

Ks. Jarosław Wojtkun, Radom

L'ENCICLICA *VERITATIS SPENDOR* SUGLI ATTI INTRINSECAMENTE CATTIVI

Il ricco insegnamento dell'enciclica *Veritatis splendor*, pubblicata da Giovanni Paolo II il 6 agosto 1993, abbraccia le più importanti questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, tra cui sono: verità, legge morale, libertà, coscienza, l'atto morale. Uno dei punti centrali del testo è la riaffermazione l'esistenza degli atti, che sono cattivi in ogni circostanza. Questi atti sono chiamati nell'insegnamento morale come atti intrinsecamente cattivi.

La dottrina dell'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi sta in stretto collegamento con l'insegnamento dell'enciclica sull'universalità e immutabilità dei comandamenti morali. Le nostre considerazioni, quindi, si concentreranno prima sull'analisi del concetto degli atti intrinsecamente cattivi nell'enciclica e negli altri documenti di Giovanni Paolo II, come anche nel pensiero dei teologi. In seguito sarà esaminata la questione dell'immutabilità dei comandamenti, che proibiscono di compiere tali atti.

1. La natura degli atti intrinsecamente cattivi

L'affermazione dell'enciclica *Veritatis splendor* (d'ora in poi *VS*) sull'esistenza degli atti, che per la loro struttura intrinseca sono sempre cattivi, non viene comunemente condivisa dai teologi. Non tutti comunque trattano questa materia nel modo presentato dal Papa nell'enciclica. Alcuni studiosi ritengono che la dottrina sugli atti intrinsecamente cattivi non dovrebbe essere considerata in termini assoluti, cioè senza ammettere le eccezioni. Rimane vero, come scrive J. Fuchs, che nell'ordine morale possiamo riconoscere certe categorie assolute di carattere fondamentale come ad esempio: verità, (*Wahrhaftigkeit*), fedeltà, purezza, giustizia, solidarietà. Rimane invece problematico considerare come assoluto e universale la loro concretizzazione nelle norme particolari. Specialmente gli atti descritti come intrinsecamente cattivi, per il loro oggetto, non necessariamente sono tali in tutte le circostanze e senza eccezioni. Anche la norma circa l'indissolubilità del matrimonio, con fermezza proposta dalla Sacra Scrittura, ammette l'eccezione nel cosiddetto «privilegio paolino» (1 Cor 7,15-16). Simili difficoltà si presentano nel considerare come intrinsecamente cattivo l'atto della masturbazione; soltanto nel sesto secolo la masturbazione acquista il carattere di disordine morale

nella teologia cristiana. Nei primi cinque secoli invece questo problema non verrebbe nemmeno menzionato¹

L'eccezione fatta alla norma riguardante un atto intrinsecamente cattivo sarebbe ammissibile solo in alcune situazioni di conflitto di notevole importanza. Tali situazioni concedono di appellarsi al concetto di *epikeia* qualora la norma risulti non esatta oppure troppo generale nella sua formulazione²

La dottrina sull'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi la troviamo nell'esortazione di Giovanni Paolo II *Reconciliatio et paenitentia* 17. Questi atti, «per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto»³

Questa dottrina trova la sua base nella Rivelazione in quanto è «fondata sul Decalogo e sulla predicazione dell'Antico Testamento, ripresa nel *kérigma* degli Apostoli e appartenente al più antico insegnamento della Chiesa, che la ripete fino ad oggi, ha un preciso riscontro nell'esperienza umana di tutti i tempi»⁴

La malizia degli atti intrinsecamente cattivi sta non tanto nell'essere proibiti da Dio, quanto nell'essere cattivi nella sua «struttura interiore», e perciò sono proibiti da Dio, indipendentemente dalle circostanze⁵ Una caratteristica dell'atto intrinsecamente cattivo consiste nel fatto di non ammettere eccezioni alla sua assoluta proibizione, come asserisce Giovanni Paolo II in riferimento alla malizia intrinseca dell'atto contraccettivo. Il Papa dichiara quindi che «l'esistenza di norme particolari in ordine all'agire intra-mondano dell'uomo, dotate di una tale forza obbligatoria da escludere sempre e comunque la possibilità di eccezioni, è un insegnamento costante della Tradizione e del Magistero della Chiesa che non può essere messo in discussione dal teologo cattolico»⁵

Questa affermazione del Papa riguarda non soltanto l'atto specifico contraccettivo, ma riguarda tutti gli altri atti che possono essere dichiarati come intrinse-

¹ In questa affermazione J. FUCHS si richiama sulla dissertazione di G. CAPPELLI, *Autoerotismo. Un problema morale nei primi secoli cristiani?* Bologna 1986 (cfr. J. FUCHS, *Das Problem Totsünde*, in *Stimmen der Zeit* 212 [1994]), 77-79).

² Cfr. J. FUCHS, *Das Problem Totsünde*, art. cit., 80.

³ «Addatur oportet (...) quaedam peccata, quod ad eorum materiam attinet, esse intrinsecus gravia et mortalia. Sunt enim actus, qui per se ipsos et in se ipsis, extra adiuncta, propter obiectum suum semper sunt graviter illiciti» (AAS 77[1985], 221). Con la nozione «oggetto» intendiamo l'oggetto dell'atto personale, cioè quello che è deliberatamente scelto, dopo essere stato riconosciuto dalla ragione nell'aspetto della verità sul bene. Questo argomento sarà ancora approfondito in seguito nel nostro studio.

⁴ AAS 77(1985), 222.

⁵ Cfr. J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology, Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1987, 312. Scrive anche R. MCINERNEY, *Locating Right and Wrong in Crisis* (December 1993), 38: «It is not the prohibition of lying, theft, fornication, and the like, that makes them wrong; they are prohibited because they are wrong».

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti del Congresso di Teologia Morale* (12 novembre 1988), in *Insegnamenti* XI, 4(1988), 1524.

camente cattivi, cioè senza possibilità di eccezione alcuna. Questa dottrina viene presentata dal Papa come indubbia, in quanto chiusa alla possibile messa in discussione da parte dei teologi.

2. Atti intrinsecamente cattivi nell'ambito dei comandamenti morali

Il Papa, dopo aver spiegato le ragioni che giustificano la posizione primaria dell'oggetto per la determinazione morale dell'atto, passa all'affermazione dell'esistenza degli «oggetti dell'atto umano che si configurano come “non-ordinabili” a Dio, perché contraddicono radicalmente il bene della persona, fatta a sua immagine». Questi atti chiamati «intrinsecamente cattivi» sono tali «sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze» (VS 80).

La dichiarazione dell'esistenza di atti intrinsecamente cattivi si fonda sull'insegnamento della Sacra Scrittura (cfr. VS 81) e viene situata dentro la Tradizione morale della Chiesa (cfr. VS 80). Nel contesto di queste affermazioni, il Papa rimanda nel testo della VS ad altri documenti del Magistero⁷. Oltre a questi, richiamati da Giovanni Paolo II, si può riportare l'enciclica *Casti connubii* di Pio XI⁸, l'Allocuzione del Papa Pio XII⁹ o la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Persona humana*¹⁰.

Sono diversi i luoghi nell'enciclica in cui c'è l'affermazione esplicita dell'esistenza di atti che sono sempre cattivi. Noi prendiamo in considerazione i tre che mettono in evidenza diversi aspetti in cui vengono considerati¹¹

⁷ L'enciclica rimanda al numero 17 della *Reconciliatio et poenitentia*, all'Allocuzione di GIOVANNI PAOLO II ai membri della Congregazione del Santissimo Redentore e al numero 14 della *HV* di PAOLO VI, al numero 27 della *Gaudium es spes* e al CCC, 1753-1755.

⁸ «Senonché non vi può essere ragione alcuna sia pur gravissima che valga a rendere conforme a natura e onesto ciò che è intrinsecamente contro natura (*intrinsece est contra naturam*). E poiché l'atto del coniugio è, di sua propria natura, diretto alla generazione della prole, coloro che nell'usarne lo rendono studiosamente incapace di questa conseguenza, operano contro natura, e compiono un'azione turpe e intrinsecamente disonesta (*intrinsece inhonestum*)» (PIO XI, Lettera enciclica *Casti connubii* [31 dicembre 1930], in *AAS* 22[1930], 559).

⁹ «Il Nostro Predecessore Pio XI di f. m. nella sua enciclica *Casti conubii* del 31 dicembre 1930 proclamò di nuovo solennemente la legge fondamentale dell'atto e dei rapporti coniugali: che ogni attentato dei coniugi nel compimento dell'atto coniugale o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, attentato avente per lo scopo di privarlo della forza ad esso inerente e di impedire la procreazione di una nuova vita, è immorale; e che nessuna «indicazione» o necessità può mutare un'azione intrinsecamente immorale in un atto morale e lecito» (PIO XII, *Allocuzione alle ostetriche* [29 ottobre 1951], in *AAS* 43[1951], 483).

¹⁰ «la masturbazione è un atto intrinsecamente e gravemente disordinato (*intrinsece graviterque inordinatum*)»; (LA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Persona humana* su alcuni problemi di etica sessuale [29 dicembre 1975], *AAS* 68[1976], 86).

¹¹ Il richiamo esplicito all'esistenza degli atti denominati «intrinsecamente cattivi» lo troviamo in seguenti numeri della VS: 56, 67, 80, 81, 83, 90, 95, 115.

Queste affermazioni costituiscono, inoltre, in due casi, la ripetizione testuale degli altri documenti dell'insegnamento della Chiesa. Le riportiamo seguendo questi documenti: «Vi sono comportamenti concreti che è sempre sbagliato scegliere, perché la loro scelta comporta un disordine della volontà, cioè un male morale»¹² Anche se in questa affermazione non viene usata un'espressione riguardante in modo chiaro l'intrinseca malizia dell'atto, si sottolinea il ruolo della scelta della volontà per la specificazione morale dell'atto. Il richiamo al disordine della volontà, sulla scia delle riflessioni fatte in seguito del nostro studio, sul ruolo del fine per la comprensione dell'oggetto dell'atto morale, comporta il riferimento al disordine intrinseco dell'atto, dal momento che la volontà appartiene alla sua struttura interna.

La seconda affermazione, fatta nel contesto del discorso sui peccati gravi, accentua in modo esplicito l'intrinseca malizia dell'oggetto di certi atti morali: «È doveroso aggiungere (...) che alcuni peccati, quanto alla loro materia, sono intrinsecamente gravi e mortali. Esistono, cioè, atti che, per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto»¹³

In terzo luogo la riaffermazione dell'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi viene collocata nell'ambito dell'universalità ed dell'immutabilità dei comandamenti morali (*VS* 115). Questi, espressi in forma negativa, che «proibiscono alcuni atti o comportamenti concreti come intrinsecamente cattivi, non ammettono alcuna legittima eccezione» (*VS* 67)¹⁴ In altre parole, il riconoscere l'universale validità dei precetti del Decalogo costituisce il presupposto per l'ammissione dell'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi.

Nel contesto di queste considerazioni è possibile percepire una distinzione operata dal Pontefice tra gli atti determinati e le norme che regolano le scelte particolari della persona che compie tali atti. La persona deve riconoscere in concreto, nel suo agire, la specie di un'azione e conformare alla norma morale specifica la sua scelta di agire o di astenersi da esso (cfr. *VS* 67).

Il filo del discorso sul male intrinseco di alcuni comportamenti morali deve, quindi, passare attraverso la questione dell'universalità ed immutabilità dei coman-

¹² CCC 1761, citato nel numero 78 della *VS*.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984) 17, in *AAS* 77 (1985), 221. Il testo è stato riportato nel numero 80 dell'enciclica *VS*.

¹⁴ A questo punto è utile di richiamare la dottrina di SAN TOMMASO sull'universale validità dei comandamenti morali. Senza entrare nella questione in modo dettagliato, ci limitiamo ad alcune osservazioni. Secondo TOMMASO non è possibile essere dispensato dai comandamenti della prima tavola, poiché questi ordinano l'uomo direttamente a Dio, il suo fine ultimo. Neanche sono possibili dispensazioni dai comandamenti della seconda tavola, poiché essi prescrivono l'ordine della giustizia tra gli uomini. Dio, in quanto egli stesso è giustizia, non può autorizzare l'ingiustizia (*Id.*, *I-II*, 100, 8). Resta invece da decidere quale atto materiale è in effetti giusto o ingiusto. In altre parole, la questione è: cos'è atto soltanto materiale e, quindi, sottoposto alla possibilità di dispensazione, e cos'è atto formale, il quale non entra in questa possibilità. La determinazione di ciò dipende, dice TOMMASO, dall'autorità del legislatore del Decalogo (*Sent.*, *III*, *dist.* 37, *quest.* 1. a. 4). Siccome essi provengono da Dio, solo, e esclusivamente a Lui, spetta il diritto di dispensare (*III Sent.*, *dist.* 37, q. 1, a. 4).

damenti di Dio. Ciò include il riferimento al bene della persona umana. È in questione il riconoscimento della sua dignità e il rispetto delle esigenze che ne derivano: «L»universalità e l'immutabilità della norma morale manifestano e, nello stesso tempo, si pongono a tutela della dignità personale, ossia dell'inviolabilità dell'uomo, sul cui volto brilla lo splendore di Dio» (VS 90).

Questi valori sono custoditi e difesi dalla Chiesa con l'insegnamento dell'esistenza delle norme morali che proibiscono di compiere gli atti intrinsecamente cattivi. Ciò deriva dal fatto che «nella questione della moralità degli atti umani e in particolare in quella dell'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi, si concentra in un certo senso la questione stessa dell'uomo, della sua verità e delle conseguenze morali che ne derivano. Riconoscendo e insegnando l'esistenza del male intrinseco in determinati atti umani, la Chiesa rimane fedele alla verità integrale dell'uomo, e quindi lo rispetta e lo promuove nella sua dignità e vocazione» (VS 83).

La fermezza con cui il Papa afferma l'intransigenza del divieto di compiere gli atti intrinsecamente cattivi viene espressa in riferimento all'esempio dei martiri. Nella loro canonizzazione la Chiesa riconosce il valore della loro scelta di dare la vita piuttosto che violare una norma morale che proibisca senza eccezioni un atto intrinsecamente cattivo. «Elevandoli all'onore degli altari, la Chiesa ha canonizzato la loro testimonianza e dichiarato *vero* (evid. JW) il loro giudizio, secondo cui l'amore di Dio implica obbligatoriamente il rispetto dei suoi comandamenti, anche nelle circostanze più gravi, e il rifiuto di tradirli, anche con intenzione di salvare la propria vita» (VS 91). In tal modo la fermezza nel considerare l'illiceità di compiere un atto intrinsecamente cattivo deriva dalla forza obbligante della verità sul male riconosciuto nel giudizio della ragione della persona che agisce.

L'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi trova il suo fondamento, secondo linea della dottrina della VS, nel principio di proteggere il *vero* bene della persona umana. Questo bene viene protetto dai precetti del Decalogo: «I precetti negativi esprimono con particolare forza l'esigenza insopprimibile di proteggere la vita umana, la comunione delle persone nel matrimonio, la proprietà privata, la veridicità e la buona fama» (VS 13). Ora, questi beni della persona umana possono essere messi in pericolo da alcuni atti che nel loro oggetto non sono ordinati al bene e al fine ultimo, cioè a Dio.

Il significato dei precetti del Decalogo, sostiene invece J. Fuchs, è meno rilevante, di quanto viene considerato nella VS, per confermare l'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi. Il docente della Gregoriana richiama l'opinione dell'esegesi moderna, che avrebbe messo in dubbio il significato del Decalogo come Rivelazione di Dio, che al monte Sinai vuole consegnare al popolo i suoi precetti. Similmente, la legge naturale non avrebbe la sua origine in Dio, se non soltanto nel senso della luce da Lui infusa nella nostra ragione¹⁵

La questione della collocazione storica della proclamazione del Decalogo non ci sembra, tuttavia, avere un ruolo determinante, per riconoscere il loro valore univer-

¹⁵ Cfr. J. FUCHS, *Die sittliche Handlung das intrinsece malum*, in MIETH D. (a cura di), *Moraltheologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika «Veritatis Splendor», Quaestiones Disputatae*, Freiburg 1994, art. cit., 178-179 e 190.

sale e la loro autorità divina. Ci soffermiamo soltanto ad accennare l'esistenza del problema sollevato da parte degli alcuni biblisti, che presentano come molto improbabile la tesi secondo la quale sul monte Sinai, in un determinato giorno, il popolo d'Israele avrebbe realmente ascoltato la voce di Dio proclamare le «Dieci Parole», nella forma in cui sono giunte a noi. Si sostiene quindi che i comandamenti del Decalogo non risalgono né per il loro luogo originario al monte Sinai, né per il loro tempo di provenienza al periodo di Mosè, ma piuttosto al contesto del *Deuteronomio*¹⁶

La questione della collocazione storica del Decalogo viene affrontata da I. Fuèek nel suo commento al Catechismo. L'autore presenta l'esistenza delle opinioni, che optano per collocare l'inizio del Decalogo nella predicazione profetica del tempo dell'esilio in Babilonia e afferma in seguito: «Tuttavia la maggioranza è convinta che la sostanza e la forma autentica delle "Dieci parole" sono di Mosè, col tempo perfezionate con alcuni elementi dettagliati»¹⁷

Dall'altro lato bisogna tener presente, che, prescindendo anche dalla questione dell'appartenenza storica o meno del Decalogo al contesto dell'evento del Sinai, esso «fa ancora parte di quella Scrittura - come afferma N. Lohfink - che noi professiamo "ispirata" e le cui parole sono, in un senso ben preciso, la Parola di Dio. I dieci comandamenti continuano quindi a conservare la loro autorità di Parola divina, tanto se furono effettivamente ricevuti dall'assemblea di tutto Israele in un evento collettivo, quanto se ebbero invece un'altra diversa origine»¹⁸

I precetti del Decalogo sono e restano quindi, al di fuori delle considerazioni sulla loro provenienza, Parola di Dio, in quanto contenute nella Sacra Scrittura. Per corroborare ancora questo fatto non bisogna dimenticare, che a questi precetti ha fatto riferimento Gesù nel Vangelo, in occasione del colloquio con il giovane. A questo insegnamento di Gesù il Papa dedica l'intero capitolo primo della *VS*.

L'origine rivelata del Decalogo viene confermata con una particolare insistenza anche dal testo del Catechismo. Il Decalogo è descritto come «parole di Dio per eccellenza», le quali «appartengono alla rivelazione che Dio fa di se stesso e della sua gloria. Il dono dei comandamenti è dono di Dio stesso e della sua volontà»¹⁹

¹⁶ Così, ad esempio, J. SCHREINER osserva che il Decalogo è più legato al contesto letterario del Deuteronomio. In *Es 20* invece «il Decalogo si ritrova inserito nel testo in modo così poco compatto, che ne può essere sciolto senza lasciare un vuoto. È perciò inevitabile la deduzione che esso abbia il suo luogo originario nel Deuteronomio e che solo successivamente sia stato inserito nella pericope del Sinai» (Id., *I Dieci Comandamenti nella vita del Popolo di Dio*, Brescia 1991, 23).

¹⁷ I. FUEEK, *I Dieci comandamenti*, in FISICHELLA R. (a cura di), *Commento Teologico al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Casale Monferrato 1993, 460.

¹⁸ N. LOHFINK, *Esegesi biblica in cambiamento*, Brescia 1973, 114.

¹⁹ CCC 2056, 2059. Oltre a questi numeri il Catechismo mette in evidenza la Rivelazione come origine del Decalogo anche in 2056, 2059, 2060, 2070, 2071, 2080. La Rivelazione come fonte della conoscenza del Decalogo è accompagnata anche dalla ragione, in quanto il Decalogo «contiene una espressione privilegiata della "legge naturale"» (CCC 2070). La legge naturale, esposta nei suoi precetti principali nel Decalogo, è chiamata, infatti, naturale «non in rapporto alla natura degli esseri irrazionali, ma perché la ragione che la promulga è propria della natura umana» (CCC 1955).

I Dieci Comandamenti erano considerati da Israele come «espressione valida di quell»originaria obbligazione verso il suo Dio nella descrizione dell'incontro decisivo con Dio durante l'esodo. (...) Basterà sapere che, secondo ogni probabilità, Israele sin dall'inizio è stato sotto l'assoluta esigenza del suo Dio, formulata dalle «dieci parole» Più importante dell'opinione secondo cui il Decalogo è stato redatto da Mosè, è il sapere che esso è intrecciato con l'alleanza divina, nella stipulazione dell'alleanza, intrecciato così essenzialmente che non si comprende il suo obiettivo e la sua intenzionalità se non si considera questo rapporto»²⁰

Il valore dei comandamenti del Decalogo non derivava quindi soltanto da un'autorità umana, ma avevano la loro obligatorietà anche sul piano religioso ed «erano stati integrati nella fede jahvista già prima della composizione del Decalogo». Perciò le norme del Decalogo «valevano come diritto divino, e la loro trasgressione era peccato contro Jahvé», in quanto costituivano una «fondamentale esigenza per il fedele di Jahvé»²¹

Queste affermazioni non possono non condizionare la validità del Decalogo in modo perenne e universale. Afferma ancora il Catechismo: «(i comandamenti del Decalogo) sono sostanzialmente immutabili e obbligano sempre e dappertutto. Nessuno potrebbe dispensare da essi»²² Questa validità e perennità del Decalogo è stata attestata da parte di Gesù, attraverso il suo agire e la sua predicazione²³

Merita di essere sottolineato anche il modo in cui il Catechismo presenta i comandamenti del Decalogo, nella prospettiva del loro contenuto. Il Decalogo composto in forma di precetti negativi, divieti o di comandamenti positivi «è un cammino di vita»²⁴. I comandamenti del Decalogo inoltre «ci insegnano la vera umanità dell'uomo. Mettono in luce i doveri essenziali e, quindi, indirettamente, i diritti fondamentali inerenti alla natura della persona umana»²⁵

Torniamo però alle considerazioni di Fuchs riguardanti il problema dell'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi. Il teologo della Gregoriana non esclude del tutto l'esistenza di tali atti. Fuchs propone tuttavia una riduzione dell'elenco di

²⁰ J. SCHREINER, *I Dieci Comandamenti nella vita del Popolo di Dio*, op. cit., 18-19.

²¹ Cfr. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Decalogo e comandamenti di Dio*, Brescia 1977, 132-135.

²² CCC 2072.

²³ CCC 2076. La conferma della validità del Decalogo da parte di Gesù assume anche un altro aspetto, che cioè le esigenze del Decalogo non devono essere ristrette solo al popolo d'Israele, con la pretesa che il Decalogo, in quanto un elemento dell'alleanza, fa «riferimento eminente e particolare» solo al popolo di Dio. Nel contesto del Nuovo Testamento il popolo di Dio «non abbraccia solo Israele, ma tutti coloro che sono chiamati in Cristo» (J. SCHREINER, *I Dieci Comandamenti nella vita del Popolo di Dio*, op. cit., 77-78).

²⁴ CCC 2057. Vale richiamare, a questo punto, una differenza notata da SAN TOMMASO per quanto riguarda il modo di obbligare i precetti negativi e positivi del Decalogo: «sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum (...) et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper» (ID., *II-II*, 33, 2); invece «praecepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper» (ID., *I-II*, 100, 10).

²⁵ CCC 2070.

questi atti, che sarebbe limitato agli orientamenti di carattere generale, cioè senza norme riguardanti azioni concrete²⁶. Si potrebbe in tal modo dichiarare come intrinsecamente cattivi, gli atti in contraddizione con gli assoluti morali come: si deve realizzare il bene e il giusto, si deve essere puri, non si deve indurre nessuno all'azione moralmente cattiva *ecc.* In tal modo, prosegue Fuchs, il principio di realizzare il bene possiede un valore determinante per qualificare moralmente l'atto dell'aborto. Questo atto potrebbe ammettere l'eccezione nel caso di dover realizzare il bene della madre. Così una norma che riguarda il divieto di uccidere non potrebbe essere considerata come assoluta perché ammette eccezioni in presenza di certe circostanze (*Umstände*) o intenzioni (*Zielsetzung*)²⁷

Ci sia permesso di avanzare una obiezione nei confronti dell'impostazione del problema da parte di J. Fuchs: il principio di realizzare il bene ci sembra troppo generico, per essere principio determinante dell'intrinseca malizia di un atto morale. Il riconoscimento di atto intrinsecamente cattivo soltanto nell'infrazione del bene in senso generale, con esclusione delle norme morali circa le azioni determinate comporta, come sembra, una incoerenza. Se non ci sono norme valide in modo universale, può risultare talvolta difficile trovare un certezza circa il bene concreto da realizzare. Ciò che sembra essere il bene da realizzare per una persona può non esserlo per un'altra. Di conseguenza, la infrazione di tale bene non può essere dichiarata nella terminologia teologica come atto *intrinsecamente* cattivo, bensì come *relativamente* cattivo.

Se poi non è neanche possibile determinare come intrinsecamente cattivo alcun atto d'infrazione della norma morale circa una determinata azione, non si può dichiarare come *intrinsece malum* neanche un'infrazione degli assoluti morali elencati da Fuchs. Se si ammette l'esistenza delle circostanze o delle intenzioni che possono giustificare tale infrazione, non si vedono più le ragioni per dichiarare tale azione come *intrinsecamente* cattiva, ma piuttosto *semplicemente* cattiva.

²⁶ La precedente posizione di J. FUCHS nei confronti della questione dell'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi era più limitativa: «Da un punto di vista teorico sembra che nel contesto intramondano non si possano avere per l'agire umano norme di questo tipo (*intrinsece malum*), proprio perché un'azione non può essere giudicata moralmente solo "in sé", ma nell'insieme di tutte le circostanze e dell'intenzione» (Id., *Il carattere assoluto delle norme morali ...*, art. cit., 115-116).

²⁷ Cfr. J. FUCHS, *Die sittliche Handlung ...*, art. cit., 188. Secondo tali criteri una azione di «uccidere» potrebbe avere una diversa qualifica morale a seconda delle circostanze e intenzioni: «Die Handlung "Tötung" ist erst in Gemeinschaft mit dem besonderen Umstand "eines Unschuldigen" und der Zielsetzung (z. B. Strafe) das Objekt der in sich schlechten Handlung; weiter hinzukommende Umstände oder Zielsetzungen würden dann allerdings am sittlichen Urteil "Intrinsece malum" nichts zu ändern vermögen». In linea di queste considerazioni, FUCHS pone un'interrogativo: «Wird die sittliche Bedeutung von Umständen und Zielsetzungen in nicht wenigen Fällen vielleicht zu gering bewertet?» (Id., *Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des «Intrinsece malum»*, in *Stimmen der Zeit* 112 [1994], 295-296).

3. L'oggetto di atto intrinsecamente cattivo nel contesto delle fonti della moralità

Di fronte alla tendenza di considerare le intenzioni o le conseguenze come sufficienti per poter valutare moralmente un atto umano, il Papa richiama la dottrina sull'oggetto come elemento essenziale per qualificare moralmente tale atto. «La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fondamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata, come prova anche la penetrante analisi, tuttora valida, di San Tommaso» (VS 78). Il riferimento alle riflessioni di San Tommaso ci permette di cercare nella sua dottrina elementi utili per la chiarificazione del discorso sull'oggetto dell'atto morale.

Tra le obiezioni avanzate da parte di alcuni teologi nei confronti dell'enciclica VS, si afferma che il Papa non ha interpretato in modo corretto le dottrine da lui esaminate in modo critico. In tal modo, sostiene McCormick, nella teoria del proporzionalismo, la buona intenzione non giustifica, come lo presenta il Papa nella sua enciclica, l'atto moralmente cattivo: «se un atto è moralmente cattivo, niente può giustificarlo»²⁸

Per una esatta comprensione dell'atto intrinsecamente cattivo conviene esaminare in modo più dettagliato il concetto dell'oggetto dell'atto morale. L'opportunità di tale analisi è dettata dall'essenzialità dell'oggetto nel determinare un atto come intrinsecamente cattivo. Nelle nostre analisi dobbiamo affrontare, sulla base di esempi concreti, il problema delle categorie che permettono l'individuazione degli elementi che appartengono all'oggetto dell'atto morale²⁹

L'oggetto dell'atto morale costituisce uno degli elementi, oltre l'intenzione e le circostanze, individuati dalla teologia morale come «fonti della moralità». Per definire l'oggetto dell'atto, gli studiosi di teologia morale ricorrono agli esempi degli atti concreti. In questi esempi si cerca i criteri per la specificazione morale dell'atto, onde arrivare ad individuare ciò che costituisce la realtà dell'oggetto. Gli studiosi propongono diverse soluzioni per superare la considerazione dell'oggetto dell'atto morale come una realtà meramente fisica³⁰

²⁸ R. McCORMICK, *Some Early Reactions to «Veritatis splendor»*, in *Theological Studies* 55 (1994), 491.

²⁹ Su questo aspetto punta anche R. McCORMICK. L'autore non vuole mettere in dubbio la teoria dell'oggetto dell'atto, bensì cerca la precisazione del contenuto di questo concetto: «The key problem is: what objects should be characterized as morally wrong and on what criteria? Of course, hidden in this question is the further one: what is to count as pertaining to the object» (Id., *Killing the patient*, in *The Tablet*, 30 October 1993, 1410).

³⁰ Come dimostra una accurata ricerca fatta da J. MURTAGH le tendenze ad identificare l'oggetto dell'atto morale con l'oggetto fisico è assai presente nei manuali di teologia morale degli ultimi cento anni. Tale identificazione conduce inevitabilmente a considerare anche nello stesso modo la malizia intrinseca dell'atto (*Intrinsic Evil, an Examination of this Concept and its Place in Current Discussion on Absolute Moral Norms*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologiae, Pontificae Universitatis Gregorianae, Roma 1973, 55-56).

Così, nel caso della bestemmia non basta il pronunciamento delle parole contro Dio per dichiarare tale atto come cattivo, bisogna sapere cosa intende chi le pronuncia (può trattarsi, per esempio, di un attore che fa parte di un spettacolo teatrale). Anche l'atto dell'elemosina non consiste solamente nell'azione materiale di dare i soldi. Deve essere presente l'intenzione dell'agente di aiutare.

Questi e altri esempi dimostrano che non è una realtà fisica a determinare moralmente l'oggetto dell'atto. Un atto non può essere considerato in astratto, senza riferimento alla persona che agisce. Altrimenti non si può parlare dell'atto umano, che viene giudicato moralmente. Senza fare riferimento a ciò che in un atto è voluto da parte dell'agente si arriva a confondere l'oggetto morale con l'attività fisica e il male morale col male fisico³¹

Alcuni studiosi cercano di evitare questa riduzione dell'oggetto dell'atto ad un ordine solamente fisico, ricorrendo all'inclusione nell'oggetto, almeno implicitamente, anche delle circostanze e delle motivazioni o l'intenzione dell'agente.

R. McCormick, giustificando le posizioni del proporzionalismo, chiamato in causa nella *VS*, introduce la distinzione tra l'intenzione e il motivo, per la determinazione dell'oggetto morale. Esemplificando, nell'atto della legittima difesa non è esatto separare il suo oggetto (l'uccisione dell'aggressore) dall'intenzione (la difesa della vita); l'intenzione ne costituisce una parte essenziale. Similmente nell'altro esempio riguardante il trapianto di organi, non è corretta la distinzione tra l'oggetto dell'atto (la mutilazione), e il motivo (il salvare l'altra vita). Il motivo di salvare la vita altrui, prosegue McCormick, è incluso integralmente nella struttura dell'atto del trapianto, come la sua intenzione³²

Ciò che non è adeguato nella presentazione del sistema del proporzionalismo da parte del Papa, sostiene ancora McCormick, è la considerazione dell'intenzione insita integralmente nella struttura dell'atto, come la motivazione che è ad esso estrinseca. Non è infatti l'intenzione a cambiare la specie dell'atto intrinsecamente cattivo. Essa appartiene già all'oggetto dell'atto stesso, determinando la sua specie morale e non può essere identificata con una motivazione che rimane in posizione esterna e ulteriore all'atto³³

³¹ Cfr. *ivi*, 57-59. Nel caso dell'uccisione, che ci interessa di più in questo studio, si potrebbe considerare l'atto di uccidere come azione in astratto, cioè un atto esterno; soltanto l'uccisione *diretta e volontaria* di una persona innocente si configura come un atto personale, che assume una rilevanza morale.

³² Nelle sue considerazioni R. McCORMICK trova sostegno per le sue considerazioni nella descrizione dell'oggetto dell'atto proposta da H. NOLDIN, A. SCHMITT, G. HEINZEL, *Summa theologiae moralis*, vol. I, *op. cit.*, 70: «Ad obiectum actus ea omnia pertinent, quae eius substantiam, non physice sed moraliter spectam, constituunt; porro substantiam actus ea omnia constituunt, quae ei adeo sunt essentialia et necessaria, ut si aliquid desit vel aliud addatur, actus fiat diversus».

³³ Cfr. R. McCORMICK, *Some early Reactions ...*, *art. cit.*, 496-497.

Secondo tale modo di comprendere l'oggetto dell'atto, anche i teologi proporzionalisti riconoscono l'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi; nessuna buona intenzione, chiamata da loro motivazione, può giustificare tali atti³⁴

Questa affermazione potrebbe spianare la strada verso la «riconciliazione» con la dottrina della *VS* sull'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi, a patto che siano risolte alcune riserve. Queste riguardano il modo di determinare gli elementi che costituiscono la struttura dell'oggetto dell'atto morale, il quale può essere dichiarato poi come intrinsecamente cattivo.

Prima di tutto vogliamo osservare che i criteri sui quali distinguere tra il motivo e l'intenzione non ci risultano molto chiari. La precisione nel diversificare l'intenzioni e le motivazioni è in questo caso di fondamentale portata per la specificazione dell'oggetto dell'atto morale. Ci sembra inoltre che l'inclusione delle intenzioni nell'oggetto degli atti riportati in alcuni esempi è stata fatta con troppa facilità e fornisce l'impressione di essere leggermente strumentalizzata. Alcuni esempi, infatti, dimostrano che, allo scopo di cambiare la sostanza dell'atto, si vuole includere nella struttura dell'oggetto un elemento ad esso esterno, identificato con l'intenzione dell'atto³⁵. La conseguenza di questa operazione sboccia nell'appiattirsi della differenza tra l'oggetto dell'atto e le sue intenzioni. La struttura dell'oggetto dell'atto morale, da una parte, e ciò che costituisce l'intenzione della persona agente, dall'altra, devono essere specificate con precisione. In caso contrario si può arrivare ad identificare l'oggetto stesso dell'atto con la sua sola intenzione e, di conseguenza, mettere in questione la permanente validità di alcune norme morali, escludendo così l'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi³⁶

³⁴ Cfr. R. McCORMICK, *Some Early Reactions ...*, art. cit., 496-498. Anche in occasione delle sue riflessioni sul ruolo delle circostanze nel determinare l'oggetto dell'atto Mc CORMICK afferma: «I believe all proportionalists would admit this (l'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi) if the object is broadly understood as including all the morally relevant circumstances» (Id., *Killing the patient*, art. cit., 1411).

³⁵ Lo dimostra l'esempio dell'autostimolazione presentata da McCORMICK. L'autore intende dimostrare l'essenziale diversità dell'autostimolazione allo scopo dello test per lo sperma e quello per provocarsi il piacere. Proprio sulla base delle intenzioni, afferma il teologo, si parla qui dei due differenti atti e non degli stessi atti con diverse motivazioni (cfr. Id., *Some early Reactions ...*, art. cit., 495).

³⁶ In questa direzione mirano le riflessioni di J. FUCHS, *The absoluteness of moral terms*, in *Gregorianum* 52(1971), 446. L'Autore, difendendo il ruolo determinante delle intenzioni e delle circostanze per specificare moralmente l'atto morale, esclude di fatto la possibilità di operare tale valutazione nella forma di norme morali universalmente valide sulla base dell'oggetto dell'atto, indipendentemente dalle ulteriori circostanze e intenzioni: «They cannot be moral norms, unless circumstances and intention are taken account. They can be considered as moral norms only because we tacitly assume to judge the action in the light of possible circumstances and intention. But since, theoretically, this is impossible, and since in practice these elements of an action are necessarily incomplete, we cannot rule out the possibility (...) that the norm does not have, objectively, the range of validity previously supposed».

Il modo di impostare l'importanza delle intenzioni in un'atto particolare, da parte degli autori presentati sopra, rischia di «affondare» la valutazione del bene o del male morale nella pura soggettività, a scapito dei criteri oggettivi. «Del resto, scrive il Pontefice, l'intenzione è buona quando mira al vero bene della persona in vista del suo fine ultimo» (*VS* 82). In questa prospettiva possono essere chiamati buoni tali atti che rimangono ordinabili al fine ultimo, in quanto esso è il sommo bene dal quale dipendono gli altri beni. Ciò che in un'azione particolare vuole essere perseguito dall'intenzione dell'agente, cioè «i fini particolari, così come i mezzi, sono tutti insieme subalterni al fine ultimo che assicura unità e coerenza alla vita morale. Tale fine è Dio»³⁷

Così le azioni particolari sono ordinabili o meno al fine ultimo e ricevono la loro bontà non soltanto secondo le intenzioni soggettive dell'agente, ma anche e principalmente secondo la struttura essenziale o oggettiva dell'atto³⁸

Il fine soggettivo dell'agente, nella sua scelta dei mezzi, rimane vincolato, secondo l'impostazione di San Tommaso, dall'oggetto dell'azione. In questa prospettiva si deve riconoscere l'esistenza degli atti che sono «incapaci per loro natura di dare corpo a una intenzione buona». Rispetto a questa essenza oggettiva dell'atto, il fine soggettivo ha un ruolo, per così dire, accessorio, perché capace di vanificare la bontà strutturale dell'azione, ma non capace di sanare un eventuale oggetto cattivo dell'atto³⁹

Anche le considerazioni di P. Knauer manifestano la tendenza ad identificare l'oggetto dell'atto morale con le sue intenzioni. La nozione dell'oggetto non si limita soltanto all'azione nel senso materiale o fisico. Essa riguarda ciò che è oggettivamente voluto dalla volontà nell'atto stesso (*Handlungsziel*). L'autore fa riferimento ad alcuni esempi concreti: nell'atto di consegnare i soldi viene inclusa l'intenzione, che determina la qualità di questo atto: ciò può essere il pagamento del debito, il dono, oppure la tangente. Un altro esempio riguarda l'interruzione della gravidanza fatta allo scopo di salvare la vita della madre. L'autore non individua l'oggetto di questo atto nell'azione di uccidere il bambino, bensì nella sua intenzione: «Quando in una gravidanza che comporta il rischio per la vita o della madre o del bambino,

³⁷ G. GATTI, *Nuove posizioni sull'«intrinsece malum» nella teologia contemporanea*, in *Saleianum* 47 (1985), 220.

³⁸ Scrive a proposito dei criteri della bontà morale di un atto SAN TOMMASO: «Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti» (*I-II*, 18, 2).

³⁹ Cfr. G. GATTI, *Nuove posizioni sull'«intrinsece malum» ...*, art. cit., 221, dove l'autore richiama ancora le considerazioni di SAN TOMMASO: «ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus: ad hoc autem sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis: sed di voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu voluto, consequens est actum exteriorem esse malum» (*Id.*, *I-II*, 20, 2).

ma attraverso la sua interruzione almeno la vita della madre viene salvata, questa azione, grazie alle circostanze (*Gegenstand*) oppure al fine (*Handlungsziel*), deve essere qualificata come la salvezza della vita della madre e non più come aborto»⁴⁰

Tentando di fare una riflessione critica vogliamo osservare che Knauer scambia l'intenzione dell'atto dell'aborto (la salvezza della vita della madre) con la materia dell'atto insito nel suo oggetto (la soppressione della vita di un bambino innocente). Questo oggetto è costituito, secondo l'espressione del Catechismo da «un bene verso il quale la volontà si dirige deliberatamente». Il salvare la vita della madre costituisce invece lo scopo che vuole essere raggiunto nell'azione, individuato dal Catechismo come l'intenzione o il fine soggettivo dell'azione, e non come oggetto dell'atto morale⁴¹ L'intenzione dell'atto possiede una rilevanza primaria nel qualificare moralmente un'atto umano, ma non è costitutiva nei confronti del suo oggetto⁴²

Si ha inoltre l'impressione che Knauer confonda il piano descrittivo e quello valutativo di un atto. Ciò avviene nel momento in cui un atto solamente fisico, viene presentato come un atto morale. Così l'azione di consegnare i soldi sarebbe la presentazione descrittiva di un atto fisico che non assume ancora la dimensione valutativa moralmente.

Un altro esempio in cui l'oggetto dell'atto morale non viene limitato ad una realtà puramente fisica, lo troviamo in F. Böckle. Mentre nelle considerazioni degli autori presentati sopra si dava peso al fine o alle intenzioni della persona, Böckle pretende di includere nell'oggetto anche ciò che costituisce le circostanze dell'atto, le quali si sarebbero «trasformate» così nelle condizioni dell'atto⁴³

È interessante notare a questo punto che anche San Tommaso individua, tra le circostanze, quelle che determinano la specie dell'atto e che in tal modo vanno considerate dalla ragione come condizioni principali dell'oggetto, e quelle che non determinano la specie all'atto e rimangono semplici circostanze⁴⁴ Illustrando qu-

⁴⁰ P. KNAUER, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika Veritatis splendor*, in *Stimmen der Zeit* 212 (1994), 25.

⁴¹ Cfr. CCC 1751-1752.

⁴² La considerazione del ruolo del fine come essenziale per la qualifica morale di un atto è presente anche in SAN TOMMASO che attribuisce al fine il ruolo della più importante circostanza (cfr. *sotto* 239). Bisogna osservare inoltre che l'oggetto dell'atto morale il quale determina l'ordinazione dell'atto a Dio e al fine ultimo, vale a dire al bene della persona (cfr. *VS* 78), «ha la capacità di richiamare l'intenzione buona (...) e fa quell'ordine nel quale anche l'intenzione ottiene la sua forza e dignità, e senza il quale essa resta influente nel rendere buono l'uomo e il mondo» (A. BONANDI, «*Veritatis splendor*». *Trent'anni di teologia morale*, op. cit., 152).

⁴³ Cfr. F. BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia 1991, 53.

⁴⁴ «Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. (...) Circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem» (SAN TOMMASO, *I-II*, 18, 10).

esta dottrina, San Tommaso ricorre all'esempio del furto. Così non fa parte delle circostanze il fatto che il furto sia stato operato sulla cosa che appartiene ad altri. Questo dato (che si presenta alla volontà che vuole appropriarsi della cosa di altrui) appartiene alla struttura essenziale del furto⁴⁵

Le considerazioni di W. Wolbert sull'oggetto dell'atto morale, invece, prendono in esame l'insieme delle fonti della moralità. In esse, oltre all'oggetto dell'atto, sono da individuare le circostanze e il fine. Ora, dalla corretta sistemazione degli elementi costitutivi dell'atto morale, secondo l'ordine delle fonti della moralità, dipende la corretta nozione dell'oggetto stesso di questo atto. L'autore, esemplificando, prende in considerazione alcuni atti concreti. Appropriarsi delle cose altrui sarà un atto in se stesso cattivo e perciò sempre proibito. Potrebbe tuttavia una circostanza di estrema necessità, da parte di un affamato, cambiare la specie di questo atto? L'autore risponde in modo affermativo⁴⁶; con questo non viene meno la norma negativa, che proibisce di compiere un atto intrinsecamente cattivo. Si tratta piuttosto di una esatta descrizione dell'oggetto dell'atto, che avrebbe una migliore espressione nel termine di furto⁴⁷

Similmente avviene nel caso dell'atto descritto come uccisione di una persona innocente. Se questo atto avviene come un effetto non-diretto, come per esempio nel caso dell'autodifesa, esso assume una diversa qualifica morale. Perciò questo effetto non funziona qui come una circostanza che esercita un influsso sulla specie morale dell'oggetto dell'atto, bensì come un elemento integrale di questo oggetto, che fa assumere la qualifica di diverso atto morale. Un atto che conserva sempre la specie di essere cattivo deve perciò essere descritto nel suo oggetto come una «diretta uccisione di un innocente»⁴⁸

⁴⁵ «Sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum» (SAN TOMMASO, *I-II*, 7, 3).

⁴⁶ Questa conclusione non è nuova nel pensiero teologico. Già nel periodo dell'antichità cristiana i Padri dicevano che «*in necessitate omnia communia*».

⁴⁷ Cfr. W. WOLBERT, *Die «in sich schlechten» Handlungen und der Konsequentialismus*, in MIETH D. (a cura di), *Moraltheologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika »Veritatis Splendor«*, *Quaestiones Disputatae*, Freiburg 1994, 95.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, 98. J. FUCHS considera una tale formulazione della norma come ancora insufficiente. Non sarebbe il caso - domanda FUCHS - considerare conseguentemente come un atto intrinsecamente cattivo un dono della propria vita per un altro (cfr. *Id.*, *Die sittliche Handlung ...*, art. cit., 184)? Noi riteniamo che questo caso riguardi un atto ben diverso da quello che ha come oggetto una diretta uccisione di un innocente, e che è stato individuato nel suo oggetto nell'enciclica *EV 57* come «*l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente*». Nel caso della legittima difesa e in quello della pena capitale, che, a quanto sembra sarebbe riconducibile alla figura della legittima difesa, l'azione dell'agente non ha come oggetto, direttamente e volontariamente inteso, la privazione della vita di un'altra persona, bensì la salvezza della vita propria o di quella degli altrui. La privazione inevitabile della vita dell'aggressore avviene qui in modo indiretto, perché non voluto direttamente dalla volontà dell'agente. Questi atti non potevano essere considerati come intrinsecamente cattivi. Altrimenti il Papa non avrebbe potuto ritenere come giusto l'atto del martirio (cfr. *VS 94*).

La presentazione di questi e altri esempi dimostrano quanto siano importante le possibilità linguistiche dell'uomo di trovare i termini adeguati per esprimere con esattezza l'oggetto in se stesso cattivo, di un atto concreto, che rimane sempre e universalmente proibito⁴⁹

Tra gli elementi delle fonti della moralità viene individuato anche il fine di un atto morale. Dall'altra parte però questo fine viene presentato da San Tommaso come la più importante circostanza⁵⁰. Come allora afferrare in modo esatto il concetto di fine?

Per trovare risposta a questa domanda bisogna innanzi tutto tener conto che in San Tommaso c'è la distinzione tra *finis operis* e *finis operantis*. *Finis operis* è l'oggetto o la materia «circa quam», la «finalità intrinseca» o il «fine immanente» dell'atto cui l'atto stesso tende immediatamente e «di cui si serve fondamentalmente la persona per agire». Il *finis operis*, quindi, conferisce all'atto la «moralità primaria e specifica»⁵¹. Il *finis operantis* invece costituisce l'intenzione o la motivazione della persona che agisce: «questa esprime la direzione che la volontà decide di scegliere»⁵². Il *finis operantis* è un elemento che il soggetto agente aggiunge alla finalità intrinseca insita nel *finis operis*. Qualora esso sia buono, può far arricchire la bontà morale, la corrompe invece quando è cattivo. Quando la specie del *finis operis* è cattiva, questa non può essere trasformata dal *finis operantis* buono⁵³

4. L'oggetto dell'atto nella prospettiva della persona che agisce

Le proposte dei diversi studiosi sulla nozione dell'oggetto dell'atto morale, pur essendo diverse nella collocazione degli accenti, hanno lo stesso elemento simile: il superamento della riduzione dell'oggetto dell'atto morale ad una realtà dell'ordine meramente fisico. La considerazione delle intenzioni, chiamate anche motivazioni, e delle circostanze come capaci di cambiare la sostanza morale dell'atto, determinando il suo oggetto, suscita però alcune obiezioni, che abbiamo espresse sopra. La prospettiva che aiuta a superare queste difficoltà, per la corretta nozione dell'oggetto dell'atto, è la prospettiva della persona umana. In questa prospettiva esso viene collocato dal Papa nell'enciclica *VS*: «Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. Infatti, l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scel-

⁴⁹ Cfr. W. WOLBERT, *Die «in sich schlechten» Handlungen ...*, art. cit., 101.

⁵⁰ «Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet “cuius gratia”: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest “quid fecit”» (SAN TOMMASO, *I-II*, 7, 4).

⁵¹ Cfr. D. TETTAMANZI, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato 1993, 473.

⁵² D. TETTAMANZI, *Verità e Libertà ...*, op. cit., 477.

⁵³ Cfr. R. FRATTALLONE, *Persona e atto umano*, in COMPAGNONI F., PIANA G., PRIVITERA S. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990, 949-950.

to» (*VS 78*)⁵⁴. Nella nostra analisi dell'oggetto dell'atto prendiamo come riferimento, insieme con il Papa, anche le analisi di San Tommaso a questo riguardo.

Innanzitutto vogliamo notare che San Tommaso individua, nella struttura dell'atto morale, l'atto esteriore e quello interiore della volontà: «In un azione volontaria si possono distinguere due atti, cioè l'atto interiore della volontà e l'atto esterno: e sia l'uno che l'altro hanno il loro oggetto. Ora, il fine è propriamente l'oggetto dell'atto interiore della volontà, mentre l'oggetto è ciò che interessa l'azione esterna. Come dunque l'atto esterno riceve la specie dall'oggetto su cui opera, così l'atto interno della volontà riceve la specie dal fine, che ne costituisce l'oggetto»⁵⁵

L'oggetto dell'atto non riguarda soltanto l'azione esterna, nel senso fisico o materiale, ma anche l'azione interna della volontà. Per la specificazione morale di un atto non basta solo l'oggetto esteriore sul quale opera la persona agente. Secondo la precisazione di San Tommaso, l'atto esteriore possiede la bontà della volontà, in quanto esso è inteso e voluto⁵⁶

La bontà o malizia dell'atto esterno, scrive l'Aquinate, può derivare o dalla volontà o dalla ragione. Se un atto è considerato in rapporto al fine, «essendo il fine oggetto proprio della volontà, è evidente che l'aspetto di bontà o di malizia assunto dall'atto esterno in ordine al fine si trova prima nell'atto della volontà, e da questo è comunicato all'atto esterno». Invece «la bontà o la malizia che l'atto esterno ha in se stesso, cioè per la materia e per le circostanze, non deriva dalla volontà, ma piuttosto dalla ragione»⁵⁷

Questo atto esterno, continua San Tommaso, diventa oggetto della volontà, in quanto viene colto ed ordinato dalla ragione⁵⁸. Perciò, «nonostante l'atto esteriore venga specificato dalla materia esteriore, questo non deve significare che essa specifica l'atto morale. Che un atto esteriore diventi un atto morale, esso deve essere voluto. Ora, l'oggetto dell'atto interno della volontà (...) è l'azione esterna proposta (alla volontà)»⁵⁹

⁵⁴ Sulla base delle considerazioni di questo numero della *VS* W. E. MAY propone la seguente definizione dell'oggetto dell'atto umano: «The "object" of human act (...) is the subject matter with which it is concerned - it is the intelligible proposal that one can adopt by choice and execute externally» (Id., *Veritatis Splendor and natural law: from first principles to moral absolutes*, in *Rivista Teologica di Lugano* [1996], 197).

⁵⁵ «In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior: et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii: id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto» (SAN TOMMASO, *I-II*, 18, 6). Vogliamo notare che il fine di cui parla SAN TOMMASO in questo testo significa, come dimostra il contesto del suo discorso, *finis operis*, in quanto oggetto dell'atto interiore della volontà. Non tutti gli atti, infatti, sono nello stesso tempo interni ed esterni. Ci sono pure gli atti che si fermano al livello solamente interno. Resta comunque vero che, a livello morale, nessun atto esterno può essere slegato dall'atto interno della volontà.

⁵⁶ Cfr. SAN TOMMASO, *Sent.*, II, dist. 40, quest. 1, a. 3.

⁵⁷ SAN TOMMASO, *I-II*, 20, 1

⁵⁸ Cfr. SAN TOMMASO, *I-II*, 20, 1: «actus exterior est obiectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem».

⁵⁹ CH. RIPPERGER, *The Species and Unity of the Moral Act*, in *The Thomist* 59 (1995), art. cit., 78.