

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sulla Grazia e Carità**  
**AA.1986-1987**  
**Lezione n. 3 (A-B)**

**Bologna, 28 ottobre 1986**  
**Fine Ultimo n. 3 (A-B)**  
(Rif.Archivio: )

**Audio:**

- A) <https://www.youtube.com/watch?v=qTb-u3wEEes>
- B) <https://www.youtube.com/watch?v=LLCykMw26IA>

**Prima parte (A)**

**Registrazione di Amelia Monesi**

... Quindi affido alla vostra benevola attenzione questa parte. Dopo aver svolto sommariamente la parte positiva del trattato *De fine ultimo*, ricorrete un po', vi prego, a quei testi a cui generalmente si può attingere con grande profitto spirituale, in simili circostanze, come per esempio, il famoso Kittel.

Conoscete infatti la sua opera *Theologisches Wörterburch, Dizionario teologico del Nuovo Testamento*. Sapete che il Kittel è ordinato secondo le parole chiave in greco. Per esempio, la nostra parola chiave sarebbe *to telos*. Non so se c'è già qui la traduzione italiana. Mi pare che fino all'ottavo volume essa ci sia. Quindi andate a vedere che cosa dice a proposito di *telos*. Poi ricorrete a qualche buon manuale di Patristica, per esempio l'Altaner o il Cayré, eccetera, per avere così anche uno sguardo un po' sul dato positivo.

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

Ora, come vedremo nel terzo articolo della prima questione, che stiamo per affrontare, siccome il fine determina l'atto e dà specie a tutta l'operatività creaturale, in particolare quella umana, si potrebbe dire, - se volete è un'analogia - che quella che è la forma nelle cose naturali è il fine nelle realtà operative. Cioè nell'ambito operativo il fine svolge la stessa funzione che la forma svolge nei riguardi della natura. Come la

forma determina l'essenza delle cose, così il fine determina formalmente, ossia specifica tutto l'agire.

Il fine specifica l'agire sia a livello delle potenze operative, sia a livello degli abiti, sia infine al livello degli atti. Il soggetto operante si rapporta al fine in questo triplice modo: potenza - abito - atto. E' per questo che S.Tommaso inizia con il trattato del fine, cioè parte dalla fine, comincia dalla parte formale, inizia dalla parte formale. E' un suo modo di professare implicitamente il primato dello spirituale, si potrebbe dire. Cioè il primato della componente formale in antitesi a quella materiale. L'atto umano è quasi la materia del fine. La parte determinante formale è il fine.

Quindi si inizia dal fine. E abbiamo visto, così, aiutati dal Padre Ramirez, come *in moralibus* bisogna trattare questo oggetto, data la sua natura, in un duplice modo. Questa cosa costituisce una certa difficoltà per la morale, perchè bisogna trattare di cose pratiche in maniera speculativa, ossia di cose particolari in maniera un tantino astratta e universale.

Questa è la particolare difficoltà della morale, questa quasi si direbbe dualità o dissociazione, si direbbero due esigenze opposte, quella della particolarità dell'oggetto materiale e quella dell'universalità invece dell'oggetto formale. Bisogna trattare di cose particolari *sub specie universalis*, sotto la specie, sotto l'aspetto di un qualcosa di universale.

E' per questo che S.Tommaso inizia questo trattato *De fine*, con un trattato particolare, cioè la prima *quaestio*, che tratta del fine in genere, per poi concretizzarlo nella beatitudine. Prima si tratta del fine in sé, in genere, per poi far vedere in che cosa consiste quel fine che rende beato l'uomo oggettivamente e soggettivamente. Allora affrontiamo appunto la prima questione che tratta del fine in genere.

In questa questione c'è la seguente divisione. Anzitutto i primi tre articoli formano un gruppo a sé. E' quasi un fondamento, si direbbe metafisico, ma ordinato teologicamente alla soprannaturalità del fine. Quindi siamo già in piena teologia. Si tratta di un certo fondamento metafisico del principio di finalità, dal di dentro però della sacra teologia,

Anzitutto noterete bene questo procedere didattico anche di S.Tommaso. Egli è sempre ineccepibile nel suo *ordo disciplinae*. Anzitutto c'è il fine considerato come ciò che determina l'atto umano. La prima questione che S.Tommaso si pone è questa: se il fine è il principio dell'atto umano o meglio se l'uomo agisce per un fine, notate bene. Quindi parte subito da quello che è l'oggetto della morale, quella famosa tensione, come dissi l'altra volta in un linguaggio più moderno ma meno appropriato, come spesso succede, cioè questa tensione che c'è o polarità se volete tra l'atto umano e il fine a cui deve sottostare.

S.Tommaso tratta anzitutto questa prima fondante questione, cioè se l'atto umano, oggetto materiale della morale, sottostà al fine, relazione che ne è invece l'oggetto formale. Vedete come getta proprio le basi della morale: parte dal principio. Dopo di che allarga questo principio, e gli siamo riconoscenti, perché proprio si sofferma anche esplicitandolo su questo tema della universalità del principio di finalità,

chiedendosi se ogni agente in genere agisce per un fine. Secondo articolo. Notate come allarga la prospettiva.

Cioè, si chiede prima se l'uomo agisce per il fine e poi se ogni agente in genere agisca per un fine. Poi si domanda se il fine è specificante rispetto all'atto e in particolare all'atto umano, cosa che abbiamo appena detto adesso. Dopodichè seguono delle questioni che riguardano l'esistenza stessa del fine ultimo, cioè se esiste un fine ultimo. Articolo quarto. Poi tratta dell'unità del fine ultimo, cioè se il fine ultimo dell'uomo è uno solo o se l'uomo può avere più fini ultimi. Poi la totalità del fine ultimo, se il fine ultimo assorbe a sè finalisticamente tutte le azioni dell'uomo, cioè se tutto ciò che l'uomo fa, lo faccia per il fine ultimo.

E poi la comunanza del fine ultimo tra tutti gli uomini, se tutti gli uomini, la comunità degli uomini, tutto il *genus humanum*, se tutto il genere umano abbia un solo fine ultimo. Magari fosse così anche in concreto! Purtroppo è vero in astratto che abbiamo un fine comune; ma in concreto non tutti sono d'accordo su quella realtà che è il fine ultimo<sup>1</sup>. E poi se anche le altre creature non umane condividono con l'uomo lo stesso fine ultimo. Vedremo poi la distinzione che S.Tommaso farà: in certo modo sì, in un altro modo no. Ecco, questo è uno sguardo sulle articolazioni di questa questione.

Quindi, anzitutto abbiate ben presente questa triade degli articoli, diciamo così, di iniziazione alla questione, cioè se l'uomo agisce per un fine, se tutti gli agenti agiscono per un fine e se la funzione del fine è quella di specificare l'azione. Anche come questione metodologica è una cosa molto buona, non solo utilitaristicamente per fare un esame brillante, ma in genere anche per imparare bene è importante seguire questo schema di S.Tommaso.

Lo so che al giorno d'oggi non si amano molto gli schemi. Però, notate bene, non sono hegeliano, credetemi bene, tuttavia il pensiero è un sistema. Cioè qui dò ragione a Hegel contro Heidegger, in sostanza. Il pensiero è un sistema e quindi bisogna effettivamente attenersi a queste articolazioni. Il che di fatto non è una parzialità soggettiva nei riguardi di S.Tommaso, ma bisogna dire obiettivamente che egli ha trovato l'*ordo disciplinae* più adeguato, tenendo conto prima dell'oggetto e poi del soggetto da elevare all'altezza dell'oggetto.

Abbiamo fatto il discorso, che sembrerebbe un tantino prepotente di Padre Ramirez. Infatti, nell'apprendimento di una materia di insegnamento non si tratta, non si tratta di abbassare l'oggetto ai soggetti, ma innalzare i soggetti all'oggetto. Questa cosa oggi non si fa affatto, Quindi occorre poca attenzione alla nostra soggettività, e piuttosto sottomissione della soggettività alle esigenze dell'oggetto. Questo mi pare sia il metodo buono, anche se poco condiviso, ripeto, al giorno di oggi.

Anzitutto, vediamo se l'uomo agisce per un fine, o se l'uomo debba agire per un fine. Vedete. Non è ancora questione del fine ultimo. Si tratta semplicemente di chiedersi se l'uomo agisca per un qualche fine in genere. E' il principio di finalità applicato all'agire umano. Ora, già nel *sed contra*, c'è una considerazione molto

---

<sup>1</sup> Su ciò in cui veramente consiste il fine ultimo.

interessante, che S.Tommaso fa, e non è facile intuirlo. Vi leggo proprio questo *sed contra* e poi lo analizzeremo.

Dunque, dice così: *Sed contra*. Notate bene, scusate se lo premetto. Quelli che hanno già fatto il nostro corso di morale saranno annoiati di queste ripetizioni, ma siccome sono corsi ciclici, bisogna ripeterlo per i nuovi studenti. Ebbene, per studiare S.Tommaso, io vi propongo questo metodo, iniziare dal *sed contra*, anche se naturalmente i metodi sono tanti..

Perchè voi sapete che S.Tommaso organizza le sue questioni in questo modo, che era il metodo universitario del tempo, veramente molto attendibile, cioè praticamente si tratta di raccogliere anzitutto degli argomenti, del materiale attorno a una certa questione. Badate che è un metodo molto fenomenologico, si potrebbe dire: raccogliere i pareri.

Però poi, e qui finisce la fenomenologia, c'è la *determinatio magistralis*, cioè il *Magister* deve pronunciarsi. Dopodichè si dà la soluzione delle diverse difficoltà che sono eventualmente in contrasto con la *determinatio* del Maestro. Quindi S.Tommaso praticamente propone la *determinatio magistralis*, ossia la dimostrazione o la prova della sua tesi, nel *corpus articuli*.

Però egli avvia il corpo dell'articolo, cioè la soluzione del problema, con il *sed contra*, il quale generalmente motiva la sua tesi, almeno nella *Somma*. Negli altri scritti ci sono dei *sed contra* più complicati, che, di cui, con i quali S.Tommaso non sempre è d'accordo e talvolta dissente anche dai *sed contra* e precisa che si esagera anche dall'altra parte.

Ma nella *Somma* per lo più il *sed contra* appoggia la tesi. Quindi è una buona entrata nel vivo della questione cominciare dal *sed contra*. Dopodichè è bene leggere e studiare diligentemente mettendolo possibilmente, grosso modo anche in forma sillogistica la tesi, cercando sempre il perché nel *corpus articuli*. Dopo di che si può leggere, volta per volta, la domanda e la risposta. Si tratta di corollari, e soprattutto è consigliabile leggere quelli che presentano o un particolare significato. Infatti, non sempre sono di uguale valore,

Il dice così: *omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis*, tutte le cose che si trovano in un certo genere di realtà, derivano dal principio di questo genere. *Sed finis est principium in operabilibus ab homine*, ma il fine è principio in tutti gli operabili dall'uomo. In tutte le azioni che l'uomo può fare, il fine si pone come principio determinante. Vedi Aristotele, eccetera. Questo non ci interessa adesso.

*Ergo homini, conclusio, convenit omnia agere propter finem*. Un sottile kantiano direbbe: non conclude niente, quel beato uomo. In sostanza nel suo sillogismo ha già messo nelle premesse quello che vuole poi concludere. Sarebbe così: tutte le azioni umane sono ordinate al fine, perciò sono ordinate al fine. Ma la cosa non è così semplice, non è una tautologia ossia una presa in giro dei lettori. Naturalmente S.Tommaso è troppo serio per questo, ossia di passare dalla nozione del principio alla nozione di causa. La parola chiave è *derivantur a principio generis*.

Quindi i passaggi sono questi: tutto ciò che si trova in un determinato genere, deriva anche causalmente da ciò che è principio di quel tale genere. Ora, applichiamo questo principio all'atto umano. Nelle azioni umane, il principio di tutto il genere dell'agibile od operabile forma un certo particolare genere di cose, potremmo dire in sostanza l'ambito della moralità, gli atti umani, tutto ciò che l'uomo può fare. Ora in questo ambito o genere il principio è il fine. Notate bene come S.Tommaso raggruppa non solo le azioni poste, ma tutto ciò che si può porre come azione.

Perciò da quel principio e secondo quel principio tutte le azioni dell'uomo derivano anche causalmente, non solo a titolo di determinazione, diciamo così, formale, ma anche a titolo di determinazione causale efficiente. Questo, in sostanza, è il passaggio dalla forma all'efficiente, all'agente.

Quel famoso principio, che dice *omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis*, si enuncia anche diversamente. Lo trovate nella terza nota di questa bella edizione, devo dire, della Marietti. Purtroppo, come tante belle cose, anche quella ho sentito che non si ristampa più. Comunque, dice qui, equivale all'altro principio che dice *propter quod unumquodque tale et illud magis*<sup>2</sup>. *Propter quod*. Sembra uno scioglilingua. Io lo tradurrei così: quella realtà è che massimamente tale, è il principio di tutte le altre realtà che sono derivatamente tali.

Scusate la traduzione, che non penso contribuisca molto alla comprensione del principio stesso, ma in sostanza si colloca a livello del principio di partecipazione. Cioè ogni partecipato, ogni derivato dipende da ciò che è per essenza. Ora, gli atti umani sono dipendenti dal fine. Cioè tutta l'essenza dell'atto umano è quella di essere in qualche modo protesa verso un atto da realizzare. E' un qualcosa tramite cui qualcos'altro si realizza. Quel qualcosa che si realizza tramite l'atto umano, è il suo fine. Vedete come dipendono dal fine. Si potrebbe quasi dire che il fine per essenza è ciò che gli atti umani sono solo per partecipazione, in quanto servono il fine, sono protesi al fine.

Certamente è un argomento *ad hominem*, come spesso succede nel *sed contra*. Insomma, non bisogna dargli più peso di quanto lo stesso S.Tommaso abbia voluto dargli. Però, tutto sommato, è un buon approccio a questa considerazione degli atti umani, che tutti quanti nel loro genere hanno un aspetto per il quale si sottomettono a qualcosa che li trascende, a quel bene che si vuole realizzare tramite essi. Vedete quindi la principalità del fine riguardo a tutto l'ambito dell'agire.

Invece l'argomento proprio, *propter quid*, cioè l'argomento apodittico, si potrebbe dire, lo troviamo appunto nel *corpus articuli*. E qui S.Tommaso procede così. Anzitutto, tra le azioni compiute dall'uomo, si dicono propriamente umane quelle che sono dell'uomo, in quanto è formalmente uomo. Su questo bisogna fermarsi molto, scusate se vi tartasso un pochino, ma sono cose essenziali e queste distinzioni in morale bisogna proprio averle ben presenti. Sono principi, diciamo così, di questa materia.

---

<sup>2</sup> Ogni cosa avviene per una causa, e questa è superiore.

Quindi, S. Tommaso dice che, tra le azioni compiute dall'uomo, si dicono - faccio una precisazione terminologica -, si dicono propriamente umane quelle che procedono dall'uomo in quanto è uomo. E' un colpo di genio quella particella greca, che l'e, il famoso, il famoso *eta*, neppure, con l'*iota subscriptum*. Si tratta dell'"in quanto". Pensate all'aristotelico *on e on*, l'ente in quanto è ente. Questo *formaliter reduplicative*, come dicono gli Scolastici raffinati. In qualche modo, è non solo la cosa in sè, ma l'aspetto formale sotto il quale la cosa è vista. Quindi si tratta delle azioni umane, che noi chiamiamo umane, che poi sono quelle azioni poste dall'uomo, che procedono dall'uomo *non quocumque modo*, non in ogni maniera, ma che procedono dall'uomo in quanto l'uomo è uomo. Ossia bisogna trovare quell'elemento che l'uomo diventare uomo, per capire che cosa sono le azioni propriamente umane.

Allora, ripetiamo un po' questa cosa, perchè non è di facile comprensione. Prima o poi si capirà tutto, nel contesto. Talvolta in filosofia e in teologia e in tutte le discipline sapienziali, lo sapete bene, miei cari - lo faccio anche come esortazione alla perseveranza in queste ardue discipline, -, sapete che in sostanza si capisce alla fine. Anche qui non vorrei essere hegeliano, ma si può dire che il fine coincide con l'inizio. L'inizio è un non-essere, più che essere. Più che *esse cognitum* è un *esse non cognitum*, è un *esse incognitum*. Poi alla fine in qualche modo tutto torna.

Allora, diciamo questo, che tra le azioni poste dall'uomo, non tutte si dicono umane. Infatti si dà una distinzione, che posso anticipare, tra azioni umane e azioni dell'uomo. In latino: *actus humanus* e *actus hominis*. Questo è Importantissimo. Guardate, in questo proprio sarò severo soprattutto agli esami, perché è una cosa essenziale. *Actus humanus* e *actus hominis*. Ora, questa distinzione si pone nell'ambito di quelle cose che l'uomo fa. Tra tante cose che l'uomo fa, ce ne sono alcune che meritano la denominazione: atto umano; e non semplicemente: atto dell'uomo.

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

S. Tommaso ci dice che gli atti umani si chiamano umani, perchè procedono dall'uomo in quanto è uomo, sotto l'aspetto della sua formale umanità. Questo avviene anche terminologicamente. Guardate, come gli Scolastici sono molto puliti nel linguaggio, fin troppo; sono talvolta fin troppo raffinati in questo, ma non sbagliano, perchè bisogna esserlo. Dunque la stessa distinzione tra la forma dell'aggettivo, *actus humanus*, e la forma del genitivo, *hominis*, dell'uomo, significa che gli atti umani sono formalmente umani, mentre gli altri sono dell'uomo, materialmente procedono dall'uomo, ma non in quanto è uomo.

Capite che cosa si vuole significare con la forma grammaticale? Sembrerebbe un vocabolario astruso e assolutamente arbitrario, ma ha un suo significato, che nel Medio Evo si coglieva subito- Oggi si fa un po' più fatica. Quindi l'atto umano è quello che

procede dall'uomo in quanto è formalmente uomo; l'atto dell'uomo è un atto posto dall'uomo, ma che non procede dall'uomo in quanto è formalmente uomo.

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

Notate molto bene questo punto del dominio attivo. Vorrei tanto spiegarvelo meglio, ma non ci sono riusciti intelletti ben più profondi del mio, quindi rinuncio anch'io a questo, perchè il fatto è che non è facile cogliere questa distinzione; bisogna affidarsi qui molto anche ad una certa intuizione.

Ma la distinzione è essenziale. Cioè non bisogna mai scambiare la determinabilità passiva con una certa ampiezza, padronanza attiva nel determinare attivamente. Infatti spesso si è vista nella libertà umana una certa imperfezione. Tanto per citarvi un nome, lo sto facendo proprio nel corso di filosofia, Scoto Eriugena. Egli vi dirà che la libertà è peccabilità, cioè solo chi è peccabile è anche libero.

Ove sta l'errore? Tutto sommato, ha scambiato una perfezione con un'imperfezione. Perché, certo nella libertà c'è quell'elemento di determinabilità; però non è questo che costituisce la libertà in quanto tale. Quello che la costituisce libera è la determinabilità del giudizio pratico-pratico, dalla parte però della volontà, che è attivamente determinante ed è la determinazione attiva della volontà che costituisce la libertà; non è l'elemento passivo.

Quindi la libertà è, per usare la terminologia anselmiana, una *perfectio simpliciter simplex*. E' per questo che la libertà ontologicamente si attribuisce all'uomo, all'angelo e a Dio. Ogni essere dotato di intelletto è libero. La padronanza del proprio agire è una perfezione semplice. Quindi l'uomo si distingue da tutti gli altri esseri infraumani, in qualche modo inferiori rispetto all'uomo, proprio tramite questa proprietà del suo agire, che è la sua libertà: libertà intesa non come esitazione, come titubanza, , ma libertà intesa come capacità di autodeterminarsi, di determinare se stessa. La capacità di determinare se stesso, ossia di muovere se stesso ad agire, non solo di essere passivamente mosso all'agire, ma di muovere se stesso all'agire.

Poi specificheremo più in particolare che cosa significa questo. Mentre gli esseri infraumani agiscono connaturalmente, perchè hanno il principio dell'agire in se stessi, però non si determinano a dei fini particolari; l'uomo non solo ha in sé un'inclinazione naturale al fine in astratto, ma si dà dei fini particolari. E in questo ambito dei fini particolari e dei mezzi, l'uomo esercita la sua libertà.

In teodicea dobbiamo direi che in Dio, come abbiamo detto, la libertà si applica anche a Lui. Bisogna precisare però che in Dio ovviamente la libertà comporta il dominio dell'effetto, ma non dell'atto, a differenza dell'uomo, dato che l'atto di Dio si identifica con l'essenza divina e quindi è necessario.

Prego, Fra Daniele.

... peccati ...

Oh, certo. Solo che, vedi, il punto è questo, che nel peccato c'è, diciamo così, un'autodeterminazione. Bisogna notare che sia l'atto del peccato che quello della virtù sono entrambi atti liberi. Quello che fa diventare peccato il peccato, a differenza di un atto di virtù, non è la libertà, perchè si è liberi anche in un atto di virtù, ma è il fatto che la libertà, nel caso del peccato, è usata in maniera tale, che la scelta avviene come autodeterminazione rispetto a un fine particolare in contrasto con i dettami del fine ultimo. Scoto Eurigena sbaglia nel non saper distinguere queste cose.

Quindi, il costitutivo del peccato, come lo sanno coloro che seguono il corso di Padre Alberto sui peccati e sui vizi e altri lo impareranno ancora, il formale del peccato, consiste nell'*aversio a fine ultimo*. Ovviamente nel peccato c'è sempre anche una *conversio ad creaturas*. E questa è una *vexata quaestio inter scholasticos*. Però questa *conversio* è più materiale, è un autodeterminarsi ad un bene particolare in maniera però tale, da decadere dal bene, dal bene ultimo. E questo è il formale del peccato.

Prego, Fra Daniele.

... anche il peccato ...

Questa è una domanda molto, molto bella e giusta. Notate bene che proprio in questa domanda che Fra Daniele gentilmente ci ha posto, si rivela la differenza tra questi due ordini, cioè tra l'essere fisico e l'essere morale. La risposta alla domanda è questa: dal punto di vista dell'essere fisico, nel peccato appare una perfezione, non c'è nessun dubbio. L'atto psicologico dell'autodeterminazione rivela l'attività dell'uomo. Però sotto l'aspetto morale il peccato è appunto un male.

Quindi si vede che, in un solo atto, dove c'è un contrasto tra la bontà fisica e la malizia morale, si rivela che questi due ordini di essere, fisico e morale, si pongono uno accanto all'altro. Quindi il peccatore, proprio per poter peccare, deve essere nel possesso del suo libero arbitrio, deve essere in grado di intendere e volere, come si dice mi pare in termini giuridici.

Se non lo fosse, non potrebbe commettere nè un delitto dal punto di vista giuridico e nemmeno appunto un atto umano e quindi un peccato. Infatti, ogni peccato dovrà essere atto umano per essere peccato. Se volete metterlo adesso all'inizio in termini più di catechismo, voi sapete dal catechismo classico che si diceva peccato una trasgressione della legge divina fatta con piena consapevolezza e deliberato consenso.

Ci vuole questa consapevolezza e deliberato consenso. Ora, la consapevolezza è certamente l'espressione di una certa dignità nell'essere fisico e psichico dell'uomo; e però c'è malizia nell'essere morale. E paradossalmente, più si è nel possesso delle proprie facoltà di intendere e di volere, più grave è il peccato, perchè più lucida è l'autodeterminazione a un bene disordinato.

Quindi nella risposta a questa domanda quasi si tocca con mano, metaforicamente parlando, questa dualità dell'ordine fisico e dell'ordine morale: rivelazione di una perfezione fisico-psichica e nel contempo rivelazione di una certa, chiamiamola così con Pascal, miseria morale. Quindi una certa malizia morale.

S.Tommaso poi va oltre a questa proprietà della libertà, il costitutivo dell'uomo. L'uomo diventa padrone del suo agire - cioè è libero, perchè essere padroni del proprio agire ed essere libero è la stessa cosa -, per mezzo della ragione e della volontà. E' lì; la radice della libertà sta nella ragione e nella volontà. Ora, S.Tommaso qui non si sbilancia oltre. Cita il buon Pietro Lombardo, il quale anche lui non si sbilancia, insomma. Come Aristotele, non ha dato risposta univoca.

E' una cosa curiosa. Quando tratteremo dell'atto umano, al centro, o se volete metaforicamente al cuore, dell'atto umano, sta l'atto di scelta. La libertà, quella proprietà dell'atto umano in quanto è umano, si rivela e si pone, come nel suo luogo proprio, nell'atto di scelta. Ora, nell'atto di scelta l'influsso della ragione e della volontà si confondono tra di loro in modo quasi inestricabile.

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

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

Ora, S.Tommaso poi lo preciserà. Egli effettivamente usa una distinzione, cioè un'attribuzione dell'atto di scelta a una facoltà più che a un'altra. Dirà: siccome la scelta dispone dei mezzi al fine e siccome l'ordine al fine è oggetto formale della volontà, vuol dire che formalmente la scelta appartiene alla volontà. Quindi la libertà è proprietà della volontà, però in quanto la volontà a sua volta poggia sulla razionalità. E di nuovo c'è questo incontro tra la determinabilità del giudizio pratico-pratico dalla parte della ragione e la determinazione attiva dalla parte della volontà.

La volontà non potrebbe autodeterminarsi se il giudizio pratico-pratico non fosse passivamente determinabile. Se il giudizio pratico-pratico fosse già fisso, la volontà non avrebbe nessun potere su di esso. Vedete come la determinabilità passiva del giudizio pratico-pratico è quasi, non dico una *conditio sine qua non*, cioè non è costitutivo, ma è condizione, perchè la volontà possa esercitare la sua facoltà di determinazione attiva su di esso.

Quindi si può dire questo, che la libertà ha la sua radice nella razionalità, con la determinabilità del giudizio pratico-pratico, e ha il suo costitutivo formale nella volontà, proprio in quanto la volontà può determinare attivamente il giudizio passivamente determinabile. Ora, poi lo ripeteremo ancora con più, diciamo così, esplicitazione, ma

già adesso è importante notare questo. La radice della volontà, della libertà, per quanto la libertà sia proprietà della volontà, tuttavia la sua radice sta nella razionalità.

Questo i nostri volontaristi, anche tomisti apprezzabili come Padre Fabro, non me ne voglia male, tuttavia *amicus Cornelius, sed magis amica veritas*. Ebbene, il caro Padre Fabro non ammette molto volentieri questa cosa. Perché la tendenza volontaristica anche nel tomismo dice, vista da S. Tommaso, in sostanza la libertà è una vicenda della volontà ed ha poco o nulla a che fare con la ragione.

Invece, mi pare che proprio la tesi tomistica classica, secondo cui la radice della libertà sta nella ragione, è una tesi molto fondata, nel senso che la nostra ragione pratica comprende il bene - ed è essenziale proprio questo - in maniera astrattiva. Voi direte che sono fissato, nevvvero?

Però l'astrazione è proprio fondamentale, ossia, il fatto di cogliere l'universale e il particolare sussunto nell'universale. Se non ci fosse quell'astrazione, che ci pare tanto arida e tanto noiosa, se non ci fosse quella benedetta astrazione, non saremmo liberi, saremmo come degli animaletti.

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

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

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

C'è qualche domanda? Prego, Fra Daniele, prego.

*... per quanto riguarda la radice della libertà sta nella conoscenza ... confrontando i mezzi necessari ...*

Sì. Sì. Nella conoscenza. Sì. Ecco. Esatto. E' così che si apre all'alternativa. Cioè il giudizio pratico-pratico risulta in qualche modo determinabile, perché, presentandoci un bene particolare nella sua particolarità, non ce lo presenta mai in maniera impositiva. Cioè se ci presentasse un bene solo come un bene, non potremo non volerlo. Il bello è questo, che la volontà è fatta talmente per il bene, che se l'intelligenza le presenta un bene, solo come un bene, la volontà non può non amarlo e desiderarlo e goderne.

E' per questo che i Santi in Cielo non peccano più, non possono nemmeno per sogno, non possono più allontanarsi da Dio. Perché loro capiscono quello che noi poveretti stentiamo a capire, ma che però è estremamente vero, e cioè che Dio è il vero fine ultimo, il vero sommo bene, il bene infinito. Noi pure siamo ordinati alla felicità, però purtroppo non la identifichiamo in concreto, in quanto il nostro giudizio su Dio è deficiente. Non riusciamo ad afferrare l'infinitudine di Dio. Ma un intelletto che vede l'infinità del bene divino, non può ordinarsi ad un altro fine, che a Dio.

Notate che questo vale anche nel male, cioè è un errore pensare che il peccatore cerchi il male, nel suo atto. No, affatto. Se il peccato, cioè se l'angelo delle tenebre fosse solo delle tenebre, nessuno lo seguirebbe. E' quello che dice S.Paolo, che l'angelo delle tenebre talvolta si veste come un angelo di luce. E questo è essenziale per il lavoro del Maligno. Perché se non nessuno, non avrebbe dei seguaci nel male. Dato che la volontà umana è fatta per il bene, anche il male deve presentarsi come un bene.

Ora, vedete, questo poi si collega anche con il tema molto delicato, ma importante, dell'attenuazione della responsabilità morale. Per esempio una fortissima passione - lo vedremo più avanti -, detta antecedente, perché quella conseguente è una passione che uno si è creato deliberatamente e questa non scusa ovviamente dal peccato. Ma una forte passione antecedente, che riesce in qualche modo a ottenebrare quel distacco astrattivo, effettivamente fa esulare l'agire dall'agire umano, perché lo rende non libero. Cioè si è ridotti quasi a un livello istintuale, a una reazione immediata.

Quindi, se l'intelletto umano si trova confrontato con un bene, che gli è presentato solo come un bene, è determinato rispetto a quel bene. Solo grazie al fatto che la nostra ragione riesce a relativizzare il bene particolare, cioè a presentarcelo proprio come particolare, ecco che la nostra volontà è libera, cioè domina il proprio atto.

Ovviamente il Signore, nella sua libertà, non può considerare il suo agire come particolare, perché è infinito, essendo la sua essenza. Però l'essere creato sì, quello è particolare. E quindi Dio domina il suo effetto, con una libertà del tutto particolare, dove non si domina l'atto, ma si domina l'effetto dell'agire.

Dice appunto S.Tommaso, che in questo senso tutte le azioni umane, che meritano la denominazione di atto umano sono quelle che procedono dalla volontà umana deliberata, cioè dalla deliberazione della ragione e da un consenso della volontà. Vedete come torna la definizione classica del catechismo della piena consapevolezza e deliberato consenso. In sostanza con questa *voluntas deliberata*, si intende proprio questo. Radice nella deliberazione, consiglio dell'intelletto pratico, della deliberazione dell'intelligenza, e poi la proprietà della libertà si situa formalmente a livello della volontà, che determina se stessa.

Quindi, solo le azioni libere, notate bene, meritano la denominazione di azioni umane, che procedono da un principio intrinseco con una conoscenza perfetta, razionale, del fine. Solo queste azioni che procedono dall'uomo in quanto è uomo, ossia secondo la volontà deliberata, meritano la denominazione di azioni umane.

L'altra premessa è questa. Tutte le azioni procedenti da una potenza dell'anima, e in genere da una potenza operativa, procedono da essa causalmente secondo la ragione

del loro oggetto formale. Cosicché, se l'oggetto proprio della volontà è il fine e il bene, tutte le azioni che procedono dalla volontà deliberata procedono da essa con un riferimento al fine.

Vedete il modo in cui S. Tommaso procede. Anzitutto chiarisce che cosa è l'atto umano, ed è un chiarimento fondamentale, ripeto, perché questa distinzione si riproporrà continuamente. Non si può capire nulla della morale se non si capisce la sua delimitazione. La morale si delimita, si confina ai soli atti umani. Gli altri atti hanno una valenza non morale, ma puramente psichica o fisica, ma non morale.

Quindi quegli atti che hanno una validità morale sono solo gli atti umani. Ora per atto umano, come ci insegna l'Angelico Dottore, si intende quell'atto che procede dall'uomo in quanto è uomo, l'atto di cui l'uomo è padrone, quindi atto libero, ossia l'atto che procede dalla volontà deliberata, dalla ragione pratica e dalla volontà libera.

Ora, l'altra premessa, è di per sé è evidente. Ogni atto che procede da una facoltà, procede da essa secondo la *ratio formalis obiecti*, secondo la ragione formale dell'oggetto di quella facoltà. Non è altro che un'applicazione in particolare, una esplicitazione, se volete, del principio di causalità. Ogni causalità comporta una somiglianza formale, o univoca o analogica, tra l'effetto e la causa.

Insomma, causalità è comunicazione di forma. Comunicazione, se volete, in termini aristotelici; è attuazione, cioè comunicazione di atto e quindi di forma. Ora, proprio per questo, per questa similitudine che c'è tra l'effetto e la facoltà, per cogliere la forma dell'effetto, bisogna cogliere la forma della facoltà da cui l'effetto procede.

Ora, la forma della facoltà operativa, è il suo oggetto formale. E l'oggetto formale della volontà è il fine. Perciò tutto ciò che deriva dalla volontà, deriva con un rapporto al fine.

Comunque, quella premessa che dice appunto che "ogni atto che procede da una facoltà procede da essa secondo la ragione formale del suo oggetto" è estremamente importante, perché in qualche modo lo stesso ordinamento teleologico, non solo dell'agire umano, ma di ogni essere, è fondato su questo principio.

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

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

Adesso vi lascio cinque minuti a respirare e poi proseguiamo nel nostro discorso.

## Seconda parte (B)

### Registrazione di Amelia Monesi

Data la distinzione tra l'atto umano e l'atto dell'uomo in applicazione particolare, notate bene qui la particolarità della conclusione, cioè nell'articolo seguente S.Tommaso farà un allargamento di prospettiva. Ma per adesso la conclusione vale solo per gli atti umani in quanto umani.

Quindi, intendendo per atto umano quell'atto che è posto dall'uomo in quanto uomo, quindi l'atto libero, dato che l'atto libero procede dall'uomo secondo ragione e volontà e dato che la volontà ha per oggetto formale il fine, è necessario che tutto ciò che procede dall'uomo in quanto è uomo sia ordinato al fine, perchè procede dalla volontà e quindi con un riferimento intrinseco a quello che è l'oggetto formale della volontà, ossia rispetto al fine.

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

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

I corollari, cioè le famose risposte, che S.Tommaso dà, sono di diversa importanza. Però direi che tutti e tre sono piuttosto da tenere in considerazione. Il primo fa una distinzione abbastanza facile da intuire, ma molto importante, proprio fondamentale, tra quello che è il fine in esecuzione e il fine in intenzione. Cioè l'obiezione è pressappoco questa: la causa deve precedere l'effetto, quindi la causa deve essere prima dell'azione causata da esso. Ora il fine invece è un qualche cosa che si pone dopo l'azione.

E qui in italiano c'è una buona distinzione nell'articolo. Infatti S.Tommaso dice che bisogna distinguere tra il fine e la fine. Ossia, in termini tecnici scolastici, bisogna dire che c'è un fine nell'intenzione e un fine nell'esecuzione. O, detto ancora in altre parole, il fine in intenzione si chiama anche *finis causa*, il fine che è causa,. La causalità finale è un fine nell'intenzione dell'agente; e il *finis in executione* è il *finis effectus*, cioè quel fine che poi si consegue tramite l'azione. Però, affinché l'azione consegua il fine, il fine deve già essere presente nella intenzione dell'agente, che pone l'azione.

Per usare un esempio aristotelico, consideriamo la generazione di una sostanza: un uomo che genera un uomo. Allora in qualche modo nell'agente, nella facoltà procreativa dell'uomo, c'è una certa tendenza teleologica. E' il *finis in intentione*, ma non nell'intenzione dell'agente. Certo, c'è anche nell'intenzione dei genitori, ma già a livello della facoltà stessa, in maniera indeliberata, c'è questa finalità connaturale, a

imprimere la stessa essenza umana, la stessa forma umana, in un individuo diverso; si direbbe aristotelicamente, in una materia prima diversa, cioè individualmente distinta.

Certo che l'esempio non è calzante, dato che l'anima è infusa da Dio. Ma premendolo come esempio aristotelico, noi possiamo dire questo: che la facoltà procreativa è in qualche modo protesa a questa comunicazione della forma dell'uomo - scusate se dico così, Aristotele mi scomunicherebbe -, possiamo dire, a un'altra porzione di materia prima.

Mi spiace parlare in questi termini, ma vi sono quasi costretto, perchè è difficile comprendere altrimenti che cosa è esattamente la materia prima, segnata dalla quantità. Come dice il Gaetano, la materia è trascendentalmente rapportata alla quantità. E' come se la materia prima avesse già un' esigenza di quantità discreta, che la divide e la moltiplica, come si può dire, frantuma in tante porzioni di materia prima.

Solo che non sono porzioni in atto. Si tratta di una specie di continuo materiale che tende però a diversificarsi in questo modo. Quindi si tratta praticamente di conferire l'atto formale, la stessa forma della specie a un altro individuo, quindi ad un altro sostrato materiale.

Questo è il fine nell'intenzione dell'agente, il quale poi è conseguito nell'atto della generazione, quando nasce un altro uomo. E' una materia che riceve quella stessa forma che gli imprime l'agente. Ma l'agente non agirebbe così se non fosse già ordinato ad agire così.

Quindi il fine c'è alla fine ma anche all'inizio. C'è una certa coincidenza materiale tra l'inizio e la fine, il termine. Allora naturalmente la distinzione è facile. Bisogna dire che ovviamente il fine nell'esecuzione si pone dopo, anche cronologicamente, dopo l'azione. Ma non è questo il *finis causa*; è il *finis effectus*. Mentre il fine, che è significativo causalmente, è proprio quel fine che precede l'azione. Quindi si dice appunto che quello che è primo nell'intenzione è ultimo nell'esecuzione. E' interessante, è proprio così. Pensate, generalmente si fa l'esempio dell'architetto che costruisce una casa. Quindi, all'inizio ha presente quello che ci dovrà essere alla fine, Gli viene in mente una bella casa, in mezzo ai boschi, eccetera.

E poi la realizza, cioè cerca in qualche modo in base a questo suo progetto, a quell'idea che gli viene in mente, cerca poi di trovare i mezzi per eseguire la costruzione della casa. Una volta che ha messo in progetto i mezzi, li mette in atto, partendo dall'ultimo mezzo trovato. L'ultimo mezzo trovato è la prima pietra che l'architetto, , porrà per costruire le fondamenta della casa. La casa costruita sarà invece proprio quella casa che aveva come idea all'inizio. A meno che non abbia cambiato idea nel costruire. Ma questo non c'entra qui, con il nostro discorso.

Prego, prego.

*... la causa efficiente, avendo in mente la causa finale unisce ... causa materiale e arriva ...*

Perfetto, perfetto, perfetto! Si vede che lei era attento e ha approfondito anche lezioni di metafisica, e anche di cosmologia, proprio perchè è esattamente così che interagisce questa quadruplica funzione causale, chiamiamola così.

Ossia, adesso ne parleremo anche un po' seguendo il Ramirez, che ha delle belle considerazioni su questo punto. Però è proprio così. Cioè, in qualche modo la *causa causarum*, la causa di tutte le cause - questo elemento ci servirà molto per il nostro discorso poi più avanti -, la causa primariamente determinante è il fine ...

### *Breve interruzione registrazione Monesi: 8.26*

... è proprio quella che è più emarginata al giorno d'oggi. La causa finale è la *causa causarum*, perchè è quella causa che determina l'agente. A fare che cosa? A introdurre la forma nella materia. Quindi, l'ordine delle cause è questo, secondo l'ordine di perfezione: la causa finale, che determina l'agente, il quale determina l'azione, che consiste nel determinare la materia prima, tramite l'attuazione della forma.

Allora, questo primo problema insomma è abbastanza facile da intuire, quanto alla sua soluzione. Il secondo, qui, il secondo è veramente, diciamo così, un nodo difficile da, così, da risolvere. Cioè, il fine ultimo non è ordinato a un fine ulteriore e non potrebbe essere diversamente, perché, se fosse ordinato ad un fine ulteriore, non sarebbe l'ultimo. Quindi il fine ultimo non può essere ulteriormente ordinato a un fine.

Ma vi è un'azione. S.Tommaso si fa un'obiezione molto astuta. Nel'insieme egli si fa sempre delle obiezioni molto oneste, se le fa difficili. Dice: c'è però un'azione, che è il fine ultimo. Notate bene. La visione beatifica, è il fine ultimo. Infatti, è un'azione con la quale l'uomo entra nel possesso del fine ultimo. Questa azione è il fine ultimo.

Ora, se questa azione è il fine ultimo, almeno quella non può essere ordinata ulteriormente ad un altro fine ultimo. Pensateci bene, non è facile intuire la obiezione stessa. Ve la ripeto. Dunque, il fine ultimo, in quanto ultimo, non può essere ulteriormente ordinato. Ora la tesi, la conclusione di S.Tommaso è questa: ogni atto umano è ordinato a un fine. Ma, la difficoltà è questa. Tra tanti atti umani, c'è ne è uno con cui l'uomo entra nel possesso del bene beatificante. E questo atto posto dall'uomo, noi sappiamo che in concreto è la visione beatifica: un atto umano, è un atto che è fine ultimo.

Ora, essendo fine ultimo, non può essere ordinato al fine ultimo<sup>3</sup>, perchè allora non sarebbe ultimo. Sembra una astuzia un po' troppo complicata. Però farebbe una eccezione e le eccezioni sono molto importanti. Lo sapete bene dalla logica, che la contraddittoria non è un'altra universale; basta un'eccezione particolare e c'è la contraddizione.

Quindi S.Tommaso, proprio per questa attenzione, ci tiene a risolvere anche questo problema. E' un problema che, per quanto ci possa apparire un po' marginale, tuttavia chiarisce anche implicitamente tante altre cose. Ora, la soluzione è questa. Dice S.Tommaso: anzitutto bisogna distinguere nell'ambito del volontario. Poi ci

---

<sup>3</sup> Perchè possiede già il fine ultimo, che è Dio, fine ultimo oggettivo.

intratterremo sul volontario più avanti, quando parleremo dell'atto umano. Comunque nell'ambito del volontario, ossia di tutto quello che procede dalla volontà deliberata, bisogna distinguere tra gli atti cosiddetti eliciti e imperati.

Coloro che hanno seguito già da tempo le lezioni di teologia morale fanno bene la distinzione, che è una distinzione fondamentale. Gli atti eliciti sono gli atti posti dalla facoltà stessa. Impariamo una lingua straniera: la terminologia scolastica. Dunque, per atto elicito s'intende quell'atto che è posto dalla facoltà stessa, in particolare si tratta della volontà ovviamente. Quindi l'atto elicito della volontà è quello che è posto dalla volontà stessa: per esempio, amare, desiderare, godere, scegliere, insomma, sono atti di volontà, elicitati dalla volontà.

Invece ci sono altri atti, che sono volontari, ma che non sono posti immediatamente dalla volontà e si dicono perciò atti imperati, cioè comandati, come se la volontà, che di fatto li compie, comandasse a un'altra facoltà. Per esempio qui il Molière ci prenderebbe in giro e direbbe che ammettiamo la *vis dormitiva*, ma potremmo dire che la volontà ordina alla facoltà locomotiva che si muova e che noi camminiamo.

Ora, adesso, senza formalizzarci sulla facoltà locomotiva, in sostanza, tuttavia l'atto di camminare non è immediatamente un atto della volontà. E' un atto della volontà tramite un'altra potenza, a cui la volontà comanda. Quindi è una distinzione abbastanza importante. Ci sono degli atti che si dicono eliciti e sono posti dalla volontà stessa. Ci sono altri atti che sono imperati, che la volontà pone comandandoli ad altre facoltà.

Per lo più si tratterà di facoltà esecutive, ma anche facoltà sensitive, le passioni per esempio. Pensiamo all'impiego della passione nell'atto di virtù. S.Tommaso è poco pacifista in queste cose. Egli dice che l'uomo forte deve servirsi della sua irascibilità. Quindi, in qualche modo la volontà comanda all'ira per impiegarla nell'atto della forza.

Allora, data la distinzione, la considerazione è questa, ed è molto importante questo elemento. L'azione in cui consiste l'atto umano, che è fine ultimo, non può essere un atto elicito dalla volontà. E qui c'è tutto l'intellettualismo di S.Tommaso. Infatti, vedremo più avanti come egli insiste nel dire che l'atto beatifico è un atto dell'intelligenza, non della volontà. E qui lo anticipa già. Egli dice che non può essere un atto di volontà. Perché? Proprio perchè la volontà è una facoltà del fine.

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

Quindi la volontà non può avere per fine ultimo un suo atto. E' una sottigliezza, ma è una cosa importante. Notate, proprio paradossalmente, uno potrebbe direbbe: più di così, la volontà è proprio la facoltà del fine e quindi sembrerebbe che i suoi atti, cioè gli atti volitivi, debbano avere per oggetto dei fini. E' tutto il contrario. Proprio perchè la

volontà ha per oggetto, è relativa al fine - ecco, questa parola forse agevola la comprensione di questo argomento -, siccome ogni atto della volontà è relativo al fine, proprio per questo non può essere fine esso stesso.

Quindi rimangono solo gli atti imperati. Perciò, quell'atto di cui si ipotizza che sia il fine ultimo, non può essere un atto della volontà, ma un atto che la volontà comanda a un'altra facoltà. Ora, in questo rapporto del comandante al comandato, naturalmente la forma dell'atto sta dalla parte del comandante, di chi comanda.

Ora, la volontà che comanda però, nell'atto di comandare, è finalisticamente subordinata all'atto che comanda. Cioè dalla parte della causa efficiente, l'atto comandato dipende da chi comanda, cioè dalla volontà che comanda; ma, dalla parte della finalità, la volontà dipende da ciò che comanda.

E quindi, dice S. Tommaso, nella volontà che comanda l'atto, in questo caso l'atto della visione, tanto per concretizzarlo già nella situazione in cui effettivamente si verifica questo; ebbene, nell'atto della visione è come se la volontà comandasse all'intelletto: rivolgiti a Dio per contemplarlo. Ma la volontà comandante, in questo dipende dalla visione, che comanda finalisticamente. Quindi anche questo atto, almeno dalla parte della facoltà che comanda, dipende dal fine. Quindi giunge a dire che in fin dei conti ogni atto, anche quello che è fine ultimo, dipende dal fine.

Mi pare che, e qui S. Tommaso non lo dice esplicitamente, implicitamente egli abbia presente qui una grossa distinzione da tenere presente, cioè la distinzione tra il *finis quo* e il *finis qui*, ossia il fine, il fine soggettivo e il fine oggettivo. Si tratta praticamente della differenza tra la seconda e la terza questione di questo trattato.

La terza questione tratta di quel bene in cui consiste la beatitudine dell'uomo, ed è il fine oggettivo. La questione terza tratta di quell'atto con cui l'uomo entra nel possesso di quel bene. Quindi c'è il bene e l'atto con cui l'uomo entra in possesso del bene. Abbiamo quindi il *finis qui*, fine oggettivo, il bene in se stesso e il fine soggettivo, ossia l'atto posto dal soggetto, con cui si entra nel possesso del bene.

Adesso vediamo l'atto imperato. Infatti, uno potrebbe fare la seguente difficoltà: va bene, caro S. Tommaso, tu hai dimostrato solo che la volontà dipende dall'atto della visione. Ma l'atto della visione in sé non dipende più da niente. Invece si dovrebbe dire, sempre partendo dai principi di questa dottrina, che anche l'atto stesso della visione, cioè l'atto imperato, quello più vicino insomma, che arriva a contatto con l'oggetto beatificante, dipende dal fine oggettivo,

C'è sempre la dipendenza del fine soggettivo dal fine oggettivo. In questo senso c'è l'atto che è il fine ultimo, fine ultimo come fine soggettivo; non come fine ultimo oggettivo. Quindi non è fine ultimo *simpliciter*. E' fine ultimo a livello di atto, ma anch'esso dipende da quel bene oggettivo di cui si impossessa. Mi accorgo che ho fatto meno difficoltà di quanto non pensassi a spiegarvi questo punto, che ha costituito non pochi rompicapi anche per il sottoscritto al fine di capirlo per benino.

Questo fatto soprattutto è da tener presente: che la volontà non può avere per, per fine un suo stesso atto, in quanto tutti gli atti della volontà sono finalizzati, non

possono essere fini a se stessi.<sup>4</sup> Quindi, solo la possibilità di un atto, che agisce quasi come fine ultimo, è un atto imperato, che la volontà comanda a un'altra facoltà, che poi sarà quella dell'intelletto. S.Tommaso sa bene dove vuole arrivare.

Però, anche qui l'atto dell'intelletto è pure ulteriormente relativo a qualcosa, è ultimo nel genere dell'atto e del *finis quo*; ma non è ultimo nel genere del fine in quanto tale, perchè c'è al di là di esso il fine oggettivo. Vi dico solo per inciso che qualcosa mi porta a pensare che il rifiuto kantiano della finalità sta proprio nella incapacità di distinguere tra il fine oggettivo e il fine soggettivo. Secondo Kant la finalità è quasi ridotta al fine soggettivo. pensateci anche voi, mi interesserebbe il vostro parere.

E' per questo che secondo lui ogni finalità è un agire interessato, quindi immorale. Penso che abbiate presente la, tesi kantiana del dovere per il dovere. Ora naturalmente, se quella è l'impostazione, non c'è possibilità di conciliazione tra tomismo e kantismo. E' chiaro. Cioè l'etica del dovere, formalismo morale, si oppone al finalismo morale.

Però quello che non lascio valere è l'obiezione che Kant fa alla morale di S.Tommaso e Aristotele, vale adire che ogni morale impostata finalisticamente è una morale interessata. Perchè? Perchè non c'è coincidenza tra finalismo e interesse. Proprio perchè c'è il fine oggettivo. Se ci fosse solo il fine soggettivo sarebbe chiaro che in qualche modo io perseguo il mio proprio interesse, cioè il mio gustare il fine.

Mentre nel, nel fine ultimo non c'è solo l'azione che agisce, che esegue il fine ultimo, ma c'è anche il fine ultimo stesso. C'è un intreccio di *bonum honestum* e *bonum delectabile* nel fine ultimo. Dalla parte del fine soggettivo c'è un che di dilettevole. Ed è bene che ci sia. Noi non abbiamo problemi kantiani, per i quali il piacere è un qualcosa di deteriore. Al contrario, è bene che ci sia.

Però, e questo Kant non lo tiene nella dovuta considerazione, c'è anche quel riferimento al fine veramente *simpliciter* ultimo, che non è il fine soggettivo, bensì il fine oggettivo. C'è quasi una subordinazione dell'atto che si impossessa del fine, rispetto al fine in se stesso. Pensateci bene, ma penso che sia qui la chiave della difficoltà, diciamo così, della duplice impostazione etica tra l'etica formale e quella finalistica.

E noi dovremmo difenderci su quella linea, per dire che la nostra etica è finalistica, ma non è per ciò stesso eudemonistica, nel senso banale del termine. E' certo eudemonistica nei suoi effetti, perchè in ultima analisi non si può essere in possesso di Dio ed essere tristi. Sarebbe anche un guaio, se così fosse. Però non è per la gioia di avere Dio che si ama Dio, si ama Dio. Esiste invece la possibilità nella morale finalistica di amare Dio per se stesso.

E il fondamento di questo disinteresse del finalismo sta nella distinzione tra il *finis qui* e il *finis quo*. Tanto per chiarire il linguaggio., Si distingue il *finis quo*, cioè l'azione tramite la quale ci si impossessa del fine; e il *finis qui*, che è il fine oggettivo, il bene di cui si gode; e poi eventualmente il *finis cuius gratia*, se il *finis qui*, cioè

---

<sup>4</sup> Solo la volontà divina è fine a se stessa, vuole se stessa, perchè qui il fine, ossia Dio, coincide col volere, che è ancora Dio..

l'oggetto, il bene voluto, è a sua volta subordinato a un altro bene più ampio e più alto. Poi c'è il *finis cui* anche, cioè la persona a cui io voglio quel determinato bene. Quindi: *finis quo*, *finis qui*, *finis cuius gratia* e *finis cui*.

*Va alla lavagna*

Questo è l'agire con cui si realizza il fine.

*Breve interruzione della registrazione. Mp3: 25.13*

*Schema da note di Amelia Monesi*

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

Vedete che il fine ultimo non conosce questo sdoppiamento, perché non c'è un *cuius gratia* ulteriore. Invece, se ci fosse un fine oggettivo particolare, questo potrebbe essere ordinato a un fine ulteriore, e allora quell'altro diventerebbe *cuius gratia*. E poi il *finis cui*, che è la persona a cui io voglio elargire quel determinato beneficio.

Facciamo un esempio banale: voglio fare un regalo di compleanno a degli amici, a cui piacciono, come a me, dei libri o qualcosa del genere, e voglio regalargli a loro.

Il *finis quo* è l'azione di regalar loro qualcosa. Il *finis qui* è ciò che regalo. Il *finis cuius gratia* è il piacere, di cui mi diletto, che voglio procurare a loro. E il *finis cui* è l'amico a cui voglio procurare tale piacere. Questa è un po', esemplificata, la struttura della finalità. Prego, caro. Sì. Prego.

*... ma la radice ... realtà esistente ... motivo per cui ... la moralità rimane per così dire ...*

Sì. Sì. Sì. Certo, non c'è dubbio. Sì, è proprio così. Certamente. Non a caso, diciamo così, possiamo dire che Kant rifiuta il fine oggettivo, perché rifiuta l'oggetto. Questa non è solo una coincidenza terminologica, ma il rifiuto del fine oggettivo coincide con la sua svolta critica.

*... è questa ...*

E' questa. Certamente. Sì.

...

Esatto. Perfettamente. Sì. Per comprendere Kant. Questa è una cosa molto giusta quella che lei ci dice, no? Vi invito sempre a interpretare Kant in questa chiave, perché spesso si tende a ricuperarlo. Mi piacerebbe, non lo dico per cattiveria, ma mi piacerebbe ricuperare anche Kant, non c'è nessun dubbio. Ma bisogna essere seri in

queste cose e qui mi dispiace di dovere andare d'accordo con Schopenhauer. Però Schopenhauer, con tutta la sua cattiveria, aveva ragione su quel punto.

Sapete che egli prende maliziosamente in giro Kant per le sue *Critiche* diverse da quella della ragion pura. Cioè dice che il vero Kant è nella *Critica della Ragion Pura*. Poi il resto è un Kant che tenta di essere metafisico, e di recuperare quello che ha distrutto prima. Dice che tutto sommato è un tentativo patetico, un tentativo da sentimentali. Il guaio è che non ha il coraggio di tagliare netto con la metafisica. Non ha tutti i torti, perché infatti in queste diverse critiche kantiane c'è una certa incoerenza. Il vero Kant, per capirlo tutto, compresa la parte morale, nonostante gli sforzi di ricupero, è appunto la svolta critica, cioè quella, che lui chiama la svolta copernicana, perché allora la morale stessa non potrà più proporsi né in chiave finalistica né in chiave oggettiva. Non ci sarà aggancio col bene e con l'essere. Quindi l'unica possibilità sarà l'approccio nettamente fenomenologico, cioè descrivere il fatto morale, *Ein moralisches Gesetz*, come la chiama. Questo fatto morale, lo descrive in termini di dovere. Quindi si tratta di una qualità soggettiva. E allora si chiude subito nell'ambito del *finis quo*. Non, non vede la possibilità di un *finis qui*, che fa dipendere da sé il *finis quo*.

Questo per quanto riguarda, questa *vexata quaestio* circa l'azione, che è il fine ultimo, ma che nel contempo dipende dal fine ultimo *simpliciter*. Ultima cosa, che ha una sua importanza, è questa. S. Tommaso si chiede: l'uomo agisce per il fine, quando delibera. Ma non sempre l'uomo delibera. Qui c'è appunto c'è la differenza tra gli atti umani e gli atti dell'uomo.

Ci sono degli atti inavvertiti. Ma quante cose facciamo inavvertitamente. Per fortuna, sennò, se dovessimo pensare a ogni cosa, ci sarebbe da impazzire sul serio. Perciò nella nostra vita tendiamo a creare degli abiti, che poi ci dimentichiamo, e in questo modo agiamo in maniera assolutamente spontanea, Se noi dovessimo pensare, a ogni particolare cosa che eseguiamo, la vita sarebbe estremamente pesante.

Quindi ci sono certe abitudini, per cui a un certo momento si fa una determinata cosa, e non ci si pensa più. L'esempio classico è quello dei gesti inavvertiti. Tutta la nostra gesticolazione è un qualcosa a cui non pensiamo. Un gesto classico è la *fricatio barbae*. Che uno faccia così, lo fa inavvertitamente, come tanti altri gesti.

... lo scrivere ...

Lo scrivere, certo, anche, lo scrivere; l'atto di scrivere non è in qualche modo avvertito. Però ciò che si scrive è bene che sia avvertito.

... l'atto ...

Però l'atto stesso no, questo spesso ce lo dimentichiamo. Infatti sarebbe un guaio se noi pensassimo a ogni, a ogni lettera. Cioè è un guaio anche non pensarci, perché è per questo che ho una scrittura così orribile. Ma comunque, fatto sta che ce lo

dimentichiamo. Cioè non pensiamo a ogni letterina che scriviamo sulla carta. Insomma, ci sono tanti atti che sfuggono alla nostra attenzione.

Ora, questi atti, dice S. Tommaso, naturalmente non sono deliberati, però questi non ci interessano. Cioè, anche se non fossero per un fine, che poi vedremo che in realtà hanno un qualche fine, tuttavia, anche se non fossero per un fine, non ci interessano, perchè non sono atti umani, cioè esulano dalla nostra questione. Quindi è molto importante distinguere questi atti inavvertiti dagli atti pienamente e profondamente umani.

Ci avanza ancora qualche minutino e quindi proviamo a fare quelle che chiamo le questioni connesse. All'inizio ce ne saranno non poche perchè è appunto la fondazione di tutto il discorso. Poi dopo ci muoveremo un po' più agevolmente. Le ho tratte sia da questi bei commenti della Marietti, che potete anche voi consultare.

Alla fine vedete che ci sono, proprio alcune *adnotationes*, curate da questo bravo sacerdote, Piero Caramello, il quale fece un lavoro molto molto solido. Egli, in questo trattato, si rifà soprattutto a Padre Alessandro Horvath, e alla nostra vecchia conoscenza ormai, Santiago Ramirez, entrambi tomisti di una notevole fondatezza.

Anzitutto c'è una considerazione fatta da Padre Alessandro Horvath su quella che è la costituzione dell'atto umano e la distinzione dagli atti dell'uomo. Allora vi presento le sue articolazioni, che mi convincono abbastanza. Dice anzitutto che bisogna pensare a livello immediato a quella azione, che si può dire l'azione fisica dell'uomo, che procede dall'uomo secondo la determinatezza della sua natura. E' un *pondus naturae*, un peso della natura.

Quindi l'azione puramente fisica dell'uomo procede dalla natura dell'uomo. Per esempio, ho detto *pondus*, lo stesso peso, la stessa gravità che esercitiamo come corpi. Ebbene, questo peso è un qualche cosa di puramente naturale. Non c'entra per nulla l'elemento conoscitivo. Non è che io comandi a me stesso di pesare; peso proprio per natura. Ma, non riguarda solo cose così banali e corporee, come il nostro peso fisico; riguarda anche, anche cose molto, molto spirituali.

Per esempio, c'è un aspetto sotto il quale lo stesso intelletto è da considerarsi come *intellectus natura*, come facoltà psichica. Non *intellectus intellectus*<sup>5</sup>, cioè intelletto che riflette su se stesso, che adopera se stesso. L'intelletto che tende al vero. Per natura sua, l'intelletto è fatto in maniera tale da non potere tendere se non al vero. Come il corpo pesante tende al centro della terra, così l'intelletto a modo suo, ovviamente è una analogia, tende alla verità, e la volontà alla bontà. Queste sono determinazioni naturali dove non c'entra per nulla nessun tipo di conoscenza, non c'è pre-conoscenza.

Quindi chiama azioni fisiche dell'uomo tutte quelle azioni, che sono immediatamente rapportate a dei fini, senza intervento alcuno di una certa precognizione. Poi c'è l'azione dell'uomo, non più fisica, ma dell'uomo. Vedete come è difficile trovare i termini. Quindi, abbiamo l'azione dell'uomo che procede secondo

---

<sup>5</sup> Intelletto dell'intelletto.

l'immaginazione ed una certa ragione indeliberata. Non è ancora la ragione nella sua funzione motrice, ma solo passivamente mossa dalle facoltà inferiori.

La ragione in qualche modo avverte, ma solo oscuramente. Di per sè è un agire quasi istintuale, è solo oscuramente avvertito dalla ragione. Come sono appunto quegli atti indeliberati, che avvertiamo sì, ma solo fino ad un certo punto. Quando uno cammina, non pensa ogni volta dove mettere il piede. Però globalmente cerca di avvertirlo, sennò alla fine gli succede qualche incidente.

Non è facile descrivere questo processo in concreto, ma l'esempio del camminare potrebbe rendere un po' l'idea. Non c'è l'avvertenza *in particolari*, non c'è l'avvertenza ogni atto particolare, però globalmente ci sto attento, insomma, a non incontrare qualche ostacolo strada facendo. Quindi, in questo senso l'azione dell'uomo è in qualche modo avvertita anche dall'intelligenza, ma oscuramente, solo globalmente. Quindi è una azione indeliberata.

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

Ora, anche qui il Padre Horvath, che è molto sottile, distingue due modi in cui la ragione si impone. O in maniera imperfetta, ma già attiva, notate bene, non più passiva come nell'esempio che vi feci sopra, delle azioni indeliberate. La ragione diventa attiva, però non si afferma appieno. E' quello che potrebbe coincidere un po' con la funzione della cosiddetta ragione inferiore, cioè la ragione che, per usare termini tomistici, non consulta le *rationes aeternae*, cioè, insomma non risolve ultimamente il suo sillogizzare nei principi.

Per esempio, tutto questo campo della ragione inferiore, potrebbe essere il campo della cultura umana, di quello che acquistiamo sì a livello razionalmente mediato, però tale, che entra quasi nel nostro sangue. Lo stesso linguaggio, lo scrivere, come diceva la signora. Questo è un esempio.

Lo scrivere, il parlare, i modi di fare, la buona educazione, insomma, tutto quello che abbiamo imparato a casa nostra, tutte quelle tradizioni, sono in qualche modo ordinate dalla ragione, istituite dalla ragione, ma poi ricevute in maniera non del tutto avvertita o per lo meno adesso non adoperiamo tutto questo con piena avvertenza.

Forse, quando eravamo critici, verso la terribile età di 12, 13, 14 anni, allora mettevamo in questione il perché delle buone maniere. Adesso, compiuta l'educazione, ormai è un fatto acquisito e non ci pensiamo più. Questo è il terzo livello.

Il quarto è l'azione umana formale, che ovviamente è quella in cui la ragione superiore, che risolve le sue conclusioni nei principi, proprio con atti pienamente riflessi e avvertiti, ordina le nostre azioni a dei fini. Quindi questa distinzione è molto importante. Ovviamente questo atto umano nel senso formale e pieno della parola è

sempre avvertitamente ed esplicitamente rapportato al fine, cioè la ragione proprio consapevolmente lo ordina al fine.

Una parola sui una *vexata quaestio*, che dovremo poi rivedere ancora più avanti quando parleremo del fine oggettivo. Tuttavia accenniamo già brevemente qui. C'è il Caramello che aggiunge a questi commenti anche una sua riflessione, che mi pare oggi non molto accettata, ma mi pare molto tomistica, cioè la *vexata quaestio* del fine naturale e soprannaturale. Vedremo dopo come anche il Padre Ramirez distingue accuratamente i due ordini.

Qui la questione è proposta in termini di etica filosofica e di teologia morale. Abbiamo già visto che l'etica ha in qualche modo per oggetto formale il fine ultimo naturale. Anche l'etica non può fare a meno del fine ultimo. Ma siccome qui non abbiamo la Rivelazione, e qui non sono gilsoniano, cioè non credo alla filosofia cristiana, ma alla filosofia *sic et simpliciter*. In filosofia ci si muove a livello di pura ragione, la quale poi, grazie al cielo, coincide anche con i dati rivelati<sup>6</sup>. Altrimenti gli altri, voglio dire i vari illuministi, giustamente ci accuserebbero di plagiare in qualche modo i risultati della ricerca razionale, per farli coincidere con, con il dato rivelato.

Quante litigate che faccio con i miei cari, anche a casa. Mi pongono davanti questa obiezione: ma tu costruisci dalla zeta alla a e non dalla a alla zeta, cioè partendo dai principi verso il termine, ma hai già una idea fissa e poi ordini tutto quanto in maniera monomaniaca, ordini tutto quanto a questo, a questa idea prefissata.

Questa cosa, dicono, è forse è ammissibile nel discorso pratico, morale, del fine ultimo, ma non del discorso speculativo. E non hanno tutti i torti. Cioè, se fosse veramente così, guai a me. Sarebbe in fondo intellettualmente una cosa disonesta. Quindi, l'etica filosofica deve avere una certa sua autonomia. Però è anch'essa fondata sul discorso del fine e anzi del fine ultimo, come ogni ordine pratico ultimamente si riallaccia al fine ultimo.

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

Ora, dice appunto, qui vi citerò questa breve sua constatazione: *licet et de facto homo ordinetur ad finem ultimum supernaturale*, anche che se di fatto l'uomo è ordinato al fine ultimo soprannaturale, *sive bonum naturae humanae proportionem excedens*, ossia a un bene che eccede o supera la proporzione ristretta della natura umana, *et ideo finis ultimus naturalis est mere ypotheticus*, e perciò il fine ultimo naturale è puramente ipotetico (questa sarà una parola problematica), *ethica naturalis suam servat naturam specificam*, l'etica naturale conserva e mantiene la sua natura specifica distinta dalla teologia morale, *qua in statu verae scientiae constituitur hominem ad bonum proportionatum naturae humanae diligentis*, in quanto si costituisce

---

<sup>6</sup> I contenuti della filosofia non coincidono soltanto con la Rivelazione, ma sono arricchiti dal Vangelo. In tal senso si può e si deve parlare di una filosofia cristiana.

nel suo valore, diciamo, di disciplina scientifica autonoma, che rapporta l'uomo al suo bene proporzionato.

C'è sempre un fine ultimo, ma un fine ultimo assequibile non già per opera della grazia, ma con le forze naturali dell'uomo. Motivo: *gratia et natura non tollitur, sed perficitur*. Ecco il solito assioma scolastico, perché la grazia non toglie di mezzo la natura, ma la porta a compimento. Penso che sia la soluzione equa, o almeno un tentativo di soluzione, perché lì non si ha mai.

*(suona la campanella)*

Oh. Scusate. L'ultima soluzione dunque è questa, di dire che questa ipotesi è un'ipotesi, però è fondata nella realtà. Ossia, il fine naturale è virtualmente racchiuso e realizzato eminentemente nel fine soprannaturale. Ma è possibile considerare Dio, sia sotto l'aspetto soprannaturale di Dio rivelante, sia sotto l'aspetto naturale della conoscenza umana. E così, *ex parte hominis*, la duplice finalità ha un suo fondamento *in re*, cioè non è una semplice invenzione. Comunque questo dovremo approfondirlo nel contesto del fine ultimo oggettivo. Grazie della vostra attenzione.

*In nomine Patris ...  
Amen.*

*Agimus ...  
Amen.*

*In nomine Patris ...  
Amen.*

Tanti auguri di buon proseguimento negli studi.

*... grazie, grazie ...*

Eh. Arrivederci.