

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE

4^a Lezione - 4 novembre 1986

L'ultima volta abbiamo iniziato le questioni connesse al primo articolo¹. Ricordo che qui S. Tommaso ha cercato di affermare quello che egli chiama il principio di finalità rispetto a quello che chiama giustamente l'atto umano. Ha distinto nettamente l'atto umano da quello dell'uomo; l'atto umano, a differenza di quello dell'uomo, non solo è posto dall'uomo, ma è un atto che procede dall'uomo in quanto uomo, formalmente in quanto l'uomo è uomo. L'uomo è veramente uomo tramite la sua razionalità, dalla quale poi scaturisce la libertà; il fondamento, la radice della volontà libera è la razionalità.

Tutto ciò che procede dalla ragione e dalla volontà, o meglio dalla volontà deliberata, dalla volontà che si è consigliata a livello della ragione pratica, tutto ciò che procede dalla volontà preconsigliata, è atto umano e non solo dell'uomo. Questi atti umani, procedendo dalla volontà deliberata, procedono secondo la *ratio formalis* dell'oggetto della volontà, il quale ovviamente è il fine ed il bene.

Perciò non c'è dubbio che tutte le azioni umane sono ordinate al fine. Abbiamo aggiunto a queste argomentazioni alcune considerazioni, i diversi corollari e le questioni connesse, cioè la costituzione dell'atto morale seguendo il Padre A. Horvath; poi ci siamo soffermati su di un commento di P. Caramello.

Vorrei dire al riguardo una cosa molto importante, e cioè che vedo con qualche apprensione che c'è oggi una bella eresia neopelagiana, e quello che mi preoccupa un poco è questo non distinguere l'ordine naturale dall'ordine soprannaturale e che in qualche modo si corre il rischio di ridurre il soprannaturale al naturale, cioè fare del soprannaturale un'esigenza della natura, quindi rinnegare la gratuità del soprannaturale, la gratuità della grazia.

Si distrugge quindi ciò che è essenziale nell'ordine della grazia e della gloria, perché, se la grazia non è gratuita ma dovuta all'uomo, evidentemente perde il suo significato di grazia; mi riferisco ad alcuni articoli pubblicati sulla rivista un articolo di P....., a favore dell'abbandono della formula del Concilio di Firenze.

Ora vedete, per quanto io sia convinto che ogni uomo che vive bene è accetto a Dio, come dice anche la stessa Scrittura, tuttavia questo stesso vivere bene suppone la grazia; senza la grazia non c'è un vivere bene, e questa grazia soprannaturale in qualche modo incorpora l'uomo alla Chiesa. Quindi fuori dalla Chiesa non c'è salvezza, proprio perché la grazia fa entrare in comunione con ciò che l'ecclesiologia classica tende a chiamare simbolicamente e metaforicamente "anima della Chiesa" a differenza del corpo.

Quindi voglio dire che, se non si appartiene all'anima della Chiesa, comunione di grazia, comunione di beni messianici comunicatici da nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, non ci si salva. Mi pare che sia essenziale per la religione Cristiana dire questo, anche se dure sono queste parole per l'uomo contemporaneo, il quale, quando sente parlare di condanne eterne, vorrebbe svuotare l'inferno. Questo però sia detto solo per vedere quali conseguenze può avere un'eventuale riduzione del fine soprannaturale a quello naturale, cioè la confusione dei due ordini.

La Teologia è anche questione di prudenza, di sapere cogliere quell'equilibrio delicato che c'è in tutte queste cose, e cioè quando si tende a ridurre il fine soprannaturale a quello naturale, si corre il rischio, esaltando apparentemente la grazia, di banalizzarla appunto riducendola ad un'esigenza della natura.

Quindi mi pare molto importante anche oggi condannare la tendenza della nuova teologia², già condannata dal Papa Pio XII, che allora incominciava. Tra i tanti errori da cui il Papa mette i

¹ Art.1 della Prima Questione della *Prima Secundae, De Fine ultimo hominis*.

² Qui P. Tomas si riferisce a quella corrente teologica che nacque in Francia negli anni '50 sotto il nome di *Nouvelle théologie*, che ebbe tra gli esponenti principali i PP. De Lubac, Chenu e Charlier.

guardia, ce n'è uno molto importante ed è la proposizione che asserisce che Dio non può creare, proprio perchè non è fattibile, un'intelligenza che non sia già *ipso facto* rapportata al fine soprannaturale.

Ora Pio XII proprio per asserire la gratuità dell'ordine soprannaturale, insite nel dire che bisogna assolutamente ed accuratamente distinguere tra i due fini. D'altra parte, anche il Magistero del Concilio Vaticano I fa questa distinzione sul duplice modo di conoscere Dio per quanto riguarda l'oggetto formale: conoscerlo con le forze della ragione ed allora siamo in filosofia, ed è il fine naturale; conoscerlo con la rivelazione ed allora siamo nella teologia di fede, *ed abbiamo il fine soprannaturale*³.

E' una cosa molto importante questa distinzione anche se evidentemente di fatto non ci sono due fini, perchè Dio è sempre uno solo; quella che va difesa è la capacità di distinguere tra il formale e il materiale; cioè materialmente Dio è indistinto; quanto al soggetto, Dio è sempre un solo Dio; però dalla parte dell'uomo, dalla parte del soggetto umano, l'oggetto formale cambia; quindi cambia anche tutto il rapportarsi abituale a Dio nell'uno e nell'altro ordine.

Ossia, per quanto riguarda gli abiti di scienza o meglio di sapienza, il Caramello insiste nel distinguere quell'etica naturale che fa parte della filosofia e che si riallaccia al fine ultimo naturale, dall'etica soprannaturale, che è la teologia morale, la quale ovviamente mira al fine ultimo soprannaturale. Vedete quindi l'autonomia di questi due ordini.

Insomma, la grandezza della metafisica tomista consiste nel fatto che proprio perchè è una filosofia dell'*actus essendi*, riesce a rispettare perfettamente le essenze. In tal senso possiamo dire che il fine ultimo è uno solo materialmente, ma formalmente si distingue in fine ultimo naturale e soprannaturale. Bisogna dire che quello naturale è formalmente, eminentemente e virtualmente realizzato nel fine soprannaturale.

Quindi, tutto ciò che spetta al fine naturale, è in maniera diversa ed infinitamente più grande realizzato nel fine soprannaturale. Quella beatitudine⁴ alla quale si giungerebbe se non ci fosse la elevazione allo stato soprannaturale, ossia una certa contemplazione naturale di Dio, è realizzata in maniera diversa ed ancora infinitamente più grande nella visione del volto di Dio, nella visione soprannaturale e beatifica.

Quindi notate bene che questa distinzione non è oziosa. Lo stato di natura pura o integra senza la grazia è sì un'ipotesi ma, una ipotesi fondata *in re*⁵; è una potenza, ma la potenza, lo sappiamo da Aristotele, è qualche cosa di reale. Detto questo, c'è un'altra considerazione da fare. Il Padre Ramirez analizza la parola *actio-operatio*, che cosa si intende per atto umano, quale tipo di atto è; insomma, egli dice che il termine "azione" significa comunemente operazione *quoquomque modo*⁶, tutto ciò che si fa, qualsiasi esercizio della causalità efficiente.

C'è anzitutto un'accezione estremamente larga e generica: *operatio (energheia* in greco) nel senso di tutto quello che si fa, ogni esercizio di causalità efficiente. Il significato più proprio e più ristretto qual è? Si ottiene per una differenza o distinzione o differenziazione; si procede per esclusione. C'è una differenza anzitutto dell'operazione transeunte⁷ in materia esterna.

Che cosa vuol dire questo? Ci sono delle azioni che non perfezionano esclusivamente il soggetto operante, ma mirano a trasformare un qualche cosa di esterno, una potenzialità esterna, attuare una potenza materiale esterna. Questo, in sostanza, è l'ambito soprattutto della *poiesis*, dell'arte.

L'arte nel senso più vasto della parola, tutto questo campo poetico riguarda la trasformazione della materia esterna; sono azioni transeunti⁸, che in greco si dicono *poiesis*. Poi si distingue l'*actio* nell'accezione più specifica anche dall'operazione propria dell'intelletto

³ Completamento ipotetico.

⁴ Sottinteso: naturale.

⁵ Nella realtà.

⁶ In qualunque modo.

⁷ Sta per "transitiva". P.Tomas intende riferirsi ad un'azione che esce dal soggetto e passa in una materia esterna.

⁸ Transitive.

speculativo. E' ovviamente un'azione immanente, ma non un'azione nel senso volitivo⁹, ma nel senso di pura rappresentazione conoscitiva. In latino si chiama *intellectio*, in greco *noesis*.

Un altro tipo di azione da cui differisce l'azione morale è quella che si dice *pathos* o *affectio* o *passio*, ossia la passionalità *sic et simpliciter*, la passionalità immediatamente presa nella parte sensitiva dell'anima.

Anche il *pathos* è un'azione immanente, però non è strettamente morale; lo sarà per partecipazione in quanto anche nelle passioni si realizza il *bonum rationis*, ma non in maniera immediata. Si tratta quindi di un'operazione propria della volontà, in quanto la volontà è l'appetito razionale, e si tratta non di una qualsiasi azione della volontà, ma di un'azione perfetta della medesima.

Che cosa significa ciò nella volontà? C'è una azione iniziale. La volontà incomincia a muoversi con quella che si chiama la *simplex volitio*, una specie di velleitario innamorarsi del bene. Poi c'è l'azione mediana, ossia quella che si trova in mezzo ed è la *electio*, la scelta; è il cuore, il centro e il fondamento dell'atto umano.

Ma l'azione morale non è nemmeno questa. E' invece l'azione volontaria perfetta portata a termine, ossia il famoso *usus activus*, che appartiene all'ordine dell'esecuzione, ossia l'azione in assoluto detta anche *praxis*, nel senso più stretto della parola. C'è infatti la prassi in genere e la prassi nel significato di lavoro transeunte¹⁰, ma anche l'azione immanente nel senso più alto della parola, più specifico e più ristretto.

Detto questo - vedete quante sfumature ci sono nell'agire umano -, tutto l'atto umano si concentra in fin dei conti sull'*usus activus*, dove praticamente si arriva ad eseguire l'opera. La volontà, in quell'atto dell'uso attivo, arriva a contatto con la disposizione dei mezzi in vista Pag.1/4 dell'opera stessa esteriormente compiuta. L'uso attivo è ancora dentro l'uomo, ma dispone l'uomo ad adoperarsi ultimamente per realizzare il fine in esecuzione.

Un'altra cosa di minore importanza riguarda l'atto umano, ossia il fatto che ci può essere un rapporto nell'agire umano tra gli atti umani veri e propri e gli atti dell'uomo. Ebbene, si distinguono anzitutto delle operazioni che sono perfettamente e completamente umane: sono umane sia quanto alla sostanza che quanto al *modus agendi*¹¹.

Anzitutto ci sono quelle azioni che sono perfettamente e pienamente umane; potremmo dire che sono umane *simpliciter*, e sono quelle che sono tali sia *quoad substantiam*, sia *quoad modum agendi*. Abbiamo visto che le azioni umane sono quelle che procedono secondo la volontà deliberata; esse devono essere in qualche modo razionali e volitive, sia quanto a ciò che si fa, sia quanto al modo in cui si fa.

Per esempio, l'azione di studiare è un'azione umana quanto alla sostanza, perchè si applica la facoltà razionale. Essa però non è tale solo psicologicamente, ma anche moralmente, ossia *quoad modum*, perchè io disponga liberamente me stesso allo studio. Questa applicazione all'atto di studiare significa che tale atto è umano non solo quanto alla sostanza, ma anche quanto al modo, cioè è umano anche moralmente¹².

Poi ci sono delle azioni che sono umane solo parzialmente, in due modi ancora: possono essere umane *quoad substantiam tantum* (quanto alla sola sostanza) e allora queste azioni sono umane *secundum quid*¹³, mentre sono dell'uomo *simpliciter*¹⁴, perchè sono umane quanto alla sostanza, ossia psicologicamente, ma moralmente, questo è decisivo, sono dell'uomo.

Per esempio certe azioni non libere dell'intelligenza: se uno mi fa una dimostrazione matematica con rigore, io non posso non acconsentire alle conclusioni della medesima. Riguardo a

⁹ Azione del volere.

¹⁰ Transitivo.

¹¹ Modo si agire.

¹² Padre Tomas sostiene qui che l'atto umano, quanto alla sostanza, è un atto razionale e riguarda la psicologia; invece quanto al modo, è un atto volontario e riguarda la morale.

¹³ Espressione scolastica equivalente a: "relativamente" o "secondo un certo rapporto".

¹⁴ Ossia in senso assoluto.

questo non sono libero, per lo meno quanto alla specificazione. Io, per esempio, non sono libero di dire che il teorema di Pitagora non è vero; invece è vero perchè me lo si dimostra, ed io devo piegare la mia intelligenza.

Quindi vedete che c'è un'azione la quale, quanto alla sostanza, è un'azione razionale umana, ma quanto al modo non è umana, perchè la libertà non c'entra per nulla. Così anche abbiamo parlato della *bulesis*. Per esempio pensate ad un bene così immediatamente umano come può essere la salute: se io provo naturalmente una certa volontà di essere sano, di conservare la mia salute o la mia vita, in questo non sono libero, perchè sono assolutamente determinato.

Che poi si possa sacrificare la salute ed anche la propria vita per beni morali superiori, questo è un altro discorso. Ma che ci sia una tendenza immediata e razionale volontaria, perché si tratta di un bene così profondo come può essere la salute, non c'è nessun dubbio. Ci sono determinati beni che noi vogliamo con la volontà razionale, ma in maniera tale che non possiamo di per sé non volerli.

Similmente pensate anche ai santi del cielo. I santi in cielo contemplano Dio con il loro intelletto, un atto che *quoad substantiam* è un atto umano, ma *quoad modum* non è più un atto umano, perchè non possono più non contemplare Dio. Poi ci sono delle azioni che sono umane *quoad modum tantum*, sono umane quanto al modo, ma non quanto alla sostanza: per esempio il mangiare è semplicemente qualche cosa di dovuto all'istinto nutritivo, alle passioni connesse con il medesimo, soprattutto il concupiscibile.

C'è una certa istintualità che mi porta a nutrirmi; questa istintualità è assolutamente psicologicamente inavvertita; la ragione non c'entra per nulla. Quindi, quanto alla sostanza, questo atto è assolutamente un atto dell'uomo. Invece moralmente parlando, quanto al modo, questa azione è perfettamente umana.

Notate questo sdoppiamento: quanto alla sostanza, si tratta di qualche cosa di passionale o addirittura istintuale; quanto al modo, si tratta di qualche cosa di razionale. Il mio istinto nutritivo è qualche cosa di dominabile dalla volontà, quindi in qualche modo io mi nuovo consapevolmente a nutrirmi. Si tratta di un'azione che è umana *simpliciter*, ma dell'uomo *secundum quid*; è umana moralmente, ma dell'uomo psicologicamente, per quanto riguarda la parte dell'anima che la svolge.

Poi ci sono quelle azioni che sono semplicemente dell'uomo, soltanto dell'uomo sia psicologicamente che moralmente, sia quanto alla sostanza che quanto al modo e ci sono quelle azioni che riguardano gli appetiti inferiori dell'anima umana ed appetiti tali da non essere confrontabili dalla ragione, per esempio il respirare, la circolazione del sangue e tanti altri processi che accadono in noi senza che noi li avvertiamo.

Sono azioni dell'uomo, ma esulano completamente da quello che può essere un atto umano. Ovviamente moralmente rilevanti sono solo quelle azioni che sono umane in assoluto, cioè sia quanto alla sostanza che quanto al modo, oppure quelle che pur non essendo umane quanto alla sostanza lo sono tuttavia quanto al modo. Ossia tutte le azioni libere sia quelle dell'intelletto e della volontà, sia quelle della passionalità e della istintualità, purchè quest'ultima sia dominabile dalla ragione.

Poi il Padre Ramirez allarga un po' la prospettiva dell'argomentazione tomistica e dice che al di là degli argomenti che S.Tommaso porta ce ne sono altri che possono provare la tesi, secondo la quale tutte le azioni umane sono per un fine, che la stessa ragione dell'uomo si dà e si prefigge; tutte le azioni umane sono per un fine.

Ci sono tante altre dimostrazioni e prove che si potrebbero addurre. S.Tommaso usa quelle per le quali dice appunto apoditticamente che gli atti umani devono essere ordinati al fine in quanto procedono dalla volontà deliberata, il cui oggetto formale è appunto il *finis quo*.

Ora, il Ramirez dice che anzitutto c'è una prova per introspezione o per esperienza: basta guardare dentro noi stessi per accorgerci che noi operando abbiamo una conoscenza sperimentale del fatto stesso dell'operare o dell'esercizio dell'atto, della specie dell'atto, del fatto di agire e di ciò che facciamo, del modo in cui lo facciamo, se lo facciamo liberamente o meno e del perchè lo facciamo.

Ora riguardo ad ognuno di questi aspetti, noi sperimentiamo anche la nostra potestà imperativa dell'alternativa¹⁵; sia quanto all'esercizio che quanto alla specificazione ci rendiamo conto che potremmo fare o non fare, farlo per un motivo o per un altro. Quindi praticamente sperimentiamo questa nostra libertà, questa possibilità di assegnare a noi anche altri fini particolari.

Poi, un'altra prova è quella dell'induzione. Possiamo dire che tutte le azioni dell'uomo sono divisibili in due grandi categorie, ossia nella classe di tutte le azioni che sono elicitate¹⁶ dalla volontà e in tutte le azioni che invece sono imperate, cioè che procedono dall'uomo, si comandate dalla volontà, ma mediante altre facoltà o altre potenze dell'anima.

Ora, per quanto riguarda le azioni elicitate che poi sono il consenso e la scelta, esse, cioè quelle che volontà stessa pone nell'*usus activus*, queste azioni non possono essere delle azioni che hanno per oggetto il fine. Perché non può essere questo? Perché l'*usus activus* consiste in una applicazione. L'uomo infatti si applica a fare qualche cosa; ora l'applicazione di qualcosa a qualcos'altro suppone una disposizione dei mezzi al fine; quindi ci si può applicare non a quelle azioni che riguardano il fine, per esempio all'intenzione o alla semplice volizione o alla fruizione; mentre ci si può applicare tramite l'*usus activus*, non solo riflessivamente allo stesso *usus activus*, ma anche alle altre azioni della volontà che riguardo i mezzi ossia al consenso ed alla scelta.

E qui adesso dobbiamo spiegare questo schema che rimarrà per noi un paradigma, non solo adesso che parliamo del fine, ma anche dopo, quando parleremo degli atti umani. E' stato merito del Padre..... aver sistemato così la dottrina di S.Tommaso sull'atto umano. Notate bene che sono esattamente 12 gli atti parziali che integrano l'unico atto umano:

Azioni dell'intelletto

- 1) *simplex apprehensio*
- 3) giudizio speculativo pratico

- 5) *consilium*
- 7) giudizio pratico-pratico

- 9) *imperium*
- 11) *usus passivus*

Ordine dell'intenzione

Ordine dell'elezione

Ordine dell'esecuzione

Azioni della volontà

- 2) *simplex volitio*
- 4) *intentio*

- 6) *consensus*
- 8) *electio*

- 10) *usus activus*
- 12) *fruitio*

Tutte queste azioni si svolgono simultaneamente e non è facile a livello psicologico distinguere. Possiamo però dire che la dinamica dell'atto umano si svolge in questa maniera: anzitutto c'è il primo ordine che è quello dell'intenzione; si chiama intenzione perchè termina al quarto atto l'*intentio* (4). Nell'ordine dell'intenzione si incomincia con la *simplex apprehensio* (1), che è pratica; cioè non è soltanto contemplare un concetto, ma è contemplare un concetto che presenta un bene; però lo presenta molto globalmente; non dà un giudizio o una valutazione. Semplicemente presenta un essere che è un bene ed io ho una qualche consapevolezza che di un bene si tratta.

A questo punto subentra la *simplex volitio* (2); c'è una specie di innamoramento riguardo al bene presentato dall'intelletto pratico; io accetto volitivamente quel bene, che l'intelletto pratico mi presenta; ma è una velleità; non è che vuole conseguire quel bene; dice semplicemente che quel bene mi piace; non ci si è ancora compromessi a livello di mezzi; c'è solo il fine.

Ecco perchè la *simplex volitio* riguarda il fine e null'altro, è un atto che riguarda solo il fine. Poi però inizia il giudizio speculativo pratico; una volta che io ho riconosciuto il bene sia intellettivamente che affettivamente l'intelletto ritorna ad essere pratico. Esso emette ora non una *simplex apprehensio* (1), ma già un giudizio, però un giudizio ancora molto astratto (3); c'è una specie di confronto; non c'è più solo il fine, ma ci sono dei mezzi ordinati al fine. Tuttavia sono

¹⁵ Vale a dire: noi sperimentiamo il potere di scegliere tra due alternative opposte.

¹⁶ Ossia: emanate, emesse, prodotte immediatamente.

ancora mezzi molto generici; non si dice ancora: tu devi adoperare questi o quegli altri mezzi; si dice semplicemente: vuoi quei beni? allora devi darti da fare.

Siamo ancora a livello di velleità: mi piace quel bene, ma non so ancora se lo realizzerò oppure no; l'intelletto qui chiama e dice: se vuoi quel bene, devi adoperare dei mezzi; e questo è a livello della volontà l'*intentio* (4); la volontà accetta non più solo il fine, ma anche di adoperare in genere i mezzi per conseguire il fine.

La volontà si "compromette" di più, non dice solo "mi piace", ma poichè mi piace, voglio conseguirlo anche a costo di adoperare dei mezzi talvolta faticosi. C'entra già l'ordine mezzi-fine, però ciò che è oggetto della *intentio* non sono tanto i mezzi al fine quanto il fine, che subordina a sè dei mezzi. E' un atto che riguarda il fine più che dei mezzi al fine.

Nell'ordine dell'elezione invece subentra il consiglio (5), e questo fa anche parte del trattato sulla prudenza, perchè sono praticamente le parti potenziali della prudenza, che regola questi singoli atti. Anzitutto quindi c'è il *consilium* (5), che è una parte razionale, nel senso discorsivo: il consiglio si consulta.

Come c'è nella ragione speculativa una sillogistica, così c'è una discorsività anche a livello della ragione pratica. La sillogistica consiste nella *inventio medii*¹⁷. Il mezzo dimostrativo si cerca per arrivare ad una buona conclusione; si cerca il mezzo intellettuale giusto per arrivarci; similmente nel consiglio si cerca il mezzo giusto, che sia pratico da adoperare per conseguire il fine....¹⁸.

Il giudizio pratico-pratico (7) è quello che mi presenta il mezzo migliore fra tutti; però notate che il giudizio pratico-pratico è oggetto della scelta; la scelta si esercita sul giudizio pratico-pratico, cioè il giudizio pratico-pratico dice questo: tu devi scegliere ora ed adesso quel determinato mezzo; o meglio dice: questo particolare ed unico mezzo è da scegliere adesso.

La scelta (8), atto di volontà, è specificata nel contempo dalla presentazione di quel giudizio pratico-pratico e qui c'è l'elasticità, ma anche il mistero della razionalità pratica. Ossia la dipendenza della volontà non è unilaterale; infatti la scelta da un lato dipende, quanto alla specificazione, dal giudizio pratico-pratico, ma quanto alla modalità del giudizio pratico-pratico lo determina.

In che senso? S. Tommaso dice che la scelta fissa, rende immobile ed ultimo il giudizio pratico-pratico; quindi si potrebbe dire che il giudizio pratico-pratico prima della scelta è oggetto proposto alla scelta, ma non è ancora fisso. Se fosse fisso, la scelta non sarebbe libera. La scelta può ancora scartare il giudizio pratico-pratico e poi rimandare tutto al consiglio.

La *electio* ha per oggetto specificante il giudizio pratico-pratico, però il giudizio pratico-pratico non è ancora determinato; la scelta fissa e immobilizza il giudizio pratico-pratico. Cioè, quando ho scelto, non posso più cambiarlo.

Da questa stabilità del giudizio pratico-pratico si giunge all'ordine dell'esecuzione, per la quale si mette già in opera anche esteriormente la disposizione pratica. Anzitutto c'è l'*imperium* (9). La ragione a questo punto incomincia a comandare e questo è l'atto proprio della prudenza. A questo punto non c'è più libertà. La libertà c'è fino alla scelta compresa.

Dopo la scelta tutto procede liscio, cioè a scelta avvenuta io so già a livello di intelligenza pratica quale mezzo adoperare e l'intelligenza non solo mi presenta il mezzo nella sua concretezza, ma anche con intimazione, vedete come di nuovo interferisce la volontà. L'*imperium* si formula così: fa questo, adopera quel determinato mezzo. Questo è già un comando; al che la volontà agisce con l'uso attivo (10) e adopera concretamente quel mezzo.

Poi c'è l'*usus passivus* (11). Ossia, dopo che la volontà ha adoperato il mezzo, la facoltà intellettuale riconosce che il mezzo è stato scelto bene. L'intelletto riconosce la bontà della scelta ed allora nella volontà c'è la *fruitio* (12), si gode dell'atto eseguito. Questi sono gli atti parziali che integrano l'unico atto umano.

¹⁷ Ossia, l'invenzione del mezzo dimostrativo. La dimostrazione ha infatti il compito di trovare il motivo o la ragione della verità di una data tesi. Questo motivo o ragione è il mezzo della dimostrazione, ossia il mezzo o la prova, attraverso i quali si dimostra la verità di una tesi.

¹⁸ Qui c'era un esempio che non è stato registrato.

Quegli atti che riguardano il fine, ma sono dei mezzi per il fine, possono a loro volta riflessivamente diventare effetti dell'uso attivo. Io posso usare, per esempio, la mia volontà per acconsentire o per scegliere. Io posso in qualche modo svolgere tutto questo atto per arrivare a una sua parte.

In ogni atto anche semplicemente elicitato dalla volontà, essa può usare di se stessa, cosa che effettivamente avviene negli atti elicitati. Per esempio io voglio scegliere un atto di virtù morale, che però rimane completamente in me, non ha nessun effetto esterno. Questo è un atto puramente interiore, come può essere l'evocare un atto di amore per Dio. In questo caso, l'atto non ha nulla che passi nella materia esterna delle cose.

Ora questo atto di amare Dio è scelto da me ed io ordino a me stesso che la mia volontà elicitati quell'atto che è amare Dio. Quindi io uso della mia volontà in vista di una scelta che mi porta ad un atto che è amare Dio. In questo senso il P. Ramirez dice che si può usare della volontà quando compie degli atti elicitati. Essa può usare se stessa; l'uso ha allora per oggetto o se stesso oppure il consenso e la scelta, che sono atti ordinati al fine.

Ora evidentemente, dato che si tratta di atti ordinati al fine, è chiaro che tutte queste azioni elicitate dalla volontà non sono prive di fine, ma esse sono protese al fine. Così pure le azioni imperate: l'intelletto pratico, quando muove le membra esterne del corpo, per esempio per la salute, dispone una cosa in vista di un'altra.

Similmente l'intelletto speculativo è applicato dalla volontà alla ricerca della verità, per esempio quando ci si mette a studiare. Nella veemente applicazione dell'intelletto per capire la verità delle cose, si tratta di agire in vista del fine; adopero la facoltà intellettiva imperandole da parte della volontà in vista del fine.

Così infine anche le passioni dell'appetito sensitivo possono essere imperate, possono ricevere il comando della volontà, in vista delle virtù. S. Tommaso dice che il forte si serve della irascibilità. Poiché la fortezza ha un suo aspetto di aggressività oltre che di pazienza, per essere forti bisogna applicare la passionalità che appoggia il *bonum rationis* della fortezza. Bisogna adoperare l'irascibilità, certo secondo l'ordine della ragione, ossia moderatamente.

Allora anche in questo io adopero la facoltà in vista di qualcos'altro, ovvero l'irascibilità per realizzare il *bonum rationis*. Vedete che c'è sempre quest'ordine al fine: agire per qualcos'altro. C'è un duplice argomento a priori dopo quelli, diciamo così, a posteriori o per induzione.

Il primo è quello che già conosciamo in S. Tommaso. Esso dice che l'atto umano procede dalla volontà deliberata, il cui oggetto formale è il fine ed il bene; ora, tutto ciò che procede da una facoltà, procede da essa secondo la ragione formale del suo oggetto; quindi ogni atto umano procede finalizzato.

Poi c'è un altro argomento che Padre Ramirez esplicita e che egli chiama argomento *non propter quid* ma *quia*¹⁹, che stabilisce quasi a priori l'esistenza dell'ordine finalistico più che la sua essenza. E' quell'argomento che S. Tommaso stesso spesso usa, ossia un'analogia di proporzionalità tra l'ordine del vero e del bene, tra l'ordine dell'intelletto speculativo e quello dell'intelletto pratico.

Ossia l'argomento procede così: quello che sono i principi a livello dell'intelletto speculativo, lo sono i fini a livello pratico. Ossia quello che sono i principi primi della ragione rispetto all'intelletto speculativo, lo sono i fini rispetto all'intelletto pratico. Si potrebbe dire che i principi dell'intelletto pratico sono i fini. Difatti, la *sinderesi*²⁰ dirà appunto "il bene è da fare, il male da evitare". Ecco la *sinderesi*. Di ciò comunque parleremo nel trattato sulla prudenza. La *sinderesi* significa l'abito primo dei principi dell'intelletto pratico; l'abito dei primi principi dell'intelletto pratico.

La *sinderesi* comprende soprattutto il fine ultimo, per il quale in qualche modo diciamo che il bene è da fare ed il male è da evitare. Ciò lo dice la *ratio boni*, quasi una specie di principio di non contraddizione. Cioè come l'essere non è il non essere, così il bene non è il male.

¹⁹ L'argomento *propter quid* ci dice perché una tesi non può non essere tale; invece un argomento *quia* ci dice semplicemente con certezza che le cose stanno in un certo modo.

²⁰ Espressione scolastica per designare i principi primi della coscienza morale.

Guai a voi se confondete il bene con il male ed il dolce con l'amaro, dice il Profeta Isaia. La sinderesi dà di per sé questa chiarezza della distinzione tra il bene ed il male e non dà soltanto in qualche modo l'immediatezza dei fini particolari della natura umana.

Un esempio di ciò è dato dalla tendenza a conservare la propria vita e la propria salute, un qualche cosa di assolutamente immediato, che la sinderesi conserva come primo principio, e che poi dirige le nostre azioni. Allora possiamo dire che i primi principi dell'intelletto pratico sono sempre dei fini. Ciò che sono i principi speculativi rispetto all'intelletto speculativo, lo sono i fini rispetto all'intelletto pratico.

Ora, i principi primi sono causa efficiente. Notate bene, la causa efficiente prima di ogni raziocinio sillogistico e di ogni conclusione sillogisticamente ricavata: non c'è conclusione che non sia tratta in virtù dei primi principi.

Similmente, a livello dell'intelletto pratico non c'è mezzo che non sia adoperato se non in vista del fine e del fine ultimo. Si può dire che ogni azione è un adoperare dei mezzi in vista del fine; il fine esercita la sua causalità universale su tutti i mezzi, su tutte le azioni, così come i primi principi dell'intelletto speculativo esercitano la loro universale causalità su tutte le possibili conclusioni scientifiche. S.Tommaso ricorrerà spesso a questa analogia.

Il secondo argomento è quello che già conosciamo dal *corpus articuli* di S.Tommaso. Un'altra considerazione interessante è quella che riguarda l'analogia del bene. Il bene è un analogo che si distribuisce soprattutto su questi due analogati: cioè i mezzi e il fine.

S.Tommaso ha infatti questa espressione: l'oggetto della volontà è il fine e il bene, ossia l'ordine del bene. E' buono sia il fine che il mezzo al fine; ma prima è buono il fine e poi il mezzo. Vedete che c'è un'analogia di attribuzione²¹; ossia i mezzi sono buoni in rapporto al fine; tutta la bontà del mezzo in quanto è mezzo è una bontà rapportata, relazionata al fine.

Poi c'è un'analogia se volete di proporzionalità, perchè si potrebbe dire che come un mezzo sta al suo fine, così un altro mezzo sta ad un altro fine. Ovviamente, su questa attribuzione dei mezzi in genere al fine ovvero di tutti i mezzi ai loro fini ed in ultima analisi al fine ultimo, si stabilisce poi anche una possibilità di relazioni tra relazioni, ovvero di similitudini tra relazioni, che sono il fondamento dell'analogia di proporzionalità.

Comunque quello che interessa è il rapporto mezzi-fine; è buono sia il mezzo che il fine, ma è buono anzitutto il fine, sommo analogato; ed in dipendenza dal fine è buono anche il mezzo. Ciò vuol dire, a mio parere, che sono buoni sia i fini che i mezzi ed allora, nel rapporto mezzo-fine, mi sono chiesto: è possibile che ci sia un mezzo che sia talmente mezzo, che tutta la sua bontà dipenda solo dal fine? Che sia mezzo in assoluto, senza essere in nessun modo considerabile come fine?

Io penso che non sia possibile. Perchè ogni mezzo, per quanto abbia la funzione di essere mezzo, è anche un ente e come ente è un valore, è un bene, nel senso del *bonum* trascendentale. Tutto ciò che è ente è anche un bene. Quindi il mezzo non può essere mai solo mezzo, ma ha una sua bontà oltre alla bontà di essere mezzo ossia la bontà rapportata al fine.

Invece ci può essere e c'è di fatto un fine che è fine soltanto ed in nessun modo mezzo. Vedete dunque che c'è una certa dissimetria metafisica tra i fini ed i mezzi. Questo è un corollario all'analogia nella quale prevale il fine sul mezzo.

Ora, una questione molto importante è quella dell'ordine del fine rispetto all'agente, il rapporto agente-fine. Qui bisogna stabilire l'analogia che c'è, ovvero la somiglianza e la differenza che c'è tra le cause materiale e formale da una parte e quelle efficiente e finale dall'altra parte. Diverso, se pure simile, è il rapporto da una parte tra la causa materiale e formale e dall'altra tra quella efficiente e quella finale.

Anzitutto la causa materiale e quella formale sono cause intrinseche, statiche, cause dell'essere e non del divenire, che rientrano nella costituzione della sostanza stessa. E' la

²¹ L'analogia di proporzionalità comporta che la ragione analoga si trovi propriamente negli analogati (esempio: l'analogia tra la vita umana e la vita divina); invece l'analogia di attribuzione comporta che l'analogato sia tale solo perché la ragione analoga gli proviene dall'analogante (esempio: l'analogia tra la salute dell'animale e la sanità della medicina).

composizione della forma con la materia. Lo sapete bene sia dalla cosmologia che dalla metafisica. E' la composizione di materia e forma, di potenza e atto, costitutiva della sostanza; perciò la causa materiale e formale entrano entrambe, seppure a diverso titolo, anzi a opposto titolo, nella costituzione dell'ente materiale.

Anche le sostanze separate si può dire che hanno quasi una causa materiale: il supposito sussistente. Dico quasi materiale, perchè da buoni tomisti dobbiamo escludere ogni materialità negli angeli. Dalla storia della filosofia sapete che nella scuola francescana, S.Bonaventura ammetteva la materia anche negli angeli.

Possiamo dire che c'è in ogni sostanza una causa materiale o quasi materiale e la causa formale²². Interessante questo, soprattutto per il fatto che la causa materiale è una vera causa, perchè fa dipendere da sè tutta la sostanza. Senza la materia la sostanza non è pienamente se stessa, sostanza si intende materiale; quindi c'è una certa causalità della materia; però ovviamente la forma a sua volta esercita una causalità predominante sulla causalità materiale.

La causa materiale, dal canto suo, va vista sempre come una specie di sostegno, di condizione, anche se nel senso molto forte della parola. Però di per sè la materia non è determinante; è determinante invece nell'essenza ciò che la cosa è, ossia la forma; la forma costituisce l'essenza.

E' qui che si rivela la superiorità della forma sulla materia; cioè la forma è atto; la materia è potenza. Ed è una "debolezza" della forma il fatto che abbia bisogno di attuare una potenza; per questo il discorso di Aristotile e di S.Tommaso sulle sostanze separate e sugli angeli è assolutamente attendibile razionalmente; cioè la forma tende ad emanciparsi dalla materia; la forma perfetta è una forma che non attua la materia, ma che è atto formale in se stessa. Tuttavia essa riceve il suo atto entitativo.

Possiamo dire questo: la materia, che è potenza, si rapporta alla forma secondo una relazione trascendentale²³, ossia secondo tutta l'essenza. Infatti, tutta l'essenza della materia è essere potenza rispetto alla sua forma sostanziale, e tutta l'essenza della forma sostanziale inerente alla materia, è essere atto di quella determinata materia. Quindi la relazione è trascendentale secondo tutta l'essenza dall'una e dall'altra parte.

Invece la causa agente, e qui c'è la somiglianza²⁴, a sua volta produce la forma della materia, ovvero introduce la forma nella materia, ma per fare questo deve essere finalizzata, dev'essere determinata. Notate bene che quello che è la forma rispetto alla materia è il fine rispetto alla causa efficiente. Ovviamente osservando le differenze che ci sono, è una analogia.

Quindi, come la forma sta alla materia, così similmente ma non ugualmente il fine sta alla causa efficiente, nel senso che il fine determina la causa efficiente. Però la differenza è questa, che mentre la materia e la forma sono cause intrinseche dell'ente statiche, sono cause dell'essere stesso, qui invece abbiamo delle cause estrinseche, perché, sia il fine che l'agente sono estrinseche all'ente costituito dal loro agire; poi sono cause dinamiche proprio perchè sono cause del divenire, del costituirsi²⁵, non dell'essere.

Per esempio, il fatto che uno sia generato non costituisce una continuazione nella dipendenza del generante, quindi c'è questo fatto della estrinsecità delle cause finale ed efficiente e quello della loro dinamicità.

Per di più il loro rapporto reciproco in cui il fine è determinante e l'agente è determinato dal fine a fare questo piuttosto che quest'altro, in questo rapporto non si tratta di una relazione

²² Qui P.Tomas espone evidentemente il pensiero di Bonaventura, però con un atteggiamento benevolo, quasi a trovarne una certa verità.

²³ La relazione trascendentale è una relazione che pervade totalmente il suo soggetto, per cui il soggetto non può essere tale se non in relazione al suo termine. Questo tipo di relazione si distingue dalla relazione predicamentale, nella quale viceversa il soggetto può essere anche separato dalla relazione. Per esempio la paternità di Pietro: questa sua relazione si aggiunge a Pietro, ma Pietro era tale anche prima di essere padre.

²⁴ Padre Tomas intende riferirsi alla somiglianza tra agente e fine da una parte e forma e materia dall'altra.

²⁵ Questo verbo va inteso in senso dinamico, non statico.

reciproca trascendentale, bensì di una relazione reciproca predicamentale²⁶, ossia una relazione che non riguarda tutta l'essenza, ma che riguarda un fondamento accidentale dell'essenza.

Le relazioni predicamentali sono mediate tramite un fondamento, che è qualcosa dell'essenza, ma che non è l'essenza stessa. A che cosa alludo? All'*actio-passio*. Ciò significa che la finalità esercita la sua causalità sulla causa agente, che poi così determinata esercita la sua causalità nei riguardi dell'effetto.

Ebbene, questo esercizio della causalità è sempre mediato tramite la *passio* e la *actio*. C'è una specie di passività: si potrebbe dire che la causa agente subisce l'attrattiva del fine, e così finalizzata sottostà al predicamento dell'azione, e così finalizzata sottostà al predicamento dell'azione e si muove a produrre l'effetto.

Vedete quindi che c'è una duplice *passio*; non c'è solo l'effetto che subisce l'azione dell'agente, ma c'è anche l'agente, che a sua volta subisce un'attrattiva finalistica; questa è una cosa essenziale e ce ne serviremo molto nei nostri ragionamenti, perchè riguarda il fatto della preminenza del fine su tutte le altre cause; si intende questo quando si dice *finis causa causarum*, il fine è la causa di tutte le cause.

Tutto incomincia non da una spinta efficiente, ma da una attrattiva *ex parte obiecti*, una attrattiva dalla parte del bene; tutto questo ovviamente è possibile solo agli occhi dell'intelletto elevato alla sapienza metafisica; non è visibile agli occhi di una scienza che si occupa solo dei fenomeni e non tenta²⁷ le essenze.

La scienza contemporanea, in forza delle sue premesse, è sprofondata nel puro meccanicismo; ed è giusto che sia così, se non arriva anche ad escludere il livello sapienziale, come purtroppo spesso fa. Di per sè la scienza positiva deve procedere così, meccanicisticamente, però non vuol dire che l'analisi profonda del divenire sia un'analisi meccanicistica.

Il meccanicismo fa conoscere solo un ristretto strato dell'essere; non fa conoscere l'essere nella sua profondità. Nella profondità della causalità noi scorgiamo il primato della causa finale sulla causa efficiente. La causa efficiente, per fare questo più che quell'altro, ha bisogno di essere determinata dal fine, altrimenti non potrebbe muoversi.

Notate bene come la metafisica, proprio per questo suo meraviglioso rispetto dell'essenza, tende ad una specie di non violenza, nel senso di non attribuire l'iniziativa dell'agire alla causa efficiente, cioè all'agire stesso, ma a ciò che è il da farsi dalla parte dell'oggetto. C'è una certa preminenza dell'oggetto rispetto al soggetto, parallela alla preminenza del fine rispetto all'agente.

Notate bene che si potrebbe quasi dire che il realismo epistemologico di Aristotele trova il suo correlato nel primato della teleologia su tutte le altre cause. La causa efficiente ha bisogno di questa determinazione per essere causa. Il fine determina la stessa causa agente ad agire.

Ora, per quanto riguarda il *finis in intentione*, che in quanto tale ha ragione di causa, si può intendere in due modi, ed è strano ma non è necessario optare per uno dei due; entrambi sono validi, seppur danno una spiegazione diversa dei fenomeni. Cioè si potrebbe intendere il *finis in intentione* nella *intentio* della volontà e praticamente questa duplice interpretazione si basa sul duplice significato della parola *intentio*.

Ora, potrebbe esserci anzitutto questa spiegazione: che il fine in intenzione è causa in quanto è nell'intenzione della volontà. Pertanto il fine non è solo causa finale ma è anche causa efficiente, però non di tutto l'atto umano, ma solo dell'ordine dell'esecuzione. Quindi si potrebbe dire che il fine nell'intenzione della volontà muove la volontà all'esecuzione e quindi entra nella causalità efficiente.

Si può dire che l'intenzione nella volontà è causa efficiente nell'esecuzione, di ciò che si fa. Quindi, se si intende per *finis in intentione* il fine nell'intenzione nella volontà, si può dire allora che il fine non è solo causa finale, ma è anche causa efficiente, in quanto determina una parte dell'atto umano, nell'ordine dell'intenzione, ad essere causa efficiente dell'altra parte dell'atto umano nell'ordine di esecuzione.

²⁶ Vedi nota 23.

²⁷ Espressione scolastica per dire: occuparsi delle essenze.

Se invece si intende dire che il fine è dell'intenzione non della volontà ma dell'intelligenza o comunque della conoscenza, e questo è il secondo modo di parlare della *intentio*, - ricordate che l'intenzione è anche la rappresentazione cognitiva - se si intende *finis in intentione* in questo senso, allora il fine non è più causa efficiente, ma unicamente causa finale, cioè esercita la sua causalità propria e pervade tutto l'atto umano, cioè è causa di tutto l'atto umano, sia dell'ordine dell'intenzione che dell'ordine della esecuzione.

Nell'altro caso²⁸ era causa solo nell'ordine dell'esecuzione. Determinando la volontà tramite la volontà, efficientemente poneva poi l'atto dell'esecuzione. Invece il fine nell'intenzione rappresentativa dell'intelletto è causa di tutto l'atto umano, non solo dell'esecuzione, ma anche dell'intenzione stessa solo a titolo di fine, non a titolo di efficiente. Entrambe le interpretazioni sono legittime.

C'è un altro problema, la *vexata quaestio* del costitutivo formale della causalità finale. Che cosa dà al fine il suo essere causa? Che cosa fa sì che il fine eserciti questa attrattiva e muove come oggetto di amore, come dice Aristotele, rispetto a Dio?

La domanda del metafisico è questa: che cosa fa sì che il fine sia causa finale, che abbia cioè questo potere di attrarre a sé. Che cosa gli conferisce questo potere di attrattiva? Ebbene Domingo Bañez dice che questa questione è di antica data e molto difficile. Le sentenze sono infatti numerose.

Anzitutto c'è ne una che dice così: la ragione formale, il costitutivo della causalità finale è la sola bontà obbiettiva e reale del fine. Il fine è fine perchè è buono; il fine è causa perchè è buono, obbiettivamente e realmente. Solo la bontà obbiettiva e reale del fine gli conferisce la capacità di causare e di attrarre. E questa è l'opinione del Gaetano.

Seconda opinione: la ragione formale del fine è costituita non solo dalla bontà oggettiva ma anche e molto di più dalla conoscenza soggettiva. Costoro dicono che il costitutivo del fine non è solo la sua bontà, ma anche il fatto che sia conosciuto. Cioè l'essere conosciuto, l'essere nell'intenzione dell'agente, è il costitutivo del fine come causa, non solo la condizione che il fine diventi causa. Questa è l'opinione del Capreolo e del Soncinas²⁹.

Contro questa opinione il Gaetano insorge dicendo che effettivamente si scambiano due cose: l'ordine dell'intelligenza con l'ordine della volontà, l'ordine del bene con l'ordine del vero. Comunque³⁰ la loro convinzione è questa, che il fine in sé non è causa, ma è causa solo se conosciuto; e la conoscenza del fine non è solo condizione del suo causare, ma ne è il costitutivo.

La terza opinione dice che la conoscenza del bene non è nè ragione formale, nè condizione necessaria della causalità finale, ma è qualcosa di intermedio, cioè una ragione radicale, ossia la conoscenza è la radice della finalità, non il costitutivo della finalità come causa, ma la radice e il suo fondamento, se volete.

Il Bañez si lascia guidare dalla convinzione che, come la volontà sta all'intelletto, così l'oggetto della volontà sta all'oggetto dell'intelletto. In sostanza, siccome la volontà è fondata e radicata nell'intelligenza, così anche l'oggetto della volontà, il bene o il fine dev'essere radicato nella condizione, ossia nella conoscenza della verità.

Ebbene, il Ramirez opta decisamente per la soluzione del Gaetano; dice chiaramente che il costitutivo formale del fine come causa non è il suo essere conosciuto, ma unicamente la sua bontà reale e obbiettiva. La conoscenza è solo condizione e non costitutivo della causalità finale.

Per quanto riguarda la seconda sentenza, quella del Capreolo, che dice che il costitutivo è la conoscenza del fine, pecca confondendo due ordini di cose, cioè confondendo l'ordine del bene con l'ordine del vero; non è possibile che il vero sia costitutivo del bene. Non è possibile che il conoscere sia costitutivo del volere. Conoscere non può entrare nel volere così da costituirlo. C'è una sproporzione in questi due ordini di cui bisogna tenere conto.

²⁸ Il *finis in intentione*.

²⁹ Paolo Barbo.

³⁰ Qui Padre Tomas espone il proprio pensiero riguardo ai due teologici citati.

Per quanto riguarda la terza sentenza, il Ramirez dice così: se radice significa origine efficiente, allora non ci riguarda, perchè noi ci chiediamo quale sia la causalità finale non quale sia l'origine efficiente. Ora, messo così il problema riguardo esclusivamente alla causalità finale, l'apprensione intenzionale dell'appetibile, cioè l'apprensione della rappresentazione dell'intelletto, che fa parte dell'*ordo intentionis*, nel senso più globale della parola, cioè sia intenzione della volontà sia intenzione nell'intelletto pratico, non è causa dell'appetibilità del fine, ma dipende dalla appetibilità del fine, ne è causata e ne è il segno.

Cioè io conosco il fine come buono e come fine non è perchè lo conosco come tale; sarei soggettivista; lo conosco come bene perché è buono. Cioè il fatto che io conosca il fine come buono, dipende dal fatto che il fine sia buono. E' un argomento abbastanza convincente perchè non è altro che ribadire il giusto ordine delle cose. Non è la conoscenza che conferisce la bontà al fine, ma è il contrario. Il riconoscere il fine come buono dipende dal fatto che il fine sia buono.

Non è la conoscenza che costituisce la bontà del fine, ma semmai rappresenta quella bontà che c'è già nel fine. Il fine, per essere veracemente conosciuto come buono, deve prima già in sè essere buono con una sua bontà reale od obbiettiva.

La conoscenza sperimentale, se volete a livello dell'*usus passivus*, per esempio io conosco con gioia di entrare nel possesso del fine, non è la *ratio* del fine *cuius gratia*, del fine oggettivo, ma bensì una *ratio finis quo*, cioè una caratteristica del fine per mezzo del quale³¹ mi impossesso dell'oggetto e quindi c'entra con il nostro discorso³².

Perciò si potrebbe dire che certamente il fine, per essere e per agire come fine, dev'essere conosciuto. La conoscenza c'entra; questo lo ammettono tutte le sentenze, è essenziale. Però il Ramirez tende a dire che la conoscenza del fine è la condizione perchè il fine eserciti la sua causalità, ma non è il costitutivo della causalità stessa; si potrebbe dire che il fine, con la sua stessa bontà obbiettiva ha diritto di essere conosciuto tale e di attrarre.

La conoscenza è solo la condizione per l'esercizio di questa causalità. C'è un'analogia con la causalità efficiente: affinché un agente possa esercitare la causalità efficiente, occorre solo una piccola cosa, ma molto importante, e cioè che ci sia. L'esistenza reale è la condizione per cui l'agente può esercitare la sua azione.

Notate che un agente, anche puramente ideale, è già nella sua essenza adatto ad esercitare l'azione, ma se non è posto in *rerum natura*, se non esiste, non la esercita di fatto. Però non è l'*actus essendi* partecipato ovvero l'esistenza del supposito agente che lo costituisce come agente, ma l'esistenza è solo la condizione perchè possa esercitare quell'azione che gli spetta secondo le proprietà della sua essenza.

Similmente la conoscenza non costituisce la causalità finale, ma l'*esse cognitum* che la costituisce, corrisponde all'*esse* reale rispetto alla causalità efficiente. L'*esse cognitum* è la condizione per cui il fine, che è fine e causa in se stesso, possa esercitare la sua causalità sull'agente. Occorre che l'agente abbia presente in qualche modo il fine.

Bisogna distinguere l'appetizione attuale³³ dalla sua appetibilità potenziale; anche se non ci fosse nessuna volontà e nessuna intelligenza per conoscere il fine e nessuna volontà per appetirlo o per desiderarlo, il fine avrebbe in qualche modo lo stesso il diritto ad esercitare la sua attrattiva.

E' un po' come il discorso dei trascendentali: il bene è bene, però nel contempo è l'ente rispetto ad una volontà. Se non ci fosse nessuna volontà, l'ente sarebbe buono lo stesso, perchè la relazione non è ad una volontà attualmente esistente, ma ad una qualsiasi possibile volontà.

Se non ci fosse nessuna volontà creata, quella di Dio ci sarebbe sempre. Ma un metafisico non deve dire questo; bisogna proprio astrarre da qualsiasi volontà, anche se per assurdo non ci fosse nemmeno la volontà di Dio. La relazione dell'ente all'appetito che lo costituisce come bene, non è una relazione ad un appetito attualmente appetente, ma un appetito che è in qualche modo potenzialmente sottomissibile a quel bene che già come bene è il fine.

³¹ Il *finis quo* è sostanzialmente un atto conoscitivo per mezzo del quale posso raggiungere il fine reale.

³² Ossia col confronto tra il fine reale e la conoscenza del fine.

³³ Del fine.

Bisogna sempre guardare questa relazione tra la volontà ed il suo atto ed il fine come una subordinazione della volontà all'atto, perchè l'atto attua la potenza nel senso di facoltà dell'anima, ed a sua volta l'atto è attuato dal suo oggetto che è il fine, e non bisogna pensare che il fine sia costituito dall'atto.

L'atto fa dipendere da sè il fine solo nell'ordine dell'esecuzione. Bisogna pensare non all'appetizione attuale, ma all'appetibilità potenziale. Per quanto poi riguarda quel principio che dice: *bonum est quod omnia appetunt*³⁴, evidentemente si tratta non di far dipendere il fine come causa dall'appetito, ma tutto al contrario è l'appetito che dipende dal fine, il quale causa l'appetito; ma si può dire anche che l'appetito manifesta il fine; cioè il fatto che c'è un appetito proteso a qualche bene, manifesta che il bene è buono, ma non è l'appetito a costituirlo buono.

Adesso iniziamo il secondo articolo. Il tema proposto da questo articolo è apparentemente molto ristretto, però S.Tommaso subito lo allarga. Il tema è questo: se è proprio della natura razionale agire per un fine. Anzitutto abbiamo visto che l'atto umano è ordinato al fine.

Adesso la prospettiva si allarga un po', ma è sempre apparentemente ristretta, al solo ambito di agenti razionali. Ci chiediamo cioè se alla creatura razionale compete agire per in fine. Ora notate bene che subito dal *sed contra*³⁵, con l'autorità di Aristotele nel secondo Libro della Fisica, S.Tommaso allarga il discorso.

Aristotele dice infatti: sono ordinate al fine tutte le azioni che sono eseguite sia dall'intelletto che dalla natura. Notate bene che la domanda era se le creature razionali agiscono per un fine. Quindi ci si aspetterebbe un'autorità che dica che tutto ciò che si fa con l'intelletto, si fa per un fine. Invece l'autorità stessa di Aristotele allarga il campo di applicazione della finalità. Dice egli infatti che tutto ciò che è fatto sia dall'intelletto che dalla natura, è fatto è per un fine.

Per cui l'articolo procederà in questo modo, in maniera molto didattica direi; cioè S.Tommaso allargherà il principio della finalità a qualsiasi azione. Affermerà anzitutto questo: ogni agente agisce per un fine. Non ha importanza se è razionale o non è razionale; è un principio metafisico, di causalità finale, assolutamente apodittico ed universale: ogni agente in quanto tale agisce per un fine.

Dopo aver precisato questo, S.Tommaso differenzierà l'agire di un agente dotato di intellettualità e quindi di libertà da un agente che non muove se stesso liberamente al fine, ma è solo passivamente mosso dal medesimo fine. Quindi tutti gli agenti agiscono per un fine, ma in maniera diversa; gli agenti razionali non solo agiscono per un fine, ma muovono se stessi al fine.

Gli agenti irrazionali sempre agiscono per un fine, ma non dispongono se stessi al fine, bensì sono passivamente disposti al fine. Questo si collega molto alla quinta via di San Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio, la via della finalità. Al vertice di tutto c'è Dio Creatore in rapporto all'opera della natura e all'opera dell'intelligenza.

Gli istinti degli animali, dal canto loro, sono finalizzati, ma non ad opera degli animali stessi, ma sono finalizzati da un finalizzatore trascendente rispetto a questi esseri. Si potrebbe dire che la quinta via ci fa vedere che c'è un finalizzatore, ma non nel senso kantiano come architetto del mondo o Dio che si costituisce come fine nel senso aristotelico e muove come amato, no.

Dio è non solo fine, ma anche datore di finalità alle cose. Dio è causa efficiente del rapportarsi finalistico delle facoltà operative insite nelle essenze delle creature. Anzitutto quindi, è un principio generale: ogni agente agisce per un fine.

Notate bene che S.Tommaso non a caso allarga il discorso ad ogni agente, perché, mentre a livello della nostra libertà ed al massimo anche a livello di azioni spontanee c'è una totale indeterminatezza, nella biologia, se volete, degli esseri viventi e nella psicologia degli esseri razionali appare una qualche leggera indeterminatezza e questa indeterminatezza può essere formale ed essenziale come quella della libertà. *Negli esseri inferiori* c'è un riflesso della indeterminatezza

³⁴ Il bene è ciò che tutte le cose desiderano.

³⁵ Si tratta di una preposizione che, nel linguaggio di San Tommaso introduce normalmente una tesi contraria alle ipotesi iniziali, e che corrisponde al pensiero dell'Aquinate.

razionale, ma non è proprio un'indeterminatezza attiva. *Ma è un'indeterminatezza* passiva, compatibilmente col fenomeno della vita, che trascende, anche se minimamente, la materialità³⁶.

In questi fenomeni biologico-psichici è molto più facile afferrare la finalità. Invece a livello di attività meccanica sembra che il fine sia da scartare. Perché i fenomeni puramente fisici sembrano persuaderci che non ci sia finalità? Per il motivo che nell'ambito fisico la causa agente sembra bastare a se stessa, sembra così ben determinata in sé, che la domanda da che cosa sia determinata appare come assurda e superflua. Invece vedremo che anche nei processi cosiddetti meccanici ci deve essere la determinazione finalistica.

³⁶ In queste espressioni in corsivo è stata elaborata una interpretazione, per rendere comprensibile il testo. In sintesi, Padre Tomas sembra affermare questo: innanzitutto la differenza tra l'azione determinata del non vivente e quella indeterminata del vivente (piante, animali, uomo); e poi, all'interno del livello della vita, la differenza tra l'azione leggermente indeterminata delle piante e degli animali e l'azione totalmente indeterminata del libero arbitrio umano.