

## PADRE TOMAS TYN

### TEOLOGIA MORALE

3<sup>a</sup> Lezione - 28 ottobre 1986

Dopo aver svolto sommariamente la parte positiva del trattato “Del fine ultimo”, ricorrete un po’, vi prego, a quei testi a cui generalmente si può attingere con molto profitto spirituale, in simili circostanze, come per esempio al ...<sup>1</sup> famoso dizionario teologico del Nuovo Testamento. Sapete che esso è ordinato secondo le parole chiave in greco, per esempio la nostra parola chiave sarebbe *telos*, non so se c’è già la traduzione italiana. Vedete sul termine *telos* che cosa dice. Poi ricorrete a qualche buon manuale di Patristica, per avere anche un po’ uno sguardo sul dato positivo.

Noi, invece, data l’abbondanza di materia che ci aspetta, dobbiamo decisamente entrare *in medias res* e affrontare la prima questione della *Prima Secundae, De Fine ultimo hominis*. Abbiamo detto che questa prima questione riguarda il fine ultimo in genere, pone proprio le fondamenta del trattato del fine. Lo ricollego con quanto abbiamo detto nella parte introduttiva. Abbiamo detto infatti che l’oggetto della teologia morale è l’atto umano in quanto ordinato al fine ultimo, in quanto ordinato al fine ultimo e in particolare quello soprannaturale, dato che siamo in teologia.

Ora, siccome il fine determina l’atto, come vedremo nel testo della prima questione che stiamo per affrontare, il fine dà la specie a tutta l’operatività creaturale, in particolare quella umana. Ora, siccome il fine dà la specie e la forma, si potrebbe dire che, se volete un’analogia, quello che è la forma nelle cose naturali è il fine nelle realtà operative. Nell’ambito operativo il fine svolge la stessa funzione che la forma svolge nei riguardi della natura. Come la forma determina l’essenza delle cose, così il fine determina formalmente, ossia specifica tutto l’agire.

Lo specifica sia a livello delle potenze operative, sia a livello degli abiti, sia al livello degli atti. Il soggetto operante si raccorda al fine in questo triplice modo, potenza - abito - atto. E’ per questo che S.Tommaso inizia con il trattato “Del fine”, parte dal fine. Inizia dalla parte formale, si potrebbe dire che è un suo modo di professare implicitamente il primato dello spirituale: il primato della componente formale su quella materiale.

L’atto umano è quasi materia del fine. La parte determinante formale è il fine. S’inizia dal fine. E abbiamo visto, aiutati del Padre Ramirez, come in morale bisogna trattare questo oggetto in duplice modo, data la sua natura. Questa cosa costituisce una certa difficoltà per la morale, perchè bisogna trattare di cose pratiche in maniera speculativa, ovvero di cose particolari in maniera un tantino astratta e universale.

Questa è la particolare difficoltà della morale, questa quasi dualità o dissociazione, si potrebbe dire un’esigenza opposta, quella della particolarità dell’oggetto materiale e quella dell’universalità dell’oggetto formale. Bisogna trattare di cose particolari *sub specie universalis*, sotto l’aspetto di qualcosa di universale.

E’ per questo che S.Tommaso inizia questo trattato del fine, come trattato particolare, con la prima questione che tratta del fine in genere, per poi concretizzarlo nella beatitudine. Prima si tratta del fine in genere per poi far vedere in che cosa consiste quel fine che rende beato l’uomo oggettivamente e soggettivamente.

Allora affrontiamo la prima questione che tratta del fine in genere. In questa questione c’è la seguente divisione: anzitutto i primi tre articoli formano un gruppo a sè. E’ quasi, si direbbe un fondamento metafisico, ma ordinato teologicamente alla soprannaturalità del fine. Qui siamo già in piena teologia, si tratta di un certo fondamento metafisico dal di dentro, però della sacra teologia, del principio di finalità.

Anzitutto noterete bene questo procedere didattico di S.Tommaso. Egli è sempre ineccepibile. Anzitutto c’è il fine considerato come ciò che determina l’atto umano. La prima questione che S.Tommaso si pone è questa: se il fine è il principio dell’atto umano, o meglio se

---

<sup>1</sup> Qui manca la citazione dell’Autore.

l'uomo agisce per un fine. Notate bene: se l'uomo agisce per un fine. S.Tommaso parte subito da quello che è l'oggetto della morale, dalla famosa tensione che c'è tra l'atto umano e il fine a cui deve sottostare.

S.Tommaso tratta anzitutto questa prima fondante questione: se l'atto umano, oggetto materiale della morale, sottostà al fine, mentre la relazione al fine è invece l'oggetto formale dell'atto. Dopo di che allarga questo principio, e gli siamo riconoscenti, perché egli si sofferma proprio esplicitando questo tema dell'universalità del principio di finalità.

Nel secondo articolo si chiede se ogni agente in genere agisce per un fine. Vedete come allarga la prospettiva. Prima si chiede se l'uomo agisce per un fine e poi se ogni agente in genere agisca per un fine. Poi si domanda se il fine è specificante rispetto all'atto, e in particolare all'atto umano, cosa che abbiamo appena detto adesso.

Dopo di che seguono delle questioni che riguardano l'esistenza stessa del fine ultimo, cioè se esiste un fine ultimo: articolo quattro. Poi l'unità del fine ultimo, se il fine ultimo dell'uomo è uno solo, o se l'uomo può avere più fini ultimi. Poi la totalità del fine ultimo, se il fine ultimo assorbe in sé finalisticamente tutte le azioni dell'uomo, cioè se tutto ciò che l'uomo fa, lo faccia per il fine ultimo.

Poi la comunanza del fine ultimo tra tutti gli uomini, se la comunità degli uomini ovvero se tutto il genere umano abbia un solo fine ultimo. Magari fosse così anche in concreto, purtroppo in astratto abbiamo in comune un fine ultimo, ma in concreto non tutti sono d'accordo sulla realtà che è il fine ultimo. E poi, se anche le altre creature non umane condividono con l'uomo lo stesso fine ultimo. Vedremo poi la distinzione che S.Tommaso farà<sup>2</sup>. In un certo qual modo sì, in altro modo no.

Ecco, questo è uno sguardo sulle articolazioni di questa questione. Innanzi tutto abbiate ben presente questa triade degli articoli, diciamo così, di iniziazione alla questione. Se l'uomo agisca per un fine, se tutti gli agenti agiscono per un fine e se l'azione del fine è quella di specificare. Anche come questione metodologica è una cosa molto buona, non solo utilitariamente per fare un esame brillante, ma in genere per seguire bene questo schema di S.Tommaso.

Lo so che al giorno d'oggi non si amano molto gli schemi, però notate bene che non sono hegeliano, credetelo bene, pur tuttavia il pensiero è un sistema. Qui, in sostanza, do ragione ad Hegel contro Heidegger, non so se mi spiego. Il pensiero è un sistema e bisogna attenersi a queste articolazioni di fatto.

Non si tratta, capite, di fare una parzialità soggettiva nei riguardi di S.Tommaso, ma bisogna dire obiettivamente che egli ha trovato l'ordine della disciplina più adeguato; tenendo conto prima dell'oggetto e poi del soggetto da elevare all'altezza dell'oggetto. Abbiamo fatto il discorso, che sembrerebbe un pochino prepotente di Padre Ramirez, siccome nell'apprendimento di una materia di insegnamento non si tratta, cosa che oggi non si fa affatto, non si tratta di abbassare l'oggetto ai soggetti, ma innalzare i soggetti agli oggetti. Attenzione a questa soggettività ma sottomissione della soggettività alle esigenze dell'oggetto. E questo mi pare sia il metodo buono, anche se poco, condiviso al giorno di oggi.

Se ci chiediamo anzitutto se l'uomo agisca per un fine, ciò non è ancora questione del fine ultimo, ma si tratta semplicemente di chiedersi se l'uomo agisca per un qualche fine in genere. Si tratta del principio di finalità applicato all'agire umano. Ora, già nel *sed contra*, c'è una speculazione molto interessante che fa S.Tommaso e non è facile intuire: ora vi leggo questo *sed contra* e poi lo analizzeremo.

Per studiare S.Tommaso io vi propongo questo metodo: iniziare dal *sed contra*; perchè voi sapete che S.Tommaso organizza le sue questioni in questo modo, che è il metodo universitario di quel tempo, metodo che era veramente molto attendibile. Si tratta cioè di raccogliere anzitutto degli argomenti o del materiale attorno ad una certa questione. Badate che, si potrebbe dire, che è un

---

<sup>2</sup> Per rispondere a questa domanda.

metodo molto fenomenologico raccogliere i pareri. Qui però finisce la fenomenologia e comincia la *determinatio magistralis*.

Cioè il *Magister* deve pronunciarsi, dopo di che egli dà la soluzione delle diverse difficoltà che sono eventualmente in contrasto con la *determinatio* del Maestro. S.Tommaso praticamente propone la *determinatio magistralis*, ossia la dimostrazione o la prova della sua tesi nel *corpus articuli*.

Però dà inizio al corpo dell'articolo, cioè alla soluzione del problema, con il *sed contra*, il quale generalmente appoggia la sua tesi, almeno nella *Summa*, mentre negli altri scritti ci sono dei *sed contra* più complicati, per cui S.Tommaso non sempre è d'accordo e qualche volta dissente anche dai *sed contra*, precisando che si esagera anche dall'altra parte.

Ma nella *Summa* il *sed contra* appoggia la tesi. Quindi una buona introduzione alla questione può essere il *sed contra*. Dopo di che è bene leggere e studiare con attenzione il testo mettendolo possibilmente *grosso modo* in forma sillogistica, cercando sempre il perchè del *corpus articuli*.

Dopo di che si devono leggere ad una ad una le domande e le risposte, le quali sono dei corollari. Soprattutto però là dove essi hanno un particolare significato, non sempre sono di uguale valore.

Dunque, il preannunciato *sed contra* dice così: *omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis*: tutte le cose che si trovano in un certo genere di realtà, derivano dal principio di questo genere. *Sed finis est principium in operabilibus ab homine*: ma il fine è principio di tutte le opere dell'uomo, ovvero di tutte le azioni che egli può fare. Il fine si pone come principio determinante.

*Ergo homini convenit omnia agere propter finem*: tutte le azioni umane sono ordinate al fine. Capite? Ma questo non è così semplice, non è una tautologia o una presa in giro dei retori, perchè S.Tommaso è troppo serio per questo, ma si tratta di passare dalla nozione del principio alla nozione di causa.

La parola chiave è *derivantur* da un principio. Quindi i passaggi sono questi: tutto ciò che si trova in un determinato genere deriva anche causalmente da ciò che è principio di quel tale genere. Ora, l'applicazione del fine all'atto umano, nelle azioni umane, è il principio di tutto il genere dell'agibile dell'uomo; tanto è vero che S.Tommaso raggruppa non solo le azioni poste ma tutto ciò che si può porre come azione nell'orizzonte del fine.

L'agibile o l'operabile dall'uomo forma un certo particolare genere di cose: potremmo dire in sostanza l'ambito della moralità o degli atti umani, ovvero di tutto ciò che l'uomo può porre. Ora in questo ambito o genere il principio è il fine, perciò da quel principio e secondo quel principio tutte le azioni dell'uomo derivano anche causalmente, non solo a titolo di determinazione formale, ma anche a titolo di determinazione causale efficiente.

Questo è il passaggio dalla forma all'efficienza e in sostanza all'agente. Quel famoso principio che dice: *omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis*, si enuncia anche diversamente; lo trovate nella terza nota<sup>3</sup> dell'Edizione Marietti. Devo dire che ho sentito che purtroppo, come tante belle cose, anche questa non si ristampa più.

Comunque, qui dice che è finale un altro principio *propter finem*. Io lo tradurrei così: "quella realtà che massimamente tale, è il principio di tutte le altre realtà che sono derivatamente tali".

Scusate la traduzione, che non penso contribuisca molto alla comprensione del principio stesso. In sostanza si colloca a livello del principio di partecipazione; cioè dice che ogni partecipato o derivato dipende da ciò che è per essenza. Ciò che è per partecipazione dipende o deriva da ciò che è per essenza.

Ora gli atti umani sono dipendenti dal fine; tutta l'essenza dell'atto umano è quella di essere in qualche modo protesa verso un altro da realizzare: qualcosa tramite cui qualcosa si realizza. Quel qualcosa che si realizza tramite l'atto umano, è il suo fine. Vedete come dipendono dal fine.

---

<sup>3</sup> Dell'art. 1 della questione 1 della I-II.

Si potrebbe quasi dire che il fine per essenza è ciò che gli atti umani sono solo per partecipazione in quanto servono il fine, sono protesi al fine. Certamente è un argomento<sup>4</sup> *dialettico* come spesso succede nel *sed contra*. Ora non bisogna dargli più peso di quanto S.Tommaso abbia voluto dargli; però è un buon approccio a questa considerazione che tutti gli atti umani nel loro genere hanno un aspetto sotto il quale si sottomettono a qualcosa che li trascende, a quel bene tramite il quale si vuole realizzare qualcosa, ossia la principalità del fine riguardo a tutto l'ambito dell'agire.

Invece l'argomento proprio o apodittico, si potrebbe dire, lo troviamo appunto nel *corpus articuli*. E qui S.Tommaso procede così: innanzitutto, tra le azioni compiute dall'uomo, si dicono propriamente umane quelle che sono dell'uomo, in quanto è formalmente uomo. E' un colpo di genio quella particella greca, il famoso *eta*, questo "in quanto". Pensate all'aristotelico ente in quanto è ente. Si tratta in qualche modo non solo della cosa in sè, ma anche dell'aspetto formale sotto il quale la cosa è vista.

Quindi si tratta delle azioni umane, che noi chiamiamo umane, le quali sono quelle poste dall'uomo, ossia che procedono dall'uomo non in un modo qualunque, ma in quanto l'uomo è uomo. Ossia bisogna trovare quell'elemento che fa l'uomo diventare uomo, per capire che cosa sono le azioni propriamente umane.

Allora, ripetiamo un po' questa cosa, perchè non è di facile comprensione, prima o dopo si capirà tutto nel contesto. Alle volte in filosofia o in teologia e in tutte le discipline sapienziali, spesso in sostanza si capisce alla fine. Sapete bene, miei cari, che lo faccio anche per esortazione alla perseveranza in queste ardue discipline. Anche qui non vorrei essere hegeliano, ma si potrebbe dire che il fine coincide con l'inizio. L'inizio è un non-essere, più che essere. Tra le azioni poste dall'uomo non tutte si dicono umane e la distinzione posso anticiparla: è tra azioni umane e azioni dell'uomo.

In latino abbiamo *actus humanus* e *actus hominis*. Importantissimo questo, guardate qui sarò severo agli esami. *Actus humanus e actus hominis*. Ora questa distinzione si pone nell'ambito di quelle cose che l'uomo fa. Tra tante cose che l'uomo fa, ci sono alcune che meritano la denominazione di atto umano e non semplicemente atto dell'uomo.

Vedete che è una complicazione terminologica, perchè si potrebbe dire che, come spesso succede, una specie prende il nome del genere. Cioè in genere si potrebbe dire tutti gli atti posti dall'uomo sono atti dell'uomo; poi nell'ambito degli atti dell'uomo, genericamente detti, si distinguono ancora atti umani e atti dell'uomo in quanto formalmente dell'uomo, specificamente dell'uomo.

Infatti S.Tommaso ci dice che gli atti umani si chiamano umani perchè procedono dall'uomo in quanto è uomo, sotto l'aspetto della sua formale umanità. Vedete anche terminologicamente gli Scolastici sono molto precisi nel linguaggio, fin troppo raffinati, ma non sbagliano. La stessa distinzione tra la forma dell'aggettivo *actus humanus* e la forma del genitivo *hominis*, "dell'uomo", significa che gli atti umani sono formalmente umani, mentre gli altri sono dell'uomo, cioè materialmente procedono dall'uomo, ma non in quanto è uomo.

Capite che cosa si vuole significare con la forma grammaticale? Sembrerebbe un vocabolario astruso ed assolutamente arbitrario, ma ha un suo significato che nel Medio Evo si coglieva subito, ora si fa un po' più fatica. L'atto umano è quello che procede dall'uomo in quanto è formalmente uomo; invece l'atto dell'uomo è un atto posto dall'uomo, ma che non procede dall'uomo in quanto è formalmente uomo. Va bene?

Non procede formalmente e per sè. L'uomo differisce da tutte le altre creature ed è quindi costituito nella sua specie, per il fatto che è padrone dei suoi atti. Cioè ha un dominio attivo della sua azione, del suo agire. Muove se stesso ad agire. S.Tommaso insiste sulla libertà umana. In sostanza l'uomo differisce nel suo agire da tutti gli altri enti non umani, per la padronanza del suo atto, per la sua libertà, e per il costitutivo della libertà che è il dominio attivo del suo agire.

---

<sup>4</sup> Qui c'è una lacuna. Probabilmente P.Tomas fa riferimento all'argomento dialettico.

Notate molto bene questo punto del dominio attivo. Vorrei tanto spiegarvelo meglio, ma non ci sono riuscito; quindi rinuncio anch'io, perchè il fatto è che non è facile cogliere questa distinzione; bisogna affidarsi molto ad una certa intuizione, capite.

Non bisogna mai scambiare la determinazione passiva con una certa ampiezza, padronanza attiva nel determinare attivamente. Non so se mi spiego. Perchè spesso, spesso, si è visto nella<sup>5</sup> libertà umana una certa imperfezione: tanto per citare un nome, Scoto Eriugena. Scoto vi dirà che la libertà è peccabilità, cioè solo chi è peccabile è anche libero.

Che cosa ha scambiato<sup>6</sup>? Ha scambiato una perfezione con un'imperfezione. Perchè certo nella libertà c'è quell'elemento di determinabilità<sup>7</sup>, però non è questo che costituisce la libertà libera<sup>8</sup>; quello che la costituisce libera è la determinabilità del giudizio pratico-pratico, dalla parte però della volontà, che è attivamente determinante ed è la determinazione attiva della volontà che costituisce la libertà.

Non è l'elemento passivo<sup>9</sup>. Quindi la libertà, per usare la terminologia anselmiana, è una *perfectio simpliciter simplex*<sup>10</sup>; è per questo che la libertà si attribuisce logicamente all'uomo, all'angelo e a Dio. Ogni essere dotato di intelletto è libero. Ora, la padronanza del proprio agire è una perfezione semplice.

D'altra parte l'uomo si distingue da tutti gli altri esseri infraumani, cioè inferiori rispetto all'uomo. Differisce proprio per questa proprietà del suo agire che è la sua libertà, la quale va intesa non come esitazione o titubanza, ma come capacità di autodeterminarsi, ossia di muovere se stessa ad agire, non solo di essere passivamente mossa all'agire, ma di muovere se stessa all'agire.

Poi specificheremo più in particolare cosa significa questo. Infatti, mentre gli esseri infraumani agiscono connaturalmente<sup>11</sup> perchè hanno il principio dell'agire in sè, e quindi non si determinano a dei fini particolari, soltanto l'uomo ha in sè un'inclinazione naturale<sup>12</sup> al fine in astratto, ma si dà dei fini particolari<sup>13</sup>.

E in questo ambito dei fini particolari e dei mezzi l'uomo esercita la sua libertà. Questo fa parte della teodicea, ma siccome abbiamo detto che la libertà si applica anche a Dio, bisogna precisare che in Dio la libertà comporta il dominio dell'effetto ma non dell'atto, a differenza dell'uomo, dato che l'atto di Dio si identifica con l'essenza divina e quindi è necessaria<sup>14</sup>.

Quanto alla questione del peccato, c'è una autodeterminazione. Tanto l'atto del peccato quanto l'atto della virtù sono liberi. Quindi in questo non differiscono. Quello che invece fa sì che il peccato sia tale non è la libertà come tale, perchè si è liberi anche in un atto di virtù, ma è il fatto che la libertà nel caso del peccato è usata in maniera tale che la scelta avviene come autodeterminazione rispetto ad un fine particolare in contrasto con i dettami del fine ultimo.

Quindi il costitutivo del peccato, come saprete già dal corso di Padre Alberto Galli, l'elemento formale del peccato consiste nella *aversio* dal fine ultimo. Ovviamente nel peccato avviene sempre una *conversio ad creaturam*, però questa è più materiale<sup>15</sup>; è un autodeterminarsi ad un bene particolare in maniera però tale, e questo è il formale del peccato, da decadere dal bene

---

<sup>5</sup> Nell'interpretazione della libertà umana.

<sup>6</sup> Dove è l'equivoco?

<sup>7</sup> Padre Tomas si riferisce alla possibilità di peccare, peraltro propria solo della creatura.

<sup>8</sup> Nella sua essenza.

<sup>9</sup> Padre Tomas esclude, come ha fatto sopra, che la libertà sia una forma di passività.

<sup>10</sup> Le perfezioni semplicemente semplici, nel linguaggio scolastico, sono sostanzialmente le perfezioni sostanzialmente spirituali.

<sup>11</sup> Spontaneamente.

<sup>12</sup> E necessaria.

<sup>13</sup> E contingenti.

<sup>14</sup> In Dio si identifica libertà e necessità, perché la sua libertà è la sua essenza e la sua essenza è necessaria.

<sup>15</sup> Qui il termine "materiale" è usato nel senso scolastico di fattualità opposta all'elemento più importante che è detto "formale". Questa dottrina suppone la concezione di una composizione di "materia" e "forma". Vediamo l'applicazione di questa dottrina nella teoria del peccato. Come dice P.Tomas, l'elemento più caratteristico del peccato ("formale") è l'allontanarsi da Dio, mentre la componente meno importante ma pure essenziale, è l'attaccamento alla creatura (aspetto "materiale").

ultimo.

Rispondo ora a una domanda molto bella e giusta, che fra Daniele gentilmente ci ha posto. Notate bene che qui si rivela, proprio la differenza tra questi due ordini: cioè tra l'essere fisico e l'essere morale. La risposta alla domanda è questa: dal punto di vista dell'essere fisico nel peccato appare una perfezione, non c'è nessun dubbio.

L'atto psicologico dell'autodeterminazione rivela l'attività dell'uomo, invece sotto l'aspetto morale il peccato è una cosa cattiva. Quindi si vede che in un solo atto si rivela ovviamente il contrasto tra la bontà fisica<sup>16</sup> e la malizia morale e che questi due ordini di essere, fisico e morale, si pongono uno accanto all'altro.

Quindi il peccatore, proprio per poter peccare, deve essere in possesso del suo libero arbitrio, deve essere in grado di intendere e volere, come si dice mi pare in termini giuridici. Se non lo fosse, non potrebbe commettere nè il delitto dal punto di vista giuridico, nè l'atto umano<sup>17</sup> e quindi il peccato.

Come peccato dovrà essere un atto umano<sup>18</sup> per essere peccato, infatti il peccato è una trasgressione alla legge divina fatta con piena consapevolezza e deliberato consenso. Consapevolezza è certamente l'espressione di una certa dignità dell'essere fisico e psichico dell'uomo, però c'è negatività dell'essere morale.

E paradossalmente, più si è nel possesso delle proprie facoltà di intendere e volere, più grave è il peccato, perchè più lucida è l'autodeterminazione a un bene disordinato. La risposta a questa domanda tocca con mano, metaforicamente parlando, questa dualità dell'ordine fisico e dell'ordine morale: rivelazione di una perfezione fisico-psichica e nel contempo rivelazione di una certa miseria morale, una certa deteriorità morale.

S.Tommaso va oltre a questa proprietà della libertà, costitutivo dell'uomo: l'uomo diventa padrone del suo agire. L'uomo è libero, perchè essere padroni del proprio agire e essere liberi è la stessa cosa. Egli è libero per mezzo della ragione e della volontà. Infatti, la radice della libertà sta nella ragione e nella volontà. Ora qui S.Tommaso cita Pietro Lombardo, il quale anche lui non si<sup>19</sup> *pronuncia con chiarezza, così* come Aristotele non ha dato risposta univoca.

Una cosa curiosa, quando tratteremo dell'atto umano, è che al centro, se volete metaforicamente al cuore dell'atto umano sta l'atto di scelta. La libertà, come proprietà dell'atto umano in quanto umano si rivela e si pone. Il suo luogo proprio è l'atto di scelta. Nell'atto di scelta è quasi inestricabile e confuso l'influsso della ragione e della volontà.

Vedremo, quando tratteremo dell'atto umano, come esso emana da entrambe le facoltà spirituali: cioè la ragione pratica e la volontà. Ogni atto umano è integrato da atti di ragione e di volontà. Ma a livello molto astratto le due sfere, quella razionale e quella volitiva sono molto bene separate l'una dall'altra. Per esempio la *simplex apprehensio* è ben distinguibile dalla *simplex volitio*.

La *simplex apprehensio* vuol dire che uno apprende un bene, la *simplex volitio* significa che velleitariamente uno dice: il bene mi piacerebbe. A questo punto le due facoltà sono ben distinguibili l'una dall'altra. Nell'atto di scelta si potrebbe dire che le due facoltà convergono in maniera tale che sembrano quasi non distinguersi più.

S.Tommaso preciserà questo punto. Egli infatti osa fare una distinzione, ossia attribuire l'atto di scelta ad una facoltà più che ad un'altra. Siccome la scelta dispone dei mezzi al fine e siccome l'ordine al fine è oggetto formale della volontà, vuol dire che formalmente la scelta appartiene alla volontà. Quindi la libertà è proprietà della volontà, però proprietà della volontà in quanto essa a sua volta poggia sulla razionalità.

E di nuovo c'è questo incontro tra la determinabilità del giudizio pratico-pratico dalla parte della ragione e la determinazione attiva da parte della volontà. Cioè la volontà non potrebbe

---

<sup>16</sup> Termine scolastico equivalente a: ontologico oppure psicologico.

<sup>17</sup> L'atto umano, nel linguaggio della teologia morale, corrisponde all'atto morale.

<sup>18</sup> Qui P.Tomas intende "umano" in quanto umano, ossia libero.

<sup>19</sup> Qui c'è una lacuna. Probabilmente mancano le parole scritte in corsivo.

autodeterminarsi se il giudizio pratico-pratico non fosse passivamente determinabile. Non so se mi sono spiegato.

Se il giudizio pratico-pratico fosse già fisso<sup>20</sup>, la volontà non avrebbe nessun potere su di esso. La determinabilità del giudizio pratico-pratico è una *conditio sine qua non*, non un costitutivo<sup>21</sup>, ma condizione, perchè la volontà possa esercitare la sua facoltà di determinazione attiva su di esso.

Quindi si può dire questo: che la libertà ha la sua radice nella razionalità, con la determinabilità del giudizio pratico-pratico, e ha il suo costitutivo formale nella volontà, proprio in quanto la volontà può determinare attivamente il giudizio passivamente determinabile.

Lo ripeteremo ancora con più esplicitazione, ma già adesso è importante notare questo: la radice della volontà e della libertà, per quanto la libertà sia proprietà della volontà, sta nella razionalità.

Padre Fabro non vede volentieri questa cosa perchè la tendenza volutaristica .... S.T..... Secondo Padre Fabro S.Tommaso diceva in sostanza che la libertà è una vicenda della volontà ed ha poco o nulla a che fare con la ragione. Invece, mi pare proprio che la tesi tomistica classica secondo cui la radice della libertà sta nella ragione, è una tesi molto fondata, nel senso che la nostra ragione pratica comprende il bene in maniera astrattiva, e questo è essenziale.

Il fatto di cogliere l'universale e il particolare sussunto dall'universale, se non ci fosse quella astrazione, che ci pare tanto arida e onerosa, ebbene se non ci fosse quella benedetta astrazione, non saremmo liberi, ma saremmo come degli animaletti.

Gli animali infatti, non avendo questo distacco astrattivo, non considerano la finitezza del bene: per loro ogni bene particolare è un bene assoluto<sup>22</sup>. Se il cagnolino ha fame, mangia, se gli date da mangiare. Non ha la possibilità di astenersi. Invece l'uomo ha la capacità di vedere sì il bene particolare come *bonum*, ma anche come entità<sup>23</sup>, ossia sa relativizzare, per usare un linguaggio moderno.

L'uomo, grazie alla sua astrazione, cioè alla sua facoltà di cogliere l'universale, sa vedere il particolare in quanto è particolare nella sua particolarità, quindi sa relativizzare; perciò è determinato solo al fine ultimo ed è liberissimo invece rispetto ai fini particolari, rispetto ai beni e ai mezzi appunto particolari.

S.Tommaso non dirime la questione<sup>24</sup> perchè non gli serve ai fini della conclusione. Dice semplicemente che nella libertà questa padronanza del proprio atto è proprietà dell'uomo, cioè compete all'agire umano, in quanto è umano, e a sua volta è fondata sul costitutivo dell'uomo, cioè su quello che fa sì che l'uomo sia uomo e non un altro essere. Ora, questo costitutivo è la ragione e la volontà, in questo ordine: prima la ragione e poi la volontà.

Il giudizio pratico-pratico risulta in qualche modo determinabile, perché, presentandoci il bene particolare nella sua particolarità, non ce lo presenta mai in maniera impositiva. Se ci presentasse un bene solo come un bene<sup>25</sup>, non potremo non volerlo. La volontà è fatta talmente per il bene, che se l'intelligenza le presenta un bene che è soltanto bene, la volontà non può non amarlo, desiderarlo e goderne.

---

<sup>20</sup> Qui P.Tomas si riferisce probabilmente al cosiddetto "determinismo psicologico" secondo il quale la volontà è obbligata a muoversi una volta che l'intelletto ha fissato il giudizio pratico-pratico. Se infatti il giudizio fosse già fissato dall'intelletto, la volontà non avrebbe nulla da fare. Ma se l'attuazione del giudizio spetta alla volontà, allora vuol dire che il giudizio non è già determinato.

<sup>21</sup> Del giudizio pratico-pratico.

<sup>22</sup> L'animale, ci dice P.Tomas, assolutizza naturalmente il finito, perché non ha prospettive ulteriori. Viceversa l'assoluto per il quale l'uomo è fatto è veramente l'assoluto sotto ogni punto di vista, cioè Dio. Per questo quando l'uomo assolutizza il finito, fallisce al fine della sua vita.

<sup>23</sup> Come entità nella sua universalità.

<sup>24</sup> Probabilmente qui P.Tomas risponde ad una domanda il cui contenuto non è stato riportato.

<sup>25</sup> Ossia come bene infinito, totale ed assoluto, privo di qualunque difetto.

E' per questo che i Santi in Cielo non peccano più, non possono più allontanarsi da Dio, perchè capiscono quello che noi poveretti stentiamo a capire e che è estremamente vero, e cioè che Dio è il vero fine ultimo, il vero sommo bene, il bene infinito.

*Anche noi siamo ordinati alla felicità, però purtroppo non la identifichiamo in concreto in quanto il nostro giudizio su Dio è deficiente. Non riusciamo ad intuire l'infinità di Dio. Viceversa, un intelletto che vede l'infinità del bene divino, non può ordinarsi ad un altro fine che a Dio.*

Notate che questo vale anche nel male. Infatti è un errore pensare che il peccatore cerchi il male nel suo atto; non è affatto così. Se il peccato e se l'angelo delle tenebre fossero solo tenebre, nessuno li seguirebbe. Proprio S.Paolo dice che l'angelo delle tenebre alle volte si veste da angelo di luce. Questo è essenziale per il lavoro del Maligno, perché altrimenti non avrebbe dei seguaci.

Dato infatti che la volontà umana è fatta per il bene, anche il male deve presentarsi come un bene. Ora, questo poi si collega con il tema molto delicato, ma molto importante, della attenuazione della responsabilità morale, per esempio una fortissima passione antecedente, perchè quella conseguente è una passione che uno si è creato deliberatamente<sup>26</sup>, non scusa ovviamente dal peccato.

Ma una forte passione antecedente che riesce in qualche modo a diminuire quel distacco astrattivo, effettivamente fa esulare l'agire dal suo modo umano, perchè non lo rende libero. Si è ridotto quasi a livello istintuale, a reazione immediata. Quindi, se l'intelletto umano si trova confrontato con un bene, che gli è presentato solo come tale, è determinato rispetto a quel bene.

Solo grazie al fatto che la nostra ragione riesce a relativizzare il bene particolare, cioè a presentarcelo proprio come bene particolare, la nostra volontà è libera. Domina il proprio atto.

Ovviamente il Signore nella sua libertà non può considerare il suo agire come particolare, perchè è infinito, dato che il suo agire la sua l'essenza. Invece l'essere creato è *distinto dal suo agire, per cui l'agire dell'ente creato è contingente e quindi particolare*.<sup>27</sup> Iddio invece domina il suo effetto, *ma non il proprio atto*.

Così S.Tommaso dice appunto che in questo senso tutte le azioni che meritano la denominazione di atto umano sono quelle che procedono dalla volontà umana deliberata, cioè dalla deliberazione della ragione e da un consenso della volontà. Ecco che torna la *formula*<sup>28</sup> classica del catechismo: "piena consapevolezza e deliberato consenso".

In sostanza questa *voluntas* deliberata è proprio questo. C'è la radice della deliberazione, che è il consiglio dell'intelletto pratico e della deliberazione dell'intelligenza e poi c'è la proprietà della libertà che si situa formalmente a livello della volontà, che determina se stessa.

Quindi solo le azioni libere meritano la denominazione di azioni umane, che procedono dal principio intrinseco con la conoscenza perfetta razionale del fine. Solo queste azioni che procedono dall'uomo in quanto uomo, ossia secondo la volontà deliberata, meritano la denominazione di azione umana.

L'altra premessa<sup>29</sup> è questa: tutte le azioni procedenti da una potenza dell'anima e in genere da una potenza operativa procedono da essa causalmente secondo la ragione del suo oggetto formale. Cioè, se l'oggetto proprio della volontà è il fine e il bene, tutte le azioni che procedono dalla volontà deliberata procedono da essa con riferimento al fine.

Vedete come S.Tommaso procede. Innanzi tutto chiarisce che cosa è l'atto umano, ed è - ripeto - un chiarimento fondamentale, perchè questa distinzione si riproporrà continuamente. Non si può capire nulla della morale se non si capisce la sua delimitazione. La morale si limita ai soli atti umani. Gli altri atti hanno una valenza non morale ma puramente psichica o fisica.

Quindi quegli atti che hanno una validità morale sono solo gli atti umani. Ora per atto umano, come ci insegna l'Angelico Dottore, si intende quell'atto che procede dall'uomo in quanto è

---

<sup>26</sup> La passione antecedente all'atto peccaminoso diminuisce la colpa, perché diminuisce il volontario; invece una passione voluta aggrava il peccato perché l'atto diventa ancora più volontario.

<sup>27</sup> Le parole in corsivo sono ipotetiche.

<sup>28</sup> Parola ipotetica.

<sup>29</sup> Sottinteso: a quello che intendo dirvi.

uomo, l'atto di cui l'uomo è padrone, quindi atto libero, ossia l'atto che procede dalla volontà deliberata: dalla ragione pratica e dalla volontà libera.

L'altra premessa è per sé evidente: ogni atto che procede da una facoltà, procede da essa secondo la *ratio formalis obiecti*, secondo la ragione formale dell'oggetto di quella facoltà. Tale ragione non è altro che un'applicazione particolare o esplicitazione, se volete, del principio di causalità<sup>30</sup>.

Ogni causalità comporta una somiglianza formale, univoca o analogica, tra l'effetto e la causa. Insomma, la causalità è comunicazione di forma. Se volete in termini aristotelici: la causalità è attuazione<sup>31</sup>, comunicazione di atto e quindi di forma. Ora, proprio per questa similitudine che c'è tra l'effetto e la facoltà, al fine di cogliere la forma dell'effetto, bisogna cogliere la forma della facoltà da cui l'effetto procede. Ora la forma della facoltà operativa è il suo oggetto formale. E l'oggetto formale della volontà è il fine. Perciò tutto ciò che deriva dalla volontà deriva con un rapporto al fine.

Notate che la premessa, secondo la quale ogni atto che procede da una facoltà procede da essa secondo la ragione formale del suo oggetto, è estremamente importante, perchè in qualche modo non soltanto lo stesso ordinamento teologico dell'agire umano, ma anche di ogni altro ente è fondato su questo principio.

Ossia tutte le cose dell'opera della creazione procedono da Dio tramite la ragione pratica di Dio e la sua volontà. E' per questo che tutte le cose create da Dio procedono da queste facoltà con un riferimento all'oggetto formale della volontà di Dio. Ora l'oggetto formale della volontà divina è la stessa essenza divina, quindi tutto il creato è proteso teleologicamente<sup>32</sup> all'essenza divina, alla volontà divina come fine ultimo.

E' una premessa estremamente importante, ma è per sé evidente, basta pensare ai termini e si intuisce subito che tutto ciò che procede da una facoltà, procede da essa – si direbbe - secondo la sua struttura formale, la quale è determinata dall'oggetto formale, quindi con riferimento all'oggetto formale.

## SECONDA PARTE

Data la distinzione tra l'atto umano e l'atto dell'uomo in applicazione particolare, notate bene qui la particolarità della conclusione, ossia che S.Tommaso, nell'articolo seguente, farà un allargamento di prospettiva. Ma per adesso la conclusione vale solo per gli atti umani, in quanto umani, intendendo per atto umano quell'atto che è posto dall'uomo in quanto uomo. Quindi, in sostanza, dato che l'atto libero procede dall'uomo secondo ragione e volontà e dato che la volontà ha per oggetto formale il fine, è necessario che tutto ciò che procede dall'uomo in quanto uomo sia ordinato al fine, perchè procede dalla volontà e quindi con un riferimento intrinseco a quello che è l'oggetto formale della volontà, ossia rispetto al fine.

Tutto ciò che procede da una facoltà, procede da essa secondo il suo oggetto formale. In altre parole, ogni effetto porta in sé un'impronta della sua causa. Ora, la forma determinante della volontà è il suo riferimento al fine. Quindi ogni atto posto dalla volontà dovrà portare in sé questa connotazione del riferimento teleologico.

A causa di questo suo protendersi al fine, in sostanza, ogni atto umano in quanto umano è posto per un fine e così la tesi è dimostrata positivamente. La domanda era se l'uomo in ogni suo agire agisce per un fine. Risposta: in tutti gli atti in cui l'uomo agisce in quanto è uomo, cioè in tutti gli atti umani, l'uomo agisce per un fine.

I corollari, cioè le famose risposte, che S.Tommaso dà sono di diversa importanza, quelle<sup>33</sup> .... Tutte e tre sono da tenere piuttosto in considerazione. Il primo<sup>34</sup> fa una distinzione abbastanza

---

<sup>30</sup> Formale.

<sup>31</sup> Sottinteso: di potenzialità.

<sup>32</sup> Dal punto di vista del fine.

<sup>33</sup> Qui c'è una lacuna.

facile da intuire, ma molto importante, proprio fondamentale, tra quello che è il fine in esecuzione e il fine in intenzione. Cioè l'obiezione è pressopoco questa: la causa deve precedere l'effetto, quindi la causa deve essere prima dell'azione causata da esso. Ora il fine invece è un qualche cosa che si pone dopo l'azione.

E qui nella traduzione italiana del testo tomistico si distingue bene. In questo articolo S.Tommaso dice che bisogna distinguere tra il fine e l'azione, in sostanza. Ossia in termini tecnici, di distinzione scolastica, bisogna dire che c'è il fine nell'intenzione e un fine nell'esecuzione. Oppure detto in altre parole, il fine in intenzione si chiama anche *finis causa*, il fine che è causa. Infatti la causalità finale è un fine nell'intenzione dell'agente.

E il *finis in executione* è il *finis effectus*, cioè quel fine che poi si consegue tramite l'azione. Però, affinché l'azione consegua il fine, il fine deve già essere presente nell'intenzione dell'agente, che pone l'azione. Per usare un esempio aristotelico, citiamo la generazione di una sostanza: un uomo che genera un uomo. Allora in qualche modo nell'agente, cioè nell'uomo, nella sua facoltà procreativa, c'è una certa tendenza teleologica, vedete qui il *finis* nell'intenzione, ma non nell'intenzione dell'agente.

Certo anche nell'intenzione dei genitori, già a livello della facoltà stessa, in maniera indeliberata, esiste questa finalità connaturale<sup>35</sup> ad imprimere la stessa essenza umana, la stessa forma umana in un individuo diverso. Si direbbe aristotelicamente in una materia prima diversa, cioè individualmente distinta.

Certo l'esempio non è calzante, data che l'anima è infusa da Dio. Considerando l'esempio aristotelico, possiamo dire questo: una facoltà procreativa è protesa in qualche modo a questa comunicazione della forma dell'uomo ad un'altra, porzione di materia prima, scusate se dico così.

Mi spiace parlare in questi termini, ma sono quasi costretto perchè altrimenti è difficile capire che cosa è esattamente la materia prima segnata dalla quantità, la quale materia, come dice il Card. Gaetano, è trascendentalmente rapportata alla quantità<sup>36</sup>, come se la materia prima avesse già una esigenza di quantità discreta che la spezzetta<sup>37</sup>, che la frantuma in tanti pezzettini di materia prima<sup>38</sup>.

Solo che non sono pezzettini in atto<sup>39</sup>, ma una specie di continuo materiale che tende però a diversificarsi. Si tratta<sup>40</sup> praticamente di conferire l'atto formale, la stessa forma della specie ad un altro individuo, quindi ad un altro sostrato materiale. Questo è il fine e l'intenzione dell'agente, il quale fine è conseguito nell'atto della generazione.

Quando nasce un altro uomo, si dà una materia che riceve la stessa forma che gli imprime l'agente. Ma l'agente non agirebbe così se non fosse già *atto*<sup>41</sup> ad agire così. Quindi il fine c'è alla fine ma anche all'inizio. C'è una certa coincidenza materiale del fine tra l'inizio dell'azione e la fine, ossia il termine dell'azione<sup>42</sup>.

Naturalmente la distinzione è facile. Ovviamente bisogna dire che il fine nell'esecuzione, anche cronologicamente, si pone dopo l'azione. Ma non è questo il *finis causa*, bensì è il fine effetto. Mentre il fine che è significativo causalmente è proprio quel fine che precede l'azione.

Si dice appunto che ciò che è primo nell'intenzione è ultimo nell'esecuzione. Interessante, è proprio così. Pensate, per esempio all'architetto che costruisce la casa: all'inizio ha presente quello

---

<sup>34</sup> Corollario.

<sup>35</sup> Naturale.

<sup>36</sup> Materia trascendentalmente rapportata alla quantità vuol dire che nelle sostanze materiali la materia è di tipo quantitativo in forza della natura stessa della sostanza materiale.

<sup>37</sup> La divide moltiplicandola.

<sup>38</sup> La moltiplica in tante porzioni quantitativamente determinate.

<sup>39</sup> Queste porzioni di materia come tali non sono in atto, perché la materia prima come tale è pura potenza, ma la materia si attua in quanto è determinata dalla quantità.

<sup>40</sup> Qui P.Tomas si riferisce all'azione dell'agente.

<sup>41</sup> Termine ipotetico.

<sup>42</sup> Nel corso dell'agire, il fine può essere considerato all'inizio e alla fine dell'azione. Sostanzialmente o materialmente il fine è sempre quello, solo che all'inizio è solo intenzionato, mentre alla fine è realizzato.

che ci dovrà essere alla fine. Gli viene in mente una bella casa in mezzo ai boschi, poi la realizza; in base a questo suo progetto e all'idea che gli viene in mente, cerca poi in qualche modo di trovare i mezzi per eseguire la costruzione della casa. Una volta che ha progettato i mezzi, li mette in atto, partendo dall'ultimo mezzo trovato. Il quale è la prima pietra, che l'architetto porrà per costruire le fondamenta della casa. La casa costruita sarà proprio quella casa che egli aveva in mente come idea all'inizio.

Domanda: Si può dire che la causa efficiente, avendo in mente la causa finale, unisce la causa materiale e arriva *a quella formale*<sup>43</sup>?

Risposta: Perfetto, perfetto! Si vede che lei era attento e ha approfondito anche le lezioni di metafisica e cosmologia, perchè proprio così agisce questa quadruplici funzione causale. Adesso ne parleremo un po' seguendo anche Padre Ramirez, che ha delle belle considerazioni su questo punto. Però è proprio così.

Questo elemento ci servirà molto per il nostro discorso più avanti. La causa di tutte le cause, la causa primariamente *attiva*<sup>44</sup> è quella più emarginata al giorno d'oggi. La causa finale è la *causa causarum*, perchè è la causa che determina l'agente, a fare che cosa? a introdurre la forma nella materia.

Vede, l'ordine delle cause è questo, secondo l'ordine di perfezione: la causa finale determina l'agente, il quale determina l'azione, che consiste nel determinare la materia prima tramite l'attuazione della forma. Questo primo problema è abbastanza facile da intuire, quanto alla sua soluzione.

Il secondo è veramente un nodo difficile da risolvere. Il fine ultimo non è ordinato ad un fine ulteriore e non potrebbe essere diversamente perché, se fosse ordinato ad un fine ulteriore non sarebbe l'ultimo. Il fine ultimo non può essere ulteriormente ordinato ad un fine.

Però S.Tommaso pone un'obiezione molto arguta: c'è un'azione che è il fine ultimo. Notate bene. E questo fine ultimo è la visione beatifica. Capite quello che voglio dire? C'è una azione con la quale l'uomo entra nel possesso del fine ultimo. Questa azione è il fine ultimo. Se questa azione è il fine ultimo, almeno quella non può essere ordinata ulteriormente ad un altro fine ultimo. Pensateci bene, non è facile intuire questa obiezione. Ve la ripeto, il fine ultimo, in quanto ultimo, non può essere ulteriormente ordinato.

Ora la conclusione di S.Tommaso è questa: ogni atto umano è ordinato ad un fine. Questa è la difficoltà. Infatti, tra tanti atti umani c'è ne è uno in cui l'uomo entra nel possesso del bene beatificante. E questo atto posto dall'uomo, noi sappiamo che in concreto è la visione beatifica, un atto umano che è fine ultimo.

Ora, essendo fine ultimo, non può essere ordinato ad un fine ultimo, perchè allora non sarebbe ultimo. Sembra un'astuzia un po' troppo complicata; invece è un'eccezione. Le eccezioni sono molto importanti; lo sapete bene dalla logica, che la contraddittoria non è un'altra universale; basta un'eccezione particolare e c'è la contraddizione.

S.Tommaso, proprio per questa attenzione<sup>45</sup>, ci tiene a risolvere questo problema. E' un problema che per quanto ci possa apparire un po' marginale, tuttavia chiarisce implicitamente tante altre cose. Ora la soluzione è questa: S.Tommaso dice che innanzi tutto bisogna distinguere nell'ambito del volontario. Poi ci intratteremo sul volontario, quando parleremo dell'atto umano, ossia di tutto quello che procede dalla volontà deliberata.

Bisogna distinguere tra gli atti cosiddetti eliciti e imperati. Gli atti eliciti sono gli atti posti dalla facoltà stessa. Per atto elicito s'intende quell'atto che è posto dalla facoltà stessa, in questo caso ovviamente si tratta della volontà. Atto elicito della volontà è quello che è posto dalla volontà stessa: per esempio, amare, godere, desiderare. Sono atti della volontà.

---

<sup>43</sup> Parole ipotetiche.

<sup>44</sup> Termine ipotetico.

<sup>45</sup> Che ha per il principio di non-contraddizione.

Invece ci sono altri atti che sono volontari ma che non sono posti immediatamente dalla volontà e si dicono atti imperati. Atti comandati, come se la volontà comandasse ad un'altra facoltà. Per esempio la volontà ordina alla facoltà locomotiva che si muova e che noi camminiamo.

Senza formalizzarci sulla facoltà locomotiva, in sostanza, l'atto di camminare non è immediatamente un atto della volontà. E' un atto della volontà tramite un'altra potenza, alla quale la volontà comanda.

Per questo è una distinzione abbastanza importante. Infatti, ci sono degli atti che si dicono eliciti e sono posti dalla volontà stessa. Ci sono altri atti che sono imperati e che la volontà pone comandando ad altre facoltà. Qui si tratterà di facoltà esecutive, ma anche facoltà sensitive, per esempio le passioni: l'impiego della passione nell'atto della virtù. S.Tommaso, il quale in queste cose è un pacifista, dice: l'uomo forte deve servirsi della sua irascibilità.

In qualche modo la volontà comanda all'irascibilità per impiegarla nell'atto della forza. Allora, data questa distinzione, la considerazione è questa, che è molto importante: cioè l'azione o atto umano in cui consiste il fine ultimo, non può essere un atto elicito della volontà.

E qui c'è tutto l'intellettualismo di S.Tommaso. Poi vedremo più avanti come insiste nel dire che l'atto beatifico è un atto dell'intelligenza, non della volontà. E qui anticipa già:<sup>46</sup> non può essere un atto della volontà, perchè proprio la volontà è una facoltà del fine.

Proprio perchè la volontà è una facoltà del fine, proprio per questo la volontà non può essere quell'atto che ha per fine se stesso. Perchè ogni atto della volontà è finalizzato ad altro. Dice S.Tommaso: come l'atto di visione non vede la luce se non tramite il colore, ma vede il colore e poi con il colore vede anche la luce che lo rende colorato, così anche la volontà non intende se stessa se non tramite il voluto.

Quindi la volontà non può avere per fine ultimo un suo atto. E' una sottigliezza ma è una cosa importante. Infatti, paradossalmente uno direbbe proprio che la volontà è la facoltà del fine e quindi sembrerebbe che tutti i suoi atti, cioè tutti gli atti volitivi, debbano essere dei fini. Invece è tutto il contrario: proprio perchè la volontà è volontà del fine, relativa al fine.

Questa parola "fine" agevola la comprensione di questo argomento: siccome ogni atto della volontà è relativo al fine, proprio per questo non può essere fine a se stesso. Quindi rimangono solo gli atti imperati; perciò quell'atto di cui si ipotizza che sia il fine ultimo, non può essere un atto di volontà, ma un atto che la volontà comanda ad un'altra facoltà<sup>47</sup>.

Ora, in questo rapporto del comandante al comandato, naturalmente la forma dell'atto sta dalla parte del comandante, di chi comanda. Ora è la volontà che comanda, però nell'atto di comandare è finalisticamente subordinata all'atto comandato. Cioè dalla parte della causa efficiente, l'atto comandato dipende da chi comanda, cioè dalla volontà che comanda, ma dalla parte della finalità, la volontà dipende da ciò che è comandato<sup>48</sup>.

E qui S.Tommaso dice che nella volontà che comanda, in questo caso l'atto della visione, tanto per concretizzarlo nella situazione in cui effettivamente si verifica; ebbene nell'atto della visione è come se la volontà comandasse all'intelletto: volgiti a Dio per contemplarlo.

Ma la volontà comandante in questo dipende dalla visione che comanda finalisticamente<sup>49</sup>. Anche questo atto umano<sup>50</sup>, dalla parte della facoltà che comanda, dipende dal fine. Qui S.Tommaso giunge a dire che ogni atto, anche quello che è fine ultimo, dipende dal fine. S.Tommaso non dice esplicitamente, ma lo dice implicitamente ciò che sto per dirvi: infatti qui c'è una grossa distinzione da tener presente, cioè la distinzione tra il *finis quo* e il *finis qui*, ossia il fine soggettivo e il fine oggettivo. Qui c'è praticamente la differenza tra la seconda e la terza questione di questo trattato.

---

<sup>46</sup> Sottinteso: il fine ultimo.

<sup>47</sup> Cioè l'intelletto.

<sup>48</sup> Cioè l'atto dell'intelletto.

<sup>49</sup> La volontà comanda la visione, ma a sua volta la volontà dipende dalla visione perché la visione è il suo fine.

<sup>50</sup> Atto della volontà.

La terza questione tratta di quel bene in cui consiste la beatitudine dell'uomo ed è il fine oggettivo<sup>51</sup>. La questione terza tratta di quell'atto con cui l'uomo entra nel possesso di quel bene<sup>52</sup>.

C'è il bene e l'atto con cui l'uomo entra in possesso del bene. Il *finis qui*, fine oggettivo, è il bene in se stesso. Il *finis quo*, fine soggettivo, è l'atto posto dal soggetto, con cui si entra nel possesso del bene.

Uno potrebbe fare difficoltà e dire: caro S.Tommaso, tu hai dimostrato solo che la volontà dipende dall'atto di visione, ma l'atto della visione in sé non dipende da niente.

Invece<sup>53</sup> si dovrebbe dire, partendo sempre dai principi di questa dottrina, che anche l'atto stesso di visione, cioè l'atto imperato, quello che arriva a contatto con l'oggetto beatificante, dipende invece dal fine oggettivo. C'è sempre la dipendenza del fine soggettivo dal fine oggettivo. In questo senso l'atto che è il fine ultimo, è fine ultimo come fine ultimo soggettivo; non come fine ultimo oggettivo.

Quindi non è fine ultimo *simpliciter*; è fine ultimo a livello di atto, ma anch'esso dipende da quel bene oggettivo di cui si impossessa. Ho fatto meno difficoltà di quanto non pensassi a spiegarvi questo punto, che ha costituito non pochi rompicapi anche per il sottoscritto a capirlo per benino.

Soprattutto c'è da tener presente questo, che la volontà non può avere per fine un suo stesso atto, in quanto tutti gli atti della volontà sono finalizzati. Non possono essere fini a se stessi. L'unico atto che può agire quasi come fine ultimo è un atto imperato. In questo caso la volontà comanda ad un'altra facoltà, che poi sarà quella dell'intelletto.

S.Tommaso sa bene dove vuole arrivare. Anche qui l'atto dell'intelletto è ulteriormente relativo a qualcosa ed è ultimo nel genere dell'atto e del *finis quo*; ma non è ultimo nel genere del fine in quanto tale, perchè c'è al di là di esso il fine oggettivo.

Vi dico solo per inciso che qualcosa mi porta a pensare, pensateci anche voi, mi piacerebbe il vostro parere, penso che il rifiuto kantiano della finalità stia proprio nell'incapacità di distinguere tra il fine oggettivo e il fine soggettivo.

Secondo Kant la finalità è quasi ridotta al fine soggettivo. E' per questo che secondo lui ogni finalità è un agire interessato, quindi immorale. Avete presente? E' la tesi kantiana del dovere per il dovere. Ora non c'è possibilità di conciliazione tra tomismo e kantismo<sup>54</sup>, è chiaro? C'è l'etica del dovere, formalismo morale<sup>55</sup> che si oppone al finalismo morale.

Però quello che non lascio valere è l'obiezione che Kant fa alla morale e arriva a S.Tommaso e a Aristotele. Essa sta nel dire che ogni morale impostata finalisticamente è una morale interessata. Perchè? Perchè non c'è coincidenza tra finalismo e interesse, in quanto c'è il fine oggettivo<sup>56</sup>.

Se ci fosse solo il fine soggettivo sarebbe chiaro che in qualche modo io perseguo il mio proprio interesse cioè il mio gustare. Mentre nel fine ultimo non c'è solo l'azione che agisce, che esegue il fine ultimo, ma c'è anche il fine ultimo stesso. C'è un intreccio *tra fine soggettivo e fine oggettivo*. *Riguardo al*<sup>57</sup> fine ultimo, dalla parte del fine soggettivo c'è un che di dilettevole, ed è bene che ci sia. Noi non abbiamo questi problemi kantiani, per i quali il piacere è qualcosa di deteriore.

E' bene che ci sia questo, però Kant lo tiene nella dovuta considerazione che c'è anche un riferimento al fine *simpliciter* ultimo, che non è il fine soggettivo, bensì il fine oggettivo. C'è quasi

---

<sup>51</sup> Dio in se stesso.

<sup>52</sup> Ed è l'atto della visione.

<sup>53</sup> Questa è la risposta di P.Tomas.

<sup>54</sup> E' bene intendere questa opposizione riferita solamente a questa questione della finalità dell'agire morale. Almeno così ritengo debba intendersi il pensiero di P.Tomas.

<sup>55</sup> Per "formalismo morale" si intende l'impostazione dell'etica kantiana, la quale più che badare ai contenuti del dovere, guarda alla sua forma in quanto obbligo universale dell'agire umano.

<sup>56</sup> P.Tomas, contro Kant, sostiene che l'azione che corrisponde all'inclinazione nei confronti di un fine non è necessariamente interessata, in quanto il fine può essere cercato per se stesso.

<sup>57</sup> Essendoci una lacuna, ho inserito queste parole ipotetiche.

una subordinazione dell'atto che si impossessa del fine rispetto al fine in se stesso. Pensateci bene, penso che sia qui la chiave della difficoltà, diciamo così, della duplice impostazione dell'etica formale e di quella finalistica.

Noi dovremmo difendere la nostra etica finalistica, ma per ciò stesso edonistica<sup>58</sup>, nel senso banale<sup>59</sup> del termine. Non si può essere in possesso di Dio ed essere tristi. Però non è per la gioia di avere Dio che si ama Dio, ma si ama Dio per la possibilità che la morale finalistica dà di amare Dio per se stesso.

Il motivo di questo disinteresse per il finalismo<sup>60</sup> sta nella mancata distinzione tra il *finis qui* ed il *finis quo*. Tanto per chiarire il linguaggio, si deve distinguere il *finis quo*, cioè l'azione tramite la quale ci si impossessa del fine, dal *finis qui*, che è il fine oggettivo, ossia il bene di cui si gode. E poi eventualmente possiamo considerare il *finis cuius gratia*, se il *finis qui* cioè l'oggetto, il bene voluto è a sua volta subordinato ad un altro bene più ampio, più alto<sup>61</sup>. Poi c'è il *finis cui*, cioè la persona a cui io voglio quel determinato bene.

|                           |   |   |
|---------------------------|---|---|
| <i>Finis quo</i>          | = | l'agire con cui si realizza il fine                           |
| <i>finis qui</i>          | = | il fine da raggiungere  |
| <i>finis cuius gratia</i> | = | il fine per il quale si agisce                                |
| <i>finis cui</i>          | = | la persona per cui io voglio agire per quel determinato bene. |

Facciamo un esempino banale: voglio fare un regalo per un compleanno a qualcuno o a degli amici, ai quali piacciono i libri, e voglio regalar loro dei libri. Allora:

il *finis quo* è l'azione di regalare un qualcosa;

*finis qui* è ciò che regalo;

*finis cuius gratia* è il piacere che voglio procurarmi;

*finis cui* è l'amico a cui voglio procurare questo dono.

Questa è un po' esemplificata la struttura della finalità.

Possiamo dire che Kant rifiuta il fine oggettivo, perchè rifiuta l'oggetto. Questa non è solo una coincidenza terminologica; il rifiuto del fine oggettivo coincide con la sua svolta primitiva<sup>62</sup>. Vi invito sempre ad interpretare Kant in questa chiave, perchè spesso si tende a recuperare<sup>63</sup>. Mi piacerebbe poter capire<sup>64</sup> anche Kant, ma bisogna essere seri in queste cose e mi dispiace andare d'accordo con Schopenhauer; però questi, con tutta la sua cattiveria, aveva ragione.

Sapete che lui prende malamente in giro Kant per le sue critiche alla ragion pura kantiana. C'è il vero Kant nella *Critica della ragion pura*, poi c'è un Kant che tenta di essere metafisico, che cerca di ricostruire quello che ha distrutto prima.

Dice<sup>65</sup> che è un tentativo patetico, un tentativo proprio da sentimentali, che non ha il coraggio di tagliare netto con la metafisica. E non ha tutti i torti, infatti c'è dell'incoerenza in queste diverse critiche kantiane. Il vero Kant, per capirlo tutto, compresa la parte morale, nonostante gli sforzi di ricupero, si trova nella svolta critica, ossia quella che lui chiama la svolta copernicana, perchè allora la morale stessa non potrà proporsi né in chiave finalistica né in chiave oggettiva.

Non c'è più aggancio tra il bene e l'essere; quindi l'unica possibilità sarà l'approccio puramente fenomenologico, cioè descrivere il fatto morale, il fatto morale come lo descrive in termini di dovere in una qualità soggettiva. Allora si chiude subito nell'ambito del *finis quo*. Non ammette più la possibilità del *finis qui*, che fa dipendere da sé il *finis quo*. Questo valga per quanto riguarda la *vexata quaestio* della visione, che è il fine ultimo, ma che nel contempo dipende dal fine ultimo *simpliciter*.

---

<sup>58</sup> Questo termine, nel linguaggio di P.Tomas, non ha un significato negativo, ma significa semplicemente il valore del piacere e della gioia.

<sup>59</sup> Probabilmente qui con il termine "banale" P.Tomas intende: "comune", "corrente", "immediato".

<sup>60</sup> P.Tomas si riferisce sempre alla morale kantiana.

<sup>61</sup> Cioè il *finis cuius gratia*.

<sup>62</sup> Originaria.

<sup>63</sup> Sottinteso: il positivo.

<sup>64</sup> Nel senso di: comprendere, giustificare.

<sup>65</sup> Sottinteso: Schopenhauer.

Ultima cosa, che ha una sua importanza, è questa. S.Tommaso si chiede se l'uomo agisce per il fine, quando delibera, ma non sempre l'uomo delibera. Qui c'è la differenza tra gli atti umani e gli atti dell'uomo. Ci sono degli atti inavvertiti, ma quante cose facciamo inavvertitamente, per fortuna, perché, se si dovesse pensare ad ogni cosa, ci sarebbe da impazzire sul serio. Perciò nella nostra vita tentiamo di creare degli abiti che poi dimentichiamo e agiamo in maniera assolutamente spontanea.

Se noi dovessimo pensare ad ogni particolare cosa che eseguiamo, la vita sarebbe estremamente pesante. Ci sono determinati abiti che si acquistano e non ci si pensa più. Per esempio tutta la nostra gesticolazione è cosa a cui noi non pensiamo, come pure il gesto classico della *fricatio barbae*<sup>66</sup>, un gesto inavvertito come tanti altri. L'atto di scrivere non è avvertito, ma ciò che si scrive è bene che sia avvertito. Infatti molte volte ci dimentichiamo dell'atto di scrivere e sarebbe un guaio se noi dovessimo pensassimo ad ogni lettera dell'alfabeto.

Insomma, ci sono tanti atti che sfuggono alla nostra attenzione; ora, dice S.Tommaso, questi non sono atti deliberati; però questi non ci interessano. Anche se fossero per un fine, che poi vedremo che saranno per un qualche fine, tuttavia, anche se non fossero per un fine, non ci interessano, perché non sono atti umani, cioè esulano dalla nostra questione. E' molto importante distinguere questi atti inavvertiti dagli atti pienamente umani.

Proviamo ad affrontare quelle che chiamo questioni connesse. All'inizio non ce ne saranno poche, perché è tutta la fondazione del discorso. Sono tratti dall'Edizione Marietti, che potrete anche voi consultare. Alla fine<sup>67</sup> noterete che ci sono delle annotazioni curate da quel bravo sacerdote che è Piero Caramello, il quale fece un lavoro molto molto solido.

Costui in questo trattato si rifà soprattutto a Padre Alessandro Horvath e a Santiago Ramirez, entrambi tomisti di una notevole fondatezza. Innanzitutto c'è una considerazione fatta da Padre Alessandro Horvath su quella che è la costituzione dell'atto umano e la distinzione degli atti dell'uomo.

Vi presento le sue articolazioni che mi convincono abbastanza. Innanzitutto bisogna pensare a livello immediato a quella azione dell'uomo, che si può dire azione fisica<sup>68</sup>, la quale procede dall'uomo secondo la determinatezza della sua natura. L'azione puramente fisica dell'uomo procede dalla natura<sup>69</sup> dell'uomo.

Per esempio lo stesso peso, la stessa gravità che esercitiamo come corpi, è un qualche cosa di puramente naturale. Non c'entra per nulla l'elemento conoscitivo. Non è che io comando a me stesso di pesare; peso proprio per natura. Ma<sup>70</sup> non riguarda solo le cose così banali come il nostro peso; riguarda anche cose molto spirituali.

C'è un aspetto sotto il quale lo stesso intelletto è da considerarsi come *intellectus natura*, come facoltà psichica, non intelletto che riflette su se stesso, che adopera se stesso. L'intelletto che è veramente tale, per natura sua è fatto in maniera da non potere tendere se non al vero. Come il corpo pesante tende al centro della terra, così l'intelletto a modo suo tende alla verità, così come la volontà alla bontà. Queste sono determinazioni naturali dove non c'entra per nulla nessun tipo di conoscenza. Non c'è pre-conoscenza.

Chiama<sup>71</sup> azioni fisiche dell'uomo tutte quelle azioni che sono immediatamente rapportate a dei fini senza intervento alcuno di una certa precognizione. Poi c'è l'azione dell'uomo, non più fisica dell'uomo, la quale procede secondo l'immaginazione, secondo una certa ragione indeliberata. Non è la ragione nella sua funzione movente attivamente, ma solo passivamente mossa dalle facoltà inferiori.

---

<sup>66</sup> Cioè il grattarsi la barba.

<sup>67</sup> Del trattato.

<sup>68</sup> Primo livello dell'azione.

<sup>69</sup> Fisica.

<sup>70</sup> Sottinteso: l'azione.

<sup>71</sup> Padre Horvath.

La ragione avverte in qualche modo, ma oscuramente. Di per sè è un agire quasi istintuale<sup>72</sup>, è solo oscuramente avvertito dalla ragione. Come appunto gli atti indeliberati, li avvertiamo ma fino ad un certo punto. Quando uno cammina non ci pensa ogni volta dove mette il piede. Non c'è l'avvertenza di ogni atto particolare, ma globalmente si sta attenti. In questo senso l'azione dell'uomo è avvertita anche dall'intelligenza ma oscuramente, solo globalmente.

Quindi è una azione indeliberata. Invece l'azione umana è quella che procede dall'azione ordinante attiva della ragione che muove in linea di causalità efficiente e in quella di causalità finale. Cioè connette la causa agente con i suoi fini. Quindi l'azione propriamente umana è quella in cui la ragione non è solo così oscuramente e passivamente guidata dalle nostre tendenze immediate, ma piuttosto è la ragione che impone se stessa.

Ora anche qui il Padre Horvath è molto sottile; distingue due modi in cui la ragione si impone: o in maniera imperfetta ma già attiva, notate bene, non è passiva come l'esempio che vi ho fatto sopra delle azioni indeliberate. La ragione diventa attiva, però non si afferma appieno<sup>73</sup>.

E' quello che potrebbe coincidere un po' con la funzione della cosiddetta ragione inferiore, cioè la ragione che non risolve il suo sillogizzare dei principi. Per esempio tutto questo campo della ragione inferiore potrebbe essere il campo della *consuetudine*<sup>74</sup> umana, di quello che acquistiamo a livello razionalmente mediato, però tale che entra quasi nel nostro sangue. Lo stesso linguaggio, lo scrivere, il parlare, i modi di fare, la buona educazione; insomma, tutto quello che abbiamo imparato a casa nostra. Tutte queste cose sono ordinate dalla ragione e da essa istituite, ma poi ricevute in maniera non del tutto avvertita, o per lo meno non adoperiamo tutto questo con piena avvertenza.

Il quarto<sup>75</sup> livello è l'azione umana formale, in cui funziona la ragione superiore, cioè quella che risolve le sue conclusioni nei principi. La ragione superiore, proprio con atti pienamente riflessi e avvertiti, ordina le nostre azioni a dei fini. Questa distinzione è molto importante. Ovviamente questo atto umano nel senso formale e pieno della parola è sempre avvertitamente ed esplicitamente rapportato al fine, cioè la ragione proprio consapevolmente lo ordina al fine.

Una parola su di una *vexata quaestio*, che potremo poi rivedere ancora più avanti quando parleremo del fine oggettivo. Tuttavia accenniamo già brevemente. Qui il Caramello aggiunge a questi commenti anche una sua riflessione, che mi pare molto tomistica, cioè la *vexata quaestio* del fine naturale e del fine soprannaturale.

Qui la questione è proposta in termini di etica, cioè di etica filosofica e di teologia morale. Abbiamo già visto che l'etica ha per oggetto formale il fine ultimo naturale. Anche l'etica non può fare a meno del fine ultimo. Siccome infatti qui non abbiamo la Rivelazione, in filosofia ci si muove a livello di pura ragione, la quale poi, grazie al cielo, incide anche sugli atti rivelati.

I vari illuministi ci accuserebbero di plagiare in qualche modo i risultati della ricerca razionale, per farli coincidere con il dato rivelato. Quindi l'etica filosofica deve avere una certa sua autonomia, che però è anch'essa fondata sul discorso del fine, anzi del fine ultimo, come ogni ordine pratico, ultimamente si riallaccia al fine ultimo.

Allora già la distinzione reale delle due discipline dell'etica filosofica e della teologia morale, esige in qualche modo la distinzione, non reale nel senso di due cose distinte, questo è evidentemente assurdo, ma nel senso di due aspetti formali distinti, sotto i quali si attinge la stessa realtà.

Dice<sup>76</sup> anche che se di fatto l'uomo è ordinato al fine ultimo soprannaturale, ossia a un bene che supera la proporzione ristretta della natura umana e perciò il fine ultimo naturale è puramente ipotetico (questa sarà una parola problematica), l'etica naturale conserva e mantiene la sua natura

---

<sup>72</sup> Questo è il secondo livello dell'azione.

<sup>73</sup> Terzo livello dell'azione.

<sup>74</sup> Termine ipotetico.

<sup>75</sup> Questo è il quarto livello dell'azione.

<sup>76</sup> Il Caramello.

specifica distinta dalla teologia morale, in quanto l'etica naturale si costituisce nel suo valore di disciplina scientifica autonoma che rapporta l'uomo al suo bene proporzionato.

C'è sempre un fine ultimo, ma un fine ultimo conseguibile non già per opera della grazia ma con le forze connaturali dell'uomo. Assioma scolastico, perchè la grazia non toglie la natura ma la porta a compimento. Un tentativo di soluzione equa è quella di dire che questa ipotesi è fondata nella realtà. Ossia evidentemente il fine naturale è virtualmente racchiuso e realizzato nel fine soprannaturale. Ma è possibile considerare Dio sia sotto l'aspetto soprannaturale del Dio rivelante, sia sotto l'aspetto naturale della conoscenza umana. Così la duplice finalità ha un suo fondamento, non è una semplice invenzione.