

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso “Atti Umani”**  
**AA.1986-1987**  
**Lezione n. 11 (A-B)**

**Bologna, 13 gennaio 1987**  
**Fine Ultimo n. 11 (A-B)**

(Rif.Archivio: R.a. )

**Prima parte (A)**

**Registrazione di Amelia Monesi**

*Manca la registrazione della Seconda parte (B) della Lezione.*

Nella prima lezione di questo anno 1987 incominciamo il Trattato sugli Atti umani. Se vi ricordate bene, quasi, anzi senza quasi, tutto il primo trimestre abbiamo svolto l'argomento del Fine Ultimo, proprio perchè è assolutamente basilare per la fondazione stessa della morale. E' la finalità che fonda ciò che è il rapporto dell'atto umano alla norma della legge.

La moralità, se è correttamente definita, si definisce appunto in questi termini: è la relazione trascendentale dell'atto umano alla norma della legge. Ebbene, sia l'atto umano che la norma morale 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, e deve possedere come pienezza dell'essere, che le è dovuta.

Quindi, sia l'atto umano, sia il dovere morale si fondano sul fine, il quale è per così dire comune a entrambi i poli tra i quali si costituisce la moralità come relazione. Entrambi i termini della relazione hanno il loro fondamento metafisico nel fine. Ecco perchè era necessario proprio iniziare da questa considerazione del finalismo e in ultima analisi del fine ultimo.

Abbiamo visto che subito, dal primo articolo della prima questione, S.Tommaso si chiede se conviene all'uomo agire per un fine. Se vi ricordate bene la prima questione, vedete come S.Tommaso come restringeva la domanda, per poi allargare nel

secondo articolo, cioè se all'uomo compete agire per un fine e poi se ad ogni agente compete agire per un fine.

E abbiamo visto come 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 invece propriamente definito come umano. . Vi ricordo ancora che S.Tommaso dice che l'atto umano non si dice di un qualsiasi atto che capita all'uomo di elicitare, ma l'atto umano è proprio, propriamente quell'atto nel quale l'uomo agisce in quanto formalmente è uomo, cioè in quanto si differenzia specificamente da tutte le altre creature.

Ora, 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 praticamente immette nell'atto umano due condizioni, cioè praticamente la piena avvertenza e il deliberato consenso, che si trovano nel Catechismo di S. Pio X, il quale è quasi tutto fondato su S.Tommaso, ed è per questo che è ben fatto. Quindi c'è sia il consenso della volontà sia l'avvertenza dell'intelligenza. S.Tommaso parla più semplicemente di volontà deliberata, cioè una volontà che procede da una deliberazione.

Dopo avere trattato del fine, S.Tommaso, da bravo moralista concentra la sua attenzione su quello che è il soggetto della moralità, ossia appunto l'atto umano al quale compete essere moralmente qualificato. E anche riguardo all'atto umano ci saranno ancora due considerazioni: una, si potrebbe dire, psicologica, cioè il lato psicologico dell'atto umano; e la seconda considerazione sarà la considerazione *ex parte obiecti*, ossia la considerazione della qualifica morale.

Quindi ci sarà, diciamo così, un gruppo di questioni che riguarderanno l'atto umano nel suo costituirsi psicologico, soprattutto con attenzione particolare alla libertà, che è la qualifica più importante in ordine alla morale 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 la qualifica morale, le fonti della moralità, che sono ovviamente fonti oggettive.

In tal senso iniziamo appunto 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 esattamente il volontario? Vedremo che il volontario si distingue in perfetto e imperfetto. Volontario quindi che potrà essere realizzato in maniera più perfetta e in maniera più generica e meno perfetta.

Ora, anzitutto negli atti umani, che quindi procedono dall'uomo in quanto è uomo, negli atti procedenti dalla volontà deliberata, vi è il volontario perfetto. Ora qui

bisogna riprendere il tema, non facile certamente, ma molto importante, del tipo di agente. Cioè quali sono i vari 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 cosa d'altro. E questo non è un agente propriamente detto, perchè è piuttosto è un paziente che un agente, perchè subisce violenza da qualcos'altro. Quindi agisce non da sé, ma subendo l'azione di qualche cosa d'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 poi ci sono alcuni che non sono in grado di muovere se stessi, ma muovono solo qualche cosa che è al di là di essi stessi. Insomma, sono degli agenti che producono delle azioni transtive. Questi agenti sono appunto i non viventi. Quindi esercitano un'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, che l'attira.

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

I viventi si definiscono come degli enti, o meglio degli agenti che sono in grado di muovere se stessi. E' la famosa autocinesi di Platone, il quale definisce appunto 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, questo? Naturalmente non è una deroga al principio di causalità. Non vuol dire che c'è qualche cosa che dia a se stesso il proprio atto, insomma non esiste una *causa sui*, checché ne dicano Spinoza e Cartesio,

Quindi ogni causa produce un effetto distinto da sé. Vuol dire però che ci sono delle cause che hanno il principio motore nello stesso soggetto in cui si produce anche l'effetto. Vedete come l'azione comincia a diventare immanente. Nei viventi l'azione ha un effetto immanente allo stesso soggetto.

Cioè lo stesso soggetto, sotto aspetti ovviamente diversi - è chiaro, perché sennò il principio di causalità crollerebbe -, lo stesso agente sostanzialmente identico, è agente e paziente, cioè muove se stesso. Se io, per esempio, mi metto a camminare, a correre, eccetera, ebbene, sono io che sono mosso, ma sono mosso da me. Il principio del mio, del mio agire è in me stesso. Quindi io subisco la mia stessa azione. Questo per quanto riguarda i viventi.

Ora, nei viventi di vita vegetativa, il principio diciamo del moto immanente è ancora molto imperfetto, perchè gli effetti, diciamo così, del moto vitale, per esempio l'accrescersi della pianta, non permangono nella stessa facoltà, ma si diffondono un po'

su tutta la sostanza. Quindi è tutta la pianta che cresce. Il moto vegetativo in qualche modo è, diciamo, non procede da una facoltà, ma si riversa su tutta la sostanza<sup>1</sup>.

Invece l'azione immanente più perfetta è quella i cui effetti non solo terminano allo stesso soggetto sostanziale, ma alla stessa facoltà, che elicitava l'azione. E questo è proprio praticamente della vita sensitiva, con la quale comincia questa azione vitale particolare, che definisce gli agenti di vita sensitiva, che è appunto la conoscenza. E' a livello della vita sensitiva che inizia la conoscenza.

Fin qui c'è una certa interiorità, del principio della mozione al fine. Quindi c'è questo agente, che possiede in sé il principio del suo muoversi, la sua tendenza al fine. E, come vedete, 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 - questo è il punto, che è molto importante da capire - ma non hanno in sé - notate bene, questo è importante -, non hanno in sé il fine stesso. Ciò che è presente all'agente è la tendenza al fine, già tutta bella e fatta. Non il fine, non il fine stesso. Non c'è una rappresentazione del fine, in quanto è fine, nell'agente. C'è solo la tendenza radicata ovviamente nella forma<sup>2</sup>.

In questi agenti c'è solo la forma<sup>3</sup>, non c'è la presenza del fine, ma c'è la forma, che è radice della tendenza al fine. Questo è molto importante. Quindi in questi agenti, che sono agenti naturali, a diversi gradi di perfezione, c'è la tendenza al fine, senza però che il fine sia presente. Poi ci sono gli agenti, e questi sono solo i conoscenti, che hanno una certa presenza del fine, cioè non solo hanno presente la mozione, la tendenza al fine, ma anche il fine stesso, da cui poi scaturisce la mozione.

Quindi praticamente avete questa dualità di casi. Cioè ci può essere un agente che non ha nessunissima conoscenza del fine, che però ha in sé, nel suo soggetto sostanziale, tramite la sua essenza o la sua forma, che poi è la forma che determina l'essenza ovviamente, ha nella sua struttura formale, chiamiamola così, 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 almeno in qualche modo se stessi al fine. Non sono solo passivamente ordinati al fine, ma in qualche modo

---

<sup>1</sup> Il potere accrescitivo della pianta emana dalla pianta e si estende su tutta la pianta. Invece nell'animale il potere conoscitivo è proprietà di un'apposita facoltà, dotata di un suo ambito specifico di azione.

<sup>2</sup> Dell'agente.

<sup>3</sup> Dell'agire secondo il fine. Si tratta delle piante.

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 anche con un movimento naturale, che scaturisce dal di dentro. Un movimento vitale addirittura, cioè muovono se stessi a quel 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 anche il fine stesso e quindi ordinano in qualche modo se stessi al fine; non eseguono solo passivamente un'inclinazione al fine, ma danno a se stessi quell'inclinazione al fine. Questo è possibile solo in quegli agenti che appunto hanno presente il fine, quindi in grado di rappresentare il fine. Ora, questa rappresentazione ovviamente è conoscitiva.

Quindi, gli agenti volontari sono quegli agenti che hanno il principio intrinseco delle proprie azioni con l'aggiunta di una certa quale preconoscenza del fine. Questa è la definizione del volontario. L'agente volontario è quell'agente che ha in se 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 azione, della sua mozione, non subisce insomma l'azione di qualche cosa d'altro.

In pratica la sua azione gli è propria, scaturisce da esso stesso, con l'aggiunta di una certa quale conoscenza, meglio preconoscenza del fine. E questo è molto importante, questo secondo elemento è specifico, la differenza specifica. Questa definizione S.Tommaso la ottiene da diverse fonti: sia da Aristotele, sia da Gregorio Niseno, da S.Giovanni di Damasco. C'è, come si può dire, un certo accordo tra coloro che si sono dedicati a questa approfondita antropologia in chiave ovviamente non semplicemente psicologica, fenomenistica, ma in chiave metafisica.

Quindi il volontario è ciò che ha in sè il principio della propria azione con una certa quale preconoscenza del fine. Ora, è evidente che l'uomo conosce perfettamente il fine, ossia conosce il fine non solo 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, se volete.

L'uomo ha una teoria rispetto al fine, non solo una conoscenza materiale di ciò che è fine, ma proprio un afferrare la *ratio finis*, l'essenza del fine. Dato che l'uomo possiede questa perfetta notizia o conoscenza del fine, nel volontario nell'uomo, nelle azioni umane in quanto umane, nell'uomo appunto, nelle azioni 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, perchè 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.

Sia notato solo tra parentesi, miei cari, come, come l'antropologia classica, a differenza di certe insipienze contemporanee, giustamente predilige l'astrazione, in sostanza. L'astrazione è l'attività dell'uomo. La dignità dell'uomo sta nel fatto che sappia astrarre, che sappia formulare degli universali. Ahimè, al giorno d'oggi ci siamo disaffezionati agli universali.

Invece, invece, vedete, la grandezza dell'uomo è la 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 poi in ultima analisi anche la libertà, cioè il dominio del proprio atto e dell'effetto del proprio atto. Bene. Prego, caro. Dimmi tutto.

*... la conoscenza del fine ... come avviene nell'uomo ...*

Sì. Coraggio, qual è il senso della domanda. Dimmi un po'.

*... la conoscenza del fine ... in se stesso ... tendenza ...*

Certo. Inferiori. Ah, su questo non c'è dubbio. Appunto, no? Non c'è dubbio su questo. Cioè, il fatto è questo, che praticamente la stessa padronanza, che l'uomo ha sul proprio atto, non è una padronanza assoluta, altrimenti saremmo proprio Dio stesso, in sostanza.

E' questa, vedete, la grande seduzione dell'antropologia, che può in qualche modo prevaricare in questo duplice modo. E' molto, molto facile da intuire, questo duplice scoglio, insomma. 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.

E' la teoria materialistico-darwinistica, evolutivista, tanto per non fare i nomi. Allora, si dice: tra l'uomo e l'animale c'è una sola differenza di grado, non c'è ovviamente una conoscenza astrattiva, cioè quello si sognano gli Scolastici, ma c'è semplicemente una inclinazione assolutamente determinata al fine ed eventualmente con una pia illusione di essere liberi.

Questa è anche un po' la concezione spinoziana. Cioè Spinoza dice che, in sostanza, la libertà è una grande illusione. L'uomo non è che sia più intelligente degli altri esseri. Semmai è uno che si illude di più degli altri esseri, nel senso che non

6

Trascrizione da audio di:

Prima parte (A) Sr. Matilde Nicoletti, OP – Bologna, 16 febbraio 2014 e

Seconda parte (B) Amelia Monesi – Bologna, 1987

Testo rivisto con note da P. Giovanni Cavalcoli, OP - Varazze, 25 luglio 2015

conosce le sottigliezze delle sue determinazioni, in sostanza. E' un po' più complicato degli altri esseri, ma è tutto lì, insomma. Essendo più complicato e non avendo la capacità di afferrare questa complicatezza, pensa di essere libero, mentre di fatto è solo una questione appunto di complessificazione, se volete. E in questo c'è una specie di Teilhard de Chardin *ante litteram*.

Questo è uno scoglio. Esso consiste, diciamo così, nel non prendere in sufficiente considerazione la differenza tra il tipo di conoscenza umana e il tipo di conoscenza sensitiva, propria degli animali. E' uno scoglio su cui si infrange assai spesso una buona parte della filosofia e, ahimè, anche della teologia contemporanea.

L'altro scoglio è altrettanto pericoloso, ed è lo scoglio di sopravvalutare, diciamo così, la spiritualità umana dimenticandosi che, c'è certamente un'apertura infinita, proprio grazie all'astrazione. *Anima est quodammodo omnia*. Quando S. Tommaso dice questo, seguendo Aristotele, dice una verità profondissima. Cioè, in qualche modo, l'anima intellettiva, dotata di intelletto, diventa ogni ente, è ogni ente in potenza. Perché non c'è nessun ente, che si sottragga all'intelligenza. Si sottrae purtroppo alla nostra intelligenza umana, nel senso che siamo legati ai sensi. Ma abbiamo in noi una facoltà che di suo supera gli stessi sensi. Quindi, in qualche modo non c'è ente, che si sottragga all'intelligenza.

Invece ovviamente la conoscenza sensitiva è anch'essa *quodammodo omnia*, ma *omnia sensibilia*. Cioè la conoscenza sensitiva è limitata all'insieme delle forme che sensibilmente si manifestano, all'insieme dei fenomeni, in sostanza. Invece l'intelligenza va al di là dei fenomeni stessi, si estende a ogni ente. Ecco perché nell'uomo c'è questa dualità dell'oggetto formale proprio. Uno che gli compete, in quanto è semplicemente intelligente; e l'altro in quanto è intelligente, ma umano, razionale e quindi legato anche ai sensi.

E quindi c'è questo, questa dualità della *quidditas rei materialis* e dell'*ens ut ens*, in sostanza. Entrambi, sia la *quidditas rei materialis* che l'*ens ut ens* sono oggetti della intelligenza umana. Uno in quanto è intelligenza, l'altro in quanto è ristretto a essere intelligenza umana. In questo senso potrebbe succedere che qualcuno, pensando alla grandezza del pensiero umano, che effettivamente diventa in qualche modo ogni cosa, passasse ad affermare che allora l'uomo è in qualche modo il dominatore stesso del criterio del bene e del male, se volete, che non sia sottomesso a un ordine oggettivo di fini.

E questa è per esempio la teoria, se di teoria si può parlare, perché sono deliri poetici, bisogna pur dirlo, ma, sempre deliri, di Friedrich Nietzsche, il quale, lancia per così dire questo grido, poeticamente anche gradevole, ma filosoficamente alquanto inattendibile, dell'autonomia assoluta dell'uomo.

7

Trascrizione da audio di:

Prima parte (A) Sr. Matilde Nicoletti, OP – Bologna, 16 febbraio 2014 e

Seconda parte (B) Amelia Monesi – Bologna, 1987

Testo rivisto con note da P. Giovanni Cavalcoli, OP - Varazze, 25 luglio 2015

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, perché è lui il suo Dio. E' terribile. Che il Signore mi perdoni, devo sempre almeno aggiungere, perché sono vere bestemmie e di quelle grosse. Questo è Friedrich Nietzsche

Similmente, se voi pensate, la stessa cosa in una forma un po' attenuata, cioè non così, diciamo, militante, ma molto più subdola, sotto un altro aspetto, la vedete nell'esistenzialismo. Pensate a Sartre. E' curiosa questo, vedete; in fondo il pessimismo sartriano dell'uomo come fallimento, come assurdità, è dovuto a una pretesa, molto modesta, cioè quella di essere Dio. L'uomo è Dio, ma fallisce nel voler esserlo, in sostanza. Cioè l'uomo è destinato a essere Dio, ma è un Dio fallito, che continuamente vuole esserlo senza riuscirci. Almeno ha riconosciuto che non ci riesce, bontà sua.

Ma comunque, quello che è da contestare non è tanto che l'uomo sia fallito. Ma è da contestare appunto la pretesa di essere Dio in persona. Ritorna sempre, se volete, quel discorso di S. Anselmo, che è molto, molto profondo dal punto di vista antropologico, e cioè che in sostanza l'uomo è veramente chiamato alla divinizzazione in virtù della sua spiritualità, di questa somiglianza formale con Dio. Questo già sul piano naturale. Ovviamente poi si realizza soprannaturalmente in maniera incommensurabile tramite la fede, la carità e la visione beatifica.

Ebbene, l'uomo è chiamato a questo *to theò omoiotes*, come dice Platone, ad assomigliarsi a Dio. Però può farlo o *per rapinam* o *per gratiam*. Cioè, *per rapinam*, ergendosi lui stesso a Dio, sostituendosi a Dio<sup>4</sup>; oppure lasciandosi in qualche modo, come si può dire, attirare da Dio stesso, cioè sul piano naturale, dove non si può parlare ancora della grazia che attira l'uomo a Dio, ma si potrebbe dire, contemplando Dio, cioè congiungendosi con Dio almeno nell'atto di contemplazione filosofica sapienziale.

Se uno invece non riconosce di avere Dio solo per contemplazione di qualche cosa che non è me stesso<sup>5</sup>, ma a cui io posso in qualche modo avvicinarmi appunto per contatto intellettuale, e pretende invece di sostituirsi a Dio stesso, anche dal punto di vista dell'essere e non della *intentio cognitiva*, a questo punto ovviamente quel tale diventa ateo. Cioè, il cosiddetto ateismo umanistico ha qui le sue radici.

Ora, vedete, è proprio questo il punto da notare, dell'uomo che certamente conosce il fine e lo conosce in quanto è fine, però non determina il fine. Vedete. Questo è il punto.

---

<sup>4</sup> Anche la concezione rahneriana dell'uomo come spirito autotrascendente verso Dio, entra in questo atteggiamento, perché qui Dio non è trascendente, ma è l'orizzonte della trascendenza umana.

<sup>5</sup> Se uno non riconosce Dio come oggetto di contemplazione distinto da sé, a cui posso avvicinarmi per contatto intellettuale.



...

E' così. Cioè, chiaramente, il mio fine ultimo, cioè che io in Dio abbia il mio fine ultimo vero, questo non lo determino. Però lo conosco e lo conosco proprio nella sua *ratio finis*. Un animale, anche il cagnolino, il gatto, ha il suo fine ultimo in Dio, ma non lo sa, poverino. Cioè lui sa, conosce i fini particolari, ma non conosce nè la *ratio finis*, cioè la ragione formale di fine, nè l'identità concreta della *ratio finis* con quel vero unico fine ultimo, che è Dio.

Questo è dato solo all'uomo. Quindi, 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 il dominio del conoscere l'essenza, ma non del dare l'essere all'essenza.

... l'uomo è atto a conoscere il fine ... liberamente ...

Ah, certamente. Cioè il primo obbligo è quello di conoscere il vero fine ultimo. E' proprio questa l'unica opzione fondamentale che S.Tommaso ammette. Cioè dice, appunto, che quando uno giunge all'età di ragione, quando pone il primo atto morale, deve ordinare tutta la sua vita; se non lo fa, è già nel male. Cioè il primo dovere, è la impostazione globale della propria vita.

Nel primo atto della ragione pratica, proprio in qualche modo essa torna a se stessa. Chissà, poter sapere a che età si emette questo atto. Conoscete, insomma, la psicologia dell'età evolutiva. Non so, verso i quattordici anni, mettiamo. Adesso non voglio esagerare. Può darsi che in certi campi morali anche prima, insomma. Su questo poi si potrebbe, in qualche modo, avviare una grossa discussione, perché poi riguarda anche per esempio le età in cui bisogna ammettere i ragazzi alla prima confessione, tanto per dire.

Comunque questo non ci interessa adesso, spetta più alla dogmatica, alla pastorale. Ad ogni modo, a quale che sia l'età in cui avviene questa presa di coscienza di sè, c'è sempre all'inizio della vita morale questo ordine globale al fine ultimo, almeno implicito. E' chiaro che non c'è bisogno, insomma, che il ragazzo abbia una consapevolezza in qualche modo *in actu signato*, come dicono gli Scolastici, cioè che abbia una teologia del fine ultimo, ma che *in actu exercito* afferri che il suo fine è il *bonum honestum*. Questo è essenziale. Cioè che non deve, in qualche modo, ordinare le cose a se stesso o al proprio tornaconto o al proprio piacere e via dicendo.

Quindi, non c'è dubbio che l'uomo non determina il fine ultimo. Però lo afferra conoscitivamente. Questo è interessante, il Signore mi perdoni, ma noi veramente

9

Trascrizione da audio di:

Prima parte (A) Sr. Matilde Nicoletti, OP – Bologna, 16 febbraio 2014 e

Seconda parte (B) Amelia Monesi – Bologna, 1987

Testo rivisto con note da P. Giovanni Cavalcoli, OP - Varazze, 25 luglio 2015

imitiamo Dio, ovviamente non entitativamente, perché Lui solo è la pienezza di essere, noi siamo creature limitatissime, abbiamo un'essenza che non è essere, ma abbiamo un'anima che conoscitivamente è ogni essere.

Si potrebbe dire addirittura, in qualche modo, che la nostra anima dà l'*esse cognitum* alle essenze. Vedete come imita la creazione divina, ma è una imitazione per modo di dire, perché solo Dio è il datore dell'atto di essere. La 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 poi a se stesso come il Padre Eterno in persona. Questa è la sciagura, dell'antropocentrismo contemporaneo.

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

Quindi, è richiesta l'interiorità del 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. Qui, in questo *ad primum*, S.Tommaso accenna alla *vexata quaestio* della *praemotio physica*, la premozione fisica. Si dice che non ci sia in S.Tommaso, ma vedete che c'è *ad abundantiam*, anche se un po' a livello di accenni più che di teoria proprio sistematica.

Una faccenda che oppone in campi accanitamente contrapposti l'*Ordo Praedicatorum* e la *Societas Iesu*, come voi ben sapete. E' inutile che vi rifaccia tutta la storia del bañenismo, come si dice, ma che coincide perfettamente con il tomismo, e con il molinismo e congruismo dall'altra sponda.

Ma, qui S.Tommaso dice con chiarezza che in qualche modo, noi nel nostro agire abbiamo il principio della nostra azione in noi e non solo, ma dominiamo anche la nostra stessa azione. Siamo liberi, però è 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. Cioè, in quanto la mia libertà è intenzionalmente infinita, è in grado di muovere se stessa; in quanto è entitativamente finita, ha bisogno di essere premossa, proprio per esercitare questo moto psichico di muovere se stessa.

Bisogna sempre vedere l'uomo, proprio ciò che c'è di più umano nell'uomo, ossia la sua struttura intellettuale, la dimensione spirituale intellettuale e volitiva, razionale

nel senso più largo della parola, bisogna vedere sempre questo come un infinito intenzionale partecipato in un finito entitativo. Questo è essenziale.

E' per questo che noi abbiamo, sì, la libertà, dal punto di vista soggettivo, *ex parte subiecti*. Ma anche *ex parte subiecti* l'abbiamo dipendente da un movente supremo che è Dio, che applica la nostra soggettività, però ad applicare se stessa, cioè a muoversi da sè. E poi altrettanto la nostra libertà è limitata *ex parte obiecti*, cioè non siamo noi che determiniamo i nostri fini, ma li riconosciamo come tali.

Sono riuscito a spiegarmi pressappoco? Se qualcuno è interessato ad approfondire, adesso citerò me stesso. Una volta tanto, si può fare. Dunque, se qualcuno è interessato ad approfondire l'argomento, su *Sacra Dottrina* n.89 del 1979, I fascicolo, trova un articolo del sottoscritto, la *Tertia pars* della Tesi di laurea, dove ho cercato appunto di approfondire questa condizione del libero arbitrio sottoposto all'influsso della premozione fisica e della grazia attuale.

... numero ...

Del numero 89 del '79. Cioè numero 89 della rivista dell'anno '79, primo fascicolo. Solo per chi ovviamente volesse approfondire l'argomento. Cioè non è connesso direttamente con il nostro tema, ma solo *per accidens*.

Una distinzione molto importante è quella che fa Giovanni di S.Tommaso riguardo al volontario e voluto. Egli dice che il volontario non è necessariamente voluto, e distingue due tipi di atto della volontà: l'atto elicito e l'atto imperato.

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

Non è necessario. Affinchè l'azione sia volontaria, è necessario che proceda dalla volontà, il che però non vuol dire necessariamente che l'azione si ponga come oggetto della volontà. E' necessario che l'azione proceda dalla volontà, o come atto elicito o imperato, non ha importanza. Affinchè una tale azione sia volontaria 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 da raggiungere tramite l'azione.

Quindi l'azione talvolta può essere non voluta, come oggetto, ma con-voluta insieme all'oggetto. Per esempio, domani devo andare a Mantova. Speriamo che i treni, non subiscano grossi ritardi, date le intemperie. Ad ogni modo, non è necessario che io

debba volere il mio voler andarci, il mio camminare in stazione e prendere il treno, eccetera. Basta che io voglia il fine e con il fine tutti gli atti che si ordinano al medesimo. Quindi tutte le altre azioni saranno ovviamente volontarie, anche se non volute una per una. Saranno volute assieme al fine, che è voluto principalmente.

Questa mi pare una distinzione abbastanza importante. Non c'è bisogno che l'azione<sup>6</sup>. L'azione è volontaria anche se non è essa stessa oggetto di volontà, cioè voluta. Importante però è che sia voluto l'oggetto da raggiungere tramite l'azione. In tal caso l'azione pure entra nella volontà, ma non come oggetto, bensì come qualcosa di dipendente dall'oggetto, qualcosa tramite cui, un *quo*, la volontà si propone di raggiungere ciò che essa vuole. Prego.

*... vale anche per i fini intermedi ...*

Sì. Cioè vale in genere praticamente, per ogni fine in quanto è fine

*... fine ultimo ...*

Sì. Sì. Esatto. Cioè, naturalmente talvolta può diventare oggetto un fine particolare. E' chiaro. In tal caso ovviamente io voglio questo oggetto particolare, sperando che a sua volta lo voglia poi in vista del fine ultimo. Però è 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 elicitato per esempio un atto di amore del fine ultimo, di Dio, appunto, in tal caso ovviamente in quell'atto supremo di amare Dio, se non è una pura velleità, ma vera volontà, sono impliciti tutti gli atti con i quali io mi propongo di onorare, lodare ed amare appunto Dio in concreto. Prego.

*... sono ... fine ultimo ...*

Sì. Sì. Sì. Questo è un punto molto importante. Cioè praticamente si può dire che c'è un qualche cosa che fa parte della stessa sinderesi, come abbiamo visto, sinderesi, che è l'abito dei primi principi dell'intelletto pratico. Questo abito dei primi principi ovviamente contiene il principio di finalità, il principio del fine ultimo, insomma. Per esempio, l'assioma, che è un vero e proprio assioma pratico, che tutte le azioni siano da ordinare al fine ultimo, fa parte della sinderesi.

---

<sup>6</sup> Sottinteso: sia voluta come tale.

Però, assieme a questo principio del fine ultimo, ci sono nella sinderesi tutte quelle finalità particolari, che sono strettamente connesse con la natura del soggetto operante, il quale ovviamente in questo caso è l'uomo. Quindi ci sono tutte le finalità connaturali del soggetto operante, che non dipendono ovviamente dal soggetto operante, ma che fanno parte di quella che il Pontefice 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, e si connette con il discorso della legge naturale. Cioè il Creatore dell'uomo, il Datore dell'essere all'essenza umana, è il determinatore, per così dire, della stessa essenza umana, ha immesso a quella 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, cioè quegli stessi beni che noi scorgiamo in qualche modo nella nostra natura, e che non ci abbiamo messo noi stessi, ma li troviamo lì, li scopriamo lì già immessi e preesistenti, tutti questi fini sono a loro volta finalisticamente ordinati al fine ultimo, che anche esemplarmente rappresentano.

Vedi come si stabilisce poi il nesso tra le finalità, diciamo così, particolari della legge divina naturale con la legge eterna, cioè 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 anche sul piano dell'esemplarità, dove c'è rapporto tra legge eterna, cioè non più Dio Creatore e Legislatore e natura umana creata, e quindi promulgazione della Sua volontà.

Ma si tratta del rapporto esemplare tra la legge eterna, che è l'essenza stessa di Dio, come radice delle sue partecipazioni, 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 volontà.

Quindi, la sinderesi comprende non solo appunto il fine ultimo, cioè che tutto è da ordinare al fine ultimo, ma anche bene i fini intermedi, cioè, per esempio, che la razionalità sia da usare per conoscere la verità e non per ingannare il prossimo, che la sessualità sia usata 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. Prego.

*... il fine ultimo ... difficoltà ...*

Certo. Questo fine ultimo non è la visione di Dio. Questo è il fine ultimo soggettivo, ma abbiamo parlato anche del fine ultimo oggettivo, che è Dio stesso. Ora, naturalmente, esso si collega con il discorso stesso della carità, in sostanza: “Chi mi ama, osserva i miei comandamenti”.

Cioè nell’essere uniti con la volontà suprema, che è Dio stesso, non c’entriamo ancora noi che contempliamo Dio e amiamo Dio, ma c’entra Dio stesso, che è la sua intelligenza e che è la sua volontà. Non è possibile che io sia ordinato alla volontà di Dio senza conformarmi a questa volontà stessa.

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. Cioè poi ovviamente di riflesso diventerà anche la visione beatifica. Ma che però, questa volta, bisogna vedere *ex parte obiecti*, non *ex parte subiecti*.

Quindi, in sostanza, non è possibile che noi siamo, per così dire, in amicizia o 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 nella direzione della realizzazione del fine ultimo oggettivo, che è la volontà di Dio, non più nelle sue partecipazioni, ma nella sua essenza. Insomma, non è possibile essere ordinati all’essenza della volontà di Dio, senza ordinarsi ad essa tramite le sue partecipazioni.

... *intrinseco* ... *disposizione* ...

Certamente. Certamente. Non c’è nessun dubbio. Sì. Sì. Non c’è nessun dubbio. No, no. Ah, sì. Ahimè, vedi, proprio quel bel dinamismo non c’è

*Termine della registrazione*

## **Seconda parte (B)**

*Cf. testo di Amelia Monesi*

...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

Trascrizione da audio di:

Prima parte (A) Sr. Matilde Nicoletti, OP – Bologna, 16 febbraio 2014 e

Seconda parte (B) Amelia Monesi – Bologna, 1987

Testo rivisto con note da P. Giovanni Cavalcoli, OP - Varazze, 25 luglio 2015

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 sta o noi costituire, 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 moralità è appunto il fine dell'opera: ciò che si fa .

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 decide<sup>7</sup> 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 francescana, i nostri cari cugini della scuola scotista, i quali potrebbero effettivamente dire che in fondo Dio determina le essenze con l'atto della sua volontà.

Secondo la scuola tomista invece in qualche modo Dio non stabilisce le essenze per un intervento della sua volontà, 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'essere, rispetto agli effetti esterni a Dio.

Tutto ciò si collega con il trattato delle 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 *Nus*, cioè nella Mente. Infatti S.Agostino non poteva che riempire di idee il *Verbum Dei*.

---

<sup>7</sup> Dispoticamente o irrazionalmente.

Le idee hanno particolarmente sede nella seconda Persona trinitaria, che è la Sapienza del Padre, ma ovviamente sono qualche cosa di comune a tutte e 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 dell'essenza.

Risposta: Anzitutto bisogna ammettere diverse distinzioni. 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 c'è un ordine di piaceri. Io ho piacere di aver usato correttamente 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 da 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 un'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 l'affermare la verità del mio essere umano conduce in qualche modo 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* del merito, ma non ne sono il costitutivo.

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 sè 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 preconoscenza 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-finito, cioè rispetto al bene in quanto è bene *sic et simpliciter*.

Quindi nel volontario perfetto c'è sempre un giudizio 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<sup>8</sup> 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?

---

<sup>8</sup> La deliberazione.

S. Tommaso tende a dire che si estende anche al fine, però non terminativamente, cioè il fine non è oggetto della deliberazione<sup>9</sup>, quindi nemmeno del volontario, ma è il principio, 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 procede 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 fine 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; basta 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, 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, ha un'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.

E' un poter vedere sempre in ogni bene particolare sia la sua *ratio boni* sia la sua appetibilità, sia anche la sua limitatezza 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 sui 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 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 c'è un volontario perfetto, perchè l'azione che ordina al fine, in questo caso

---

<sup>9</sup> In quanto già scelto o fine necessario.

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 particolarità 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 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 alcun 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 essendo esse persone umane, e questo è molto importante; 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 questione molto importante, mi raccomando, non è facile da afferrare e da spiegare, 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 dal nostro non agire, dal mancare di agire.

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 eccezione che vi dissi prima. Di per sè 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 ai 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 questo o quello, 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<sup>10</sup>; 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 allorché il soggetto che non agisce, 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<sup>11</sup>.

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.

---

<sup>10</sup> Nel suo valore positivo.

<sup>11</sup> Padre Tyn fa riferimento al peccato di omissione. Ma in certi casi esiste il dovere di non agire.

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 ci 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 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<sup>12</sup>. 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, perchè 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 un'omissione, però come occasione<sup>13</sup>.

Se uno dice: “voglio andare a divertirmi, al cinema o alla partita di calcio”, senza malizia, anzichè andare a Messa, 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 l'*ad secundum*, dove S.Tommaso fa l'analisi dalla parola latina (I-II q. 6, aa.3-4) *nolo*, 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, c'è l'assenza di qualsiasi atto volitivo, abulia si potrebbe dire.

---

<sup>12</sup> Vedi il caso della persona distratta o della dimenticanza.

<sup>13</sup> Il non andare a Messa è occasionato dal fare altre cose.

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, 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. C'è infatti tutto un insieme di patologie che andrebbe considerato.