

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE 17^a Lezione - 10 marzo 1987

Siamo ancora all'art. 18 della I-II nella questione che fonda l'obiettività della norma morale. L'ultima volta abbiamo parlato del rapporto che esiste tra il fine e l'oggetto (art. 7). Abbiamo detto con S. Tommaso, che là dove c'è un nesso tra il fine prossimo e il fine remoto, la moralità che scaturisce dal fine remoto, ossia dal fine dell'operante, è quasi generica rispetto alla moralità più particolare che scaturisce dal fine dell'opera. Il rapporto tra la moralità che scaturisce dal fine e quella che scaturisce dall'oggetto è il rapporto tra la moralità generica e la moralità specifica.

Si potrebbe dire che l'oggetto dell'atto esterno è quasi specificante rispetto a quella moralità più ampia che si verifica nella volontà dell'agente, perchè poi vedremo che in fondo l'atto esterno è specificato dall'oggetto, mentre l'atto interiore è specificato dal fine dell'operante, il quale è un agente che mira ad un fine al di là di quello che è il bene particolare dell'atto esterno. Per esempio, se io regalo un qualcosa ad un amico per fargli piacere, ebbene la mia volontà è determinata dal voler fare un piacere all'amico che dal dare il regalino. La moralità generica scaturisce dal fine dell'operante. Essa è ristretta, coartata e in qualche modo determinata dalla concretezza di ciò che si fa a favore dell'amico per procurargli il piacere.

Con gli articoli 8 e 9 c'è la questione dell'indifferenza morale di un atto umano. La questione è se esista un atto umano moralmente indifferente. La questione subito si sdoppia, perchè per analizzare l'indifferenza dell'atto umano, bisogna vederlo sotto un duplice aspetto, cioè sotto l'aspetto della sua specificità, ossia l'atto umano in specie, e sotto l'aspetto della sua individualità, ossia l'atto umano nell'individuo, cioè nella determinazione numerica particolare dell'atto che viene posto.

Notate che a prima vista ogni buon moralista sarà portato a dire che un vero proprio atto umano indifferente, non vi può essere. Infatti, per la ragione che abbiamo già detto, c'è una certa esigenza, una profonda esigenza, radicata nella stessa essenza dell'atto umano in quanto umano, cioè in quanto procedente dalla volontà deliberata, c'è un'esigenza connessa essenzialmente per sé con la libertà dell'atto, e cioè l'esigenza di sottostare, di rapportarsi in un rapporto di obbedienza, di conformità, di sottomissione alla norma della legge morale.

L'uomo, nell'atto umano ha il dovere di autodeterminarsi secondo le determinazioni della verità del suo essere. Nella vita morale noi liberamente ci autodeterminiamo a quel bene al quale noi già siamo determinati metafisicamente¹. Agire moralmente significa agire secondo le esigenze della ragione, di quella ragione che ci rivela l'obiettiva verità del nostro essere umano, delle finalità insite nella natura umana. Insomma la ragione in qualche modo ci rivela i contenuti della legge naturale; questi contenuti sono imprescindibili, sono dati, non sono qualche cosa di fattibile; quei contenuti ci sono una volta per sempre, checchè ne dicano i nostri storicisti.

Ogni tanto appare un articolo anche in ambienti cattolici, come per esempio quello che sostiene che la legge naturale può cambiare perchè in California gli etnologi hanno scoperto che c'è una tribù indiana che ammazza i vecchi. Dunque, - dicono loro - l'esigenza di non ammazzare è suscettibile di fluttuazioni in quanto ci sono queste tribù primitive che conoscono l'uccisione del vecchio. Si vede che l'autore dell'articolo pensava che essere naturale è uguale ad essere primitivo.

Invece la legge naturale non cambia per nulla per la perversità di quella tale tribù indiana, depravata certamente a causa del peccato delle origini che grava un po' su tutte le culture umane, finchè non siano purificate dalla grazia di Cristo Restauratore. Il fatto è che la legge naturale assolutamente non cambia; è la stessa nella California nell'anno 1500 come lo è in Europa nel 1987. Quel-

¹ Nella vita morale siamo tenuti a scegliere liberamente quei beni e quei fini che sono essenzialmente connessi alla nostra natura umana.

lo che cambia é ovviamente l'individualità umana, ma la natura che è strutturata secondo la specie, la natura specifica non cambia. Quindi l'uomo è già determinato alla verità del suo essere. Finché ci sarà la ragione umana, è possibile che Dio si compiaccia di estinguere la specie umana², ma finché c'è la razionalità, essa non potrà avere altra finalità che quella di conoscere la verità. Queste finalità obiettive, che appartengono alla verità essenziale dell'uomo, diventano poi oggetto di libera scelta, ma non quanto alla loro verità obiettiva, bensì quanto alla conformità dell'atto, che l'uomo domina, a questa verità stessa. In qualche modo, in ogni atto libero la libertà stessa dell'atto esige per natura sua di riprodurre nella sua libertà ciò che è la determinazione dell'altra libertà, cioè la libertà creatrice, la libertà, che ha determinato una volta per tutte la verità dell'essere umano nella sua essenza e nella sua natura, cioè nelle sue finalità basilari.

Quindi i casi sono due: nell'agire umano libero c'è sempre questa esigenza di conformità. Ora, questa conformità alla verità dell'uomo, alla verità della legge naturale, o c'è o non c'è. Se c'è l'atto umano è buono; se non c'è, l'atto è cattivo. In questo senso ogni moralista con sensibilità morale, sarà portato a dire che degli atti umani del tutto indifferenti non ci sono. Però S.Tommaso opportunamente distingue l'atto umano in specie e l'atto umano nell'individuo. Ora, la tesi tomistica molto importante è che in specie l'atto umano può essere indifferente, perché la specie dell'atto umano universale può essere determinata da un oggetto formale, ma quell'oggetto formale che determina la specie dell'atto umano può essere tale che in esso la nostra ragione non scorge nè un motivo di male nè un motivo di bene.

In qualche modo la ragione rispetto all'oggetto dell'atto dice che moralmente non è nè onesto nè disonesto, per esempio fare quattro passi non è nè bene nè male, non c'è nessuna legge morale che vieti di fare una passeggiatina. Questo per quanto riguarda l'atto umano in specie; quindi, universalmente parlando, non è detto che ogni atto umano in specie sia già moralmente qualificato. Specificatamente ci sono degli atti umani che non sono nè buoni nè cattivi; c'è ne sono altri che sono già determinatamente buoni o cattivi: aiutare il prossimo è sempre bene; semmai può essere strumentalizzato ad altri fini malvagi, ma di per sé è sempre un bene. Togliere il bene del prossimo per danneggiarlo è sempre un danneggiarlo; questo è sempre in specie qualche cosa di cattivo. Fare una passeggiata non è nè buono nè cattivo.

Tuttavia nel caso dell'individuo, le cose cambiano. S.Tommaso qui ricorre ancora alla analogia con le entità fisiche. Egli dice cioè che come un sinolo è determinato nella sua specie partendo dalla forma, così questo stesso sinolo è individuato ovviamente dalla materia prima sottostante ad una certa esigenza di quantità, ma la sua individualità o la determinatezza numerica di questo sinolo, appare tramite gli accidenti. Il sinolo in astratto, nella sua essenza specifica, non ha degli accidenti concreti. Per esempio, l'uomo come tale, non è nè di pelle bianca nè di pelle scura, non ha nessun colore di pelle. Invece l'uomo nella sua concretezza non può non avere una determinata pigmentazione. Quindi in qualche modo la presenza di accidenti è segno non costitutivo, notate bene, ma è il segno che rivela l'individualità dell'essenza.

L'essenza individuale è rivestita di accidenti individuali, individuabili nella individualità del supposito. Similmente S.Tommaso dice che come un sinolo individuo non può essere privo di determinati accidenti, così l'atto umano non può in concreto che essere posto in determinate circostanze. Se si tratta di un atto umano, l'individuo, - si capisce -, è sempre posto in determinate circostanze. E queste circostanze concrete rispetto all'atto umano che viene posto in esse sono sempre rilevanti dal punto di vista morale, mentre gli atti non umani non sono soggetto di moralità,

S.Tommaso, insiste soprattutto sulla circostanza principale, cioè la circostanza del fine, il fine dell'operante, il perchè si agisce. Perchè in fondo un atto umano, per quanto banale e insignificante nella sua specificità obiettiva, deve sempre trovare il suo senso dalla parte dell'agente che lo

² Qui l'Autore si riferisce al fatto che la nostra esistenza non è necessaria, ma puramente contingente, ossia frutto di un liberissimo atto d'amore gratuito e generoso di Dio. Per questo Dio non è necessitato a mantenerci nell'esistenza, ma se volesse potrebbe sospendere la conservazione del nostro essere. Tuttavia non lo fa a causa della sua bontà.

compie. Se questo senso, questa finalità c'è, l'atto sarà buono, ma la stessa assenza della finalità, è già un disordine. Per quanto la passeggiatina sia una cosa assolutamente banale, se io la faccio per muovere le mie stanche membra, immediatamente acquista un certo ordine morale positivo. Ovviamente se invece c'è qualche senso negativo, allora l'atto umano sarà cattivo. Ma, se fosse possibile che io camminassi liberamente senza dare nessun senso al mio camminare, lo stesso fatto di non dar senso ad una azione libera, ossia questa stessa insensatezza del mio camminare, sarebbe già moralmente cattivo.

Questo si collega molto con l'unica opzione fondamentale. Ma S. Tommaso l'ammette in un solo caso, ovviamente non nel senso dei nostri teologastri che parlano dell'atto trascendentale. Voi infatti capite che, se uno ha fatto un'opzione trascendentale buona³, non può poi commettere qualsiasi bestialità pensando che tutto vada sempre bene, col pretesto che sono atti categoriali che non toccano l'essenza trascendentale di questo atto intimo fatto una volta per tutte⁴. Invece, noi diciamo, giustamente, che l'oggetto è talmente rilevante da qualificare anche le scelte interiori.

Per questo S. Tommaso dice che non c'è un'opzione fondamentale fatta una volta per tutte, ma all'inizio dell'agire umano morale, nella presa di coscienza di sé, nel primo atto che l'uomo pone, c'è una certa esigenza⁵, mentre negli atti successivi agisce l'ordine al fine ultimo. Nel primo atto, questo ordine al fine ultimo dev'essere in qualche modo instaurato. Lo stesso fatto di non instaurarlo, è già disordine morale. Lo stesso fatto di fermarsi a livello di fini intermedi, là dove c'è un'esplicita esigenza di deliberare su tutta la vita e di ordinarla, ebbene questa assenza dell'ordine globale è già un che di cattivo. Così anche nella concretezza dell'atto umano c'è sempre questa esigenza di ordinare anche cose banalissime a qualche fine sensato, così nel caso individuale l'atto umano non potrà che essere o buono o cattivo.

Altre due questioni connesse con la moralità oggettiva dell'atto umano, sono quelle che riguardano la funzione moralmente qualificante delle circostanze, cioè il fatto che alcune circostanze siano in grado di passare nella condizione di un oggetto specificante. Ovvero ci sono delle circostanze che non sono solo circostanze, ma assumeranno anche la qualifica di un oggetto specificante, daranno all'atto umano una qualifica, non solo accidentale, ma appunto essenziale, ossia cambieranno la specie dell'atto umano.

Un esempio è quello del sacrilegio: se uno ruba, fa già una cosa cattiva in sé; però se uno compie questa azione malvagia in un luogo sacro, la circostanza di luogo in cui ciò avviene non è solo circostanza, non è *per accidens* rispetto alla qualifica morale che ciò accada in luogo sacro, perchè in tal caso il furto non è solo la sottrazione del bene al prossimo, ma è anche la sottrazione del diritto di Dio a essere rispettato come Dio. Quindi in qualche modo un atto, che si configura nella sua immediatezza come un furto diventa un sacrilegio, cioè un peccato non solo contro la giustizia commutativa, ma contro quella giustizia verso Dio, che è appunto la virtù di religione. Tutte le circostanze aggravano o alleviano, ma questa circostanza del luogo sacro non solo aggrava il furto, ma lo fa diventare un altro tipo di peccato, un'azione completamente diversa.

³ L'espressione "opzione fondamentale" in se stessa è accettabile. Sennonché di fatto essa è stata divulgata dai rahneriani in un senso inaccettabile.

⁴ Qui l'Autore fa un velato ma chiaro riferimento alla tesi fondamentale dell'etica rahneriana, la quale distingue una "opzione fondamentale" preconconcettuale dalle cosiddette "scelte categoriali". La bontà morale della persona sarebbe assicurata dalla sola opzione fondamentale, che si suppone sempre positiva perché tutti sono in grazia; viceversa gli atti categoriali, propri del libero arbitrio, anche se potrebbero essere considerati come peccati, in realtà non incidono sulla sostanziale bontà morale del soggetto. Non bisogna confondere questa teoria con quella classica, la quale insegna che il peccato veniale non toglie la grazia. La differenza è data dal fatto che mentre nella teoria di Rahner lo stato di grazia corrisponde ad un'"esperienza atematica", nella dottrina cattolica lo stato di grazia è connesso con l'attività concettualizzatrice della ragione. Su questa questione l'Autore precorre di quasi dieci anni la condanna della teoria rahneriana presente nell'enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II.

⁵ Sottinteso: di assoluto.

S. Tommaso deve un po' abbandonare la stretta analogia tra il mondo fisico e il mondo morale, ma lo fa con attenzione alla diversità che c'è tra i termini analoghi. Infatti il mondo fisico conosce una certa determinazione; la natura è sempre determinata *ad hoc*; mentre il mondo morale è mediato dalla razionalità e dalla libertà. La razionalità conosce una certa estensione, che non c'è nel mondo fisico. Lì, nel mondo morale, l'analogia continua ad esserci, però in qualche modo si sottolineano le caratteristiche, più che di somiglianza, di diversità. Mentre non c'è alcun dubbio, che nel mondo fisico esiste una forma che ultimamente specifica, cioè il sinolo. Al di là di quella forma tutte le altre forme aggiunte non possono che essere accidentali. Non è possibile che alla forma specifica dell'uomo, aggiungendo un altro *accidens*, questo *accidens* assuma la qualifica di un cambiamento di specie. Quindi nell'ordine delle forme sostanziali c'è una forma ultimamente determinante e al di là di questa le altre forme aggiunte, se ci sono, sono delle forme accidentali, ma non sostanziali.

Qui si coglie subito in qualche modo il confine tra il sostanziale e l'accidentale. C'è il sostanziale generico, che però non è ultimamente determinato; e poi c'è l'ultima differenza specifica, che scaturisce dalla forma determinante e poi ci sono tutte le altre forme aggiunte, le quali sono accidentali. Questo nel mondo fisico. Invece, nel mondo morale le cose si complicano. Tuttavia il fatto lo possiamo affermare a ragion veduta. Infatti la moralità è mediata dalla ragione umana. Il che vuol dire che ciò che contrasta con la ragione è un male, mentre ciò che è conforme alla ragione è un bene. Non è che la ragione debba considerare in modo puramente soggettivo, un considerare che al giorno d'oggi vuol dire opinare; non si tratta di questo. Invece si tratta di ciò che la ragione è obbligata proprio obiettivamente a considerare come il bene dell'uomo., ebbene questo è il suo bene.

Vedete che cosa significa che *lex naturalis est aliquid a ratione constitutum*. Ciò va inteso non nel senso che si tratti di qualcosa di inventato dalla ragione, ma colto dalla ragione come consono a una natura che è qualificata da quell'ultima differenza specifica, che è la razionalità. In questo senso, l'oggetto specificante dal punto di vista morale è mediato dalla razionalità. Ci sono alcune circostanze nelle quali la ragione non considera la bontà o la malizia specificante, ma solo la bontà o la malizia aggravante o alleviante.

Però è possibile che in alcune circostanze oggettive, come la circostanza di luogo, per esempio compiere un furto in luogo sacro, in chiesa o in un cimitero, la ragione possa considerare detta circostanza come un vero e proprio oggetto contrario a titolo specifico e particolare, originando in qualche modo, - questo è importante -, un elemento specificante, contrastante con la ragione stessa a titolo originario. La ragione può scorgere nella circostanza una ripugnanza particolare, morale, originaria, non mediata da altro. Così per esempio, il non il profanare un luogo sacro è un'esigenza oggettiva non scaturiente da una circostanza, ma proprio costituente un oggetto morale formale: non profanare il luogo sacro.

In questo divieto di profanazione del luogo sacro, il luogo non è più solo circostanza; ma, è un qualcosa che rientra nell'oggetto stesso, e tale profanazione può accadere non solo tramite il furto, ma anche tramite altri mezzi, per esempio una bestemmia o un omicidio perpetrato in una chiesa e tante altre cose. Quindi in qualche modo ci sono delle circostanze nelle quali la ragione, indipendentemente da altre fonti morali, scorge una particolare originaria difformità con se stessa, cioè con i dettami della ragione così come è illuminata dall'oggetto della verità sull'uomo. A questo punto una realtà come quella del luogo, che è estremamente accidentale dal punto di vista fisico, può diventare moralmente oggetto specificante.

Invece ci sono altre circostanze, come risulta dall'ultimo articolo della q.18, che non mutano specie, ma semplicemente rimangono e vere proprie circostanze, che solo mutano accidentalmente la moralità dell'atto, cioè l'aggravano o l'attenuano, ma non la cambiano specificamente. Qui il discrimine sta nel fatto che la circostanza riesce ad isolarsi dall'oggetto, così da costituirsi oggetto a sè stante; oppure che la circostanza ha una rilevanza morale solo in riferimento ad un altro oggetto.

S. Tommaso fa un esempio molto facile da capire, cioè la circostanza del molto o del poco. Essa è importante nell'entità del furto. Se è la paga giornaliera di un operaio qualificato, questa cifra dovrebbe costituire la quantità oltre alla quale il peccato del furto diventa peccato grave e si esige una restituzione. Per il confessore la cosa può avere una certa rilevanza. Infatti, oltre una certa quantità comincia ad esserci un obbligo serio. Il discrimine è la quantità, è chiaro. Quindi, molto importanti ai fini della determinazione della gravità del peccato contro la giustizia, sono le circostanze del quanto è stato sottratto: se poco o molto. Ma il poco o il molto non ha in sé una determinata moralità. Il poco e il molto cominciano ad incidere solo là dove il peccato è già costituito dal suo oggetto. Se io attingo ai miei mezzi, che io attinga poco o molto, non cambia specie, non fa diventare cattivo un atto buono, a meno che io non sia un prodigo che sperpera. Però di per sé il molto e il poco, rispetto alle mie sostanze, non cambiano nulla. Invece profanare un luogo sacro è sempre un atto cattivo. Il molto e il poco diventano aggravanti o cattivi solo là dove l'atto è già cattivo, non per la circostanza del molto e del poco, ma per il titolo dell'oggetto, ossia che si sia trattato di un furto. Allora, se è poco, il peccato sarà lieve o veniale; se è molto, il peccato sarà grave. Questo per quarto riguarda la funzione delle circostanze.

Domanda: si può dare il caso in cui la circostanza costituisca l'oggetto specifico?

Risposta. Per mutare la specie dell'atto la circostanza deve sempre costituirsi oggetto, cioè deve passare nella condizione di oggetto. Noi abbiamo fatto l'esempio di un atto cattivo che aggrava un altro atto già cattivo, costituendo una specie più grave. Si tratta di un cambiamento non solo di gravità; questo avviene anche nel caso del furto sacrilego. Ma in questo caso c'è stato il cambiamento di un atto cattivo di una specie in un atto cattivo di una altra specie più grave. Mentre prendere molto delle sostanze altrui è sempre la specie furto con una circostanza aggravante.

Questo esempio⁶, che ci è stato citato, fa vedere come un atto di per sé indifferente o addirittura buono, perché di per sé dare una garanzia economica può essere di aiuto al prossimo, un atto in sé buono può diventare cattivo proprio a causa della circostanza della persona rispetto alla quale si dà questa determinata garanzia. Non c'è dubbio che ci sono delle circostanze che in quanto si costituiscono oggetto specificante, fanno passare un atto in sé indifferente o buono ad un altro genere morale.

E' chiaro che bisogna tendere a dare fiducia al prossimo, non c'è nessun dubbio. Però la prudenza ha le sue regole obbiettive, non è questione di pura soggettività. Non vorrei essermi spiegato male, quando parlavo della prudenza. La prudenza ha una funzione applicativa, ma proprio perché applicativa non è soggettiva, è l'applicazione di una legge in circostanze particolari, dove effettivamente il soggetto contempla entrambi i parametri obbiettivi, che sono da un lato la legge universale, quella ineccepibile, e poi anche la particolarità della circostanza, che è qualche cosa di obbiettivo, seppure individuale e quindi più difficile da determinare *ex parte subiecti*.

Non c'è dubbio: se si presenta un pazzo che ti chiede di ridargli l'arma che ha consegnato in deposito, bisogna andare un pochino col buon senso per vedere se effettivamente si farà del male o no. Quindi vedete che c'è certamente una certa necessità da parte della prudenza di acquisire esperienza, proprio per attuare una sufficiente induzione pratica. Però il materiale dell'induzione pratica prudenziale, il materiale esperienziale è un qualche cosa che a sua volta è oggettivo. Quindi non è affidato all'arbitrio dell'uomo. Dare fiducia al prossimo va benissimo, ma andare oltre misura, potrebbe fare non solo male a me, ma potrebbe far fare tanto male anche al prossimo.

Quindi la morale evangelica si differenzia a seconda di ciò che è consigliato e di ciò che è strettamente dovuto. Il consiglio evangelico è quello di porgere sempre l'altra guancia; tuttavia questo consiglio non toglie affatto ciò che è il contenuto fondamentale della legge naturale e cioè il diritto alla difesa. Se quel soggetto si difende moderatamente, non pecca. Infatti la morale soprannaturale suppone la legge naturale; è evidente che appunto questa esigenza evangelica della generosità non toglie il diritto ad una difesa moderata.

⁶ Qui l'Autore fa riferimento ad un particolare, probabilmente presente nella domanda, il quale non emerge dal testo.

Però il Vangelo ci vuole ispirare questo spirito di generosa fiducia, che effettivamente è doverosa come mentalità, come *forma mentis*, come un qualcosa che deve esserci *in preparatione animi*. Non c'è dubbio che se uno è esoso e sempre e solo esige la stretta misura del giusto, è evidente che non può avere la disposizione d'animo che il Vangelo esige. Questo rapporto tra la morale evangelica e l'esigenza della legge naturale è estremamente delicato.

Dopo avere studiato le fonti della moralità nella complessità dell'atto umano, di quell'atto che è nella sua unità sia interiore che esteriore, vi ricordo sempre come S.Tommaso distingue sempre *secundum rationem* la dualità dell'atto interno ed esterno. In fondo sono un unico atto, unico nell'essere morale. Però è bene analizzare separatamente l'aspetto di interiorità e quello di esteriorità. E' certo che non c'è un atto esterno senza un atto interiore; c'è però un atto interiore senza un atto esterno.

Dare esteriormente un'elemosina non è mai senza una certa disposizione interiore caritatevole o farisaica; ma una certa disposizione interiore ci dev'essere. Invece amare Dio è solo un atto interiore. Quindi ci possono essere atti interiori senza un aspetto esterno. Ma non c'è ovviamente un atto esterno senza un atto interno da cui procede. Ovviamente la parte determinante dell'atto umano è la parte interiore. Facciamo anzitutto l'analisi dell'atto interiore. Soprattutto c'è da chiedersi se la bontà o la malizia dell'atto interiore dipenda dall'oggetto. Evidentemente sì! Non c'è dubbio che come per l'atto morale in genere la prima bontà o malizia è quella dell'oggetto. Così per l'atto interiore, anche per esso la bontà o la malizia viene determinata dall'oggetto.

E' interessante come S.Tommaso dimostra questo punto. Egli ricorre a quanto ha detto prima e cioè che il bene e il male morale differenziano specificamente l'atto umano, cioè sono specie diverse dell'atto umano. L'atto umano buono è specificamente diverso da quello cattivo, perchè il bene e il male si rapportano *per se* e non *per accidens*: *per se* alla facoltà razionale da cui dipende il bene e il male morale. Esistere secondo la bontà morale è *esse secundum rationem*, esistere all'altezza della propria razionalità. Mentre il colore e il suono si rapportano solo accidentalmente alla concettualità della ragione perchè si riferiscono di per sé al senso, così da differenziare due sensi distinti: l'udito per il suono e la vista per il colore. Infatti la ragione può formare indifferentemente il concetto di un colore o il concetto di un suono.

Il colore e il suono che specificano sensi diversi, non specificano facoltà intellettive diverse, ma la stessa facoltà intellettuale conosce l'uno e l'altro. Siccome il bene e il male si rapportano di per sé alla ragione, quell'atto che è determinato dalla ragione e dalla volontà non può che essere specificamente distinto in buono o cattivo. Ora, dato che negli atti, come pure negli abiti e nelle potenze e in tutto l'ambito operativo, la specie deriva sempre dall'oggetto, ovvero dalla *ratio formalis obiecti*, data la distinzione specifica tra atto umano buono e cattivo, non c'è dubbio che tale distinzione specifica, quindi la stessa bontà e malizia morale che specificamente distingue, questa bontà e malizia saranno fondate a loro volta su di una diversa *ratio formalis obiecti*.

Quindi non c'è dubbio che l'atto interiore riceve la sua specie morale dall'oggetto. Quello che è un po' sorprendente è il passo successivo, dove cioè S.Tommaso (art.2) asserisce una tesi che apparentemente potrebbe lasciare un po' perplessi. Egli dice cioè che, mentre le fonti della moralità per l'atto umano nel suo complesso sono tre: l'oggetto, il fine e le circostanze, per l'atto umano interno ce n'è una sola ed è l'oggetto, oggetto che qui coincide con l'oggetto della volontà, ossia il fine per cui si agisce.

Nelle altre facoltà c'è un oggetto che non è necessariamente fine; invece la volontà ha sempre per oggetto il fine. La volontà è per eccellenza la facoltà del fine. Quindi l'atto interiore della volontà è sempre determinato psichicamente e anche moralmente dall'oggetto, il quale oggetto non si differenzia dal fine ed il fine è determinato solo dall'oggetto. Non ci sono le altre fonti, ossia il fine distinto dall'oggetto e le circostanze. Per questo bisogna trovare una certa plausibilità, spiegare come mai nell'interiorità dell'atto umano accade questo.

L'argomentazione di S.Tommaso mi piace tanto, anche se non di una rigorosa certezza matematica, cosa impossibile in questo campo. Però c'è una certa plausibilità fondata su di una analogia con la realtà metafisica ovvero ontologica. Ossia il principio è questo: l'entità primaria in un determinato genere è sempre in qualcosa di semplice, un qualcosa di incomposto, qualcosa che consiste in una sola cosa. Questo si connette molto con la filosofia della partecipazione, la quale nel contempo è limitazione e moltiplicazione. E' interessante il fatto che in fondo, metafisicamente considerata, la moltiplicazione non è un accrescimento dell'essere, ma suppone una divisione.

Invece, nell'ambito matematico abbiamo due operazioni contrarie: la divisione divide, la moltiplicazione accresce. Nell'ambito ontologico la moltiplicazione accade tramite una divisione, rivela una divisione accaduta, una frantumazione. In questo Parmenide non sbaglia. Parmenide infatti ha colto l'unità dell'essere, per cui ha capito che la molteplicità è un venir meno, non è un accrescersi dell'essere; all'essere non si può aggiungere nulla, ma solo può diminuire l'essere moltiplicato. In questo senso le realtà composte, moltiplicate, sono delle realtà derivate, diminuite in qualche modo nel loro stato ontologico.

Quindi la realtà prima e fondante è sempre una realtà semplice, dove semplice non vuol dire povera, ma è la semplicità della somma ricchezza. Anche questo va connesso con la semplicità evangelica e la povertà secondo lo spirito, non è la povertà di spirito nel senso di mancanza delle facoltà mentali, benché ci siano dei cristiani che la pensano in questo modo: più uno rinuncia alla ragione e più diventa gradito a Dio. No! La semplicità del cristiano è un'imitazione per quanto è possibile della *simplicitas* Dei. Dio nella sua pienezza di essere è sommamente semplice. Così la semplicità dell'uomo perfetto è proprio un assimilare se stesso non alla semplicità di una pietra, ma alla semplicità divina, che è ovviamente ricchezza, altissima ricchezza spirituale.

In questo senso S.Tommaso dice che la prima fondante realtà in ogni genere è sempre un qualcosa di semplice. Così anche nell'agire umano in fondo l'atto interiore è il fondamento dell'atto preso nella sua completezza. L'atto interiore è il primo costitutivo di tutto l'atto umano; allora, ciò che vale in genere per ogni ente, dovrà in qualche modo valere anche per il fondamento dell'atto umano. Se il fondamento di ogni genere di ente è un fondamento semplice, così anche l'atto umano nella sua globalità avrà un fondamento interiore semplice.

Mentre la moralità dell'atto umano derivato è complessa; deriva cioè non solo dal fine ma anche dall'oggetto e dalle circostanze, la moralità dell'atto interiore deriva solo da quell'oggetto che nel contempo è anche il fine. Non c'è distinzione ovviamente tra fine e oggetto, come è detto nell'*ad primum* dell'art. 2 della q.19. Nell'*ad primum* spiega come l'oggetto e il fine coincidono, cosicché non è più possibile distinguere nella volontà l'oggetto dal fine, mentre è possibile distinguere l'oggetto dell'atto esterno dal fine della volontà che compie l'atto esterno, finalizzandolo a ciò che la volontà in ultima analisi vuole.

Nell'*ad secundum* invece S.Tommaso spiega come non c'è influsso sulla volontà da parte delle circostanze. Importante adesso è vedere come anche le circostanze non possono qualificare moralmente l'atto umano interno. Ci sono solo due possibilità. Primo. Le circostanze possono portarsi all'oggetto dell'atto umano interiore. Per esempio, io interiormente voglio, voglio che cosa? Compire un'azione esterna in circostanze non dovute. Ma in tal caso le circostanze non sono quelle dell'atto umano interiore, ma bensì dell'atto umano esterno che io intendo compiere. Entrano in qualche modo ad essere circostanze dell'oggetto, non dell'atto stesso interno. Per esempio, se io voglio dedicarmi alla preghiera o allo studio in un tempo inopportuno, mentre c'è bisogno di fare qualcos'altro: questo volere dedicarmi ad una attività⁷ in un tempo inopportuno, non è una circostanza che squalifica il mio volere, è una circostanza che squalifica l'oggetto del mio volere.

Secondo. La circostanza effettivamente si rapporta al volere stesso e così potrebbe qualificare l'atto interiore. Questo è il caso in cui si vuole il bene in circostanze inopportune: volere il bene

⁷ In sé buona.

quando non è opportuno volere il bene. S. Tommaso dice che è inutile fare questa ipotesi⁸, perchè il bene bisogna sempre volerlo. Non c'è circostanza nella quale in qualche modo non si debba volere il bene. Può capitare, ma solo *per accidens*, ossia accidentalmente che uno, volendo una cosa o pensando ad una cosa, non pensi o non voglia un'altra cosa: pensando o volendo un bene, io accidentalmente non penso ad un altro bene, a cui forse dovrei pensare di più che a quel bene a cui penso. Però siccome i beni sono connessi tra loro, è solo accidentalmente che io pensando ad un bene escludo un altro. Di per sé i beni non sono in contrasto. Quindi di per sé la circostanza non può qualificare moralmente un atto interiore, ma l'atto umano interiore dipende tutto e unicamente dal suo oggetto che in tal caso è anche il suo fine. Dipende da ciò che io intendo, col che io qualifico la mia volizione⁹.

L'art. 3 è più importante di quanto potrebbe suggerire la sua brevità. Questo lo rivedremo nella questione della coscienza. S. Tommaso cerca di spiegare come la bontà e la malizia della volontà, ovvero dell'atto umano interno, dipenda dalla ragion pratica, che presenta l'oggetto. Questo è sempre da tenere presente; in fondo vi subentra l'assioma *nihil volitum nisi precognitum*, il quale significa che l'oggetto della volontà, prima di essere oggetto della volontà, è sempre anzitutto oggetto della ragione. Ossia la volontà non si rapporta mai ad un oggetto immediatamente; ma si rapporta all'oggetto sempre tramite la presentazione della ragione.

Quindi la realtà è l'oggetto per la ragione tramite la ragione; invece la bontà della realtà rappresentata concettualmente tramite il concetto o giudizio pratico, diventa oggetto anche per la volontà. S. Tommaso dice chiaramente che la volontà è tutta interamente fondata come appetito intellettuale, come un *appetire*, un tendere razionale; la volontà è tutta fondata sulla razionalità. Non è possibile che la volontà si muova dopo una presentazione sensitiva dell'oggetto, non si può dire che la volontà è mossa dalla presentazione sensibile dell'oggetto nella sua concretezza, perché la volontà non tende a questo o quell'altro bene particolare, se non in quanto il bene particolare è rivestito della *ratio universalis boni*.

Notate bene: non è che la volontà non tenda a beni particolari; la volontà tende al bene particolare, però sempre tramite la sua partecipazione alla *ratio boni*, non vi tende immediatamente. Invece gli appetiti sensitivi tendono immediatamente al bene concreto e di fatto sono preceduti solo da una presentazione concreta sensibile, individuale dell'oggetto. Quindi la volontà tende al bene concreto e reale così come è in natura, dove esiste concretamente, però tramite la presentazione della ragione, che presenta alla volontà il bene dell'oggetto in quanto è una partecipazione alla *ratio universalis boni*. Solo così la volontà può portarsi al suo oggetto.

Nessuna volizione può essere dispensata da questa presentazione razionale; quindi l'oggetto della volontà è un oggetto mediato razionalmente, proposto dalla ragione. Quindi la bontà o la malizia dell'atto umano dipende dalla ragione: se la ragione è buona, l'atto umano è buono, se è cattiva, è cattivo. Ebbene, dov'è questa bontà della ragione? Ovviamente nella verità del giudizio pratico. Se il giudizio pratico-pratico specificante l'atto della scelta è vero e quindi buono, anche la scelta è buona. Se il giudizio pratico-pratico non è vero, sappiamo che la sua non verità non è una falsità speculativa, ma una falsità di cui a nostra volta siamo responsabili.

Quindi la volontà che segue un tale giudizio pratico-pratico, diventerà a sua volta maliziosa. La morale contemporanea non considera questo fatto, ma è essenziale e fondante prenderlo in considerazione. L'etica moderna lo considera a livello delle virtù teologali, ossia Dio come regola suprema dell'atto umano. Invece S. Tommaso non ha dubbio che la razionalità divina, ossia quella che

⁸ L'ipotesi è che io, pur volendo una cosa buona, la voglia in circostanze inopportune. Questa ipotesi è inutile, perché, se facessi così, peccerei.

⁹ Qui l'Autore, seguendo S. Tommaso, vuole sostanzialmente sostenere che la circostanza, pur essendo accidentale rispetto alla specie dell'atto morale, può in certi casi incidere nella specie stessa. Essa incide quando è conosciuta, ma il soggetto non ne tiene conto: per esempio, io voglio pregare, ma so che non è il tempo giusto e prego lo stesso. Se invece io voglio pregare, ma non so che in quel momento avrei dovuto fare un'altra cosa, la mia azione resta buona. In conclusione, la circostanza è accidentale; ma può determinare la bontà o la malizia dell'atto.

egli chiama *lex aeterna*, cioè Dio in quanto è norma, in quanto è fine ultimo e sommo bene, che Dio è sempre la regola a cui deve sottomettersi ogni atto umano.

Quindi in qualche modo noi, nella bontà e nella malizia del nostro agire interiore, entriamo in rapporto non solo con la nostra ragione, bensì con la partecipazione in noi della ragione divina. E' un articolo che merita molta considerazione. Bisogna sempre considerare nell'immanenza della nostra razionalità la luce della razionalità trascendente, di cui la nostra razionalità è sempre e solo e essenzialmente una partecipazione. S.Tommaso ha molta consapevolezza di questo, consapevolezza smarrita nel nostro immanentismo contemporaneo, perché all'uomo d'oggi un articolo come quello di S.Tommaso sembra proprio istituire una specie di eteronomia morale. Per adoperare i termini di Kant, noi troviamo secondo S.Tommaso la suprema regola del nostro agire in una legge che non è la razionalità umana, ma che è la razionalità suprema di Dio.

Ovviamente questo discorso tomistico può essere attendibile solo se la ragione umana in qualche modo dipende dalla razionalità divina. La concezione moderna è quella che taglia nettamente la ragione umana da ogni aggancio con una razionalità superiore. Si tratta della ragione umana nell'etica kantiana e post-kantiana. Questo passaggio è obbligatorio per tutti i moralisti contemporanei. L'autonomia morale significa per loro che la razionalità umana è elevata a principio assoluto. E' un po' il *cogito* cartesiano. In fondo, la certezza fondante è quella che l'uomo trova in sé, non in Dio. Dio è poi una garanzia secondaria, così anche per Kant. Dio poi subentrerà a livello dei postulati della ragion pratica, ma non è costitutivo per la moralità dell'atto umano.

Per S.Tommaso invece la razionalità divina incide certo tramite quella umana, ma dato che la causa seconda dipende dalla causa prima e l'effetto dipende più ancora dalla causa seconda che dalla prima, non c'è dubbio che sull'atto umano la sua sottomissione alla regola della ragione divina incide più ancora della sua sottomissione alla regola della ragione umana. E' molto bello considerare questo fatto della normativa non solo della ragione umana, che in qualche modo interpreta la verità dell'uomo, ma vedere anche la normatività della stessa ragione divina, nella quale la verità dell'essere umano è interpretata non formalmente, ma radicalmente e causalmente, perché Dio è causa della stessa natura umana.

Questo discorso vi diventerà facilmente familiare perché lo ritroverete nel trattato sulla legge. Sembra un relitto del Medioevo questo rapporto tra legge naturale e legge eterna divina, invece è essenziale. Quella era la vera antropologia, la quale vede proprio la razionalità umana, cioè la dimensione più specificamente umana nella sua autonomia, perché ciò che S.Tommaso dice per tutte le creature, cioè che il loro essere tali non coincide con il loro essere causate, vale certamente di più per l'uomo. Avere la ragione per l'uomo non si riduce ad averla dall'altro; però di fatto la nostra ragione non può derivarci se non dall'altro, giacché è una razionalità finita, una spiritualità finita e limitata. E quindi non può che essere causata. Come l'essere limitato non può che essere causato e partecipato, così anche la razionalità non può che essere causata dall'altro.

Questo articolo è molto importante dal punto di vista metafisico. Esiste tutta una metafisica dei trascendentali. Sono quelli che P. Boccanegra¹⁰ chiama i "perfettibili", ma forse si potrebbero dire perfezioni graduali. Infatti per me il perfettibile è un che di potenziale; è ciò che è suscettibile di perfezionarsi. Preferisco parlare "perfezione graduale"; dà più l'impressione di un qualcosa di attuale. Ad ogni modo esiste questo fatto della perfezione, che è citata nella quarta via di S.Tommaso. Si tratta della perfezione finita e della *perfectio simpliciter simplex*. La perfezione finita non può che essere causata da quell'ente che possiede quella perfezione per essenza e in misura infinita.

S.Tommaso qui ricorre all'autorità della Scrittura: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. E' segnata sopra di noi la luce del tuo volto, Signore. In qualche modo Dio illumina la nostra intelligenza, ma non nel senso agostiniano. S.Tommaso intende questa teoria di Agostino non come se Dio intervenisse di volta in volta ad illuminare la nostra razionalità, ma la comprende nel

¹⁰ Il P. Alberto Boccanegra è uno dei più acuti metafisici domenicani del novecento. E' stato insegnante di filosofia e teologia nello Studio Teologico Accademico Bolognese negli anni '70-'80.

sensu strutturale, cioè la ragione strutturalmente per natura sua è un derivato causale e partecipativo della razionalità divina¹¹.

C'è una cosa molto interessante. S. Tommaso dice che quando mancano le *rationes humanae*, bisogna ricorrere alla *rationem aeternam*. Questo si connette nel trattato della prudenza con la virtù della *gnome*¹². Voi sapete che quando c'è una circostanza particolare non prevista dalla legge, bisogna ricorrere alla legge superiore. Quindi se la legge positiva non si esprime in una determinata materia, è sempre bene rifarsi alla legge naturale per interpretare la legge positiva anche contro la lettera, ma sempre nello spirito della legge stessa.

Dato che lo spirito più intimo della legge positiva è la sua applicazione della legge naturale, il senso della legge positiva è applicare la legge naturale. E' chiaro che i nostri giusnaturalisti contemporanei non mi daranno ragione. Il senso della legge positiva non è quella di legiferare in assoluto, ma di applicare la legge naturale regolando la disciplina nella singolarità dell'atto umano, laddove non ci sono delle norme particolari della legge naturale. Se la legge positiva non prevede una determinata circostanza, ci si rifà appunto alla legge naturale. Così anche nella perplessità a proposito della legge naturale si ricorre alla legge eterna. Ovviamente non è facile e qui non posso dare torto a quelli che collegano questa interpretazione con temi soprannaturali. Qui subentrano ovviamente la grazia santificante e la fede le quali ci illuminano anche soprannaturalmente e ci fanno capire in qualche modo tramite la Rivelazione ciò che è la logica di Dio.

E' molto bello questo tema naturale, prima che soprannaturale, della *lex aeterna* di Dio, che non solo è il fine ultimo, ma proprio come fine ultimo e come somma razionalità Dio si costituisce anche come norma della legge. Come le finalità particolari dell'essere umano sono altrettante promulgazioni della volontà del Creatore, così si potrebbe dire che Dio in sé è già una finalità promulgata, Dio in sé nella sua bontà è espressione della sua volontà.

Anzi, l'oggetto primario della volontà divina è la stessa bontà divina. Quindi, siccome la volontà di Dio è una volontà legislatrice, il bene che la volontà divina ha per oggetto proprio immediato sarà il bene sommamente normativo. La promulgazione della legge suprema avviene nella manifestazione della bontà di Dio in sé, quella bontà che appunto è oggetto primario della volontà stessa di Dio. La metafisica tomistica fa vedere come appunto la razionalità umana è sì ad immagine di Dio, ma nel contempo ontologicamente dipendente da Dio come una partecipazione della sua razionalità. Il nostro atto umano non deve regolarsi solo secondo la norma prossima della nostra stessa razionalità umana, ma anche secondo la norma remota e ultima della razionalità divina.

Adesso affrontiamo due questioni di estrema importanza che toccano la coscienza errante. Qui subentra quello che vi dissi prima all'articolo 3, cioè la mediazione razionale nell'oggetto della volontà. La volontà riceve un oggetto non immediatamente, ma tramite la presentazione della ragione. S. Tommaso svolge l'argomento in due questioni. La prima questione è questa: se la volontà discordante dalla ragione errante sia una volontà cattiva. Questa questione coincide con il problema se la coscienza errante obblighi. Il problema è: se io ho una coscienza errante che mi dice delle cose sbagliate, ho il dovere di seguire tale coscienza? E nel caso che io non la segua, pecco?

S. Tommaso fa degli esempi molto poderosi. La fede cristiana è certamente buona e necessaria per la salvezza delle anime, essa è assolutamente indispensabile per la salvezza delle anime. Però, se una coscienza errante concepisce la fede cristiana come un qualcosa di sbagliato e di deterioro, quel tale che erra, se si discosta dalla sua coscienza, questa cosa è lecita o non è lecita? Per esempio, la fede cristiana è un qualche cosa di buono. Egli però considera la fede cristiana come un crimine, e lasciare un crimine impunito è certamente un male, quindi lui lasciando i cristiani impuniti, se la sua coscienza erra, al limite agisce male. Pensate ai persecutori dei primi cristiani: i Ro-

¹¹ Secondo S. Tommaso la ragione umana è strutturalmente dotata di una sua luce naturale, la quale comunque resta dipendente dalla luce della ragione divina.

¹² Si tratta di una virtù, già conosciuta da Aristotele, per la quale la ragione è dotata di una sapienza in grado di renderla capace di giudicare sul da farsi in situazioni difficili.

mani pensavano al cristianesimo proprio come ad una specie di crimine contro lo Stato. Ora, non tutti erano in buona fede; si può però supporre che alcuni effettivamente avessero una preoccupazione tale da costituire una coscienza invincibilmente errante.

La prima questione è questa: se la coscienza vi presenta un oggetto in maniera sbagliata, non secondo la verità delle cose, vi presenta un bene come un male e un male come un bene, la domanda è questa: se io ho una coscienza errante, mi è lecito scostarmi, agire contro quella coscienza? La coscienza errante, nonostante il suo errore, obbliga o non obbliga?

L'altra questione è questa: se la volontà concordante con la coscienza errante, con la ragione errante, sia buona. Questa questione coincide con il problema se la coscienza errante scusi dal peccato. Quindi la prima è se la coscienza errante obblighi, l'altra è se la coscienza errante scusi o meno dal peccato, nel caso che ci si adegui a quella stessa coscienza nell'agire.

Prima domanda. Se la volontà che segue la coscienza errante è una volontà buona, ossia se è lecito scostarsi in qualche modo dalla coscienza errante, se la coscienza errante obblighi o meno.

S.Tommaso espone un'opinione che reputa giustamente del tutto errata; è una scappatoia molto raffinata. C'erano alcuni che dicevano che non è possibile che la coscienza possa essere obbligatoria quando in un tema morale di vitale importanza o di legge naturale o di legge soprannaturale la coscienza erra. Però, per togliere lo scrupolo - e questa tesi va un po' incontro agli scrupolosi -, se la coscienza erra in una materia indifferente, come per esempio fare o non fare una passeggiata, specialmente se la mia coscienza è ossessionante, cioè mi presenta un qualcosa come assolutamente necessario, come nel caso di un ipocondriaco ossessionato dalla salute, ossia il fare una passeggiata, questa passeggiata diventa proprio la via di salvezza. Le vie di salvezza proliferano in questa epoca somatolitica¹³, dove il nostro caro *soma* è assolutamente il *finis* ultimo.

Se in questa materia indifferente uno diventa ossessivo e maniaco, ha una coscienza ovviamente errante, che gli presenta un'entità indifferente come l'unica via di salvezza, ebbene questi tali dicono che è meglio che segua la sua coscienza. Nel caso di una materia indifferente è bene che segua la coscienza errante, cioè che compia come obbligo ciò che obbligo obiettivamente non è, perchè la coscienza erroneamente glielo presenta come tale, o viceversa, la materia indifferente dove la coscienza presenta come qualche cosa di consigliato o di obbligatorio è legata alla modalità di una presentazione errata¹⁴.

I teologi di questa opinione non ammettevano che in materia specificamente buona o cattiva ci possa essere la liceità o l'obbligatorietà di seguire la coscienza errante. Invece S.Tommaso dice che non c'è in fondo differenza, perchè l'errore della coscienza in materia indifferente è lo stesso dell'errore della coscienza in materia moralmente già qualificata. Infatti, si tratta sempre di un oggetto proposto alla volontà tramite una ragione che sbaglia. Sbaglia o rendendo obbligatoria una cosa non obbligatoria, ma sbaglia anche allo stesso titolo presentando come cosa cattiva una che è buona o presentando come cosa buona una che è cattiva.

Allora, S.Tommaso dice che, dato questo fatto che l'oggetto della volontà è sempre mediato dalla ragione, ossia che l'oggetto diventa tale per la volontà solo tramite la ragione, la volontà deve sempre adeguarsi alla proposta della ragione. Se io apprendo con la ragione una cosa buona come cattiva e in qualche modo agisco contro la coscienza, cioè la tratto come se fosse una cosa buona, io di fatto faccio un atto cattivo, perchè la mia consapevolezza è quella di agire male. Se io penso che una cosa buona sia cattiva e agisco contro coscienza, anche se si tratta di una cosa veramente buona, io certamente sbaglio. Per esempio, un persecutore dei cristiani, il quale è convinto che il cristianesimo è un delitto contro la sicurezza pubblica, quel tale che non perseguita i cristiani, si mette in stato di peccato, anche se oggettivamente fa bene, ma è *per accidens* che fa bene e moralmente fa male, perchè agisce contro la presentazione dell'oggetto.

¹³ Termine ironico per significare un culto esagerato della salute fisica.

¹⁴ Qui l'Autore esamina due possibilità: o il soggetto si inganna da sé o è ingannato da altri.

L'oggetto gli è presentato come cattivo ed egli agisce sottoposto ad una coscienza di fare del male, anche se di fatto materialmente fa del bene. S.Tommaso fa un altro esempio, molto moderno, quanto alla coscienza errata, ossia quello dell'adulterio. Certamente l'adulterio è una cosa cattiva, sbagliata, però se uno avesse una coscienza errante che gli presenta l'adulterio come uno stile di vita, a questo punto, se la coscienza gli dice: tu non devi privartene, perché se te ne privi, guai a te; se la mia coscienza in qualche modo comprende l'astinenza sessuale, che di fatto è buona, come un qualche cosa di cattivo; se uno si astiene facendo materialmente del bene, formalmente e moralmente farà del male.

S.Tommaso ha un notevole coraggio nel dire che nel caso della coscienza errante, se la volontà si scosta dalla coscienza errante, non è mai volontà buona. Quindi una volontà che non sottostà al modo in cui le è presentato l'oggetto, è una volontà sempre comunque cattiva. Però non basta: mentre la volontà è sempre cattiva se non sottostà alla coscienza anche errante, non è detto che la volontà per il solo fatto di conformarsi alla coscienza errante, sia buona.

E quello che è curioso è il fatto che qui S.Tommaso è severo, perché dice che la volontà che si scosta dalla coscienza errante, è cattiva; perché io faccio un bene pensando di fare un male e quindi moralmente faccio un male. Per esempio, astenendomi dall'adulterio laddove la coscienza me lo detta come un atto doveroso, faccio soggettivamente del male e oggettivamente faccio bene. Il Padre Eterno mi benedice, ma non mi benedice dal punto di vista interiore soggettivo e quindi moralmente qualificato. Mentre l'atto umano che si scosta ed è difforme rispetto alla coscienza errante è cattivo, però non è buono per il solo fatto di conformarsi ad una coscienza errante. La grande differenza sarà, se la coscienza errante scusi o meno dal peccato; la grande differenza sarà l'invincibilità o meno dell'errore. Cioè se l'errore è invincibile, la coscienza errante scuserà, perché causerà l'involontario.