dall'oggetto. S.Tommaso cerca di dirimere la questione fino a che punto la moralità derivante dal fine sottostà a quella derivante dall'oggetto, o viceversa, quella derivante dall'oggetto sottostà a quella derivante dal fine. La

---

<sup>30</sup> Naturalmente qui si tratta dell'etica naturale, giacchè per l'Aquinate il principio dell'etica soprannaturale cristiana è il dato rivelato, oggetto della fede.

<sup>31</sup> Ontologicamente.

<sup>32</sup> Ontologicamente.

moralità usa la distinzione tra genere e specie, stabilendo qual è la moralità generica, ossia universale, e qual è la moralità più determinata e più specifica. La soluzione è poi quella che la moralità specifica deriva più dall'oggetto che dal fine: la moralità del fine è più universale della moralità derivante dall'oggetto.

La distinzione importante è questa: talvolta può succedere che un oggetto è per sé ordinato al fine dell'operante, cioè l'oggetto dell'atto, ciò che si fa, è per sé, per natura sua, ordinato al fine dell'operante. Per esempio, il combattere bene è per sé connesso con la vittoria: se io gioco bene a calcio contribuisco alla vittoria della mia squadra e non posso dire gioco tanto per divertirmi, no, altrimenti di fatto contribuisco alla vittoria degli altri. Può succedere che ciò che si fa, cioè l'oggetto, sia per sé ordinato al fine. In tal caso c'è una coordinazione tra le due moralità, cioè succede che effettivamente il fine determina la moralità più universale, la vittoria globale della squadra, a cui è subordinata l'azione più particolare e più esteriore che è il fatto di darsi da fare per giocare meglio individualmente.

Diverso invece è il caso in cui la moralità non ha nulla a che fare con un'altra. Per esempio, rubare per dare l'elemosina. Il rubare non è necessariamente ordinato a dare l'elemosina; in tal caso S. Tommaso dice che uno è ladro in vista di dare l'elemosina, perché le due moralità non sono coordinate. Non sempre questa duplice moralità è coordinata l'una all'altra. Nel caso suddetto ci sono infatti due specie morali disparate tra di loro; nel caso precedente invece c'è una specie e un genere tra loro coordinati. Genere determinato dal fine, specie determinata dall'oggetto dell'atto esterno.