

*ks. Jarosław Wojtkun, Radom*

## **L'OGGETTO DELL'ATTO INTRINSECAMENTE CATTIVO SECONDO L'ENCICLICA „VERITATIS SPLENDOR”**

### **Introduzione**

L'argomento centrale dell'enciclica *VS* viene specificata da Giovanni Paolo II come «la riaffermazione dell'universalità e dell'immutabilità dei comandamenti morali, e in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (*VS* 115). Il Papa, dopo aver spiegato le ragioni che giustificano la posizione primaria dell'oggetto per la determinazione morale dell'atto, passa nella sua enciclica 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 malizia degli atti intrinsecamente cattivi sta quindi non tanto nell'essere proibiti da Dio, quanto nell'essere cattivi nella sua «struttura interiore», e perciò sono proibiti da Dio, indipendentemente dalle circostanze.

L'affermazione dell'enciclica *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. 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 morale.

### ***La nozione dell'oggetto di atto 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»<sup>1</sup>.

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 fisica<sup>2</sup>.

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 fisico<sup>3</sup>.

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. Esemplicando, 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 intenzione<sup>4</sup>.

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'atto<sup>5</sup>

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 atti<sup>6</sup>.

Questa affermazione potrebbe spianare la strada verso la «riconciliazione» dei teologi proporzionalisti 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'atto<sup>7</sup>. 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 cattivi<sup>8</sup>.

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»<sup>9</sup>

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 od oggettiva dell'atto<sup>10</sup>.

Il fine soggettivo dell'agente, nella sua scelta dei mezzi, rimane vincolato, secondo l'impostazione di San Tommaso, dall'oggetto dell'azione. In questa prospet-

tiva 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 una eventuale cattiveria dell'oggetto dell'atto<sup>11</sup>.

Anche le considerazioni di un altro teologo, 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, 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»<sup>12</sup>.

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 morale<sup>13</sup>. L'intenzione dell'atto possiede una rilevanza primaria nel qualificare moralmente un'atto umano, ma non è costitutiva nei confronti del suo oggetto<sup>14</sup>.

Si ha inoltre l'impressione che Knauer confonda il piano descrittivo con 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 in termini morali.

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'atto<sup>15</sup>.

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 circostanze<sup>16</sup>. Illustrando qu-

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 furto<sup>17</sup>

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 affermativo<sup>18</sup>; 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 «furto»<sup>19</sup>.

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 esterno 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»<sup>20</sup>.

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 proibito<sup>21</sup>.

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 circostanza<sup>22</sup>. 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 fundamentalmente la persona per agire». Il *finis operis*, quindi, conferisce all'atto la «moralità primaria e specifica»<sup>23</sup>. Il *finis operantis* invece costituisce l'intenzione o la motivazione della persona che agisce: «questa esprime la direzione che la volontà decide di scegliere»<sup>24</sup>. 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* buono<sup>25</sup>.

*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 scelto» (78)<sup>26</sup>. 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 come anche 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»<sup>27</sup>.

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 voluto<sup>28</sup>.

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»<sup>29</sup>.

Questo atto esterno - continua San Tommaso - diventa oggetto della volontà, in quanto viene colto ed ordinato dalla ragione<sup>30</sup>. 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)»<sup>31</sup>.

L'atto esterno, per possedere le caratteristiche dell'atto umano e personale, vale a dire, per acquistare la sua dimensione morale, deve essere fatto volontariamente<sup>32</sup>.

In altre parole, l'atto esterno riceve la sua specificazione morale dall'atto interno della volontà, cioè da semplice atto dell'uomo diventa un atto umano. L'atto interno della volontà e quello esterno, «in rapporto alla moralità, costituiscono un solo atto. (...) La moralità della volontà investe gli atti esterni non in modo accidentale; li penetra interiormente, come la causa e l'effetto»<sup>33</sup>. Così l'atto interno della volontà che rimane indirizzata verso il fine, che costituisce il suo oggetto, si trova in unione con l'oggetto dell'atto esterno, nella persona che agisce. La volontà, in altre parole, deve tener sempre presente nella sua scelta l'oggetto dell'atto esterno, che le viene presentato dalla ragione pratica sotto l'aspetto del bene. La bontà dell'atto esterno e dell'atto interno è unica<sup>34</sup>.

Ora, l'oggetto dell'atto va percepito nel contesto della persona che agisce, coinvolgendo, cioè, la sua ragione e il suo volere. Perciò «per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce» (VS 78)<sup>35</sup>. In altre parole l'oggetto è il bene che costituisce il termine dell'atto integrale della persona, incluso l'atto interno della sua volontà. «Il fine che specifica l'atto della volontà (...) è la realtà che la „volontà” ama e a cui tende, quella che la specifica in radice»<sup>36</sup>.

L'oggetto dell'atto non è ciò che lo costituisce nella sua sostanza fisica o nell'ordine materiale. L'oggetto deve essere considerato in relazione alla ragione e «sotto il suo profilo specificamente morale, cioè nella sua relazione di conformità o difformità con la norma morale. È il termine dell'atto di volontà, ciò che è voluto in e mediante un atto». Nella prospettiva della persona che compie un atto e non in astratto, l'oggetto «è sempre un essere e, pertanto, anche un bene al quale si rivolge la volontà della persona»<sup>37</sup>.

Questo indirizzarsi della volontà verso il suo oggetto non è un processo passivo, cioè una determinazione della volontà venuta dall'esterno. Il soggetto del volere tende verso il fine in modo attivo, grazie al momento della decisione. Questo momento è il punto essenziale dell'atto della volontà. Il momento della decisione influisce sulla natura del «movimento» della volontà, quale atto compiuto dalla persona stessa<sup>38</sup>. «La decisione è quasi una soglia attraverso la quale la persona, in quanto persona, va verso il bene, e ciò deve continuare in ogni processo di assorbimento del bene, anche quando potrebbe giustamente sembrare che sia il bene - un grande fine - ad assorbire letteralmente l'uomo»<sup>39</sup>. L'atto della persona viene così determinato dalla decisione, come momento proprio della volontà. «In questo atto la persona si manifesta sia nella sua operatività, sia nella sua trascendenza; anzi, si manifesta semplicemente come persona»<sup>40</sup>. Prima dell'atto della decisione a favore di un determinato valore deve compiersi nella persona un atto di giudizio su quel valore. Questo processo però presuppone l'esperienza conoscitiva dei valori e della verità sull'oggetto percepito come il bene da realizzare<sup>41</sup>.

L'oggetto a cui la volontà aderisce, mediante il momento della decisione, deve essere riconosciuto e presentato come un bene. La percezione conoscitiva del bene

spetta all'intelletto, che in tal modo coopera con la volontà<sup>42</sup>. Grazie a questa cooperazione dell'intelletto con la volontà si realizza anche una specie di penetrazione tra il bene e la verità; quando l'intelletto scopre che un oggetto è un bene, questo bene viene riconosciuto dall'intelletto come una verità. Il bene costituisce l'oggetto che attrae la volontà. Ma il movimento della volontà verso il bene, come precisa il Cardinal Wojtyła, non può attuarsi soltanto in modo spontaneo; la volontà deve percepire il bene in riferimento alla verità.

In questo processo si attualizza una specifica dipendenza della volontà dalla verità: la decisione della volontà, pur non essendo di natura conoscitiva, si trova in un specifico riferimento alla verità. L'oggetto a cui la volontà tende deve essere presentato alla volontà stessa, in vista della decisione, sulla base della verità sul bene che questo oggetto possiede<sup>43</sup>.

Questo aspetto della verità, nel quale viene percepito il bene perseguito dalla volontà, costituisce, per Giovanni Paolo II, il punto nodale di tutto il discorso morale. Leggiamo infatti nella VS: «L'ordinazione razionale dell'atto umano al bene nella sua verità e il perseguimento volontario di questo bene, conosciuto dalla ragione, costituiscono la moralità» (72).

A questo punto l'oggetto presentato alla volontà dalla ragione pratica come bene non appartiene più al mondo di ordine solamente fisico, naturale, bensì diventa l'oggetto proprio della volontà, intellettualmente percepito dalla ragione<sup>44</sup>. L'oggetto della ragione è la verità e così la ragione percepisce il bene *sub ratione veri*. Grazie alla relazione del bene alla verità viene evitato il dirigersi della volontà verso il bene per motivo di piacere (*sub ratione delectabilis*) o per motivo di utilità (*sub ratione utilis*) perché solo nella prospettiva della verità sul bene è possibile cercare il bene per se stesso, e non in ragione del piacere o dell'utilità<sup>45</sup>.

Consideriamo questo punto delle nostre riflessioni come molto importante, per le considerazioni sulla bontà morale dell'agire umano, contenute nel numero 73 della VS. L'agire umano può essere dichiarato come ordinabile al fine ultimo, quando vuole attuare il bene riconosciuto dalla ragione come un bene vero, in quanto conforme all'autentico bene dell'uomo e colto nella prospettiva della verità sul bene. Il bene percepito sotto l'aspetto della verità, quale fine prossimo della volontà, quando viene attuato nell'azione, realizza anche l'ordinazione dell'agire umano al fine ultimo: «L'agire è moralmente buono quando attesta ed esprime l'ordinazione volontaria della persona al fine ultimo e la conformità dell'azione concreta con il bene umano come viene riconosciuto nella sua verità dalla ragione» (VS 72).

La qualificazione morale dell'atto, come rileva il Cardinal Wojtyła, si compie nella prospettiva della verità sul bene. Mentre la volontà rimane in relazione verso il bene, essa può scegliere, nella sua libertà, tra il bene riconosciuto dalla ragione come vero o il bene non vero. Ora quando sceglie il vero bene, riconosciuto tale dalla ragione sotto l'aspetto della verità, l'agire umano è moralmente buono. Quando invece sceglie il bene presentato dalla ragione come non vero, l'agire umano è moralmente cattivo<sup>46</sup>.

La percezione della verità sul bene non rimane quindi solo nella sfera conosciti-

va. Il bene, riconosciuto come vero, genera il dovere di essere realizzato. Nel momento del dovere viene quindi manifestata la forza normativa della verità sul bene. La norma morale indica quindi il vero bene e il relativo dovere; in essa questo bene, espresso in una proposta di valore, viene oggettivizzato come il suo contenuto. Così la verità sul bene può essere dichiarata come il contenuto di una norma morale<sup>47</sup>

L'oggetto della volontà, che è un bene, dopo essere conosciuto e presentato dalla ragione perché sia seguito, diventa il fine cui la volontà tende. Da quel momento la bontà o la malizia dell'atto umano stanno proprio nel fine, in quanto, nell'atto della volontà, la sua bontà non differisce da quella del suo oggetto.

L'oggetto dell'atto morale è chiamato «l'elemento primario e decisivo» per la sua specificazione morale, in quanto esso «decide sulla ordinabilità al bene e al fine ultimo, che è Dio» colto dalla ragione «nell'essere stesso dell'uomo» (VS 79).

L'insegnamento del Pontefice sulla centralità del fine ultimo per la bontà dell'atto morale rimane fortemente ancorato sulla dottrina di San Tommaso. Anche per l'Aquinate il posto principale per attestare la bontà dell'atto volitivo spetta al fine ultimo della volontà, che è Dio. Gli altri beni sono tali solo in quanto ordinabili a quell'unico bene insito nella somma bontà di Dio: «la bontà del volere - leggiamo in San Tommaso - dipende dell'intenzione del fine. (...) L'ultimo fine della volontà umana è il sommo bene, cioè Dio. Quindi per la bontà del volere umano si richiede che esso venga indirizzato al sommo bene, che è Dio»<sup>48</sup>. Al bene della persona serve ciò che costituisce il contenuto della legge naturale, chiamato anche per tale motivo «complesso ordinato dei „beni per la persona” che si pongono al servizio del „bene della persona”, di quel bene che è essa stessa e la sua perfezione» (VS 79)<sup>49</sup>

L'impostazione personalistica del discorso della VS sul fine dell'atto risulta anche dalla prospettiva dell'atto morale situato nel contesto del bene della persona. La persona infatti, come nota il Cardinal Wojtyła, non viene soltanto attratta dal bene, questo bene esige di essere realizzato nell'agire dell'uomo. In questo processo non si attua solo il bene o il male morale nella realtà esterna, l'atto umano raggiunge soprattutto il livello della realizzazione personale dell'agente: «attraverso l'atto moralmente buono o moralmente cattivo l'uomo come persona diventa moralmente buono o moralmente cattivo»<sup>50</sup>. In questa prospettiva, secondo K. Wojtyła, la moralità consiste nella «realizzazione del bene vero nell'agire dell'uomo e autorealizzazione della persona mediante il valore morale del suo agire»<sup>51</sup>.

L'attenzione del Pontefice è rivolta, come notiamo, verso ciò che costituisce il vero bene dell'uomo, perseguito nell'atto morale. Questo vero bene dell'uomo costituisce il criterio della bontà dell'agire: «L'agire è moralmente buono quando le scelte della libertà sono conformi al vero bene dell'uomo ed esprimono così l'ordinazione volontaria della persona verso il fine ultimo, cioè Dio stesso» (VS 72). Questo fine ultimo costituisce nello stesso tempo, come precisa San Tommaso, il bene principale e ultimo per l'uomo<sup>52</sup>.

Il Pontefice ribadisce quindi l'esistenza di atti che non sono conformi al vero bene dell'uomo e alla sua ordinabilità al fine ultimo, che è Dio: «Ora la ragione attesta che si danno degli oggetti dell'atto umano che si configurano come „non-

ordinabili” a Dio, perché contraddicono radicalmente il bene delle persona, fatta a sua immagine» (VS 80).

Si noti in questa affermazione che la malizia degli atti, denominati «intrinsecamente cattivi», sta proprio nel contraddire il vero bene della persona e non soltanto nell’opporci ai comandamenti di Dio. Questi due aspetti, tuttavia, non si contraddicono: sono gli stessi comandamenti a tutelare il bene della persona. In questa prospettiva la comprensione della natura degli atti «intrinsecamente cattivi» non si limita solo ad una violazione di un precetto divino specifico, ma perviene anche alla violazione del bene dell’individuo. «Alcuni atti sono intrinsecamente cattivi perché non possono mai essere conformi alla bontà della natura creata, cioè data, dell’uomo. E neanche l’atto, giudicato intrinsecamente disordinato, può essere conforme alla bontà di Dio, il cui possesso costituisce la felicità completa dell’uomo»<sup>53</sup>.

In questo rapporto di ordinabilità al fine ultimo rientra tutto ciò che appartiene al campo dei rapporti interumani e della relazione con la realtà. «La persona si costruisce quando si adegua alla realtà e la rapporta all’umano, agisce sulla natura quale rappresentante dell’umanità e la trasforma perché concorra al bene dell’umanità. (...) Rendere umana la natura significa assumerla nel progetto globale e liberare la capacità di consentire alla realtà ultima e di rendere giusta la convivenza interumana»<sup>54</sup>.

## Conclusione

Tutte queste considerazioni sulla nozione dell’oggetto dell’atto morale fatte nel contesto della spiegazione della struttura dell’atto presentata nelle riflessioni del Cardinal Wojtyła aiutano a comprendere quanto è stato esposto nell’enciclica sulla natura dell’oggetto dell’atto «intrinsecamente cattivo» come anche sul carattere universale ed immutabile dei comandamenti che proibiscono sempre e senza eccezioni di compiere tali atti. La modalità con cui viene percepita la nozione dell’oggetto dell’atto da parte del Papa, si proietta sulla descrizione della natura degli atti «intrinsecamente cattivi».

Riassumendo la questione della centralità dell’oggetto per la specificazione del concetto dell’atto «intrinsecamente cattivo», riportiamo la definizione dell’oggetto dell’atto morale che ne offre il Catechismo della Chiesa Cattolica, in quanto essa abbraccia i punti nodali della riflessione qui svolta: «L’oggetto scelto è un bene verso il quale la volontà si dirige deliberatamente. L’oggetto scelto specifica moralmente l’atto del volere, in quanto la ragione lo riconosce e lo giudica conforme o no al vero bene. Le norme oggettive della moralità enunciano l’ordine razionale del bene e del male, attestato dalla coscienza»<sup>55</sup>.

## Prezentacja problematyki

Nienaruszalność i powszechna obowiązywalność sformułowanych w formie negatywnej przykazań moralnych zakazujących czynów wewnętrznie złych stano-

wi centralny temat encykliki *Veritatis splendor*. Natura aktów wewnętrznie złych staje się możliwa do zrozumienia tylko dzięki właściwej percepcji pojęcia przedmiotu aktu moralnego. Celowość takiej analizy jest podyktowana fundamentalną rolą przedmiotu aktu ludzkiego dla dokonania jego moralnej kwalifikacji, tłumaczącej się, w odniesieniu do niektórych aktów, w zakwalifikowaniu ich jako wewnętrznie złych. „Moralność ludzkiego czynu – pisał Jan Paweł II – zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę (VS 78)” Niezbędne staje się zatem precyzyjne wyodrębnienie tych elementów, które składają się na przedmiot aktu moralnego.

Śledząc opracowania teologiczne na temat koncepcji przedmiotu aktu moralnego zauważamy wyraźną ucieczkę od sprowadzania go do rzeczywistości porządku czysto fizycznego i zjawiskowego. Uniknięcie tego niebezpieczeństwa staje się możliwe dzięki usytuowaniu przedmiotu aktu moralnego w perspektywie działającej osoby. „Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim celem świadomego wyboru, który określa akt chcenia osoby działającej (VS 78)” Zewnętrzny akt należący do porządku czysto fizycznego musi dla uzyskania rangi aktu ludzkiego stać się celem wolnego wyboru osoby, winien być zatem spełniony w sposób chciany i zamierzony. W ten sposób wewnętrzny akt woli zwrócony w stronę pożądanego celu, czyli danego dobra, staje się tożsamy z przedmiotem działania o charakterze czysto zewnętrznym dopiero w perspektywie działającej osoby. Kontekst działającej osoby angażuje z konieczności dwie podstawowe władze człowieka jakimi są rozum i wola. Stąd przedmiot aktu moralnego będzie można określić jako dobro stanowiące cel działania ludzkiego ujmującego również jego element rozumny i wolitywny. Nie jest nim zatem to co stanowi istotę działania w jego porządku fizycznym i materialnym, lecz to co w rozumnym działaniu ludzkim jest chciane i pożądanе.

Ojciec Święty, precyzując pojęcie aktu moralnego, kieruje swoją uwagę w stronę tego co stanowi rzeczywiste i prawdziwe dobro człowieka pożądanе przez wolę i realizowane w działaniu. „Działanie jest moralnie dobre – pisał Papież - kiedy wybory dokonywane przez wolność są zgodne z prawdziwym dobrem człowieka i tym samym wyrażają dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi, to znaczy samemu Bogu: najwyższemu dobru, w którym człowiek znajduje pełne i doskonałe szczęście (VS 72)” W tym kontekście akty wewnętrznie złe można określić jako działanie, którego przedmiot nie realizuje owego podstawowego przyporządkowania do tego celu jakim jest rzeczywiste i prawdziwe dobro człowieka.

## PRZYPISY:

<sup>1</sup> R. McCormick, *Some Early Reactions to «Veritatis splendor»*, in *Theological Studies* 55(1994), 491.

<sup>2</sup> 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 (cfr. Id., *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).

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, 57-59. Nel caso dell'uccisione, per esempio, 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.

<sup>4</sup> 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, Oeniponte 1953<sup>31</sup>, 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».

<sup>5</sup> Cfr. R. McCormick, *Some early Reactions ...*, art. cit., 496-497. Una simile posizione presenta anche A. Rodríguez Nuño. Un atto umano non va giudicato soltanto secondo i criteri fisici o fisiologici. «Este juicio tiene siempre en cuenta el contexto, que incluye el fin por el cual se ha hecho la elección, otras intenciones más profundas, las circunstancias, las relaciones éticas en las cuales el agente o la acción se desarrollan, etc». In questa prospettiva si dovrebbe considerare anche l'esistenza degli atti «intrinsecamente cattivi» ma «la calificación de „intrinsecamente mala” no procede de una valoración que ignora el contexto. En efecto, la cualidad moralmente negativa de este tipo de actos puede quedar determinada esencialmente solo por el acto o comportamiento elegido, porque el comportamiento contiene en sí mismo un contexto, es decir, una red de relaciones éticas suficientemente definida como para determinar unívoca e invariablemente su moralidad esencial» (Id., *El acto moral y la existencia de una moralidad intrinseca absoluta*, in del Pozo Abejon G., *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, Madrid 1994, 711).

<sup>6</sup> 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 McCormick 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*, in *The Tablet* [30 October 1993], 1411). Dobbiamo osservare però che la messa in guardia da parte della VS contro le tendenze che possono escludere l'esistenza degli atti «intrinsecamente cattivi» (cfr. VS 81) non è affatto infondata. Le posizioni dimostrate da McCormick nei suoi scritti precedenti ne sono la conferma. L'autore mette in dubbio l'esistenza degli atti concreti che possono dichiararsi come «intrinsecamente cattivi» in base all'impossibilità di esprimersi sulla loro strutturale bontà o malizia in termini definitivi: «The discussion of intrinsic evil necessarily brings into play the distinction between pre-moral and moral evil. Moral evil refers to those evils that render the person as a whole bad: e.g., the desire of and will to injustice or unchastity. But such evils do not tell us what concrete acts

count as injustice or unchastity. That is, they do not tell us what concrete acts are morally right or wrong. Premoral evils do not touch directly the moral goodness of the person, but only the person's well-being. (...) Therefore they *cannot* (evid. JW) be the grounds for intrinsic evils as this term is commonly understood» (Id., *Notes on Moral Theology*, in *Theological Studies* 26[1965], 110). Altra posizione che nega l'esistenza degli atti «intrinsecamente cattivi», indipendentemente dalle circostanze, è rappresentata da D. C. Maguire: «This does not mean that there are no stable values in the moral realm; for example, the sacredness cases a man may kill; the ethical task is to determine what instances of killing are, because of special circumstances, compatible with a respect for life. To say in advance that no circumstance whatever could ever justify a particular action implies a foreknowledge of the ethical import of all possible circumstances» (Id. *Morality and the Magisterium*, in Curran Ch., McCormick R. [a cura di], *Readings in Moral Theology*, vol. 3, New York 1982, 43-44).

<sup>7</sup> 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, sebbene con diverse motivazioni (cfr. Id., *Some early Reactions ...*, art. cit., 495).

<sup>8</sup> In questa direzione mirano le riflessioni di J. Fuchs, che, 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» (Id., *The absoluteness of moral terms*, in *Gregorianum* 52[1971], 446).

<sup>9</sup> G. Gatti, *Nuove posizioni sull'«intrinsece malum» nella teologia contemporanea*, in *Salesianum* 47(1985), 220.

<sup>10</sup> 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» (Id., *I-II*, 18, 2).

<sup>11</sup> 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 si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu voluto, consequens est actum exteriorem esse malum» (Id., *I-II*,

20, 2).

<sup>12</sup> P. Knauer, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika Veritatis splendor*, in *Stimmen der Zeit* 212(1994), 25. Scrive anche J. Fuchs al riguardo: «Objekt der sittlichen Entscheidung für eine Handlung ist also nicht der (zum Beispiel physische) Grundakt (in seiner ethischen Relevanz, wie die Tötung, Falschaussage, Aneignung, sexuelle Stimulation) als solcher, sondern das Gesamt von Grundakt, besonderen Umständen und den gewollten oder (mehr oder weniger) absehbaren Folgen, also niemals aus den Folgen allein, wie nicht selten behauptet wird» (Id., *Das Problem Todsünde*, in *Stimmen der Zeit* 212[1994], 83).

<sup>13</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1751-1752.

<sup>14</sup> 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. 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 ininfluyente nel rendere buono l'uomo e il mondo» (A. Bonandi, «*Veritatis splendor*». *Trent'anni di teologia morale*, Milano 1996, 152).

<sup>15</sup> Cfr. F. Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia 1991<sup>11</sup>, 53.

<sup>16</sup> «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).

<sup>17</sup> «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).

<sup>18</sup> Questa conclusione non è nuova nel pensiero teologico. Già nel periodo dell'antichità cristiana i Padri dicevano che «*in necessitate omnia communia*».

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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: das intrinsece malum*, in Mieth D. [a cura di], *Moraltheologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika «Veritatis Splendor»*, *Quaestiones Disputatae*, Freiburg 1994, 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 *Evangelium vitae* 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 altri. 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 lodevole l'atto del martirio (cfr. VS 94).

<sup>21</sup> Cfr. W. Wolbert, *Die «in sich schlechten» Handlungen ...*, art. cit., 101.

<sup>22</sup> «Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet „cuius gratia”: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, id est „quid fecit”» (San Tommaso, *I-II*, 7, 4).

<sup>23</sup> Cfr. D. Tettamanzi, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato 1993, 473; A. Günthör, *Chiamata e risposta*, vol. 1, Cinisello Balsamo 1989<sup>6</sup>, 501; R. Frattallone, *Persona e atto umano*, in Compagnoni F., Piana G., Privitera S. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990<sup>2</sup>, 949.

<sup>24</sup> D. Tettamanzi, *Verità e Libertà ...*, op. cit., 477.

<sup>25</sup> Cfr. A. Günthör, *Chiamata e risposta*, vol. 1, op. cit., 504-505; R. Frattallone, *Persona e atto umano*, art. cit., 949-950.

<sup>26</sup> 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* 2[1996], 197).

<sup>27</sup> «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.

<sup>28</sup> Cfr. San Tommaso, *Sent.*, II, dist. 40, quest. 1, a. 3.

<sup>29</sup> San Tommaso, *I-II*, 20, 1.

<sup>30</sup> 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».

<sup>31</sup> Ch. Ripperger, *The Species and Unity of the Moral Act*, in *The Thomist* 59(1995), 78.

<sup>32</sup> Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Città del Vaticano 1980, 60.

<sup>33</sup> D. Mongillo, *Le componenti della bontà morale (Riflessioni su I-II, 18-21)*, in

*Studia Moralia* 15(1977), 500. Sull'unità dell'atto morale scrive anche Ch. Ripperger, *The Species and Unity of the Moral Act*, art. cit., 87: «The end, the object of the exterior act, and the object of the moral act enjoy a unity, because they come together in the intellect as one object and are presented to the will as one object».

<sup>34</sup> Scrive ancora San Tommaso: «obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui» (Id., *I-II*, 72, 3, ad 2). Dobbiamo rilevare in questo contesto che un atto può dirsi buono solo *ex integra causa*; sia l'oggetto dell'atto interno della volontà, come l'oggetto dell'atto esterno devono essere tutti e due buoni.

<sup>35</sup> V. Ferrari illustra questa affermazione dell'enciclica con l'esempio di un cacciatore. L'oggetto del suo atto non è il processo fisico di prendere il fucile e sparare, ma consiste nell'uccidere o nel colpire la preda. «Questo è il fine prossimo del cacciatore stesso ed è questo che per primo qualifica il suo atto come lecito o illecito, secondo i casi, ossia specifica moralmente l'atto» (Id., *La «Veritatis splendor» a confronto con l'odierno teologismo e con S. Tommaso d'Aquino*, in *Angelicum* 72[1995], 13).

<sup>36</sup> D. Mongillo, *Le componenti della bontà morale ...*, art. cit., 498.

<sup>37</sup> D. Tettamanzi, *Verità e Libertà*, op. cit., 474.

<sup>38</sup> Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., 153. Questo processo non si compie senza l'influsso risanante e elevante della grazia, che rende la libertà della persona capace di agire in modo corretto (Cfr. anche D. Tettamanzi, *Verità e Libertà ...*, op. cit., 471).

<sup>39</sup> K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., 154.

<sup>40</sup> *Ivi*, 154.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, 170. Così anche in San Tommaso: «Principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali» (Id., *I-II*, 13, 5). Cfr. anche Id., *De Veritatis*, 22, 12.

<sup>42</sup> Grazie alla partecipazione della ragione nell'atto, un atto fisico riceve la sua specie di un atto umano, cioè di un atto morale: «actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio» (San Tommaso, *I-II*, 18, 8). I termini «ragione» e «intelletto» vengono usati scambievolmente, dal momento che in San Tommaso non c'è la distinzione tra loro, in qualità di facoltà. Diverso è soltanto il loro modo di funzionare. Oltre questo, nell'usare il termine «intelletto», intendiamo quello pratico, che ha come suo oggetto la verità sul bene da realizzare nell'agire umano, a differenza dell'intelletto speculativo che si indirizza verso la verità come tale.

<sup>43</sup> Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., 164-167; Id., *Czym powinna być teologia moralna?* (Cosa dovrebbe essere la teologia morale?), in *Ateneum Kapłańskie* 58(1959), 99; Id., *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta* (Il ruolo direttivo o ausiliare dell'intelletto nell'etica. Sullo sfondo del pensiero di Tommaso d'Aquino, di Hume e di Kant), in *Roczniki Filozoficzne* fasc. 2,6 (1958), 14: «La conseguenza della stretta collaborazione della ragione con la volontà consiste nel fatto che la verità e il bene

sono, per così dire, complementari: quando la ragione percepisce, che la volontà desidera il bene, e, tanto più, quando la ragione percepisce che questo è veramente un bene, allora il bene, in quanto oggetto della ragione, diventa la verità (trad. JW)». Per una analisi del rapporto della volontà con la verità nel pensiero di K. Wojtyła cfr. E. Kaczyński, *Il «momento della verità» nella riflessione di Karol Wojtyła*, in *Angelicum* 56(1979), particolarmente 283-288. Kaczyński coglie inoltre la dipendenza della persona dalla verità sul bene, nel contesto della dipendenza dell'atto dalla persona stessa, cioè nel contesto della libertà: «Grazie alla dimensione intellettuale, cioè alla capacità della persona di scoprire la verità sull'uomo, sul suo rapporto con gli altri e con Dio, e soprattutto grazie alla capacità della ragione etica di conoscere la verità sul valore, la libertà come l'autodipendenza si manifesta dipendente dalla verità sul bene» (Id., *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, in AAVV, *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, Bologna 1989, 71).

<sup>44</sup> K. Wojtyła riconosce comunque la dimensione razionale dell'attività della volontà. Leggiamo a proposito: «La razionalità del desiderio costituisce l'elemento essenziale della volontà, e che, perciò, San Tommaso sempre definisce come *appetitus rationalis*. Questa razionalità del desiderio, naturale alla volontà, si attualizza nell'adattare i movimenti della volontà all'intelletto, al suo giudizio sull'oggetto del desiderio. Questo giudizio ha un valore pratico; describe la bontà dei diversi oggetti del desiderio (trad. JW)» (Id., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego* (Il problema della volontà nell'analisi dell'atto etico), in *Roczniki filozoficzne* 5[1955-1957], fasc. 1, 127).

<sup>45</sup> Cfr. E. Kaczyński, «*Prawda o dobru*» w koncepcji moralnoœci Kard. K. Wojtyły («La verità sul bene» nel pensiero sulla moralità del Card. K. Wojtyła), in *Roczniki Filozoficzne* 28(1980), 57.

<sup>46</sup> «La libertà della volontà condiziona la moralità grazie al fatto che rimane in rapporto integrale con la razionalità. La razionalità è la capacità di percepire la verità, è una relazione naturale alla verità. La libertà della volontà rimane in questa stretta unione con la relazione alla verità, e per questo davanti alla volontà si apre la „necessità” di scegliere il bene vero o quello non vero. (...) Quando l'oggetto dell'agire, cioè dell'operare libero della volontà, è il bene vero, allora l'atto umano è moralmente buono. Quando l'oggetto dell'atto deliberato e consapevole è un bene non vero, l'atto umano diventa moralmente cattivo (trad. JW)» (K. Wojtyła, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej* [La natura dell'uomo come il fondamento della formazione etica], in *Znak* 60[1959], 696).

<sup>47</sup> «Il valore morale costituisce il centro, la fonte dell'incondizionalità del bene, e indica il dovere. Esso è nello stesso tempo sia la fonte, che „l'uscita” del dovere. Con il compimento del valore morale nell'azione l'uomo esce *hinc et nunc* dall'esperienza del dovere, e, con questo, esce anche dall'ambito della incondizionalità del bene, che ha vissuto nel dovere (trad. JW)» (K. Wojtyła, *Problem teorii moralności* [il problema della teoria di moralità], in Beize B., *W nurcie zagadnień posoborowych* [nella corrente delle questioni postconciliari], vol. 3, Warszawa 1969, 242); Scrive anche L. Melina collocando il discorso sulla verità sul bene a livello

della coscienza: «Nessuno mi può obbligare moralmente finché il contenuto di un dovere non sia diventato contenuto del mio personale giudizio di coscienza. Ma il fondamento ultimo del dovere non è il giudizio della coscienza, bensì la verità sul bene che esso esprime. Dipendendo dalla coscienza e dal suo giudizio pratico, la persona dipende dalla verità che in esso risplende» (Id., *Coscienza, Libertà e Magistero*, in *La Scuola Cattolica* 120[1992], 161).

<sup>48</sup> «Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus (...). Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum quod est Deus» (San Tommaso, *I-II, 19, 9*). Scrive anche San Tommaso: «Bonum autem secundarium et quasi particolare hominis potest esse duplex: unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis» (Id., *II-II, 23, 7*).

<sup>49</sup> A questo punto si presenta una domanda che può essere formulata nel modo seguente: l'atto morale o il suo oggetto è buono perché conduce al fine ultimo, oppure è ordinabile al fine ultimo perché buono? Lo svolgimento delle considerazioni del Papa suggeriscono la seconda alternativa: un atto che realizza il bene della persona, cioè un atto buono, conduce nello stesso tempo al fine ultimo, che è per l'uomo un bene supremo. In tale impostazione il criterio della bontà dell'atto non è da cercare in un fine ultimo «lontano» dall'uomo. Esso resta più accessibile grazie all'azione della ragione pratica che lo coglie nell'aspetto della verità. Questa verità sul bene, come abbiamo anche osservato sopra, può costituire, invece, il contenuto delle norme morali specifiche.

<sup>50</sup> K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., 177.

<sup>51</sup> E. Kaczyński, «Prawda o dobru» ..., art. cit., 54.

<sup>52</sup> «Bonum autem principaliter est finis: nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. (...) Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio iuxta illud Ps. 72,28 Mihi adhaerere Deo bonum est» (San Tommaso, *I-II, 23, 7*).

<sup>53</sup> J. Haas, *La crisi della coscienza e della cultura*, in AAVV, *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dallo «Wethersfield Institute» di New York*, (Orvieto 27-28 maggio 1994), Città del Vaticano 1996, 66.

<sup>54</sup> D. Mongillo, *Le componenti della bontà morale* ..., op. cit., 501. Perfezionando in questo modo la convivenza interumana si concorre, come osserva V. Ferrari, alla perfezione di tutto il creato, e in tal modo essa diventa, la rappresentazione della perfezione di Dio (cfr. Id., *La «Veritatis splendor» a confronto con l'odierno teologismo* ..., art. cit., 17).

<sup>55</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1751.