

## PADRE TOMAS TYN

### TEOLOGIA MORALE XVIII<sup>a</sup> Lezione - 17 marzo 1987

L'altra volta abbiamo iniziato la Questione della coscienza errante. Cioè è possibile che la coscienza presenti all'uomo l'oggetto moralmente specificante in maniera sbagliata. La domanda allora è questa: nel caso di un errore della coscienza, la volontà che si scosta dalla coscienza errante, è una volontà buona o cattiva? E viceversa la volontà che agisce secondo la coscienza errante è una volontà buona o cattiva? Queste due domande coincidono con il chiedersi, se la coscienza errante obblighi, se ha il diritto di obbligare l'uomo, e viceversa se la coscienza errante scusi dal peccato, nel caso in cui l'uomo seguendo tale coscienza si renda obiettivamente colpevole di un'azione non buona.

Prima domanda. La coscienza errante può obbligare l'uomo a conformarsi ad essa? C'erano alcuni moralisti, che S.Tommaso cita in questo art.5 della q. 19, che cercavano di aggirare l'ostacolo dicendo che, come abbiamo visto anche noi nella q.18, ci sono degli oggetti che sono specificamente ritenuti indifferenti; poi ci sono degli oggetti che sono, proprio *ex genere*, specificamente e per natura loro, o moralmente buoni o moralmente cattivi. Ora questi moralisti dicevano che se la coscienza ci presenta come buono un oggetto cattivo o ci presenta come cattivo un oggetto buono, questa coscienza non può comandare e non bisogna darle retta. Chi le dà retta pecca, sbaglia. Invece, se la coscienza in materia indifferente o comanda o vieta, anche se di per sé l'oggetto non è nè da comandare nè da vietare, questa coscienza, se uno obbedisce ad essa, non pecca.

Per esempio, togliere una pagliuzza da terra, questo non è nè buono nè cattivo. Mettiamo che io sia patologicamente un ossessionato. Io vedo il bene e il male dappertutto. Penso che il prendere la pagliuzza da terra metta in gioco la mia eterna salvezza. Tuttavia la mia coscienza mi obbliga; devo farlo perchè da ciò dipende la mia salvezza. Se viceversa togliere una pagliuzza da terra mi appare come il crimine più spaventoso che mi possa capitare, ovviamente devo astenermi dal prenderla. Un oggetto di per sé indifferente, se la coscienza si sbilancia errando considerandolo o buono o cattivo, cioè proiettando in un oggetto in fondo neutro della bontà o della cattiveria, tale coscienza dovrebbe sempre essere, secondo questi moralisti, obbedita.

Per la verità non avevano il coraggio di dirla così grossa, perchè dicevano che se la coscienza mi presenta come buono un qualcosa di cattivo, se per esempio mi presenta come buona la persecuzione dei cristiani, a tal punto non possiamo dire che si deve obbedire alla coscienza. S.Tommaso invece ha il coraggio di dire che la volontà che non obbedisce a una coscienza errante, è sempre e comunque una volontà malata, cattiva, disordinata. Bisogna sempre obbedire alla coscienza. Perché bisogna obbedire alla coscienza?

S.Tommaso dice che non solo l'oggetto indifferente diventa moralmente significativo per noi, in quanto presentato dalla coscienza, ma ogni oggetto morale diventa moralmente specificante, non in se stesso nella sua entità, bensì nella sua entità intenzionale, cioè presentato dalla volontà, dalla ragion pratica, in un giudizio concreto sulla liceità o meno dell'atto. Quindi non c'è oggetto morale, sia esso indifferente, che buono o cattivo, che non passi attraverso la coscienza.

Quindi il fatto che io ho nella mia ragione un oggetto che la coscienza mi presenta come cattivo, anche se di fatto quell'oggetto fosse buono, se io agisco contro la coscienza e perseguo quel bene obiettivo, ma contro la coscienza che me lo presenta come un male, ebbene io agisco contro la coscienza, e agisco male, soggettivamente agisco male. Quindi è molto importante questa conclusione: cioè che tutti gli oggetti che specificano moralmente il nostro agire, i quali prima di specificare l'agire specificano la volontà interiore che muove poi all'atto esterno, tutti questi oggetti sono mediati dalla coscienza.

Quindi sono tali per noi tramite la coscienza e allora bisogna adeguare la nostra volontà e il nostro agire ai dettami della coscienza, anche della coscienza errante. S. Tommaso fa degli esempi molto concreti: astenersi dalla lussuria è cosa per sé buona, ma la volontà si porta a tale oggetto in quanto è proposto dalla ragione, cioè dalla coscienza; cosicché, se la ragione propone questo oggetto in sé buono, ma glielo propone come un male, essa porterà la volontà ad un oggetto per sé buono, però sotto la ragione del male. Uno che osserva l'astinenza dalla lussuria contro la coscienza, mentre la coscienza glielo presenta come un male, costui non agisce bene, anche se obiettivamente ha ragione. Però agisce contro la motivazione della coscienza, cioè persegue il bene ma non *sub ratione boni*, persegue il bene materialmente, accidentalmente, oggettivamente, ma non soggettivamente e formalmente, in quanto è bene. Persegue il bene come se fosse il male.

E viceversa la fede cristiana è buona, questa volta l'oggetto è buono; la fede è necessaria per la salvezza. Ma se la ragione la propone come un male, la volontà la vuole a sua volta come un male. Quindi in tal caso la volontà potrebbe volere la fede cristiana, che in sé obiettivamente è buona; vorrebbe un bene, ma ancor una volta presentato alla volontà come un male. Quindi la volontà vorrebbe quel bene *sub ratione mali*, sotto l'aspetto del male. Volere il bene sotto l'aspetto del male, è sempre e comunque disordinato.

Similmente vale il discorso inverso: come non si può volere il bene *sub ratione mali*, così viceversa se c'è un male che però la coscienza ci presenta come un bene, bisogna perseguirlo, perché la coscienza ce lo presenta come un bene, anche se di fatto è poi un male. Quindi i persecutori dei cristiani facevano del male; però al limite la coscienza presentava loro la persecuzione del cristiano come un qualcosa di buono e quindi essi si sentivano obbligati a perseguire *sub ratione boni* un qualcosa che poi di fatto è un male.

C'è un problema riguardo a questo aspetto della coscienza errante, perché uno potrebbe obiettare che in tal caso la coscienza errante non presenta la verità della cosa e quindi non può presentare nemmeno la verità del bene o del male e quindi non può nemmeno derivare da Dio. Non può nemmeno in qualche modo essere una coscienza errante, la quale errando non può essere interprete di Dio.

S. Tommaso risolve questa obiezione nell'*ad primum*. Dice che *iudicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum*<sup>1</sup>, e di fatto la ragione, in quanto coscienza errante, non deriva da Dio in quanto errante; però la coscienza errante propone quella falsità come vera; la propone però come derivante da Dio. Quella cosa falsa la propone come vera e la presenta dunque come derivata da Dio, in quanto ogni verità deriva dalla prima verità, cioè dalla verità di Dio. Anche la coscienza errante rimane sempre quello che si dice comunemente, ossia che la coscienza è la voce di Dio nell'uomo; rimane soggettivamente la voce di Dio. E quindi in qualche modo la coscienza errante cela in sé un certo obbligo; se uno non obbedisce alla coscienza errante con questa non conformità alla coscienza anche errante, l'uomo pecca.

L'altra questione è complementare alla prima. L'articolo 6 si chiede se la volontà che concorda con la coscienza errante sia buona. Abbiamo visto che la volontà discordante con la coscienza errante è una volontà cattiva. Ora S. Tommaso ci dirà che la volontà concordante con la coscienza errante, non necessariamente è buona. La coscienza errante da un lato obbliga, ma dall'altro lato però non necessariamente scusa dal peccato. Povero peccatore che si trova in mezzo a questa situazione! S. Tommaso dice che da un lato il non attenersi alla coscienza errante è un male, ma attenersi è pure un male.

L'articolo 6 contiene una distinzione veramente essenziale, cioè la coscienza errante ovviamente propone un oggetto morale ad un atto umano; solo un atto umano può avere una qualifica morale. Ora un atto umano, come abbiamo visto, è un atto volontario, cioè è essenziale che un atto

---

<sup>1</sup> Il giudizio della ragione errante benché non derivi da Dio, tuttavia propone il proprio giudizio come vero, e per conseguenza come derivato da Dio.

umano sia perfettamente volontario, il che poi coincide con la libertà, l'atto umano è libero. Ora, c'è un certo errore e una certa ignoranza dell'intelletto pratico; quindi un errore della coscienza, errore che, essendo a sua volta del tutto involontario, costituisce una ignoranza detta invincibile e quindi causa il per sé involontario. C'è poi quell'errore, quella coscienza errante, che sbaglia per colpa sua, o per negligenza o per omissione, oppure direttamente perchè vuole ignorare. Pensate ad una finta ignoranza, per esempio, uno che cerca degli alibi, delle scuse con se stesso, un'ignoranza crassa e supina, uno che non si dà da fare per conoscere quello che dovrebbe sapere.

In tal caso, l'atto che ne segue non è del tutto involontario. Sarà involontario *per accidens* o *secundum quid*, ma per sé è volontario. Quindi, se la coscienza erra con un errore invincibile, cioè con un errore che il soggetto non ha causato, di cui il soggetto non è responsabile, se uno ignora ciò che non è tenuto a sapere o se non ha potuto procurarsi la scienza necessaria, un'ignoranza di questo tipo causa l'involontario. E quindi una coscienza così errante è una coscienza che scusa dal peccato. Ma c'è un caso in cui la coscienza errante obbliga e quindi sarebbe un peccato la difformità da essa, però la conformità a una tale coscienza scusa nel contempo dal peccato, laddove l'errore della coscienza è involontario, è quindi un errore invincibile, una ignoranza invincibile.

Invece laddove l'errore è vincibile e volontario, cioè il soggetto stesso avverte di ignorare, ma sa che potrebbe anche non ignorare o che ha il dovere di non ignorare, a questo punto se il soggetto agisce conformandosi a una coscienza di cui sa che è errante, quel soggetto compie ovviamente un peccato. Quindi non può nè scostarsi dalla coscienza errante, perchè questa obbliga, ma non può nemmeno conformarsi perchè sa che erra. Che cosa deve fare quel povero uomo? Qui S. Tommaso dice che cessa di essere un povero uomo, non merita più la nostra misericordia, perchè lui sa che può sempre deporre l'errore. Egli sapendo di essere in stato di ignoranza, sa benissimo che gli è possibile togliere l'ignoranza procurandosi la scienza necessaria. La coscienza, contrariamente a quello che si pensa non è di fatto mai perplessa. Infatti, in caso di perplessità la coscienza ha sempre questa certezza, ossia che essendo essa incerta non può agire, perchè chi agisce con una coscienza incerta si espone al pericolo prossimo del peccato.

Se io ho una ignoranza volontaria vincibile per definizione, ho la consapevolezza di ignorare, ma anche di non ignorare. Se io ho questa consapevolezza e agisco senza deporre l'errore della coscienza, sono responsabile della mia azione malvagia. Nel caso di una coscienza perplessa, una cosa rimane sempre certa e cioè che colui che ha una coscienza perplessa non è obbligato ad agire. Questa è una cosa molto importante. Al giorno di oggi, siccome noi siamo dei pragmatisti, a noi piace tanto agire per l'agire; è sempre meglio agire che non agire. Questi prepotenti aggrediscono le cose con l'agire senza riflettere, ma la morale obiettiva ci dice che bisogna riflettere prima di agire.

Abbiamo studiato la prudenza e sappiamo che la prudenza si consiglia bene e dopo essersi consigliata agisce con una certa decisione. Non c'è dubbio che ci sono situazioni in cui l'azione è veramente doverosa, c'è un invito ad agire, però io posso agire e quindi devo agire solo là dove ho la certezza morale. Qui non vale il discorso secondo cui è meglio fare qualche cosa piuttosto che niente; non è vero. Al giorno d'oggi si dice spesso: quel poverino ha sbagliato tutto, ma almeno ha fatto qualcosa; invece quell'altro, che si è fermato ed ha riflettuto non ha fatto niente. Ha fatto bene invece colui che ha riflettuto. Laddove non mi è lecito moralmente agire, lì nemmeno devo agire; non c'è nessun dovere che mi obblighi, moralmente parlando.

E' chiaro che, materialmente parlando, se si considera non la rettitudine morale, ma la furberia, il tornaconto o l'utilità, qui non c'è dubbio che chi fa più il gradasso, raggiunge risultati più brillanti. Invece nella morale non è così; nella morale bisogna agire con una coscienza moralmente certa. Bisogna pure evitare l'errore opposto, che è quello degli eterni esitanti: ci sono in effetti dei soggetti scrupolosi che hanno una coscienza errante non tanto quanto agli oggetti, ma quanto alla certezza; è quella gente che non si decide mai perché a loro sembra che la coscienza non sia mai sufficientemente formata. Ma anche questa è una patologia della coscienza.

Bisogna sempre agire con una coscienza, non fisicamente<sup>2</sup> certa, ma almeno moralmente certa; quando la coscienza ha la certezza morale, se erra, il suo errore è invincibile. Se invece c'è l'incertezza della coscienza, allora c'è la consapevolezza di errare e io non posso correre il grosso rischio dell'errore; io non posso agire con la consapevolezza di essere probabilmente nell'errore; infatti, se agisco, faccio del male. Quindi in qualche modo è sempre doveroso seguire la coscienza, anche la coscienza errante, però non è sufficiente seguirla. Se la coscienza sbaglia, o sbaglia invincibilmente e allora non ho potuto fare diversamente, mi tolgo lo scrupolo; l'azione in tal caso esula dalle azioni umane, l'azione è stata involontaria.

Laddove invece l'errore è vincibile, allora la coscienza mi avverte ed io so di non essermi instruito bene, non ho formato bene il giudizio di coscienza. In tal caso io non devo agire con coscienza perplessa<sup>3</sup>, ma il primo dovere che io ho, come risulta da questo principio stabilito da S.Tommaso: nel caso di una coscienza perplessa e quindi probabilmente errante, oppure certamente vincibilmente errante. Il primo dovere che ho è di chiarire la coscienza, ottenendo almeno la certezza almeno morale e comunque di cercare di deporre l'errore di cui sono a conoscenza.

Importante, di nuovo, è ciò che dice S.Tommaso. Egli insiste molto sul dovere metafisico prima che etico del soggetto di sottostare alla realtà dell'oggetto. La coscienza, prima di costituirsi regola prossima dell'atto umano, deve a sua volta sottostare alla regola della realtà del bene e del male. Quindi, notate ancora una volta l'importanza di questo principio. Diamo l'impressione ai nostri contemporanei di essere addirittura dei malvagi. La mentalità comune è quella che bisogna agire anziché astenersi dall'azione: L'azione è sempre meglio del non agire.

Invece S.Tommaso ci insegna il contrario: non è vero che l'azione è sempre meglio del non agire, anche se è giusto che non bisogna mai assumere il principio secondo cui è sempre meglio non agire che così non sbaglio. Quindi bisogna agire, agire dopo essersi consigliati. Prima che la ragione abbia la chiarezza pratica, l'azione sarebbe illecita e quindi in nessun modo doverosa. Anch'io in alcuni casi proposti non saprei che pesci pigliare, è il caso del cosiddetto male minore. Un caso che spesso mi viene ipotizzato: quante vite devo salvare in cambio di quante altre? Per esempio, uno lavora sulla ferrovia e sa che sviando un treno salverà 200 passeggeri che si trovano su quel treno, ma sa che su quel binario lavorano degli operai; non riuscirà ad avvertirli per tempo e il treno con grande probabilità li ucciderà. Che cosa fare? Ebbene, non deve agire prima di avere la certezza morale. Però, se la coscienza non è chiara moralmente parlando, bisogna astenersi dall'azione: nessuno può essere incolpato di questa astensione.

Non si tratta di discolarsi, ma di cercare la verità prima di agire secondo la verità, perchè l'agire deve sempre comunque sottostare alla verità. Regola dell'agire è la coscienza, ma la regola della coscienza è proprio la norma morale obbiettiva. Prima bisogna che la coscienza si adegui alla norma morale obbiettiva, e solo allora potrà diventare norma prossima dell'agire umano.

La norma morale<sup>4</sup> nasce nella situazione della propria concretezza; non bisogna affatto che io mi formi un giudizio morale; basta che agisca comunque vada e la mia decisione è fatta sempre bene. Invece no! C'è prima l'esigenza di chiarire il dubbio e la perplessità della coscienza e solo dopo si deve agire con una coscienza certa. S.Tommaso fa un esempio duplice, cioè l'ignoranza del diritto e l'ignoranza del fatto. E' un esempio tratto dall'etica della vita coniugale, secondo il quale l'ignoranza della legge di Dio può sempre essere considerata un'ignoranza vincibile. Infatti le norme della legge naturale sono talmente evidenti, che è difficile ignorarle in maniera invincibile. Si può supporre l'ignoranza *juris*, l'ignoranza circa la liceità dell'adulterio., Tutti dovrebbero sapere

---

<sup>2</sup> La certezza fisica è quella che è data dalle leggi della natura fisica. Si distingue dalla certezza metafisica, negando la quale si cade in contraddizione. Viceversa la certezza propria dell'agire morale è basata sulla conoscenza del comportamento abituale delle persone e anche del proprio io.

<sup>3</sup> Bisogna tenere presente tuttavia che possono esistere stati di coscienza perplessa nelle quali la coscienza non vede via d'uscita. In questo caso non si ha una ignoranza vincibile, ma una ignoranza invincibile.

<sup>4</sup> L'Autore presenta la teoria della morale della situazione.

che è illecito accedere alla moglie altrui. Allora se uno fa l'ignorante in questa materia non bisogna credergli con facilità. Bisogna supporre che il suo errore sia alquanto interessato e che sia un errore effettivamente vincibile.

S. Tommaso invece dice che ci può essere l'ignoranza di una circostanza particolare, come per esempio accedere alla moglie altrui pensando che sia la propria. E' un esempio difficile che si verifichi, ma è un esempio biblico, in quanto Giacobbe ricevette in moglie prima Lia e poi Rachele. Quindi pensava di accostarsi a Rachele, mentre il padre di queste due figliole gli diede prima la figlia maggiore, per poi dargli dopo sette anni la minore. S. Tommaso trae questo esempio dalla Sacra Scrittura.

C'è dunque una notevole differenza tra l'ignoranza del diritto, ovvero di fondamentali principi del diritto naturale e l'ignoranza della circostanza particolare. Si può credere che l'ignoranza della circostanza talvolta sia una ignoranza invincibile, anche se non sempre lo è. Invece, per quanto riguarda l'ignoranza della legge di Dio, S. Tommaso opta per dire che sia sempre e comunque vincibile.

Risposta: qui hai sollevato una bella questione, i teologi del '600 te ne sarebbero molto grati, perchè farebbero tutte le distinzioni fra il probabilismo, il semiprobabilismo, il probamigliorismo, il lassismo e il rigorismo. Noi Domenicani eravamo sempre probamiglioristi: diciamo l'opinione più serena. Bisogna infatti evitare sia il lassismo, il quale consiste nella libertà di esprimere qualsiasi opinione che io ho contro la legge, per cui posso sempre favorire la mia parte; questa è la morale della situazione, cioè il lassismo.

Però non è nemmeno vero che comunque io debba sempre favorire la legge, contro un'opinione fondata che favorisca la mia parte. E' importante che l'opinione che favorisce la mia parte sia probabile, cioè che abbia più peso dell'opinione contraria; solo allora posso seguirla. Però penso che se uno non ha chiarito la situazione e deve agire, è bene che si attenga alla norma morale più severa piuttosto che quella che favorisce la sua parte.

Il problema è poi quello se anche nei contenuti, per quanto non primi nè immediatamente evidenti e quindi derivati, però sempre facenti parte della legge naturale, per esempio l'uso dell'anticoncezionale o della pillola, se in questo campo è possibile una ignoranza *juris*, che sia una ignoranza effettivamente invincibile. E' chiaro che chi ha letto l'enciclica *Humanae vitae* non può ignorare, ma non tutti l'hanno letta. Ed effettivamente io penso che riguardo a quei contenuti, talvolta un certo andazzo dei tempi e un certo condizionamento culturale, tolgano il senso del peccato in certi settori. Cosicché anche una persona cristiana può errare invincibilmente in alcune norme di legge naturale come questa.

Passiamo all'articolo 7, il quale si chiede se la bontà della volontà nei mezzi dipende dall'intenzione del fine.

Ci domandiamo se la coscienza errante scusa dal peccato solo quando è invincibile. La risposta è: Sì! I casi sono due. Nel primo caso uno ignora, è in uno stato di errore e non lo sa, nè può saperlo, nè deve saperlo. In tal caso l'ignoranza invincibile è una conseguenza del tutto involontaria. Nell'altro caso, invece, bisogna sospendere il giudizio, non bisogna agire contro la coscienza errante<sup>5</sup>. S. Tommaso sostiene che quel bisogno di agire non c'è mai dal punto di vista morale. Cioè quel bisogno di agire può essere imperativo dal punto di vista dell'azione fisicamente considerata. Invece dal punto di vista morale, là dove non mi è lecito agire, io non sono nemmeno tenuto ad agire. Il dovere di agire là dove non mi è lecito, non c'è<sup>6</sup>.

Io lecitamente mi astengo dall'azione anche se l'azione potrà poi avere delle conseguenze deleterie; però in tal caso è doveroso astenermi dall'azione per deporre la perplessità della coscienza. Io in tal caso non devo agire contro la coscienza errante, però non posso nemmeno agire secondo essa. In morale non è mai lecito fare un qualche cosa di sbagliato o di cattivo, perchè ne venga

---

<sup>5</sup> Nel senso che uno non sa che cosa fare.

<sup>6</sup> Io posso trovarmi in una situazione dove le cose vanno avanti indipendentemente dalla mia volontà.

fuori del bene o perchè sia impedito un male. Cioè l'azione che io pongo, o per fare del bene negli effetti o per impedire sempre negli effetti dei mali, l'azione che io pongo a tal scopo deve a sua volta essere intrinsecamente buona.

Ora l'azione non potrà mai essere intrinsecamente moralmente buona, se procede da una coscienza incerta; bisogna prima che la coscienza chiarisca la situazione in cui si trova. Se poi uno con coscienza incerta si è astenuto dall'agire e il suo non agire ha avuto delle conseguenze anche rovinose, ebbene, queste conseguenze non possono essergli imputate. Ricordo l'esempio del treno riportato poco sopra. Se io non riesco ad avere una chiarezza morale in questo e lascio che il treno prosegua la sua strada, anche se comunque ci saranno delle vittime, questo non potrà essermi imputato moralmente parlando.

Risposta<sup>7</sup>. Effettivamente la coscienza errante con errore invincibile non è errante del tutto. In tal caso l'errore è dovuto sempre ad una certa superficialità o negligenza, il non darsi da fare. Quindi il peccato che c'è nell'agire con una coscienza errante, ma vincibilmente errante, è un peccato di dabbenaggine. Mentre la coscienza veramente errante è quella che erra invincibilmente. E' quella dove io non solo sono nell'errore, ma non so nemmeno di essere nell'errore.

Invece c'è l'altro caso, dove io sono nell'errore, ma sospetto di esserlo. Tuttavia non vado troppo ad indagare perché potrei imparare troppe cose. Il solo vero errore è l'errore invincibile. Lei si riferiva al confessore, perché il confessore lo considera come peccato, mentre per il penitente in quel momento peccato non era. E' importante per i futuri confessori che non facciano mai il processo all'intenzione. Il confessore può istruire il fedele solo sullo stato obiettivo della sua coscienza, non sullo stato soggettivo. Può dire questo è peccato o non è peccato obiettivamente parlando, è una trasgressione della legge di Dio o meno, ma non può dire qual era la coscienza del penitente in quel momento in cui agiva.

C'è una questione riguardante l'influsso dell'intenzione sulla bontà della volontà che dipende dall'intenzione medesima. Cioè se la bontà della volontà dei mezzi dipende dall'intenzione del fine. L'altra questione è la seguente: qual è la quantità dell'influsso dell'intenzione del fine sulla volontà di volere i mezzi? Anzitutto bisogna chiarire la questione se l'intenzione influisce sulla volontà che vuole i mezzi. Al riguardo c'è una distinzione da fare, che è facilmente intuibile, cioè l'intenzione può precedere la volontà o seguirla. Per esempio siamo in Quaresima. C'è il digiuno.

Un buon cristiano in Quaresima digiuna per dare lode e onore a Dio e per mortificare se stesso. C'è dunque l'intenzione di onorare Dio e di mortificare noi stessi e poi c'è proprio il mezzo con cui io mortifico me stesso. Cioè mi astengo dal mangiare. In questo caso voi avete ovviamente un'intenzione precedente la volontà dei mezzi; cioè la mia volontà di onorare Dio precede la scelta del mezzo come onorarlo. Quindi non c'è dubbio che la bontà dell'intenzione influisce sulla volontà dei mezzi e sulla bontà del volere i mezzi.

Invece può succedere che l'intenzione sia conseguente rispetto alla volontà. Prima si vuole una cosa in sé e poi la si riferisce al fine. Faccio un esempio sempre nell'ambito del digiuno. Se uno vuole mantenersi snello, per questo motivo fa dei digiuni, poi in un secondo tempo gli viene in mente che con quel suo digiuno può anche in Quaresima onorare Dio. S. Tommaso dice che ovviamente questa seconda intenzione non influisce sull'atto che ha posto prima; sono due bontà morali molto diverse.

Non è nulla di illecito se uno vuole dimagrire; è già una finalità onesta, però non c'è la bontà della virtù di religione. Se poi io riferisco a Dio quell'azione fatta precedentemente, ho l'intenzione religiosa, però senza avere l'opera di religione. Quindi bisogna che io ponga un altro atto, cioè devo continuare a digiunare dopo aver fatta questa intenzione e allora il digiuno susseguente sarà comandato dall'intenzione di onorare Dio e non avrà più un valore puramente naturale ma un valore soprannaturale.

---

<sup>7</sup> Qui si suppone una domanda che non risulta nel testo.

Questo esempio spiega abbastanza bene come la volizione dei mezzi può seguire o precedere l'intenzione. Se è l'intenzione che precede, allora l'intenzione domina la scelta dei mezzi e quindi influisce con la sua bontà morale anche sull'opera concreta che poi si fa. Invece, se l'intenzione è fatta in un secondo momento, c'è la bontà dell'atto interiore di intendere, ma non c'è ancora l'atto esterno, mentre l'atto esterno fatto in precedenza non ha in sé la bontà dell'intenzione.

Ora una questione non facile da dirimere e piena di distinzioni è quella della quantità. Quantità ovviamente non in senso matematico. Cioè la quantità di bontà nella volontà in dipendenza della quantità della bontà dell'intenzione. La domanda è questa: fino a che punto l'intenzione influisce, con la sua caratteristica morale di bene o di male, sulla volontà riguardante i mezzi? Fino a che punto l'intenzione si riversa nell'ordine dei mezzi?

Qui S.Tommaso fa una fondamentale distinzione. Anzitutto possiamo considerare questa quantità del bene o del male morale dalla parte dell'oggetto. Cioè si vuole o si fa un bene più o meno grande. In tal caso la quantità dell'atto non sempre segue la quantità dell'intenzione. Può succedere che l'intenzione non si riversi del tutto sull'atto. Dice che l'intenzione rimane in qualche modo a metà strada, che ci può un ostacolo che non permette all'intenzione di elevare alla sua altezza anche ciò che si fa poi nell'ordine dei mezzi.

Qui bisogna ancora distinguere l'atto esterno dall'atto interno. Nell'atto esterno può succedere che l'oggetto sia ordinato al fine che è l'oggetto dell'intenzione. Ma l'oggetto ordinato al fine dell'intenzione non gli è proporzionato. S.Tommaso fa un esempio. Io voglio nella mia intenzione acquistare una cosa che costa un milione. Voglio con la mia intenzione acquistare una cosa che costa un milione, però nel contempo con atto esterno voglio spendere solo cento mila lire. Allora è evidente che ho un'intenzione superiore rispetto alla quantità dell'atto esterno, superiore ai mezzi che sono in qualche modo disposto a spendere per l'acquisto di quel determinato oggetto. Questo esempio rappresenta bene questo fatto che un'intenzione maggiore a livello dell'esecuzione dell'atto esterno, può essere in qualche modo dimezzata. Quindi qualche volta uno può intendere più di quanto poi esegua o esegua solo parzialmente. Oppure può anche succedere che l'uomo, per quanto abbia delle ottime intenzioni, tuttavia sia impedito dall'eseguire l'atto esterno o dall'eseguirlo come vorrebbe. Per esempio: voglio andare a Roma, ma poi subentra un ostacolo e non riesco ad andarci. Debbo andare a Roma e voglio arrivarci in orario, perché è proprio dovuto a chi mi aspetta lì; però poi subentra qualcosa di imprevisto (sciopero, ecc.) e non riesco e quindi la mia intenzione rimane buona, ma la mia azione non lo è altrettanto, in questo caso per fortuna non per colpa mia.

Nell'atto interno non può verificarsi il secondo caso da impedimento, perché gli atti interni sono sempre nel nostro potere. Non è possibile che uno faccia sciopero rispetto a se stesso! All'atto interiore non c'è un impedimento esterno. Però può verificarsi il primo caso di diminuzione dell'intenzione, in quanto la volontà vuole un oggetto non del tutto adeguato all'intenzione; così, se la volontà si porta in assoluto su tale oggetto non del tutto adeguato, non è tanto buona come lo era l'intenzione del fine.

In quanto però l'intenzione del fine fa parte dell'atto volitivo come suo motivo, la quantità dell'intenzione buona si riversa sulla volontà. La volontà vuole qualcosa di grande come fine, anche se i mezzi che dispone al fine non gli sono adeguati. Può succedere che la volontà interiormente intenda qualcosa di grande, però che non voglia adeguatamente i mezzi. Però comunque la grandezza dell'intenzione sollecita la volontà a proporzionare i mezzi all'intenzione.

S.Tommaso fa il solito esempio della medicina e della salute. Chi desidera la salute è in grado di sorbirsi tante medicine amare od operazioni chirurgiche disagiati. In qualche modo, se io voglio molto la salute, questa forte intenzione mi porterà ad essere un buon paziente. Anche nell'atto interiore è possibile che l'intenzione del fine non arrivi ad affermarsi del tutto nell'ordine dei mezzi; è possibile che io a livello di mezzi voglia meno di quanto non intenda rispetto al fine;

però, l'intenzione del fine in qualche modo richiama sempre la volontà a disporre adeguatamente anche dei mezzi, benchè non sempre l'intenzione riesca ad avere dalla volontà ciò che le è dovuto.

Invece se prendiamo la quantità del bene e del male della moralità dalla parte del soggetto che intende e vuole, cioè il soggetto della moralità che appunto compie un atto di intenzione o di volontà più o meno forte, allora è possibile distinguere ancora in questo modo.

C'è un caso che si pone dalla parte dell'intensità dell'atto in quanto procedente dall'agente, ossia il volere o fare qualche cosa intensamente. In tal caso l'intenzione si riversa sull'atto interno ed esterno della volontà, perchè ne è proprio il motivo formale. Il motivo formale dell'atto è l'intenzione: io intendo quel fine e quindi per quell'intenzione ordino i mezzi al fine, metto in pratica questi mezzi di cui mi sono consigliato, li metto in atto per conseguire il fine. Però materialmente, nonostante l'intensità dell'intenzione, l'atto interiore ed esterno può essere meno intenso. Ad esempio, S. Tommaso dice che chi vuole molto la salute, vuole però meno la medicina. Voglio la salute da una parte; d'altra parte il mezzo che mi si propone per ottenerla mi lascia perplesso, quindi è possibile che io abbia una forte intenzione, però i mezzi più che invogliarmi, mi bloccano. Però non c'è dubbio che formalmente parlando, di per sè più forte è l'intenzione, più forte sono anche i sacrifici che io sono in grado di portare pur di ottenere ciò che intendo.

C'è un altro caso che si pone sempre dalla parte del soggetto che agisce dove la quantità della bontà o della malizia della moralità non è riferita al soggetto, ma all'oggetto. Cioè in qualche modo si tratta d'intendere e di volere intensamente o di agire intensamente. Io intendo volere intensamente, cioè faccio del mio volere intensamente lo stesso oggetto della mia intenzione. Il primo caso era immediato: volere o agire intensamente; nell'altro c'è l'intenzione di volere con una determinata intensità. E qui non è detto che io effettivamente riesca ad agire con tale intensità con la quale intenderei agire. S. Tommaso, e questo è molto importante perchè si connette con la questione del merito, dice che uno non merita tanto quanto intende eventualmente di meritare.

Per esempio, io dico: Signore, io voglio fare una bellissima Quaresima, voglio mortificarmi ecc., ho proprio l'intenzione di compiere un'azione tanto intensa. Ma poi, quando arriva la Quaresima ... di fatto non merito tanto quanto intendevo di meritare. Non si merita solo con le pie intenzioni, seppure anche le pie intenzioni hanno qualche merito davanti al Signore. Però non è possibile dire a noi stessi: io merito tanto quanto voglio meritare. No! Per meritare bisogna proprio agire in vista del bene. Se io infatti intendo agire intensamente, non sempre poi di fatto agisco con quell'intensità che mi sono proposto nell'intenzione.

Gli ultimi due articoli riguardano la conformità della volontà umana alla volontà divina. Cioè la bontà della volontà dipende dalla sua conformità alla volontà divina, non più direttamente dalla legge eterna, che è Dio in Se stesso, ma dalla volontà divina. Cioè la mia volontà, per essere buona, non solo deve voler Dio, ma deve volere ciò che Dio vuole. Quindi la bontà della volontà dipende dalla sua conformità alla volontà divina. Qui non poteva mancare nel *sed contra* l'agonia di Gesù nell'orto, Mt 26: "Non come voglio io, ma come vuoi Tu".

Il Salvatore ci insegna come, anche in ciò che ci dispiace, dobbiamo sempre adeguare il nostro volere al volere di Dio. *Fiat voluntas tua* è una richiesta fondamentale del Padre Nostro. Dobbiamo sempre lasciare che si faccia la volontà divina, non la nostra, ma la volontà divina. Ebbene, la bontà della volontà dipende dall'intenzione del fine e il fine ultimo è il sommo bene che è Dio; perciò affinché la volontà umana sia buona, si richiede ovviamente che sia ordinata al Sommo Bene, cioè all'ultimo fine. Ogni volontà che vuole un bene, deve volere quel bene ultimamente in vista del Sommo Bene al quale ogni altro bene è subordinato. Quindi, la nostra volontà per essere buona, deve volere l'ultimo fine, deve essere conforme a Dio inteso come legge eterna.

Tuttavia qui subentra un elemento nuovo: quell'ultimo fine, cioè il Sommo Bene, il bene divino, la legge che non solo è promulgata da Dio, ma quella Legge che è Dio in Se stesso, quella bontà che è Dio. Quell'oggetto divino che è fine ultimo della nostra vita umana e di ogni nostro agire moralmente corretto, quel fine ultimo è oggetto primario della volontà divina. Quindi la prima

volontà corretta, - S.Tommaso parla proprio in questi termini -, la prima volontà retta e santa è quella volontà che più propriamente ha per oggetto il Sommo Bene, cioè la volontà divina, così come Dio diventa la causa esemplare di ogni volontà moralmente corretta di ogni creatura. Ovviamente, affinché una creatura dotata della possibilità di agire liberamente abbia una volontà corretta, è necessario che voglia come Dio vuole. Non solo ciò che Dio vuole, cioè il fine ultimo, che è Dio, ma come Dio vuole. Infatti il fine ultimo è il primo oggetto della volontà divina, quindi è necessario che ci sia una conformità della volontà umana alla volontà divina. E' necessario che la volontà umana si conformi a quella di Dio e quindi che ci sia questo *Fiat voluntas tua*, che si adempia la Tua volontà.

Vedete come subentra una analogia di proporzionalità. E' molto bello questo, metafisicamente parlando, perché c'è una duplice analogia di proporzione: *ex parte obiecti e ex parte subiecti*. Cioè voi avete un ordine dei beni: il Sommo Bene, che è il bene divino, e poi tutti gli altri beni subordinati ad esso. Poi avete l'ordine dei soggetti, cioè delle volontà che vogliono dei beni: Dio che vuole il Suo bene divino e poi ogni volontà particolare che ha un oggetto formale proprio diverso. A questo punto subentra un'analogia di proporzionalità, cioè, come Dio vuole il suo Sommo bene che è Lui stesso, così io devo volere il mio bene umano in proporzione al modo in cui Dio vuole il Suo bene divino.

Quindi in qualche modo il paradigma dalla volontà santa, della volontà buona, diventa la stessa volontà di Dio. Notate l'esemplarità morale di Dio e della volontà del Signore. Però S.Tommaso non lascia la questione semplicemente così, ma si chiede se è necessario che la volontà umana si conformi alla volontà divina proprio nell'oggetto voluto. Cioè, se è necessario volere proprio ciò che Dio vuole in particolare, oppure se basta volere come Dio vuole. Notate che la questione è molto più concreta di quanto non sembri. Ammettiamo che il Signore si compiaccia di mandarmi una polmonite. Io devo ringraziare il Signore perché mi ha mandato la polmonite oppure mi è lecito dire che la polmonite non è piacevole? E' lecito che la mia volontà rifiuti il male che però Dio vuole per me, per il mio bene?

La soluzione che S.Tommaso dà è estremamente equilibrata e dice così: in fondo la volontà si porta al suo oggetto in quanto le è proposto dalla ragione, sempre con la mediazione della conoscenza. La ragione però può considerare una cosa buona sotto un aspetto e cattiva sotto un altro. E' questo il bene particolare diverso da Dio, perché solo Dio è il Sommo Bene, quindi in Dio non c'è neanche un'ombra di imperfezione; invece in tutti gli altri beni finiti è possibile veder sempre un duplice aspetto. Il bene c'è, ma anche il limite di quel bene.

La volontà, tramite la ragione che le presenta l'oggetto, può vedere sì nell'oggetto il suo bene, ma anche il limite di quel bene, che è insito in esso. Così la volontà che vuole una cosa in quanto è buona, è buona, ma anche la volontà che rifiuta quella stessa cosa in quanto è cattiva è ancora buona. Quindi è buona la volontà che vuole una cosa in quanto è buona, ma è buona anche quella volontà che rifiuta quella stessa cosa in quanto quella stessa cosa è anche cattiva. Tutto dipende dal motivo formale dell'accettazione o del rifiuto: la volontà buona accetta la cosa buona in quanto buona, ma nel contempo è capace di rifiutarla in quanto non è il Sommo Bene, ma presenta anche aspetti di limite e quindi di male.

Un esempio concreto, ma drastico. S.Tommaso non aveva problemi per quanto riguarda una giustizia buona anche se spiccica. Egli dice che il giudice che vuole la morte del delinquente per il bene comune, se la vuole per il bene comune certamente ha una volontà buona. Invece i parenti del delinquente sono proprio nel loro diritto di vedere le cose diversamente. Entrambi le volontà sono buone. E' buona la volontà del giudice che vuole rendere innocuo il delinquente, ma è buona anche la volontà della moglie e dei figli che vogliono il delinquente in vita. Tuttavia anche se entrambi le volontà sono buone, non sono però alla pari, non sono di eguale qualità morale.

Ora, più comune è la ragione del bene conosciuto, più comune è anche il bene al quale la volontà si porta. Più estesa è la conoscenza comune, più universale è anche il bene al quale si porta

la volontà così regolata da una simile conoscenza. Quindi, il giudice ha una conoscenza molto più ampia di quanto non ne abbia un familiare del delinquente. Infatti il giudice rapporta il delinquente all'insieme della società, giudica a nome di tutta la società; quindi rapporta il singolo a tutto il bene comune della società politica. Invece anche la moglie vede il marito in una luce più ampia, ma non al di là della famiglia; lo vede come padre di famiglia, non come un pericolo pubblico della società.

L'orizzonte conoscitivo e affettivo della moglie e dei figli si limita al governo della famiglia, quello del giudice si estende al governo di tutta la società. Per cui S. Tommaso dice che se la moglie vuole salva la vita del delinquente è cosa buona; però sarebbe un affetto sbagliato e proprio peccaminoso se non si conformasse poi alla decisione del giudice, in quanto il giudice ovviamente, con l'ampiezza delle sue vedute, in qualche modo supera la limitatezza delle vedute dei familiari.

Similmente Dio è il governatore del bene comune di tutto l'universo. Come l'uomo deve avere umiltà rispetto ai propri governanti, così il cittadino privato dovrebbe lasciare ai governanti la cura del bene pubblico. Similmente in questo caso. Come la moglie del delinquente non può dire: io voglio la vita di mio marito anche contro la volontà del giudice che giustamente lo condanna, così l'uomo non può prendersela con il Signore perchè permette un male.

Per esempio, Dio permette che uno si prenda una malattia o una cosa del genere: se mi capita la polmonite io devo conformarmi, ovviamente alle vedute del Signore. Devo dire: Signore Iddio Onnipotente, sai quanto è il mio bene più di quanto io non possa vederlo. Quindi se mi capita la polmonite, è per il mio bene per un motivo che a me è sconosciuto. Ciò non vuol dire che io debba volere la polmonite; sono nel mio pieno diritto di dire che la polmonite è un brutto affare. In questa distinzione S. Tommaso dice che nel volere c'è l'obbligo di conformarsi alla volontà di Dio, formalmente e non materialmente in ciò che è voluto. Cioè io devo accettare per me la volontà di Dio, qualsiasi espressione essa assuma, ma non è necessario che io mi compiaccia delle singole espressioni, talvolta spiacevoli.

Domanda: se devo accettare la volontà divina come prova, in caso di malattia non devo curarmi? Risposta: S. Tommaso proprio in questo articolo chiarisce questa cosa. Se è volontà di Dio che io dalla polmonite non guarisca, posso prendere tante medicine, ma non guarirò, posso essere sicuro che avverrà ciò che Dio vuole. Ciò non toglie che io, dal punto di vista mio, debba serenamente accettare tutte le sofferenze, ma nel contempo ovviamente cerco di prendere tutte le medicine che mi sono prescritte.

Questo si collega anche con il fatto che il Signore prevede tutte le cose non solo nel loro effetto, ma anche considerando le cause degli effetti stessi. Anche riguardo alla preghiera, perchè si dice che è inutile pregare perchè Dio sa già tutto in partenza, se io mi salvo mi salvo comunque, se mi danno, mi danno comunque, non c'è bisogno di pregare. Invece no! Il Signore prevede la mia salvezza, ma la prevede con tutte quante le preghiere che farò per ottenerla. Similmente, se Dio mi manda una prova, prevede anche tutti i mezzi che io lecitamente adopererò, per scansare la prova stessa.

Formalmente parlando, è possibile combattere tutti i mali e le malattie senza venir meno a questa conformità della volontà umana riguardo alla volontà divina. Il nostro Angelico Dottore chiarisce poi con una precisazione questa stessa conformità, cioè dice che la volontà umana retta si conforma a quella divina sotto diversi aspetti. Cioè, in quanto la volontà umana è formalmente conforme alla ragione comune del voluto, la volontà dichiara: io voglio per me tutto quello che Dio vorrà per me, qualsiasi cosa essa sia. Quindi, se io ho questa conformità formale alla volontà di Dio, la mia volontà si conforma a quella di Dio nel fine ultimo. Io so che il Signore mi conduce a sè come fine ultimo. Per questo disporrà con la sua provvidenza tante vicende della mia vita e io tutte le accetto pur di arrivare dove Dio vuole, cioè nel possesso del fine ultimo.

In quanto invece la volontà del buon cristiano dice: Signore accetto tutto quello che mi mandi, la volontà non accetta l'espressione particolare della volontà divina nella sua spiacevolezza concreta. In questo non c'è disordine, ma anzi c'è ancora conformità alla volontà di Dio. In che modo

però? S.Tommaso dice che c'è una conformità nella causa efficiente, cioè io mi conformo alla volontà del Creatore, rifiutando per esempio la malattia. Io voglio ciò che Dio vuole che io voglia. O meglio: non voglio ciò che Dio proprio vuole che io non voglia. Ossia Dio mi ha dato l'istinto di autoconservazione che rifiuta la malattia. Quindi è una reazione sana quella che si ribella, rispetto alla malattia.

Domanda: perchè nei Santi non si coglie questo? S.Tommaso direbbe che un Santo che si compiace della malattia come tale, non è affatto un Santo. Deve compiacersi della malattia come prova che il Signore gli manda, ma solo in questa maniera trascendente. Se egli si compiacesse del male in se stesso, nella sua particolarità di male, agirebbe contro natura, anche moralmente agirebbe contro la legge naturale. Quindi il Santo per essere tale bisogna che faccia entrambi le cose: rifiuti la malattia come tale, però poi l'accetti come espressione della volontà divina, ma senza coltivarla<sup>8</sup>.

Quello che è tanto difficile da spiegare ai giornalisti laici, anticlericali, è come spiegare che la penitenza cristiana non è masochista. Se il cristiano fa penitenza non si compiace nell'aver fame, non deve rallegrarsi; in qualche modo deve affliggersi (che penitenza sarebbe se come tale mi facesse piacere?). Invece deve farmi piacere per l'intenzione che va al di là del mezzo adoperato.

Il penitente non si compiace del male che si infligge. Se lo infligge proprio per rattristarsi del male stesso, in vista però di un bene che supera quel male. E' proprio questo il senso dell'articolo presente. Notate che in qualche modo il Signore, Egli, il Creatore dell'essere umano, ha voluto che in noi ci fosse la ripugnanza per la malattia, per la morte e per ogni specie di male fisico. Quindi, uno che dice: Signore, io accetto tutto quello che mi mandi, però non accetto la malattia come tale, non accetto la morte come tale, allora quell'uomo è ancora conforme alla volontà di Dio.

E' conforme accettando formalmente il fine ultimo ed è conforme ribellandosi al male in particolare, in conformità alla causa efficiente, perchè vuole ciò che Dio vuole che egli voglia e non vuole ciò che Dio vuole che egli non voglia. S.Tommaso non poteva non fare quest'ultima precisazione, dicendo che c'è un altro modo di conformità alla volontà divina ed è la conformità nella causa formale; e questa è la conformità più squisitamente teologale. Questa conformità avviene, dice S.Tommaso, ancora nel fine ultimo, ma nel fine ultimo secondo la carità, cioè tramite la carità. Perchè non solo si vuole ciò che Dio vuole e come Dio vuole, ma si vuole tutto questo con la stessa volontà di Dio partecipata nell'uomo. La virtù della carità non è solo volere ciò che Dio vuole, ma volere non con un volere umano, ma con un volere divino, di cui il volere umano è formalmente rivestito.

Studiate bene questa triplice conformità: per avere una volontà retta è sempre necessario conformarsi a quello che è voluto da Dio per noi. E' necessario conformarvisi formalmente nel fine ultimo, dicendo: qualunque male il Signore permetta nei miei riguardi, o qualunque male fisico Egli voglia nei miei riguardi, è sempre ben fatto per un motivo che solo Dio conosce. Come il familiare del delinquente condannato a morte deve sottomettersi alla sentenza del giudice anche se gli dispiace, così il cristiano deve formalmente sottomettersi alla volontà di Dio, ossia del fine ultimo. Di fatto poi si sottomette alla volontà di Dio quanto alla causa efficiente<sup>9</sup>, anche ribellandosi al male che in particolare Dio gli invidia, proprio perchè gli istinti dell'uomo sono contrari al male.

Ed infine c'è la terza conformità, che è la sola perfettamente soprannaturale e che appartiene soltanto alla teologia e che in filosofia non può nemmeno essere prevista. Si tratta della conformità tramite la carità, cioè volere con la volontà partecipata di Dio, che è la carità, ossia l'amore di Dio nell'uomo, l'amore che è Dio, l'amore increato di Dio partecipato all'anima umana.

Faremo ancora la q.20, cioè la bontà e la malizia degli atti umani esterni, questione abbastanza importante perchè in qualche modo collega l'atto esterno con quello interno e fa vedere come

---

<sup>8</sup> Senza coltivare la malattia.

<sup>9</sup> In quanto Dio ha dato all'uomo l'istintiva ribellione al male.

non basta volere il bene, bisogna effettivamente anche farlo. Come il fare esterno può aggiungere qualche cosa al volere interno?

La q.21 la lascio a voi perchè tratta solo di alcuni aspetti della bontà e malizia morale sotto l'aspetto del lodevole, del meritevole, del demeritevole ecc. Poi passeremo subito al trattato sulle passioni dove cercheremo di trattare almeno delle passioni in genere, per capirne la dinamica e poi la dottrina tomistica degli abiti operativi.