

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE - Gli atti umani 11^a Lezione - 13 gennaio 1987

Nella prima lezione di questo 1987 incominciamo il Trattato sugli Atti umani. Abbiamo svolto a lungo, tutto il primo trimestre, l'argomento del fine ultimo, proprio perchè basilare per la fondazione stessa della morale, la quale fonda ciò che è il rapporto dell'atto umano alla norma della legge.

La moralità si definisce correttamente appunto in questi termini: relazione trascendentale dell'atto umano alla norma della legge. Ebbene, sia l'atto umano che la norma della legge derivano dalla finalità. Se l'ente non fosse finalizzato non potrebbe costituirsi nè soggetto di azione nè sorgente di doveri. Solo tramite i fini ci sono sia le azioni sia ciò che l'azione deve avere o possedere come pienezza dell'essere che le è dovuta.

Sia l'atto umano sia il dovere morale si fondano sul fine. Così il fine è comune ad entrambi i poli tra i quali si costituisce la moralità come relazione. Entrambi i termini della loro relazione hanno il loro fondamento metafisico nel fine; ecco perchè era necessario proprio iniziare da questa considerazione del finalismo ed in ultima analisi del fine ultimo.

Abbiamo visto fin dall'art.1 della Questione 1 come S.Tommaso si chiede se conviene all'uomo agire per un fine. Dopodichè stringeva, per poi allargare nell'art.2 della Questione 2, la domanda se all'uomo compete agire per un fine e poi se ad ogni agente compete agire per un fine.

Abbiamo visto che la differenza fondamentale è appunto quella tra gli agenti non dotati di ragione e l'uomo agente dotato di ragione, e nell'uomo stesso la differenza che esiste tra l'atto detto dell'uomo e l'atto propriamente definito come umano.

S.Tommaso dice che l'atto umano non si predica di un qualsiasi atto che capita all'uomo di fare, ma l'atto umano è propriamente quell'atto nel quale l'uomo agisce in quanto formalmente è uomo, cioè in quanto si differenzia specificamente da tutte le altre creature.

L'uomo si differenzia da tutti gli esseri inferiori tramite la sua razionalità, quindi l'atto umano è quell'atto che procede dall'uomo secondo la volontà deliberata. Dicendo volontà deliberata S.Tommaso immette nell'atto umano le due condizioni che il Catechismo di S.Pio X riprende dall'Aquinate e cioè la piena avvertenza e il deliberato consenso. C'è sia il consenso della volontà sia l'avvertenza dell'intelligenza. S.Tommaso dice più semplicemente volontà deliberata, ossia volontà che procede da una deliberazione.

Dopo avere trattato del fine, S.Tommaso concede la sua attenzione da bravo moralista su quello che è il soggetto della moralità, ossia appunto l'atto umano, al quale compete essere moralmente qualificato. Anche riguardo all'atto umano ci sono due considerazioni: una della sua psicologia, cioè l'atto umano in quanto psicologico, e l'altra che tocca la morale. Quest'ultima è la considerazione *ex parte obiecti*, ovvero la considerazione della qualifica morale.

Ci sarà allora un gruppo di questioni che riguardano l'atto umano nel suo costituirsi psicologico, soprattutto con attenzione particolare alla libertà, che è la qualifica più importante in ordine alla moralità dell'atto umano, la libertà dell'atto umano che ovviamente si pone *ex parte subiecti*, una qualifica dell'atto umano in quanto procede dal soggetto.

E poi c'è la qualifica morale. Abbiamo le fonti della moralità che ovviamente sono oggettive. Ma adesso iniziamo dalla parte soggettiva dell'atto umano nella Questione 6. S.Tommaso si chiede se nell'atto umano ci sia il volontario e l'involontario. In sostanza distingue questo duplice termine, cioè il volontario e l'involontario. Che cosa è il volontario? Vedremo che il volontario si

distingue in perfetto ed imperfetto; volontario che potrà essere realizzato in maniera più perfetta o in maniera più generica e meno perfetta.

Innanzitutto negli atti umani che procedono dall'uomo in quanto è uomo, atti procedenti dalla volontà deliberata, vi è il volontario perfetto. Negli atti umani vi è il volontario perfetto. Ora qui bisogna riprendere il tema non facile ma molto importante del tipo di agente. Quali sono i tipi di agente causale efficiente?

Anzitutto c'è quell'agente che non ha in se stesso il principio del suo movimento, ma l'ha in qualche cos'altro; e questo non è un agente propriamente detto, perchè è piuttosto un paziente perchè subisce violenza da qualche cos'altro. Non agisce da sé, ma subisce l'azione di qualche cos'altro.

Poi ci sono gli agenti che hanno il principio della loro azione in se stessi, questi sono gli agenti naturali. Tra gli agenti naturali ci sono alcuni che non sono in grado di muovere se stessi, ma muovono solo qualche cosa che è al di là di se stessi. Sono degli agenti che producono delle azioni transitive. Questi agenti sono in non viventi, esercitano una azione naturale, ma un'azione che ha il suo effetto al di là dell'agente: la pietra che cade non muove se stessa, è mossa dalla gravità della terra.

Quindi in questi agenti c'è il moto che è in qualche modo naturale, è interiore all'agente, però l'agente non muove se stesso, ma è mosso ancora da altro, però non più con violenza, non subisce la mozione, ma ha in qualche modo in sé la mozione, mozione che termina in qualche cosa di diverso dall'agente.

I viventi si definiscono come agenti che sono in grado di muovere se stessi; è la famosa autocinesi di Platone; Platone definisce il vivente in termini di autocinesi, cioè in termini di ciò che muove se stesso. Viventi sono quegli agenti che sono in grado di muovere se stessi. Cosa vuol dire?

Non è una deroga al principio di causalità; non vuol dire che c'è qualche cosa che dia a se stesso il proprio atto, non c'è una *causa sui*, checchè ne dica Spinoza e Cartesio: non esiste una *causa sui*. Ogni causa produce un effetto distinto da sé.

Vuol dire però che ci sono delle cause che hanno il principio motivo nello stesso soggetto in cui si produce anche l'effetto; ecco come l'azione comincia a diventare immanente. Nei viventi l'azione ha un effetto immanente allo stesso soggetto; cioè lo stesso soggetto sotto un aspetto ovviamente diverso, - è chiaro perchè se no il principio di causalità crollerebbe -, il medesimo soggetto, agente sostanzialmente identico, è agente e paziente, cioè muove se stesso.

Io per esempio, se mi metto a camminare o a correre, sono io che sono mosso, ma sono mosso da me: il principio del mio agire è in me stesso, io subisco la mia stessa azione. Questo per quanto riguarda i viventi. Ora nei viventi di vita vegetativa il principio del moto immanente è ancora molto imperfetto, perchè gli effetti del moto vitale, l'accrescersi della pianta, non permangono nella stessa facoltà, ma si diffondono in su tutta la sostanza, è tutta la pianta che cresce.

Il moto vegetativo procede da una facoltà ma si riversa su tutta la sostanza. Invece l'azione immanente più perfetta è quella i cui effetti non solo terminano allo stesso soggetto sostanziale, ma in esso è la stessa facoltà, che emette l'azione; e questo è proprio della vita sensitiva, con la quale comincia questa azione vitale particolare, che definisce gli agenti di vita sensitiva, che è appunto la conoscenza. A livello della vita sensitiva inizia la conoscenza.

Fin qui c'è una certa interiorità del principio della mozione al fine. C'è questo agente che possiede in sé il principio del suo muoversi al fine. Più perfetto è l'agente, più interiore, più intimo gli è questo principio. Si potrebbe dire che la perfezione degli agenti è direttamente proporzionale all'interiorità del principio del movimento.

Ora questi agenti hanno in sé il principio della loro tendenza al fine, ma non hanno in sé il fine stesso (questo è molto importante da capire). Ciò che è presente all'agente è la tendenza al fine, già tutta bella e fatta, ma non il fine stesso. Non c'è una rappresentazione del fine in quanto è fine

nell'agente. C'è solo la tendenza radicata nella forma; in questi agenti c'è solo la forma, ma non c'è la presenza del fine. C'è la forma che è radice della tendenza al fine.

Questi agenti naturali, a diversi gradi di perfezione, hanno in sè la tendenza al fine, senza però che il fine sia presente. Poi ci sono quegli agenti che sono i conoscenti, i quali hanno una certa presenza del fine, cioè non solo posseggono la mozione o tendenza al fine, ma anche il fine stesso da cui poi scaturisce la mozione. Quindi praticamente c'è questa dualità di casi: ci può essere un agente che non ha nessunissima conoscenza del fine, che però ha in sè, nel suo soggetto sostanziale, tramite la sua essenza o la sua forma (che è poi la forma che determina l'essenza), ha nella sua struttura formale, ha in essa un principio della inclinazione al fine, non il fine, ma l'inclinazione al fine. Questi sono gli agenti naturali.

Gli agenti volontari sono invece quegli agenti, che al di là della inclinazione naturale al fine, hanno anche presente il fine stesso, così da ordinare in qualche modo se stessi al fine. Non sono solo passivamente ordinati al fine, ma in qualche modo ordinano se stessi al fine. Non solo eseguono una inclinazione già data a loro, ma in qualche modo si danno la propria inclinazione.

Quegli agenti che non hanno il dominio del proprio fine, che non possiedono intenzionalmente il fine, hanno solo la tendenza al fine e poi la eseguono e la eseguono con un movimento naturale, che scaturisce dal di dentro. Si tratta già di un movimento vitale, cioè muovono se stessi al fine, però non possono che muoversi a quel determinato fine. Invece ci sono degli agenti che hanno in sè non solo il principio della mozione al fine, ma hanno in sè anche il fine stesso¹ e quindi ordinano se stessi al fine, non attuano solo passivamente un'inclinazione al fine, ma danno a se stessi quell'inclinazione al fine.

Questo è possibile a quegli agenti che hanno presente il fine, quindi in grado di rappresentare il fine; ora, questa rappresentazione ovviamente è conoscitiva. Gli agenti volontari sono quegli agenti che hanno il principio intrinseco delle proprie azioni con l'aggiunta di una certa quale pre-conoscenza del fine.

L'agente volontario è quell'agente che ha in sè stesso il principio della sua azione, e questo l'agente volontario l'ha in comune con l'agente naturale, quindi ha in se stesso il principio della sua mozione, non subisce l'azione di qualche cos'altro; la sua azione gli è propria, scaturisce da esso stesso, con l'aggiunta di una certa pre-conoscenza del fine e questo è molto importante, questo secondo elemento è specifico, la differenza specifica.

Questa definizione S.Tommaso la ricava da diverse fonti, sia da Aristotele, sia da S.Giovanni Damasco, sia da Gregorio Niseno, un certo accordo tra coloro che hanno approfondito questa antropologia in chiave non semplicemente psicologica, fenomenistica, ma in chiave metafisica.

Il volontario è ciò che ha in sè il principio della propria azione con una certa pre-conoscenza del fine. Ora è evidente che l'uomo conosce perfettamente il fine, ossia conosce non solo il fine come quella realtà che di fatto è fine, ma ha il concetto universale e formale del fine, in quanto è fine, ha la nozione teorica del fine; l'uomo ha una teoria rispetto al fine, non solo una conoscenza materiale di ciò che è fine, ma afferra la *ratio finis*, l'essenza del fine.

Dato che l'uomo possiede questa perfetta conoscenza del fine, nel volontario dell'uomo, nelle azioni umane in quanto umane, risiede il volontario perfetto. Quindi si può dire che l'atto umano è l'atto dotato di un volontario perfetto: cioè procede dall'uomo intrinsecamente e procede dall'uomo secondo la conoscenza del fine, non una qualsiasi conoscenza, non la conoscenza sensitiva, - l'uomo ovviamente ha anche quella -, ma secondo quella conoscenza del fine che è propria all'uomo, ossia secondo la conoscenza intellettuale, astratta del fine.

L'antropologia classica, a differenza di certe insipienze contemporanee, predilige l'astrazione. L'astrazione è l'attività dell'uomo: essa sta nel fatto che egli sappia astrarre, che sappia

¹ Mediante una rappresentazione conoscitiva, puramente sensibile negli animali e intellettuale nell'uomo e nell'angelo.

formulare degli universali. Al giorno d'oggi ci siamo disaffezionati agli universali; invece la grandezza dell'uomo sta nella capacità di afferrare l'universale. Solo in base a questa capacità dell'universale l'uomo possiede anche la padronanza dei suoi propri atti, cioè possiede il volontario perfetto e possiede in ultima analisi anche la libertà, cioè il dominio del proprio atto e dell'effetto del proprio atto.

Domanda: la conoscenza del fine come avviene nell'uomo?

Risposta: la padronanza che l'uomo ha sul proprio atto non è una padronanza assoluta, altrimenti saremmo Dio stesso; questa è la grande seduzione dell'antropologia, che può in qualche modo prevaricare in questo duplice modo. E' molto facile da intuire: uno è lo scoglio del banale concretismo: cioè in sostanza si dice che tra l'uomo e gli animali non c'è che una differenza di grado; è teoria darwinistica-materialistica-evoluzionistica; si dice che tra l'uomo e gli animali non c'è che una differenza di grado, non c'è ovviamente una conoscenza astrattiva, ma c'è solamente un'inclinazione assolutamente determinata al fine ed eventualmente con una pia illusione di essere liberi.

Questa è anche un po' la concezione spinoziana: Spinoza dice che la libertà è una grande illusione, l'uomo non è più intelligente degli altri esseri; semmai è uno che si illude più degli altri esseri nel senso che non conosce le sottigliezze delle sue determinazioni; è un po' più complicato degli altri esseri, ma essendo un po' più complicato e non avendo la capacità d'afferrare questa complicatezza, pensa di essere libero, mentre di fatto è solo una questione di complicazione².

Lo scoglio qui è dato dal non prendere sufficiente considerazione la differenza tra il tipo di conoscenza umana e il tipo di conoscenza sensitiva propria degli animali. L'altro scoglio è altrettanto pericoloso: è quello di sopravvalutare la spiritualità umana dimenticandosi che c'è certamente un'apertura infinita, ma proprio grazie all'astrazione.

S.Tommaso dice proprio questo seguendo Aristotele, dice una verità profondissima, e cioè che in qualche modo l'anima intellettuale dotata di intelletto diventa ogni ente, è³ ogni ente in potenza. Infatti non c'è nessun ente che si sottragga all'intelligenza, che si sottrae alla nostra intelligenza umana, perchè siamo sì legati ai sensi, ma abbiamo in noi una facoltà che di suo supera gli stessi sensi; in qualche modo non c'è nessun ente che si sottragga all'intelligenza.

Mentre ovviamente la conoscenza sensitiva è limitata all'insieme delle forme che sensibilmente si manifestano, in sostanza all'insieme dei fenomeni. Invece l'intelligenza va al di là dei fenomeni stessi, si estende a ogni ente. Ecco perchè nell'uomo c'è questa dualità dell'oggetto⁴ formale proprio: uno che gli compete in quanto è semplicemente intelligente e l'altro in quanto è intelligente, ma umano e razionale e quindi legato anche ai sensi.

Quindi c'è questa dualità: la *quidditas materialis* e l'*ens ut ens*⁵. Quest'ultimo oggetto appartiene all'intelligenza in quanto intelligenza, mentre l'altro in quanto l'intelligenza è ristretta all'intelligenza umana.

In questo senso qualcuno, pensando alla grandezza del pensiero umano, che effettivamente divenga in qualche modo ogni cosa, sbaglierebbe se passasse ad affermare che allora l'uomo è in qualche modo il dominatore stesso del criterio del bene e del male e non è sottomesso ad un ordine oggettivo finalistico.

² L'atto libero non va concepito come il risultato di un procedimento complesso, ma al contrario è l'effetto di un atto semplice, che è appunto il concetto astratto, per il quale si prescinde dalla molteplicità e dalla complessità. Pertanto l'obiezione di Spinoza contro l'esistenza del libero arbitrio è nulla perché basata su di una falsa comprensione del libero arbitrio.

³ Intenzionalmente.

⁴ Dell'intelletto.

⁵ Il primo corrisponde all'oggetto dell'intelletto umano in quanto umano; il secondo corrisponde all'oggetto dell'intelletto in quanto intelletto.

Questa è la teoria, se di teoria si può parlare, di Nietzsche, il quale lancia questo grido, poeticamente anche gradevole, ma filosoficamente alquanto inattendibile, ossia dell'autonomia assoluta dell'uomo. Il super-uomo, l'uomo che supera se stesso, è l'uomo che si pone al di là del bene e del male, è l'uomo che uccide Dio perchè è lui il suo Dio.

Similmente, se voi pensate ad una forma un po' attenuata, cioè non così militante, ma più subdola sotto un altro aspetto, questa forma la vedete nell'Esistenzialismo. Pensate a Sartre: in fondo il pessimismo sartriano, l'uomo come fallimento e come assurdità è dovuto quasi ad una pretesa, molto modesta, cioè quella di essere Dio. L'uomo è Dio, ma fallisce nel voler esserlo; l'uomo è destinato ad essere Dio, ma un Dio fallito, che continuamente vuole esserlo senza riuscirci.

Quello che è da contestare non è che l'uomo sia fallito, ma è da contestare la pretesa di essere Dio in persona. Sempre ritorna, se volete, quel discorso di S. Anselmo, che è molto profondo da un punto di vista antropologico, cioè che in sostanza l'uomo è veramente chiamato alla divinizzazione in virtù della sua spiritualità e della sua somiglianza formale con Dio, già sul piano naturale; si realizza poi sovranaturalmente in maniera incommensurabile tramite la fede, la carità e la visione beatifica.

L'uomo è chiamato come dice Platone ad assomigliare a Dio. Ciò però può farlo in due modi: o per rapina o per grazia. Per rapina erigendosi lui stesso a Dio, sostituendosi a Dio, oppure lasciandosi in qualche modo attirare da Dio stesso, sul piano naturale, dove non si può parlare ancora della grazia che attira l'uomo a Dio, si potrebbe dire, contemplando Dio, cioè congiungendosi con Dio nell'atto di contemplazione almeno filosofica sapienziale.

Se invece uno non riconosce di avere Dio solo per contemplazione di qualche cosa che non è se stesso, ma a cui egli può in qualche modo avvicinarsi appunto per contatto intellettuale e pretende invece di sostituirsi a Dio stesso, anche dal punto di vista dell'essere e non dell'*intentio cognitiva*, a questo punto quel tale diventa ateo. Il cosiddetto ateismo umanistico ha qui le sue radici.

Proprio questo punto ci fa capire che l'uomo certamente conosce il fine e lo conosce in quanto è fine, però non determina il fine. Certamente il mio fine ultimo vero è Dio, ma non sta a me determinarlo. Però lo conosco e lo conosco proprio nella sua *ratio finis*. Anche un animale ha il suo fine ultimo in Dio, ma non lo sa, conosce i fini particolari, ma non conosce nè la *ratio finis*, cioè la ragione formale del fine, nè l'identità concreta della *ratio finis* in rapporto al vero unico fine ultimo che è Dio.

Questo è dato solo all'uomo, l'uomo conosce il fine ultimo nella sua *ratio finis*, l'uomo in qualche modo si impadronisce dell'essenza del fine ultimo, nella sua essenzialità, ma non determina la sua essenzialità. Abbiamo un dominio nel conoscere l'essenza⁶, ma non possiamo portare l'essere all'essenza⁷. Il primo obbligo è di conoscere il vero fine ultimo, proprio l'unica opzione fondamentale che S. Tommaso ammette. Egli infatti dice che quando uno raggiunge l'età di ragione, quando compie il primo atto morale, deve ordinare tutta la vita; se non lo fa, ciò è già un male.

Il primo dovere è l'impostazione globale della vita; nel primo atto della ragion pratica, proprio in qualche modo tornata a se stessa, c'è sempre all'inizio della vita morale questo ordine globale al fine ultimo. E' chiaro che non c'è bisogno che il ragazzo abbia una consapevolezza della teologia del fine ultimo, ma che afferri il fine ultimo almeno implicitamente.

Non c'è dubbio che l'uomo non determina il fine ultimo, però lo afferra conoscitivamente. Questo è interessante: noi effettivamente imitiamo Dio non entativamente, perché Egli solo ha la pienezza di essere, mentre noi siamo creature limitatissime, abbiamo un'essenza che non è l'essere, ma abbiamo un'anima che conoscitivamente è ogni essere.

Si potrebbe dire in qualche modo che la nostra anima dà l'*esse cognitum* alle essenze, e così imita la creazione divina, ma è solo un'imitazione perchè solo Dio è il datore dell'atto di essere. La

⁶ Abbiamo un dominio nel campo dell'intenzionalità.

⁷ Non possiamo dare l'essere all'essenza, cioè non possiamo creare.

mente, l'intelletto dà l'atto di essere, ma non l'atto di essere esterno reale fisico, bensì l'atto di essere nella mente, nella conoscenza, la rappresentazione intenzionale.

Confondere questi due ordini, come fa appunto il soggettivismo, significa arrivare coerentemente all'ateismo, cioè l'uomo appare a se stesso come il Padre Eterno in persona: questa è la sciagura dell'antropocentrismo contemporaneo.

S.Tommaso chiarisce questo punto nell'*ad primum* che è molto profondo e dice che il volontario richiede che il principio del moto o dell'azione sia nell'agente stesso, cioè che l'agente abbia in sé il principio del suo moto, ma non si richiede che tale principio sia il primo (che sia la causa prima), altrimenti solo Dio avrebbe il volontario perfetto.

E' richiesta la volontà nel principio del movimento all'agente, ma non che l'agente sia tale principio primo. Il fatto che il principio intrinseco sia a sua volta causato e mosso da un principio esterno, non toglie affatto la ragione del volontario. In questo *ad primum* S.Tommaso accenna alla *vexata quaestio* della *praemotio physica*, che oppose accanitamente tra di loro eminenti teologi domenicani e gesuiti.

Qui S.Tommaso dice con chiarezza che noi nel nostro agire abbiamo in noi stessi il principio della nostra azione, ma non solo: noi dominiamo la nostra stessa azione, siamo liberi, però si tratta di una libertà creata, quindi una libertà che muove se stessa, ma nel contempo ha bisogno di essere mossa per muovere se stessa. Questo è il punto.

In quanto la mia libertà è intenzionalmente infinita⁸, è in grado di muovere se stessa⁹; in quanto entitativamente¹⁰ finita, ha bisogno di essere premossa, proprio per esercitare questo moto psichico di muovere se stessa.

Bisogna sempre vedere ciò che c'è di più umano nell'uomo, cioè la sua struttura intellettiva, la dimensione spirituale intellettiva, volitiva e razionale nel senso più largo della parola, bisogna sempre tener presente questo come un infinito intenzionale partecipato in un finito entitativo.

E' per questo che noi abbiamo sì la libertà dal punto di vista soggettivo *ex parte subiecti*, ma nel contempo essa è dipendente da un movente supremo che è Dio, che applica la nostra soggettività a muoversi da sé. Poi altrettanto la nostra libertà è limitata *ex parte obiecti*, cioè non siamo noi che determiniamo i nostri fini, ma li riconosciamo come tali.

Se qualcuno è interessato ad approfondire l'argomento, su Sacra Dottrina n.89 del 1979, fascicolo I, trova la mia tesi di laurea dove cerco di approfondire questa condizione del libero arbitrio sottoposto all'influsso della premozione fisica e della grazia attuale.

S.Tommaso fa una distinzione molto importante riguardo al volontario e al voluto. Dice che il volontario non è necessariamente il voluto e distingue due tipi di atto della volontà. C'è l'atto elicito e l'atto imperato della volontà¹¹.

L'atto elicito a sua volta può essere non riflesso o riflesso. Cioè la volontà può immediatamente elicitarlo¹² il suo atto oppure elicitarlo tramite un atto precedente, cioè vuole volere. Perché sia volontaria l'azione non è necessario che sia voluto l'atto, non è necessario che l'azione sia voluta, ma che sia voluto l'oggetto dell'azione.

Affinchè l'azione sia volontaria non è necessario che sia voluta; è necessario che proceda dalla volontà, il che non vuol dire necessariamente che l'azione si ponga come oggetto della volontà. Affinchè l'azione proceda dalla volontà o come atto elicito o come atto imperato, non è impor-

⁸ Padre Tomas si riferisce qui al fatto che la nostra libera volontà ha la possibilità di avere come fine Dio stesso, ossia un Ente infinito.

⁹ L'automozione della volontà è un qualcosa di naturalmente divino, in quanto solo Dio muove e non è mosso. Tuttavia la stessa automozione del volere finito è a sua volta mossa da Dio.

¹⁰ Ontologicamente, riguardo all'essere.

¹¹ L'atto elicito è quello emesso direttamente dalla volontà; l'atto imperato è l'atto di una potenza inferiore comandato dalla volontà.

¹² Emettere.

tante o non è necessario che la volontà se la proponga come un suo oggetto, ma è necessario che si proponga come oggetto l'oggetto dell'azione stessa, il fine dell'azione stessa, per raggiungere il fine tramite l'azione.

Quindi l'azione talvolta può essere non voluta come oggetto ma "convoluta"¹³ insieme all'oggetto. L'azione è volontaria anche se essa stessa non è oggetto di volontà, cioè voluta. Importante però è che sia voluto l'oggetto da raggiungere tramite l'azione. In tal caso anche l'azione entra nella volontà, ma non come oggetto, bensì come qualche cosa di dipendente dall'oggetto, qualcosa che è un *quo*, ossia un tramite con cui la volontà si propone di raggiungere ciò che essa vuole.

Domanda.... Risposta:

Talvolta può diventare oggetto un fine particolare; in tal caso ovviamente io voglio questo oggetto particolare. E' chiaro che ogni bene, in quanto è bene, può diventare un oggetto della mia volontà. Però può succedere che io faccia oggetto della mia volontà un fine superiore inquadrando in esso i fini inferiori e se compio un atto di amore del fine ultimo, ossia di Dio, in tal caso in quell'atto supremo di amare Dio sono impliciti tutti gli atti che mi propongo come per esempio di adorare o di amare Dio in concreto.

Domanda... Risposta:

C'è un qualcosa che fa parte della stessa *sinderesi*¹⁴ come abbiamo visto. *Sinderesi* che è l'abito dei primi principi dell'intelletto pratico. Questo abito dei primi principi ovviamente contiene il principio di finalità¹⁵, il principio del fine ultimo¹⁶. Per esempio il principio pratico che tutte le azioni siano da ordinare al fine ultimo è un vero assioma che fa parte della *sinderesi*.

Però, assieme a questo principio del fine ultimo ci sono nella *sinderesi* tutte quelle finalità particolari strettamente connesse con la natura del soggetto operante, il quale in questo caso è l'uomo. Ci sono tutte le finalità connaturali del soggetto operante che non dipendono ovviamente dal soggetto operante, ma che fanno parte di ciò che Papa Giovanni Paolo II chiama la verità dell'uomo.

Ciò che secondo verità appartiene a me come perfezione, tutto questo è in connessione con il fine ultimo, proprio perchè è stato promulgato dall'Autore della stessa natura umana, cioè il Creatore dell'uomo. Infatti il Datore dell'essere all'essenza umana è il determinatore della stessa essenza umana, ha immesso in quell'essenza determinate finalità che ne fanno parte e che sono un riflesso della volontà stessa del Creatore, della volontà creatrice.

Quindi all'ordine delle cause efficienti corrisponde l'ordine dei fini. Perciò, come nell'ordine delle cause efficienti le finalità connaturali umane sono espressione della volontà creatrice causa prima, così i fini intermedi, quegli stessi beni che noi scorgiamo in qualche modo nella nostra natura, che non abbiamo messo noi stessi, ma che troviamo lì già esistenti, tutti questi fini sono a loro volta ordinati al fine, che anche esemplarmente rappresentano.

Vedete come si stabilisce il nesso tra le finalità particolari della legge divina naturale¹⁷ con la legge eterna, con Dio stesso ossia con il fine ultimo. Questa corrispondenza vale anzitutto con maggiore evidenza sul piano della causalità efficiente, dove si parla di legge naturale.

Vale poi sul piano dell'esemplarità, dove c'è rapporto tra legge eterna, - cioè non più Dio Creatore, Legislatore e natura umana creata e quindi promulgazione della Sua volontà,- ma si tratta del rapporto esemplare tra la legge eterna e l'essenza stessa di Dio come radice delle sue partecipa-

¹³ Parola composta di con-volere, che Padre Tomas ha costruito per significare che l'azione può essere voluta assieme con il suo oggetto.

¹⁴ Termine scolastico per indicare i principi primi della coscienza morale.

¹⁵ Questo principio dice che ogni agente agisce per un fine, che può essere un fine intermedio o il fine ultimo. E' questo un principio metafisico.

¹⁶ E' il principio che dice che ogni ente almeno implicitamente agisce per un fine ultimo. E questo è un principio teologico.

¹⁷ Padre Tomas si riferisce alla legge naturale in quanto ha Dio per Autore.

zioni e le partecipazioni alla natura umana e poi il rapporto finalistico, fini intermedi però insiti nella natura umana stessa, insiti da Dio che ordinano ovviamente a Dio in quanto espressioni della sua volontà¹⁸.

La sinderesi comprende non solo il fine ultimo, cioè il principio secondo cui tutto è da ordinare al fine ultimo, ma anche i fini intermedi¹⁹. Per esempio che la razionalità sia da usare per conoscere la verità e non per ingannare il prossimo, la sessualità per procreare e non per procurarsi dei piaceri; tutti questi fini che in qualche modo fanno parte della natura umana sono insiti negli stessi principi della moralità. Non sono oggetto in qualche modo della libera scelta, ma sono i presupposti della stessa libera scelta.

Risposta: Il fine ultimo non è la visione beatifica²⁰; questo è il fine ultimo soggettivo, ma abbiamo parlato anche del fine ultimo oggettivo che è Dio stesso. Questo si collega con il discorso stesso della carità: “Chi mi ama osserva i miei comandamenti”.

Cioè non è possibile essere uniti alla volontà suprema che è Dio stesso, non è possibile che io sia ordinato alla volontà di Dio senza conformarmi a questa volontà stessa. Non c’entriamo solo noi a contemplare ed amare Dio, ma c’entra Dio stesso che è la sua intelligenza e che è la sua volontà.

Quindi, se Dio ha voluto che io fossi costituito in questa determinata verità del mio essere umano, se io agisco secondo questa verità, agisco in vista di Dio, cioè cammino con gli affetti della mia mente, direbbe S. Agostino, verso il fine ultimo che è Dio. Ciò poi ovviamente diventerà anche la visione beatifica; però in questa prospettiva siamo *ex parte subiecti*, non *ex parte obiecti*.

In sostanza non è possibile che noi siamo in amicizia, in conformità con la volontà di Dio senza adempiere, conformarci, a quelli che sono i contenuti particolari della volontà medesima. Quindi, solo se io accetto la verità del mio essere come qualche cosa che sovrasta la mia stessa libera volontà, solo allora io mi metto in qualche modo in direzione verso la realizzazione del fine ultimo oggettivo, che è la volontà di Dio, non più nelle sue partecipazioni ma nella sua essenza.

Non è possibile essere ordinati all’essenza della volontà di Dio, senza ordinarsi ad essa tramite le sue partecipazioni. Risposta: C’è la preminenza dell’oggetto sul soggetto. Ossia c’è un ordine oggettivo dei fini. Nella conoscenza la verità consiste nell’adeguazione dell’intelletto alla cosa. Così nella morale si tratta dell’adeguazione delle scelte libere all’obiettività dei fini. Quindi il fine oggettivo in nessun modo è costituito dall’agire umano.

Risposta: Il primo ordine è quello delle finalità oggettive. In dipendenza da tali finalità ci sono le nostre scelte soggettive. Se queste scelte sono conformi alle finalità, che non si costituiscono ma che si riconoscono come tali, allora c’è anche implicitamente l’ordine al fine ultimo. Se tale conformità non c’è, il fine ultimo ce lo scordiamo.

Il fine dell’operante non è una fonte di moralità che possa eliminare il fine dell’opera, cioè non è che io possa dire: compio un’opera disordinata, però ho tanto amore di Dio. Non è possibile pretendere di avere di più se non si attua il bene, non è possibile pretendere di avere il fine ultimo oggettivo se non si possiedono i fini intermedi partecipati anche se soggettivi.

Quindi tutta la soggettività umana è in grado di giungere alla sua piena realizzazione del fine ultimo soggettivo che è effettivamente la visione beatifica, solo se a sua volta, sempre *ex parte subiecti*, si conforma alla verità dei fini intermedi, alla verità dell’oggetto dell’agire morale. E’ molto importante ribadire: la prima fonte della moralità non è il fine dell’operante, ma la prima fonte della

¹⁸ In questo complesso periodo Padre Tomas vuol mettere in luce come la Legge eterna, che poi è Dio stesso, è ad un tempo modello supremo e causa efficiente della legge morale naturale.

¹⁹ In modo implicito.

²⁰ Il fine ultimo propriamente è Dio, il Quale evidentemente è distinto dalla visione beatifica per cui questa è soltanto il mezzo per conseguire il fine ultimo, ma non è propriamente il fine ultimo.

moralità è appunto il fine dell'opera: ciò che si fa²¹.

Risposta/.... La difficoltà potrebbe essere questa, e non vorrei che si fraintendesse in un certo modo, cioè favorendo un certo arbitrio divino, quasi pensando che Dio praticamente decide²² quello che vuole Lui riguardo alla verità dell'uomo. Ebbene, non è così naturalmente. Il discorso si collega con la metafisica delle essenze. Un discorso di questo tipo potrebbe farlo uno della scuola francese, i nostri cari cugini della scuola scotista, i quali potrebbero effettivamente dire che in fondo Dio determina le essenze con l'atto della sua volontà²³.

Secondo la scuola tomista invece in qualche modo Dio non stabilisce le essenze per un intervento della sua volontà²⁴, perchè allora ci sarebbe dell'arbitrio, ma stabilisce l'ordine delle essenze per una contemplazione della partecipazione obbiettiva della sua stessa essenza divina ed esemplare che coincide con l'essere²⁵, rispetto agli effetti esterni a Dio.

Tutto ciò si collega con il trattato sulle Idee di Dio. Come fa Dio a pensare le sue idee? Voi sapete che S.Agostino ha ripreso tutta la speculazione neoplatonica delle idee e come già Plotino, S.Agostino ovviamente, a differenza da Plotino, immette le idee nel *nous*, cioè nella Mente. Infatti S.Agostino non poteva che riempire di idee il *Verbum Dei*.

Le idee hanno particolarmente sede nella seconda Persona trinitaria, che è la Sapienza del Padre, ma ovviamente sono qualche cosa di comune a tutte le tre le Persone divine, perchè è evidente che non solo il Verbo pensa, ma tutti e tre pensano, anche se poi questo essere Pensiero della Mente divina compete particolarmente al Verbo.

Insomma, questo poi si connette con il discorso molto difficile della teodicea. Il Padre ha una tesi molto bella, anche se non facile da difendere, cioè che secondo lui l'unica istanza di un infinito attuale e attualmente esistente è proprio il numero delle idee di Dio. Cioè il numero delle idee della Mente di Dio è un numero attualmente infinito, ma non si tratta di un numero tipo serie numerica.

La partecipabilità dell'essere è infinita, cioè le sfumature sono infinite, le delimitazioni dell'essere sono contigue l'una all'altra. Ora però Dio determina questi tipi di partecipabilità di quella essenza che è l'*actus purus essendi*, che è la sua essenza infinita; Dio ne determina le modalità di partecipabilità finita, non per un intervento di volontà.

Cioè Egli dice: Mi piace fare l'uomo in questo modo. Oppure: Faccio un uomo quadrupede e farà un quadrupede. Lo chiamerà "cavallo" o lo chiamerà "bue". Ma se crea l'uomo, può anche non crearlo. Dio può far sì che l'uomo sia solo pensato da Lui; ma se lo crea, lo crea appunto con tutto quello che spetta all'uomo; se no, non è uomo. Neanche Dio vi può cambiare nulla. Non perchè sia limitata l'onnipotenza divina, ma perchè ciò è insito nella verità della essenza.

Risposta: Anzitutto bisogna ammettere diverse distinzioni²⁶. La prima distinzione che si impone è quella tra l'ordine oggettivo dei fini, che non è in nessun modo costituito dalla nostra soggettività, cioè dal nostro scegliere o meno, e l'ordine soggettivo.

Evidentemente come c'è l'ordine dei fini (per esempio usare correttamente della propria razionalità in vista di Dio), così anche un ordine di piaceri. Io ho piacere di aver usato correttamente

²¹ Padre Tomas distingue la fonte della moralità dal fine ultimo. Per "fonte della moralità" intende l'operazione morale circa i fini intermedi; è attraverso questa operazione che si consegue il fine ultimo. Per questo la condizione per raggiungere questo fine è il conseguimento dei fini intermedi, in pratica l'obbedienza ai divini comandamenti.

²² Padre Tomas intende riferirsi ad una specie di arbitrarismo divino che farebbe di Dio un despota inappellabile e in fin dei conti crudele.

²³ E' vero che Dio crea liberamente le essenze; però è altrettanto vero che le essenze hanno una loro intelligibilità che ci consente, partendo da esse, di riconoscere la sapienza divina che le ha pensate, volute e ha create.

²⁴ Padre Tomas intende dire che le essenze divine non dipendono solo dalla volontà divina, ma più radicalmente dalla sua intelligenza.

²⁵ Con l'essere divino.

²⁶ Nell'ordine dei fini.

la mia razionalità conoscendo magari una verità particolare, e questo piacere ovviamente è in armonia con quell'ultimo più grande piacere che è la beatitudine in Dio.

Una distinzione che si impone è il perfetto parallelismo tra l'ordine oggettivo dei fini e l'ordine soggettivo. Cioè, come il fine oggettivo intermedio è sottoposto al fine ultimo sempre oggettivo, così anche il fine soggettivo intermedio è in armonia con il fine ultimo soggettivo, cioè con la beatitudine.

Quello che complica un po' più le cose è l'espressione "visione beatifica". Come c'è un ordine oggettivo dei fini, c'è anche un ordine soggettivo dei fini, dove l'ordine soggettivo dipende da quello obbiettivo. Se io soggettivamente riconosco la verità non dipendente da me del fine intermedio obbiettivo, rimango nella mia volontà disposto a entrare nel possesso del fine ultimo sempre obbiettivo.

Qui c'è una certa analogia di proporzionalità: come sta il fine oggettivo ultimo al fine soggettivo facendolo dipendere da sé, cioè la visione dipende da ciò che è Dio, similmente il fine intermedio fa dipendere da sé la mia gioia nel fine intermedio.

Per questo ci sono delle gioie oneste e delle gioie disoneste. Parlo soprattutto della gioia perchè la *fruitio* è compimento dell'atto umano. Ci sono piaceri onesti e piaceri disonesti. Con i piaceri onesti mi ordino a quel piacere supremamente onesto che è ovviamente la beatitudine. Però questo non vuole ancora dire visione beatifica.

Quindi bisogna fare questa distinzione: nella legge morale naturale distinguiamo l'aspetto della virtù acquisita e quello della virtù infusa nell'adempimento del precetto, quanto alla sostanza (*quoad substantiam*) del valore morale e quanto al modo (*quoad modum*), che può essere duplice: *quoad modum naturale* e *quoad modum supernaturale*, formazione tramite la carità.

Solo in questo ultimo caso c'è un ordine alla visione beatifica tramite la grazia e tramite il merito; ma lì non basta più il valore delle virtù morali naturali in quanto tali. Per questo, l'atto naturalmente onesto è il solo che è suscettibile di essere rivestito della carità. Per cui non posso dire: "io sono omicida, però rivesto l'atto di omicidio della carità". Non è possibile, perchè l'ordine soprannaturale suppone sempre l'ordine naturale.

Se c'è disordine naturale, tanto più ci sarà disordine soprannaturale. Però, se io compio una azione naturalmente onesta e per giunta rivestita della carità, allora non c'è nessun dubbio che ho un ordine di merito a quel premio, che è la visione beatifica.

Bisogna dire che c'è sempre e comunque una sottomissione del fine soggettivo al fine oggettivo. Però, come c'è un ordine tra fini oggettivi, così c'è anche un ordine tra fini soggettivi. Come in qualche modo affermare la verità del mio essere umano conduce ad affermare la verità di Dio, da cui questa verità immediatamente deriva, così anche il mio gioire della verità del mio essere umano e agire secondo questa verità, costituisce un piacere onesto che è in armonia con il piacere della beatitudine.

Un'ulteriore distinzione si impone a livello della finalità e dei mezzi di tipo naturale e di tipo soprannaturale. Anche lì i valori morali naturali sono indispensabili per camminare mentalmente verso il fine ultimo. Tuttavia non basta solo praticarli, bisogna fare di più, bisogna avere la *forma caritatis*. Ossia i fini intermedi naturali sono la condizione *sine qua non*, ma non sono il costitutivo del merito.

L'altra domanda connessa con la prima, che stabiliva che nell'atto umano c'è il volontario perfetto, alla luce della prima è facile da risolvere. E' quella domanda che si chiede se il volontario si realizzi anche negli animali irrazionali.

La risposta è sì, il volontario c'è in loro perchè si verifica la definizione generale del volontario, ossia avere in sé il principio della propria azione con una certa conoscenza del fine: quindi questo si verifica anche negli animali irrazionali.

Però, non essendo perfetta la loro conoscenza del fine, anche il volontario deve chiamarsi non perfetto, ma imperfetto. Importante è la distinzione nell'ambito del volontario tra perfetto e imperfetto; è una distinzione che segue la perfezione o meno della conoscenza. L'elemento generico è quello dell'interiorità del principio di azione e questo il volontario lo ha in comune con il moto naturale.

Ciò che c'è di specifico nel volontario in quanto volontario è la precognizione del fine; ora, questa prenoscenza del fine può essere perfetta o imperfetta. A seconda della perfezione o meno della conoscenza risulta rispettivamente perfetto o imperfetto anche il volontario. Si intende per volontario imperfetto quel volontario che è insito in un'azione procedente da una conoscenza imperfetta del fine.

Che cosa si intende per conoscenza imperfetta? E' la conoscenza sensibile, la conoscenza del fine in concreto, la conoscenza materiale del fine, la conoscenza della cosa che è fine, non del fine in quanto è fine.

Per esempio, se si dà da bere ad una pianta, "sarà contenta", ma non avverte questo fatto; il cagnolino, se gli si dà da mangiare, vede ed elabora sensibilmente il mangiare; tuttavia non lo afferra nella sua funzione nutritiva universale; non afferra la *ratio finis*. E questa conoscenza imperfetta del fine condiziona un certo volontario, che più che volontario, sarebbe da chiamarsi spontaneo; generalmente si preferisce parlare della spontaneità istintuale degli animali.

Un altro problema connesso con questo è il fatto della volontarietà in quanto presuppone la deliberazione e i mezzi riguardo al fine, cioè in che modo il volontario si estende anche al fine? Il volontario presuppone sempre un confronto e una sussunzione del particolare sotto l'universale e un giudizio sulla particolarità del bene finito rispetto al bene non-finito²⁷, cioè rispetto al bene in quanto è bene *sic et simpliciter*.

Quindi nel volontario perfetto c'è sempre un indizio e non solo, ma c'è anche una deliberazione, un confronto tra giudizi pratici. Questo confronto, però, non riguarda direttamente i fini in quanto sono fini, ma può riguardare i fini intermedi in quanto a loro volta sono dei mezzi in vista di altri fini.

Però non riguarda il fine in quanto è fine, perchè la deliberazione dipende già dal fine; bisogna infatti avere chiaro il fine per poi deliberare sui mezzi. Quindi in qualche modo il fine è già presupposto nella sua determinazione alla deliberazione riguardo ai mezzi. Ma il volontario allora che presuppone la deliberazione si estende al fine o solo ai mezzi?

S. Tommaso tende a dire che si estende anche al fine, però non terminativamente²⁸, cioè il fine non è oggetto della deliberazione, quindi nemmeno del volontario²⁹, ma è il principio³⁰, è l'inizio della deliberazione, perchè la deliberazione parte appunto da quel principio operativo che è il fine, la determinazione del fine.

Poi dal fine determinato procede³¹ a determinare i mezzi che di per sé sono pluralistici e indeterminati. Così il volontario coinvolge tutto ciò che ha a che fare con la deliberazione, ossia sia il fine³² e il principio della medesima, sia i mezzi che sono nella deliberazione. Essi si pongono *ex parte obiecti*, ossia sono termini della deliberazione stessa. Questo non fa una grossa difficoltà; ba-

²⁷ Questo è il bene trascendentale, non quello divino.

²⁸ La scelta si estende al fine; tuttavia in quanto scelta non è il termine dell'azione, ma è solo l'inizio; quindi si estende al fine solo come inizio dell'azione che conduce al fine.

²⁹ Il fine non è oggetto del volontario libero, ma è oggetto del volontario naturale.

³⁰ E' principio efficiente, non principio nel senso dell'inizio dell'azione, perché l'inizio dell'azione è dato dalla scelta.

³¹ Il soggetto è la volontà.

³² Ciò significa che, sotto due aspetti diversi, il fine può essere oggetto di deliberazione come non esserlo. In quanto fine in generale non è oggetto di deliberazione, mentre in concreto può esserlo. Così per esempio la volontà è necessariamente orientata al bene in generale, però sta a me dare un contenuto concreto a questo bene, per cui ho la possibilità di compiere una scelta o per Dio o contro Dio, il Quale concretamente è il fine ultimo della mia vita.

sta dire che il volontario in modi diversi coinvolge tutto, sia il fine, che è il principio del deliberare, sia i mezzi che ne sono il termine.

Importante è la distinzione fondamentale tra il volontario perfetto e il libero. Al limite il volontario perfetto coincide con il libero, cioè un soggetto che ha in se stesso il principio della sua azione, con conoscenza perfetta del fine, cioè afferrando la *ratio finis* e quindi essendo in grado di deliberare sui mezzi e sui beni particolari vedendone la limitatezza rispetto alla *ratio boni*, un soggetto così libero cioè ha l'indifferenza dominante rispetto al proprio atto.

Cioè in qualche modo il soggetto ha questa capacità di afferrare intellettivamente il bene particolare alla luce del bene universale, quindi di afferrarlo nella sua particolarità, in quanto particolare. Inoltre, a questa facoltà rappresentativa conoscitiva corrisponde da parte della volontà la libertà, come dominio del proprio atto, cioè non essere determinati a far questo o quest'altro, ma essere al di sopra della alternativa.

Poter vedere sempre in ogni bene particolare sia la sua *ratio boni* sia la sua appetibilità, sia anche la sua ristrettezza e quindi in qualche modo ciò che nel bene in quanto particolare ci potrebbe anche scoraggiare dal volerlo realizzare. Quindi il volontario perfetto coincide al limite con il libero. Dove c'è questa capacità di afferrare il fine nella sua *ratio finis*, c'è anche il dominio volitivo dei beni particolari, che noi chiamiamo appunto libertà.

Tuttavia c'è un caso in cui un agente è nel possesso del volontario perfetto, però non è libero; lì appare la distinzione tra libertà e volontario perfetto. E' il caso in cui il bene proposto è proposto all'intelligenza la quale ha quindi la capacità di afferrare la *ratio boni* ma il bene proposto è proprio il bene sommo, il bene ultimo. Dinnanzi a quel bene che è solo bene e in nessun modo limitato non si è liberi.

Il bene, in quanto è concepito dall'intelligenza pratica solo come *bonum*, non può non essere appetito, non può non essere desiderato. Riguardo a questo non siamo liberi, però è un volontario perfetto, perchè l'azione che ordina al fine, in questo caso ovviamente fine ultimo, è un'azione che procede dall'uomo che afferra intellettivamente il fine; però, vedendo in quel fine solo la *ratio finis*, non può afferrarlo nella particolarità³³ e quindi non lo domina, non è libero.

E' molto importante capire che non si tratta di un'assenza della libertà per difetto di libertà, ma piuttosto di un'assenza di libertà per realizzazione di libertà. Non si può dire che i santi in cielo non hanno libertà, che nella Gerusalemme Celeste non ci sono i diritti umani, anzi, beati loro! Non è che non sono liberi perchè c'è qualcuno che toglie loro la libertà; anzi la loro libertà si realizza e quindi non ha più luogo³⁴, non ha più luogo proprio perchè è eminentemente realizzata in quel bene che è il sommo Bene, il Quale non si presenta come un qualche cosa di limitato sotto nessun aspetto.

Ovviamente negli animali, nei pazzi e nei bambini c'è il volontario imperfetto: negli animali, perchè hanno solo la conoscenza sensitiva, nei bambini perchè non hanno l'uso della ragione e anche nei malati di mente nei momenti della malattia, perchè la razionalità c'è e questo è molto importante perchè entativamente sono persone umane, però la loro razionalità è impedita nel suo uso; quindi i loro atti non sono propriamente umani e quindi il volontario non è il volontario perfetto, perchè non hanno in quel momento l'uso dell'intelligenza.

Una domanda molto importante, mi raccomando, non è facile da afferrarla e da spiegarla, è quella che riguarda il volontario nell'agire e nel non agire, nella commissione o nella omissione. Il volontario non c'è solo nell'atto, ma c'è anche nell'assenza dell'atto. E' volontario libero e moralmente responsabile non solo l'agire, ma anche il non agire. E' imputabile non solo ciò che deriva dalle nostre azioni, ma anche ciò che deriva dalle nostre non azioni, dal mancare di agire.

³³ Cioè non offre una concretezza tale per cui si possa scegliere questo bene concreto o quest'altro.

³⁴ Perché è compiuta.

E qui c'è tutto il campo del volontario detto "indiretto", tutto il campo dei peccati di omissione. Innanzitutto bisogna partire da questo: il volontario perfetto costituisce o si estende a tutto quell'ambito di azioni delle quali noi abbiamo un certo dominio, delle quali siamo padroni. Noi siamo padroni, tranne in quella eccezione³⁵ che vi dissi prima. Di per sé il volontario perfetto in tutte le altre istanze, riguardo a ogni bene finito, coincide con il libero.

Si può dire che il volontario perfetto riguardo a beni finiti coincide con il libero, cioè riguarda tutte quelle azioni di cui noi siamo padroni. Noi siamo padroni non solo del nostro agire, ma anche del nostro non agire; noi dominiamo non solo la specificazione dell'atto, ma dominiamo anche il suo stesso esercizio, cioè dominiamo anche il fatto di agire o di non agire.

La nostra razionalità ci garantisce questa libertà sia rispetto agli oggetti degli atti, oggetti specificanti, sia riguardo agli atti stessi, i quali a loro volta possono proporsi come oggetti. A me può essere proposto come oggetto, come un bene, lo stesso fatto di agire o di non agire, e quindi sono libero rispetto a fare quello o quell'altro, ma anche riguardo al fare o non fare.

Volontario è ciò che causalmente procede dalla volontà con la conoscenza del fine; questo procedere dalla volontà può però avvenire in due modi: o indirettamente o direttamente. Direttamente, tramite un'azione: io agisco e la mia azione produce determinati effetti. Questi effetti sono volontari direttamente, perchè procedono da una volontà che agisce. Cioè la volontà è direttamente causa di quel determinato effetto.

La volontà però può essere causa di un certo effetto anche indirettamente, cioè non agendo, ma omettendo una determinata azione. Per esempio, se un uomo caritatevole aiuta un povero dandogli l'elemosina, evidentemente produce un effetto benefico tramite un'azione buona, proprio come essa è; l'effetto si produce facendo qualche cosa.

Tanto per chiarire le cose, partiamo da un altro esempio, cioè quello di S. Tommaso il quale parla del timoniere di una nave, che si astiene dal governare la nave e la nave naufraga. A questo punto si può e si deve imputare il naufragio al timoniere, che non l'ha governata. Quindi si può produrre un effetto anche non operando, ma smettendo di fare certe cose, non facendo le quali l'effetto si produce. Anche tramite il non fare si può giungere ad un determinato effetto, che ha una rilevanza morale.

Tuttavia le condizioni del peccato di omissione o comunque della moralità di una omissione, sia nel bene che nel male, - perchè in qualche modo anche non agendo si possono produrre degli effetti buoni - la moralità di omissione c'è solo a queste condizioni e cioè che il soggetto agente che non agisce e che con il non agire indirettamente produce il verificarsi di quel determinato effetto che non ci sarebbe se l'agente avesse agito. L'importante è che l'agente sia un grado di agire e che debba agire, questo è essenziale. Che possa e che debba.

Restando nell'esempio del timoniere che dirige la nave, si deve dire che se la nave non gli è stata affidata, lui giustamente non ha nessuna responsabilità. Similmente, se egli non può governare la nave, perché per esempio si è spezzato il timone, in quel caso non gli si può imputare il naufragio.

E' necessario che l'agente possa e debba impedire un certo effetto con la sua azione; in tal caso se non agisce o non impedisce l'effetto, l'effetto gli è imputato. L'importante è questo: come il volontario indiretto si connette con un atto? La domanda è questa: se per avere il volontario indiretto, cioè l'omissione, si richiede un qualche atto.

Talvolta il volontario di omissione si verifica senza un atto esterno, ma con atto interiore. Non c'è ovviamente l'atto esterno perchè altrimenti non si tratterebbe di omissione, ma sarebbe un'azione compiuta esteriormente; invece per definizione l'omissione consiste nel fatto che non si agisce, non c'è l'atto esterno, però ci può essere un atto interno, nel senso che proprio uno interiormente vuole non agire, cioè il timoniere dice: "io non voglio governare la nave"; in tal caso si tratta

³⁵ Padre Tomas si riferisce qui alla visione beatifica.

di un atto interiore, cioè un non volere. Cioè egli vuole un atto di volontà che ha per oggetto il volere non agire.

Poi c'è il caso di uno che semplicemente non agisce, nè interiormente nè esteriormente: anche questo può capitare. Semplicemente non che voglia non fare, ma che semplicemente non vuole nulla, nè fare nè non fare. S. Tommaso analizza profondamente questa struttura e dice che effettivamente questa omissione ci può essere anche senza un atto interiore che causi direttamente l'omissione, ma in qualche modo almeno ci deve essere una qualche altra attività che ne sia l'occasione.

Per esempio, è domenica e io voglio andare a Messa, ma a questo punto dico: “no, non ne ho voglia”; allora c'è l'atto interiore di volere non andare a Messa. Oppure c'è uno che non ci va, non ci pensa neanche, però se non pensa alla Messa, penserà ad altre cose. In sostanza si dà ad altre attività anzichè a quelle che avrebbe dovuto svolgere; quindi in qualche modo l'azione c'è sempre nella omissione, però come occasione.

Se uno dice: “voglio andare a divertirmi, al cinema o alla partita di calcio”, senza malizia, anzichè andare a Messa, perchè allora ci sarebbe il primo caso del voler non fare, anche quando semplicemente non si vuole nulla nè fare nè non fare, tuttavia nel contempo si fa qualcos'altro, qualche cosa che non andrebbe fatto.

Quindi il volontario può consistere non solo in un'azione, ma anche in un non porre un'azione che uno può e deve porre; se non la vuole, ne è responsabile, l'azione gli è imputabile.

Leggete poi *ad secundum*, dove S. Tommaso fa l'analisi dalla parola latina (I-II q. 6, aa.3-4) *nolo*³⁶, che può essere intesa in due modi: o come espressione verbale o come una proposizione intera. *Nolo legere* vuol dire appunto non voglio, voglio non leggere: c'è questo atto interiore. Se invece uno dice semplicemente *ego nolo*, io non voglio, è l'assenza di qualsiasi atto volitivo, abulia si potrebbe dire.

Dopo queste domande preliminari che riguardano il volontario, cioè se nell'atto umano ci sia il volontario, se in qualche modo si estenda anche agli esseri irrazionali e se tale volontario ci sia solo nell'atto o anche nell'omissione dell'atto, dopo questo gruppo di domande preliminari, segue tutto un insieme di problemi che riguardano l'influsso sul volontario.

Questi influssi possibili sul volontario sono i seguenti: anzitutto la violenza, poi la paura (*metus* in latino) ovvero agire sotto la spinta della paura, poi la concupiscenza ovvero un forte desiderio passionale e poi l'ignoranza. Sono i casi tipici dell'influsso sul volontario, naturalmente ce ne sarebbero tanti altri soprattutto di ordine patologico. Ci sono poi tutto un insieme di patologie che andrebbero considerate.

³⁶ Non voglio.