

P.Tomas Tyn, OP
AA.1986-1987
Lezione n. 4 (A-B)

Bologna, 4 novembre 1986
Fine Ultimo n. 4 (A-B)

(Rif.Archivio: R.a.)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

In nomine Patris ...
Amen.

L'ultima volta abbiamo iniziato e siamo passati alle questioni connesse con il primo articolo. Ricordo che S.Tommaso si è premurato, nel primo articolo della prima questione, di affermare il principio di finalità, però rispetto a quello che lui chiama giustamente l'atto umano. Ha distinto nettamente l'atto umano dall'atto dell'uomo. L'atto umano, a differenza dell'atto dell'uomo, non solo è posto dall'uomo, ma è un atto che procede dall'uomo in quanto è uomo, *formaliter reduplicative*, come dicono i nostri cari Scolastici, cioè formalmente in quanto l'uomo è uomo.

Ora, l'uomo è tale, cioè è uomo, è veramente uomo tramite la sua razionalità, dalla quale poi scaturisce la libertà. anche se al giorno di oggi spavalde antropologie osano negarlo. Il fondamento, la radice della libera nella volontà è la razionalità.

Perciò, tutto ciò che procede dalla ragione e dalla volontà, o meglio dalla volontà deliberata, cioè dalla volontà che si è consigliata a livello della ragione pratica, tutto ciò che procede dalla volontà preconsiliata, deliberata, dice S.Tommaso, tutto ciò che procede così dall'uomo è un atto umano e non solo dell'uomo.

Questi atti umani ovviamente, procedendo dalla volontà deliberata, procedono da essa secondo la *ratio formalis obiecti*, cioè secondo la ragione formale dell'oggetto della volontà, la quale è ovviamente il *finis* e il *bonum*, cioè il fine e il bene. Perciò non c'è dubbio che tutte le azioni umane sono ordinate al fine. Questo è l'argomento di S.Tommaso.

Abbiamo aggiunto a questa argomentazione alcune considerazioni, innanzitutto i diversi corollari, che adesso non sto a ripetere, e poi le questioni connesse, cioè la costituzione dell'atto morale, seguendo appunto il Padre Alessandro Horvath. Poi ci siamo soffermati anche su di un commento di Pietro Caramello, che si trova qui nella Marietti. Egli, in questo breve commento, ci spiegava questa è una *quaestio vexata* ma molto importante, miei cari. Infatti vedo con qualche apprensione - scusate se faccio la parentesi -, che c'è una bella eresia neopelagiana.

Nihil novi sub sole, nulla di nuovo. Le eresie si ripetono, e sono ormai noiose. Uno che conosce un minimo di eresiologia, in sostanza, ormai è annoiato, di queste riproposizioni nel dire sempre le stesse cose. Ebbene, quello che mi preoccupa un tantino è appunto che questo non distinguere tra l'ordine naturale e soprannaturale, in qualche modo, corre il rischio di ridurre il soprannaturale al naturale, cioè fare del soprannaturale una esigenza della natura.

Quindi, si tratta di rinnegare la gratuità del soprannaturale, la gratuità della grazia. Capite che è una cosa molto seria, perchè distrugge ciò che è proprio essenziale dell'ordine della grazia e della gloria; perchè se la grazia non è gratuita, ma dovuta all'uomo, evidentemente perde il suo significato di grazia. Io non li ho letti di questi articoli,, forse proprio per non danneggiare troppo la parte irascibile.

Comunque ho sentito dire che nella rivista *Jesus* è apparso un articolo di Padre Chenu, il quale ha fatto una specie di *plaidoyer* a favore dell'abbandono della formula del Concilio di Firenze: *extra Ecclesiam nulla salus*, come se fosse una cosa, che si possa fare da un giorno all'altro,

Ora, vedete, per quanto io sia convinto che ogni uomo che vive bene è accetto a Dio, come dice anche la stessa Scrittura, tuttavia questo stesso vivere bene suppone la grazia. Senza la grazia non c'è un vivere bene. E questa grazia soprannaturale in qualche modo incorpora l'uomo alla Chiesa, quindi *extra Ecclesiam nulla salus*, in nessun modo, proprio perchè la grazia fa entrare in comunione con ciò che la ecclesiologia classica tende a chiamare con una parola un po' simbolica e metaforica, l'anima della Chiesa, a differenza del corpo.

Quindi voglio dire che, insomma, se non si appartiene all'anima della Chiesa, *communio sanctorum*, comunione di grazia, comunione di beni messianici comunicati dal nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, non ci si salva. Mi pare che sia essenziale per la religione cristiana dire questo, anche se *durus est hic sermo*, dure sono queste parole per l'uomo contemporaneo alquanto rammollito, il quale non sente volentieri mai parlare di condanne eterne e vorrebbe svuotare l'inferno.

Ora, questo sia detto solo per vedere quali conseguenze può avere una eventuale riduzione del fine soprannaturale a quello naturale, cioè la confusione dei due ordini. E' una cosa molto interessante: in teologia si può rischiare; la teologia è questione di una grande prudenza, per cui, tra l'altro, occorre sapere proprio cogliere quell'equilibrio delicato che c'è in tutte queste cose. E cioè, quando si tende a ridurre il fine soprannaturale a quello naturale, esaltando apparentemente la grazia, si corre il rischio di banalizzarla riducendola appunto ad una esigenza della natura.

Quindi mi pare molto importante anche oggi, ricordare la *Humani Generis* di beata memoria di Pio XII, quella famosa enciclica che il Papa scrisse contro queste tendenze perniciose della *Nouvelle théologie*, che allora cominciava appena a muoversi.

Tra tante proposizioni condannate, di un'enciclica che condanna una proposizione dopo l'altra, ma diciamo tra tanti errori nei riguardi dei quali il Papa mette in guardia, ce n'è uno che mi pare molto importante. E cioè è quello che asserisce che Dio non potrebbe, proprio perchè non sarebbe fattibile, creare una intelligenza, una

natura dotata di intelligenza, che non sia già *ipso facto* rapportata al fine soprannaturale.

Ora, Pio XII insiste nel dire: no, proprio per asserire la gratuità dell'ordine soprannaturale, bisogna accuratamente distinguere tra i due fini. D'altra parte, anche il Magistero del Concilio Vaticano I fa questa distinzione sul duplice modo di conoscere Dio per quanto riguarda l'oggetto formale: conoscerlo con le forze della ragione ed allora siamo in filosofia, ed è il fine naturale, e conoscerlo con la Rivelazione ed allora siamo nella teologia di fede.

E' una cosa molto importante questa distinzione anche se, e questo va detto, evidentemente di fatto non ci sono due fini, perchè Dio è sempre uno solo. Cioè quello che fa difetto è la capacità di distinguere tra il materiale e il formale. Cioè materialmente Dio è indistinto, *inquantum subiectum*, Dio è sempre un solo Dio. Non ne facciamo due Deità, una fine naturale e una fine soprannaturale. Questo sarebbe ridicolo.

Però, *ex parte hominis*, dalla parte del soggetto umano, l'oggetto formale cambia. Quindi cambia anche tutto il rapportarsi abituale a Dio nell'uno e nell'altro ordine. Il Caramello insiste molto bene, per quanto riguarda gli abiti di scienza o meglio di sapienza, nel distinguere quell'etica naturale, che fa parte della filosofia e che si riallaccia al fine ultimo naturale, dalla teologia morale, che ovviamente mira al fine ultimo soprannaturale.

L'autonomia di questi due ordini. Ogni buon tomista - scusate se faccio queste parentesi, ma mi pare molto importante - ha molto questo senso delle autonomie. Infatti, la grandezza della metafisica tomista consiste nel fatto che proprio perchè è una filosofia dell'*actus essendi*, riesce a osservare, proprio a rispettare perfettamente le essenze. Questa è una cosa da tenere sempre presente.

In tal senso possiamo dire già da adesso, ne parleremo ancora in maniera più estesa, che il fine ultimo è uno solo materialmente; invece formalmente si distingue in fine ultimo naturale e soprannaturale. Quello naturale, bisogna dirlo, è formalmente ed anzi virtualmente ed eminentemente, realizzato nel fine soprannaturale.

Quindi tutto ciò che spetta al fine naturale, è in maniera diversa e infinitamente maggiore realizzato nel fine soprannaturale. Quella beatitudine, alla quale si giungerebbe se non ci fosse l'elevazione allo stato soprannaturale, ossia una certa contemplazione naturale di Dio, è realizzata in maniera diversa e ancora infinitamente maggiore nella visione del Volto di Dio, nella visione soprannaturale e beatifica.

Quindi, notate bene, che questa distinzione anche di stati di natura, in cui ci intratterremo l'anno prossimo, quando parleremo della grazia, non è un'oziosa elucubrazione dei teologi. E' l'ipotesi quella dello stato di natura pura o della natura integra senza la grazia. E' un' ipotesi, però un'ipotesi fondata *in re*. E' una potenza, ma la potenza, come sappiamo da Aristotele e tanto più da S.Tommaso, rispetto all'essere è già qualche cosa di reale.

Detto questo, c'è un'altra considerazione da fare. Il padre Ramirez analizza la parola *actio-operatio*: che cosa si intende per atto umano, quale tipo di atto è. Ebbene, dice che il significato comune del termine *actio*, in greco *energeia*, significa

"operazione" *quocumque modo*, ogni tipo di operazione, tutto ciò che si fa, qualsiasi esercizio della causalità efficiente.

Quindi c'è anzitutto un'accezione estremamente larga, generica di *energheia*, *operatio*, tutto quello che si fa, ogni esercizio di causalità efficiente. Il significato più proprio, più ristretto qual è? Si ottiene per una differenza, per una distinzione o differenziazione. Si procede per esclusione, se volete. Differenza anzitutto dall'operazione transitiva in materia esterna. Che cosa vuol dire questo? Ci sono delle azioni che non perfezionano esclusivamente il soggetto operante, ma mirano a trasformare un qualche cosa di esterno, una potenza esterna, attuare una potenza materiale esterna.

Questo è l'ambito soprattutto della *poiesis* e della *tecne*, cioè dell'arte in sostanza, l'arte in senso forte però, l'arte nel senso più vasto della parola, cioè non ci sono solo le belle arti, ma c'è anche la tecnica, insomma, con connotazioni ovviamente diverse. Però tutto questo campo poetico, riguarda la trasformazione della materia esterna. Quindi sono azioni transitive, che poi in greco si dicono appunto *poiesis* o *poiesi* al singolare.

Poi si distingue questa *actio* nell'accezione più specifica anche dalla operazione propria dell'intelletto speculativo, che ovviamente è una azione immanente, però non una azione nel senso volitivo, ma nel senso di pura rappresentazione conoscitiva. Questa si chiama in latino *intellectio*, in greco *gnosis*, *theoria*, *noesis*. Platone per esempio usa la parola *noesis*, *gnosis*, *theoria*, *theorein*. I Greci, beati loro. Che beato popolo quello! Per i Greci, non erano i pratici i più beati. Come avevano ragione. Cioè erano i *theoroi*, che contavano. Ossia, anche nei giochi olimpici, voi lo sapete questo, i protagonisti sono naturalmente gli atleti, a differenza di oggi con tutto il commercio sportivo attorno,

Invece, no. Allora gli atleti erano semplicemente dei rappresentanti delle gesta eroiche, era una specie di spettacolo. Invece i protagonisti di questa che era una vera e propria liturgia, erano i *theoroi*, i pensatori che guardavano svolgersi sotto i loro occhi queste gesta riproposte, qui e ora. Per esempio, le gesta di Eracle nei giochi olimpici e via dicendo. Quindi tutta un'altra concezione rispetto a quella contemporanea. *Gnosis*, *theoria*, *noesis*.

Poi un altro tipo di azione differente dall'azione morale è quella che si dice *pathos* o *affectio* o *passio*, ossia appunto la passionalità *sic et simpliciter*, immediatamente presa, la passionalità nella parte sensitiva dell'anima. Anche il *pathos* è un'azione immanente, però non è strettamente morale; lo sarà per partecipazione in quanto anche nelle passioni si realizza il *bonum rationis*, però immediatamente no.

Si tratta quindi di una operazione propria della volontà, in quanto la volontà è l'appetito razionale. E si tratta non di una qualsiasi azione della volontà, ma bensì di una azione perfetta della medesima. Quindi azione perfetta della volontà. Che cosa significa ciò? Nella volontà c'è una azione iniziale, la volontà inizia a muoversi. Con che cosa? Con quella che si chiama la *simplex volitio*.

Si tratta di un velleitario innamorarsi del bene. Volere un certo bene. Questa è la *simplex volitio*. In greco si chiama *bulesis*, *bulesis*. Questa è la *simplex volitio*. Dopodiché, lo tiriamo fuori dal contesto di quest'ordine che ho messo sulla lavagna. Basta vedere che c'è un inizio del movimento volitivo, che consiste in questa *bulesis*, la quale è assolutamente spontanea. A questo punto non c'è ovviamente nessun peccato. A meno che la *bulesis*, non sia riflessa. Ma si tratta solo di una spinta iniziale, immediata, Questa non è l'azione morale vera e propria.

Poi c'è l'azione che parte dalla *proairesis*, che si trova in mezzo; è la *electio*, la scelta. Veramente è il cuore, si potrebbe dire, il centro, il fondamento dell'atto umano, il nucleo dell'atto umano. E' la *electio*, *proairesis* in greco, la famosa *proairesis* aristotelica. Allora, non è nemmeno questa.

L'operazione volontaria perfetta e consumata, cioè portata a termine, è invece a il famoso *usus activus*. Nell'ordine dell'esecuzione abbiamo l'*usus activus*, che in greco si dice *chrésis*, l'uso, ossia l'azione in assoluto detta anche *praxis*, però nel senso più stretto della parola. Infatti c'è un duplice tipo di *praxis*. C'è la *praxis* in genere. E' una parola compromessa dal marxismo, perché per loro la *praxis* significa lavorare in fabbrica. Non è questa. Questa semmai è la *poiesis*.

Invece la *praxis* significa propriamente non il lavoro transitivo, ma appunto l'azione immanente nel senso più alto, più specifico e anche e più ristretto della parola.

Detto questo, vedete quante sfumature ci sono nell'agire umano. Quindi tutto si concentra nella pratica dell'atto umano, nell'*usus activus*, dove praticamente si arriva a eseguire l'opera. E quel contatto l'ha la volontà. In quell'atto dell'uso attivo, la volontà arriva a contatto con la disposizione dei mezzi in vista dell'opera stessa esteriormente compiuta.

L'*usus activus* è ancora dentro all'uomo, ma dispone l'uomo ultimamente a adoperarsi per realizzare il fine, in esecuzione. Poi ritroveremo questo tema in un altro contesto. Quindi lo lasciamo lì per adesso. Dopo lo riprendiamo.

C'è un'altra cosa, direi, di minore importanza, però distinguere è sempre la risorsa del sapiente, e quindi le distinzioni non sono mai troppe. Ebbene, questo insieme adesso di articolazioni, riguarda l'atto umano, come ci può essere un rapporto, nell'agire umano, tra gli atti umani veri e propri e gli atti dell'uomo.

Si distinguono anzitutto delle operazioni, che sono perfettamente e completamente umane. In che senso? Si dice sono umane, queste azioni, sia *quoad substantiam* che *quoad modum agendi*. Quindi, le parole chiave sono *quoad substantiam* e *quoad modum agendi*. Anzitutto ci sono quelle azioni che sono pienamente e perfettamente umane, potremo anche dire che sono umane *simpliciter*, e sono quelle che sono tali, cioè umane, sia *quoad substantiam*, sia *quoad modum agendi*.

Abbiamo visto che le azioni umane, sono umane in quanto procedono dall'uomo secondo il suo essere uomo, cioè secondo la volontà deliberata. Ora, queste azioni, che sono umane sia quanto alla sostanza che quanto al modo, devono essere in qualche modo razionali e volontarie, sia quanto a ciò che si fa, sia quanto al modo in cui si fa.

Per esempio, l'azione di studiare è una azione umana, un atto umano, quanto alla

sostanza, perchè la facoltà che si applica è ovviamente la facoltà razionale. Non si studia applicando, le passioni. Se c'è anche la passione, tanto meglio. Essa ci aiuta nello studio, soprattutto l'irascibile. Comunque, ma questo c'entra secondariamente. Di per sé si applica l'intelligenza.

Quindi, *quoad substantiam* è un'azione umana proprio perché è impegnata nel razionale, per quanto riguarda ciò che si fa. Ossia, se volete, è un'azione umana psicologicamente, ma non è solo, bensì anche moralmente, ossia *quoad modum*, a meno che uno non sia preso da un *raptus magicus*? che ci impedisce di ragionare sulle singole applicazioni allo studio.

E' una buona disposizione quella, dello studioso, che senza pensarci prende il libro. Però, per lo più, insomma, se prendo un libro in mano, ci penso prima. Cioè mi muovo, proprio con una certa riflessività, insomma, dispongo liberamente me stesso a studiare. Questa applicazione all'atto di studiare significa che tale atto è umano, non solo *quoad substantiam*, cioè quanto a ciò che si fa, ma anche quanto al modo in cui si fa, cioè è umano anche moralmente.

Poi ci sono delle operazioni che sono umane non completamente, ma solo parzialmente. In che modo? In due modi ancora. Possono essere umane *quoad substantiam tantum*, quanto alla sola sostanza. Allora, queste azioni sono umane *secundum quid*; mentre sono dell'uomo *simpliciter*. Perché? Perché sono umane quanto alla sostanza, ossia psicologicamente, ma moralmente, e questo è decisivo, sono dell'uomo.

Faccio un esempio tratto dalle azioni non libere, per esempio dell'intelligenza. Pensate, se uno mi fa una dimostrazione matematica, con rigore. Io non posso non acconsentire alle conclusioni della medesima. Riguardo a questo non sono libero, per lo meno *quoad specificationem*. Potrei fare il cocciuto, che proprio nega l'*exercitium actus*. Però, di per sé, almeno quanto alla specificazione, non sono libero di dire, per esempio, che il teorema di Pitagora non è vero. E' vero perchè, se uno me lo dimostra, alla fine devo piegare la mia intelligenza. Quindi è una azione che *quoad substantiam* è azione razionale umana, ma *quoad modum* non è umana, perchè la libertà non c'entra per nulla.

Così anche abbiamo parlato della *bulesis*. Per esempio, pensate a un bene così immediatamente umano come può essere la nostra salute. Anche il parlare di salute è un tema molto discusso al giorno d'oggi, la nostra salute. Uno vuole essere sano, è giusto che voglia esserlo.

Quindi se io, in qualche modo, provo una certa *bulesis*, una volontà naturale di essere sano, di conservare la mia salute o la mia vita, ebbene in questo non sono libero, questo è assolutamente determinato. Che poi in un secondo momento io possa sacrificare anche la salute e persino la vita per beni morali superiori, questo è un altro discorso.

Ma che ci sia in me una tendenza immediata, razionale, volontaria, una tendenza immediata a un bene così profondo, come può essere quello della salute, non c'è nessun dubbio. Quindi, vedete che ci sono determinati beni che noi vogliamo con la volontà,

facoltà razionale, però in maniera tale che non possiamo di per sè non volerli.

Similmente poi pensate anche ai Santi in cielo. Essi in cielo contemplan Dio pienamente con il loro intelletto. Quindi *quoad substantiam* è un atto umano, ma *quoad modum* non è più un atto umano, perchè non è libero, non possono più contemplare Dio.

Poi ci sono delle azioni che sono umane *quoad modum tantum*, cioè sono umane solo quanto al modo, ma non quanto alla sostanza. Per esempio, il mangiare: un esempio molto concreto e semplice. Il mangiare è semplicemente un qualche cosa di dovuto all'istinto nutritivo, alle tante passioni connesse con il medesimo, soprattutto al concupiscibile.

Quindi c'è una certa istintualità, che mi porta a nutrirmi. Questa istintualità è un qualche cosa che dal punto di vista psicologico, è assolutamente inavvertito, cioè la ragione lì non c'entra per nulla. Quindi *quoad substantiam* questo atto è assolutamente un atto dell'uomo. E' un atto dell'uomo psicologicamente parlando.

Invece moralmente parlando, cioè quanto al modo, questa azione è perfettamente umana. Notate bene che c'è questo sdoppiamento: quanto alla sostanza si tratta di qualche cosa di passionale o istintuale addirittura; quanto al modo si tratta di qualche cosa di razionale e di scelto. Il mio istinto nutritivo è dominabile dalla volontà, si riesce a dominare anche dalla volontà.

Quindi, in qualche modo, io mi muovo consapevolmente a nutrirmi. Quindi, si tratta di un'azione che è umana *simpliciter*, ma dell'uomo *secundum quid*; è umana moralmente, ma è dell'uomo psicologicamente, per quanto riguarda la parte dell'anima che la svolge.

Poi ci sono quelle azioni, che sono semplicemente dell'uomo, assolutamente dell'uomo, che sono *hominis tantum*, cioè dell'uomo soltanto sia psicologicamente che moralmente, sia quanto alla sostanza che quanto al modo e sono quelle azioni che riguardano gli appetiti inferiori dell'anima umana e appetiti tali da non essere controllabili dalla ragione, in sostanza. Per esempio appunto anche il respirare. Nessuno pensa a respirare. Cioè è possibile controllarlo, ma solo fino a un certo punto.

Nessuno pensa alla circolazione del sangue; questa per fortuna è completamente esente da controllo, perché chissà quanti partiti ci sarebbero se dovessimo pensare a come mandare il sangue attraverso le vene. La digestione e tanti altri processi, in sostanza, accadono in noi senza che noi lo avvertiamo. Sono azioni dell'uomo, certo, esercitate dall'uomo, non c'è dubbio. La sostanza che le esercita è l'uomo, però sono azioni che esulano completamente da quello che può essere un atto umano.

Questo solo per precisare, insomma, quali articolazioni ci sono a questo livello. Ovviamente moralmente rilevanti sono solo quelle azioni che sono umane o in assoluto, ossia quanto alla sostanza che quanto al modo, oppure che pur non essendo umane quanto alla sostanza lo sono tuttavia quanto al modo.

Si tratta di tutte le azioni libere, sia che siano azioni dell'intelletto e della volontà, sia che siano azioni della passionalità e della istintualità, purché quest'ultima sia appunto dominabile dalla ragione.

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

Ci sono tante altre dimostrazioni o prove che si potrebbero addurre. S.Tommaso usa, come sapete, solo quella che dice appunto apoditticamente, che in qualche modo gli atti umani devono essere ordinati al fine in quanto procedono dalla volontà deliberata, il cui oggetto formale è appunto il *finis quo*.

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

Ora, riguardo a ognuno di questi aspetti, noi sperimentiamo anche del nostro potere di comandare l'alternativa. Sia quanto all'esercizio che quanto alla specificazione ci rendiamo conto che potremmo fare o non fare, fare questo o fare quell'altro, farlo per un motivo, o farlo per un altro. Quindi, praticamente sperimentiamo questa nostra libertà, questa possibilità in qualche modo di assegnare a noi anche altri fini particolari.

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

Ora, per quanto riguarda le azioni elicite, che poi sono il consenso e la scelta, le azioni elicite, ossia quelle appunto che la volontà stessa pone, vedete l'*usus activus*, queste azioni non possono essere delle azioni che hanno per oggetto il fine. Perchè non può essere questo? Perchè l'*usus activus*, l'uso attivo consiste in una applicazione. L'uomo si applica a fare qualche cosa.

Ora, l'applicazione di qualcosa a qualcos'altro suppone una disposizione dei mezzi al fine. Quindi ci si può applicare non a quelle azioni che riguardano il fine, per esempio all'intenzione o alla semplice volizione o alla fruizione. Non ci si applica al godere. Si gode o non si gode. Invece, ci si può applicare tramite l'*usus activus*, non solo riflessivamente allo stesso *usus activus*, ma anche alle altre azioni della volontà, che riguardano i mezzi, ossia al consenso e alla scelta.

E quindi bisogna che cominci un pochino a parlare di questo schema, che poi ci coinvolgerà, ossia ci accompagnerà, ma dovrà proprio rimanere un paradigma per noi, non solo adesso parlando del fine, ma anche poi quando parlerete o parleremo appunto degli atti umani. Ebbene, è stato il merito del Padre Gardeil aver sistemato in questa maniera tutta la dottrina tomistica dell'atto umano.

Notate bene che sono esattamente 12 gli atti parziali che integrano un unico atto umano. Premetto subito che non è proprio il caso di scervellarsi, dicendo: a che punto sono adesso? Sono forse al livello del *consilium*? Non so se mi spiego. Perché tutto accade in un lampo. Non proprio è così facile discernere a titolo psicologico, introspettivo, una parte dall'altra.

Azioni dell'intelletto		Azioni della volontà
1. <i>simplex apprehensio</i> 2. <i>iudicium speculativo-practicum</i>	<i>Ordo Intentionis</i>	3. <i>simplex volitio</i> 4. <i>intentio</i>
5. <i>consilium</i> 6. <i>iudicium practico-practicum</i>	<i>Ordo Electionis</i>	7. <i>consensus</i> 8. <i>electio</i>
9. <i>imperium</i> 10. <i>usus passivus</i>	<i>Ordo Executionis</i>	11. <i>usus activus</i> 12. <i>fruitio</i>

N.B. da testo di Amelia Monesi

Potremmo però dire così: che la dinamica dell'atto umano si svolge in questa maniera.

Anzitutto c'è il primo ordine, l'ordine della intenzione. Ora, questo, completatelo nel vostro schema, è quello che sta dalla parte sinistra; è l'azione dell'intelletto. Quello che si trova alla destra è l'azione della volontà. E' un intreccio, nell'atto umano. Abbiamo detto che S.Tommaso parla della *voluntas deliberata*. Abbiamo detto quindi che c'è quasi un intreccio tra l'intelletto pratico e la volontà.

Ora, anzitutto c'è l'*ordo intentionis*. Si chiama *intentionis* perchè termina all'*intentio*, vedete il quarto atto, l'*intentio*. Il secondo a destra. Nell'ordine dell'intenzione si incomincia con la cosiddetta *simplex apprehensio*. Notate bene che già la *simplex apprehensio* è pratica, cioè non è semplicemente contemplare un concetto, è contemplare un concetto che mi presenta un bene. Però me lo presenta molto globalmente, non mi dà ancora un giudizio, una valutazione; semplicemente mi presenta un ente che è di fatto è un bene. E io ho una qualche consapevolezza che di un bene si tratta.

A questo punto subentra la *simplex volitio*, cioè una specie di interesse per il bene presentato dall'intelletto pratico, se io accetto volontariamente ed affettivamente accetto quel bene che l'intelletto pratico mi presenta. Ma è una velleità, cioè non è che uno vuole conseguire quel bene, dice semplicemente: quel bene gli piace. Non si è ancora compromessi a livello di mezzi, in sostanza; c'è solo il fine. Ecco perchè la *simplex volitio* riguarda il fine e null'altro; è proprio un atto che riguarda solo il fine.

Poi però inizia il giudizio speculativo pratico. Cioè, una volta che io ho riconosciuto il bene sia intellettivamente che affettivamente, tutto torna all'intelletto pratico, il quale emette ora non più una *simplex apprehensio*, ma già un giudizio, però

un giudizio ancora molto astratto. Che cosa avviene adesso? C'è una specie di *collatio*, un confronto; non c'è più solo il fine ma ci sono anche dei mezzi al fine, ma mezzi molto generici.

Non si dice ancora: "Tu devi adoperare questo o quel mezzo". Si dice semplicemente: "Figliolo, vuoi quel bene? E allora dovrai darti da fare". Qui siamo ancora nella prima linea, siamo a livello di pura velleità. Mi piace quel bene, ma poi non so ancora se potrò realizzarlo o no. Qui l'intelletto quasi mi avverte, come adire: "Guarda che se vuoi quel bene dovrai adoperare dei mezzi".

E questa è l' *intentio* a livello della volontà, cioè la volontà che accetta non più solo il fine, ma anche di adoperare in genere dei mezzi per conseguire il fine. Vedete come la volontà si compromette, tra virgolette, di più. E non dice solo: "Mi piace quel fine", ma dice: "Siccome mi piace, voglio in qualche modo conseguirlo anche a costo di adoperare dei mezzi talvolta faticosi"? Questa è la *intentio*.

Vedete che lì c'entra, in questa seconda linea, già l'ordine mezzi-fine. Però ciò che è oggetto dell' *intentio* non sono tanto i mezzi per il fine, quanto il fine, il quale subordina a sé dei mezzi. Quindi è un atto che riguarda il fine più che dei mezzi al fine.

Nell' *ordo electionis* invece che cosa avviene? Subentra il *consilium*, una parte razionale, nel senso di discorsiva. Il consiglio si consulta, in sostanza., e questo poi fa parte anche del trattato sulla prudenza, perchè sono praticamente le parti potenziali cosiddette della prudenza, che regolano questi singoli atti.

Come c'è nella ragione speculativa una sillogistica, così c'è una discorsività anche a livello della ragion pratica. La sillogistica consiste nella *inventio medii*. Per arrivare a una buona conclusione, si cerca il mezzo giusto intellettuale. Invece, qui nel *consilium* si cerca il mezzo giusto, ma mezzo pratico da adoperare per conseguire il fine.

Quindi, facciamo un esempio attuale. Io voglio andare a Mantova, perché ci devo andare. Ma, è un'odissea, arrivare a Mantova da Bologna, è una cosa veramente... E' una città vicina. Ma siccome è un po' fuori strada, allora l'ordine dei mezzi è estremamente arduo. Dunque, la *simplex apprehensio* è quella, di arrivare a Mantova per questi cari fedeli che mi aspettano lì.

C'è poi il *consilium*, una parte razionale, discorsiva. Il consiglio è un consultarsi, in sostanza.

La *simplex apprehensio* mi presenta il fine. La *simplex volitio* è volere proprio questo. Così in genere. Però poi l' *intellectus*, il giudizio speculativo pratico mi induce proprio alla concretezza: "Figliolo, vuoi arrivare a Mantova a insegnare a questa brava gente? Ebbene, datti da fare e cercati il treno".

Dopodichè c'è la *intentio*. La *intentio*, che cosa è? Significa che la mia volontà si compromette e cioè dice: "Non solo mi piacerebbe incontrare quei bravi figlioli così fedeli, nell'amore e nella sapienza, ma insomma intendo farlo, cioè voglio adoperare dei mezzi". Ed ecco che subentra l' *ordo electionis*, dove i mezzi si concretizzano. E qui subentrano gli orari, i treni e via dicendo.

Allora, il *consilium*, a livello molto concreto del discorso, mi propone diversi tipi di azione. Mi dice: “Tu potresti prendere questo treno o quell’altro o potresti prendere, non so, la macchina o la bicicletta”. La bicicletta forse no. Insomma, comunque teoricamente ci sono tante possibilità. Ci sono tanti mezzi. Veramente non c’è un mezzo solo per conseguire il fine.

Questa pluralità di mezzi consente alla razionalità, ovvero alla discorsività pratica di confrontare i mezzi tra di loro quanto alla loro opportunità. L’intelletto mi porta a vedere quale potrebbe essere il mezzo più opportuno. Si tratta di elaborare. Bisogna immaginarsi un po’ come una specie di presentazione di diversi progetti, come, avviene, per esempio, anche nella, nella direzione delle aziende. Si fanno diverse strategie a livello del *management*. Si sceglie una tra le tante; però c’è una diversità di progetti pratici possibili.

Poi questa globale proposta del *consilium* è accettata dalla volontà, che acconsente, e dice: “Tutti questi mezzi globalmente mi vanno bene. Bisogna ancora che precisi. Però, quello che la ragion pratica mi propone, lo accetto”. E’ una specie di accettazione.

... *consensum* ...

Questo qui è il *consensum*. *Consilium* e *consensum*. Il famoso consenso. E’ qui che si pone il famoso deliberato consenso, per il quale si possono combinare dei guai, se il suo oggetto non è buono, come dice appunto il Catechismo di San Pio X. Cioè, si cade nella trasgressione della legge di Dio con piena avvertenza e deliberato consenso. Acconsentire a dei mezzi non buoni.

Poi il consenso, che approva globalmente quest’ordine dei mezzi, rimanda tutto all’intelletto pratico-pratico. E lì succede qualche cosa di misterioso. Avremo da pensarci molto quando tratteremo dell’atto umano. Adesso lasciamolo in parte.

Proponiamo solo la questione. Si tratta di questo. Tornando all’esempio di prima, ci sono molti treni che passano in tutte le direzioni e attraverso Verona. Io posso scegliere tanti itinerari per arrivare a quella *Mantua*, della quale parla Virgilio: *Mantua me genuit*.

Il giudizio pratico-pratico è quello che mi presenta il mezzo migliore tra tutti. Però notate che questo giudizio è oggetto di scelta; essa si esercita sul giudizio pratico-pratico. Quest’ultimo dice pressappoco così: “Tu scegli ora e adesso, tu devi scegliere ora e adesso quel determinato mezzo”. Cioè, o meglio ancora, la formula precisa sarebbe questa: “Questo determinato particolare e unico mezzo è da scegliere, *hic et nunc* è da scegliere”. Questa è un po’ la formula del giudizio pratico-pratico. Però, notate adesso la concretezza, dell’*hic et nunc*. L’oggetto della scelta è proprio questo giudizio pratico-pratico.

La scelta, come atto di volontà, è specificata dalla formulazione di quel giudizio pratico-pratico. Però, nel contempo, e qui c’è l’elasticità direi, ma anche il mistero della razionalità pratica. Cioè la dipendenza della volontà non è unilaterale. Notate bene

questo. La scelta da un lato dipende quanto alla specificazione dal giudizio pratico-pratico, ma, quanto alla modalità del giudizio pratico-pratico, la determina la volontà.

In che senso? Dice S. Tommaso che la scelta fissa, rende immobile ed ultimo il giudizio pratico-pratico. Quindi si potrebbe dire che il giudizio pratico-pratico, prima della scelta è oggetto proposto alla scelta, ma non è ancora fissato. Se fosse fisso, la scelta non sarebbe libera. La scelta può ancora scartare il giudizio pratico-pratico e poi rimandare tutto al *consilium*. “Consigliati meglio”, potrebbe dirmi; “Considera ancora gli orari del treno per vedere se non c’è ne è uno che sia più pratico”.

La *electio* ha per oggetto specificante il giudizio pratico-pratico, però questo giudizio non è ancora determinato. La scelta, una volta che avviene, fissa ed immobilizza il giudizio pratico-pratico. Cioè, stando sempre al nostro banale esempio, quando ho scelto quel determinato treno, è quel treno che poi prenderò per arrivare a Mantova.

La *electio* ha per oggetto il giudizio pratico-pratico e lo rendo stabile. Da questa stabilità del giudizio pratico-pratico si giunge alla *executio*, cioè a mettere in opera anche esteriormente la disposizione dei mezzi al fine. Anzitutto c’è l’*imperium*. La ragione a questo punto comincia a comandare e questo è l’atto proprio della prudenza, come vedremo poi quando studieremo la prudenza. Qui non c’è più libertà. La libertà c’è fino alla scelta compresa. Dopo la scelta tutto, tutto va liscio.

In qualche modo, a scelta avvenuta, io so già a livello di intelligenza pratica quale mezzo sceglierò o adopererò, anzi non sceglierò, perché l’ho già scelto, ma adopererò, e l’intelligenza non solo mi presenta il mezzo nella sua concretezza, ma anche con intimazione. Vedete come di nuovo interferisce la volontà. Ecco l’intimazione.

L’*imperium* si formula così: “Fa’ questo, adopera quel determinato mezzo”. E’ già un comando. Al che la volontà reagisce con l’uso attivo, il famoso uso attivo, che proprio adopera concretamente quel mezzo. Per esempio, quando salirò in treno per partire. Questo è l’*usus activus*.

Poi c’è l’*usus passivus*, ossia, dopo che la volontà ha adoperato il mezzo, la facoltà intellettuale riconosce che il mezzo è stato scelto bene, a meno che non ci sia lo sciopero dei treni. Comunque, insomma, l’intelletto riconosce la bontà della scelta.

Allora poi nella volontà c’è la *fruitio*, si gode dell’atto eseguito. Questi sono gli atti parziali che integrano l’unico atto umano.

Oh, scusate. Abbiamo ancora un po’ di tempo? Ditemi voi. Cinquantacinque, ancora tre minuti. Allora, notate, tanto per semplificare le cose, che quegli atti che sono non diretti al fine, ma dei mezzi per il fine, possono a loro volta riflessivamente diventare effetti dell’uso attivo. Cioè io posso usare della mia volontà, per esempio, per acconsentire o per scegliere. Posso in qualche modo svolgere tutto questo atto per arrivare a una sua parte.

Non voglio complicare eccessivamente le cose, ma, in ogni atto anche semplicemente elicitato dalla volontà, essa può usare se stessa, cosa che effettivamente avviene appunto negli atti eliciti. Cioè io per esempio voglio scegliere un atto di virtù

morale, che però rimane completamente in me e, in qualche modo, non ha nessun effetto esterno. Per esempio, un atto puramente interiore, mettiamo un atto di amore di Dio, tanto per dire. Esso non è nulla che passa nella materia esterna delle cose.

Ora, questo atto di amare Dio ovviamente è da me scelto. Cioè io ordino me stesso, la mia volontà, a elicitare quell'atto, che è amare Dio. Quindi uso della volontà in vista di una scelta che mi porta poi a un atto, che è amare Dio. Tanto per fare l'esempio di una azione che rimane interamente nell'uomo.

In questo senso il P. Ramirez dice che appunto la volontà, quando compie degli atti elicitati, usa di se stessa. L'uso ha allora per oggetto se stesso, cioè lo stesso uso, oppure il consenso e la scelta, che sono atti ordinati al fine. Ora, evidentemente, dato che si tratta di atti ordinati al fine, è chiaro che tutte queste azioni elicitate della volontà non sono prive di fini, ma sono ovviamente tutte protese, al fine. Quindi sono ordinate al fine.

Così pure le azioni imperate, come quando l'intelletto pratico muove le membra esterne del corpo. Per esempio, il medico mi ha prescritto una passeggiata per favorire un po' la mia salute, dopo la vita sedentaria che faccio tutta la settimana. L'intelletto pratico mi dice: "Figliolo, vuoi essere sano? Muoviti, cammina.". Se mi applico a camminare, ho anch'io un atto imperato dalla volontà. Non è un atto elicito, ma è un atto imperato. Uso del mio corpo, cioè delle mie membra, mi muovo.

E in questo ovviamente noi avvertiamo come l'intelletto pratico dispone una cosa in vista di un'altra: la passeggiata per avere la salute o per conseguire tanti altri fini possibili e immaginabili. Similmente l'intelletto speculativo è applicato dalla volontà alla ricerca della verità, quando ci si mette a studiare. *Vehemens applicatio intellectus ad veritatem rerum capiendam*. Quindi lo studio, si definisce come "la veemente applicazione dell'intelletto per capire la verità delle cose". Allora naturalmente si tratta di agire in vista del fine; adopero la facoltà intellettuale imperandole dalla parte della volontà in vista del fine.

Così infine anche le passioni dell'appetito sensitivo possono essere imperate, cioè possono ricevere appunto il comando della volontà, in vista delle virtù. S. Tommaso, il nostro caro Dottore Angelico, non era molto pacifista. Diceva infatti che, che il forte si serve della irascibilità, perchè la forza ha anche la sua parte aggressiva, oltre e quella relativa alla pazienza.

Allora, per essere forti, bisogna adoperare la passionalità, che appoggia il *bonum rationis* della forza. Bisogna adoperare l'irascibilità, certo secondo l'ordine della ragione, si capisce, e quindi moderatamente. Ma allora anche in questo io adopero una facoltà in vista di qualcos'altro, l'irascibilità per realizzare il *bonum rationis*. Quindi sempre c'è questo ordine al fine, agire per qualcosa altro. Vi lascio qui. Vi concedo la vostra meritata pausa di riposo e poi proseguiamo.

Seconda parte (B)

C'è un duplice argomento a priori. Uno è quello che conosciamo già da S.Tommaso che dice che l'atto umano è quello che procede dalla volontà deliberata, il cui oggetto formale è il fine e il bene. Ora, tutto ciò che procede da una facoltà, procede da essa secondo la ragione formale del suo oggetto; quindi ogni atto umano procede in sostanza finalizzando, cioè procede proteso al fine.

Però ce n'è un altro, che il Padre Ramirez esplicita, che chiama argomento non *propter quid*, ma *quia*, cioè che stabilisce quasi *a priori* più l'esistenza dell'ordine finalistico, che non la sua essenza. Ebbene, è quello che S.Tommaso spesso usa, è una bella analogia di proporzionalità tra l'ordine del vero e quello del bene, tra l'ordine dell'intelletto speculativo e quello dell'intelletto pratico.

Ossia l'argomento procede così: quello che sono i principi a livello dell'intelletto speculativo, lo sono i fini a livello dell'intelletto pratico. Quello che sono i principi primi della ragione rispetto all'intelletto speculativo, lo sono i fini rispetto all'intelletto pratico. Si potrebbe dire che i principi dell'intelletto pratico sono i fini. Di fatto la *sinderesi* dirà appunto, *bonum est faciendum; malum est vitandum*, cioè il bene è da fare e il male da evitare.

... *sinderesi* ...

Sinderesi. Questo poi lo tratteremo nel trattato sulla prudenza. Significa l'abito dei primi principi dell'intelletto pratico. Ora, la *sinderesi* comprende soprattutto in qualche modo il fine ultimo, che appunto dice il dire: il bene è da fare e il male da evitare. Vedete come qui c'è proprio tutta la *ratio boni*, quasi una specie di principio di non contraddizione, cioè come l'essere non è il non essere, così il bene non è il male. "Guai a voi se confondete il bene con il male e il dolce con l'amaro", dice il Profeta Isaia. Poverino quello lì! Se vedesse quello che succede al giorno di oggi, sarebbe un po' sgomento.

Comunque, la *sinderesi* di per sé dà questa chiarezza della distinzione tra il bene ed il male. E non solo, ma dà anche l'immediatezza in qualche modo dei fini particolari della natura umana. Vi feci l'esempio della salute: per esempio, la tendenza a conservare la propria vita e la propria salute, un qualche cosa di assolutamente immediato, che la *sinderesi* conserva come primo principio e che poi dirige le nostre azioni.

Allora possiamo dire che i primi principi dell'intelletto pratico sono sempre dei fini. Quindi, ciò che sono i principi speculativi rispetto all'intelletto speculativo, lo sono i fini rispetto all'intelletto pratico. Ora i principi primi sono la causa efficiente prima, notate bene, di ogni raziocinio sillogistico e di ogni conclusione sillogistica. Non c'è conclusione che non sia tratta in virtù dei primi principi.

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

S.Tommaso ricorrerà spesso a questa analogia; quindi abbiamo già un po' fatto amicizia con questo argomento. Il secondo è appunto quello che già conosciamo dal *corpus articoli* di S.Tommaso.

Un'altra considerazione interessante è quella che riguarda l'analogia del bene. Il Ramirez dice anche che il bene è ovviamente un analogo che si distribuisce soprattutto su questi due analogati, cioè mezzi e fini. S.Tommaso infatti ha questa espressione: l'oggetto della volontà è il fine e il bene. Ossia, nell'ordine del bene, è buono sia il fine che il mezzo al fine. Ma prima è buono il fine e poi il mezzo. Vedete che c'è una analogia di attribuzione. Ossia i mezzi sono buoni in rapporto al fine. Tutta la bontà del mezzo, notate bene, in quanto è mezzo, è una bontà rapportata, relazionata al fine.

Poi c'è anche un'analogia, se volete, di proporzionalità, perchè si potrebbe dire che come un mezzo sta a un suo fine, così un altro mezzo sta a un altro fine. E quindi ovviamente su questa attribuzione dei mezzi in genere, di ogni mezzo al suo fine e di più mezzi al fine e in ultima analisi al fine ultimo, si stabilisce poi anche una possibilità di relazioni tra relazioni, di similitudini tra relazioni, che sono il fondamento dell'analogia di proporzionalità.

Comunque, quello che ci interessa adesso è il rapporto mezzi-fine. E' buono sia il mezzo che il fine, ma è buono anzitutto il fine, sommo analogato, e in dipendenza dal fine è buono anche il mezzo. Ora, voglio dirvi una cosa, ma questo però lo dice il sottoscritto, quindi vale poco. Tuttavia, lo propongo alla vostra pia meditazione.

C'è una cosa che mi ha fatto pensare. Sono buoni sia i fini che i mezzi e allora, nel rapporto mezzo-fine mi sono chiesto: è possibile che ci sia un mezzo che sia talmente mezzo, che tutta la sua bontà dipenda solo dal fine, cioè che sia mezzo in assoluto senza essere in nessun modo considerabile come fine? E io penso che non sia possibile. Perchè ogni mezzo, per quanto abbia la funzione di essere mezzo, è anche un ente, e come ente è un valore, è un bene, nel senso del *bonum* trascendentale. Cioè tutto tutto ciò che è ente, in quanto ente, è anche un bene. E' anche buono.

Quindi il mezzo non può mai essere solo mezzo. Quindi ha una sua bontà, più la bontà di essere mezzo ossia la bontà rapportata al fine. Invece ci può essere e c'è di fatto un fine che è fine soltanto e in nessun modo mezzo. Vedete quindi che c'è una certa dissimmetria metafisica tra i fini e i mezzi. Questo solo come corollario a questa analogia dove ovviamente prevale il fine sul mezzo.

Ora, c'è una cosa molto importante. Scusate queste questioni connesse, che sono abbastanza numerose in questo primo articolo. Poi diminuiranno proporzionalmente man mano che andremo avanti, perché qui si tratta proprio di una certa *elementatio*, cioè di gettare le fondamenta. Ebbene, un altro tema importante è quello dell'ordine del fine rispetto all'agente, il rapporto agente-fine.

Qui bisogna subito stabilire l'analogia e quindi la somiglianza e la differenza che ci sono tra le cause materiale e formale da una parte e quella efficiente e finale dall'altra parte. Diverso se pure simile è il rapporto tra la causa materiale a quella formale e di quella efficiente a quella finale.

Ora, anzitutto la causa materiale e quella formale sono cause intrinseche, statiche, cause dell'essere e non del divenire, perchè rientrano nella costituzione della sostanza stessa. Composizione di forma e materia. Lo sapete bene sia dalla cosmologia che dalla metafisica. Inoltre c'è la composizione di potenza ed atto. Questa composizione è costitutiva della sostanza; perciò la causa materiale e formale entrano entrambe, seppure a diverso titolo, anzi quasi ad opposto titolo, nella costituzione dell'ente materiale.

Anche negli angioletti, ossia nelle sostanze separate, si può dire che vi sia una causa quasi materiale, il supposito sussistente, ma dico quasi materiale, perchè sennò gli angioletti se la prenderebbero con me. Voglio dire che da buoni tomisti dobbiamo ovviamente escludere ogni materialità dagli angeli. Sapete dalla storia della filosofia che la scuola francescana, come per esempio S.Bonaventura, ammette la *hyle*, la materia anche negli angeli.

Possiamo dire che c'è sempre in ogni sostanza una causa materiale o quasi materiale e la causa formale. E' interessante questo. Adesso non vorrei troppo divagare, ma la metafisica è la mia materia prediletta. E' importante presentare la metafisica anche ai medici. Ebbene, il fatto è che la causa materiale è una vera causa, perchè fa dipendere da sè tutta la sostanza. Senza la materia, la sostanza non sarebbe pienamente se stessa, sostanza si intende materiale.

Quindi c'è una certa causalità della materia. Però ovviamente la forma a sua volta esercita una causalità predominante sulla causalità materiale. La causa materiale va vista sempre come una specie di sostegno, di condizione, in sostanza, anche se nel senso molto forte della parola. Però di per sè la materia non è determinante, è determinante invece dell'essenza, di ciò che la cosa è, la forma: la forma costituisce l'essenza.

E' qui che si rivela praticamente la superiorità della forma sulla materia. Cioè la forma è atto, la materia potenza. Ed una debolezza, tra virgolette, della forma è il fatto che abbia bisogno di attuare una potenza. E' per questo che il discorso di Aristotile sulle sostanze separate e così di S.Tommaso sugli angeli è assolutamente attendibile razionalmente. Cioè la forma tende a emanciparsi dalla materia. Quindi la forma perfetta è una forma che non attua la materia, ma che è atto formale in se stessa, riceve però l'atto entitativo.

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

Invece, notate bene, la causa agente, e qui c'è la somiglianza, a sua volta produce la forma nella materia, cioè introduce la forma nella materia, ma per fare questo deve essere finalizzata, cioè determinata. Notate bene che quello che è la forma rispetto alla materia è il fine rispetto alla causa efficiente, ovviamente osservando le differenze che ci sono. Ripeto: è una analogia.

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

Un esempio tratto dalla generazione. Il fatto che uno sia generato non comporta una continua dipendenza dal generante. Una volta che sono stato generato, sono indipendente dai miei genitori. Non moralmente, ma, diciamo, fisicamente e ontologicamente.

Quindi, c'è questo fatto appunto della estrinsecità della causa finale e efficiente e questo fatto della loro dinamicità. Per di più, il loro rapporto reciproco, in cui il fine - e questo tenetelo sempre presente - è determinante e l'agente è determinato dal fine a fare questo piuttosto che quest'altro, ebbene in questo rapporto non si tratta di una relazione reciproca trascendentale, bensì di una relazione reciproca predicamentale, ossia una relazione che non riguarda tutta l'essenza, ma solo in qualche modo un fondamento accidentale appartenente all'essenza.

Le relazioni predicamentali sono mediate tramite un fondamento che è qualcosa dell'essenza, ma che non è l'essenza stessa. A che cosa alludo? All' *actio* e alla *passio*. Cioè la finalità esercita la sua causalità sulla causa agente, che poi così determinata esercita la sua causalità nei riguardi dell'effetto. Ebbene questo esercizio di causalità è sempre mediato tramite la *passio* e la *actio*. C'è una specie di subire; si potrebbe dire che la causa agente subisce l'attrattiva del fine, E così finalizzata, la causa agente sottostà al predicamento dell'azione e si muove appunto a produrre l'effetto.

Vedete quindi che c'è una duplice *passio*. Cioè non c'è solo l'effetto che subisce l'azione dell'agente, c'è anche l'agente che a sua volta subisce che cosa? Non più una azione, ma una attrattiva finalistica. Questo è essenziale, miei cari. Guardate che di questo ci serviremo molto nei nostri ragionamenti, perchè riguarda il fatto della preminenza del fine su tutte le altre cause. E' quello che si dice *finis est causa causarum*, il fine è la causa di tutte le cause.

Vedete che tutto incomincia non da una spinta efficiente, ma da una attrattiva *ex parte obiecti*, da una attrattiva dalla parte del bene. Tutto questo naturalmente è visibile, se così si può dire, solo agli occhi dell'intelletto elevato dalla sapienza metafisica, in sostanza; non è ovviamente visibile agli occhi di una scienza che si occupa semplicemente dei fenomeni e che non tenta le essenze.

Quindi ecco che la scienza contemporanea, date le sue premesse, è sprofondata nel puro meccanicismo. Ed è giusto che così sia. Se poi non escludono il livello sapienziale, come purtroppo spesso fanno. Però di per sè la scienza positiva deve procedere così, meccanicisticamente, però ciò non vuol dire che l'analisi profonda del divenire sia una analisi meccanicistica. Da solo, il meccanicismo fa conoscere soltanto un ristretto strato dell'essere, non fa conoscere l'essere nella sua profondità.

Nella profondità invece della causalità noi scorgiamo il primato della causa finale sulla causa efficiente. La causa efficiente, per fare questo più che quell'altro ha bisogno di essere determinata dal fine, altrimenti non potrebbe muoversi.

Notate bene come la metafisica, proprio per questo suo meraviglioso rispetto per l'essenza, tende ad una specie di non violenza, non nel senso pacifistico della parola, ma nel senso, in qualche modo, di non attribuire l'iniziativa dell'agire alla causa efficiente, cioè all'agire stesso, ma a ciò che è il da farsi dalla parte dell'oggetto.

C'è una certa preminenza dell'oggetto rispetto al soggetto, parallela alla preminenza del fine rispetto all'agente. Notate bene che si potrebbe quasi dire che il realismo epistemologico di Aristotele trova il suo correlato nel primato della teleologia su tutte le altre cause. Quindi, notate bene che la causa efficiente appunto ha bisogno di questa determinazione per essere causa. Quindi il fine è causa della causa, il fine determina la stessa causa agente ad agire, ad *efficere*, a fare ciò che deve fare.

Ora, il *finis prout est in intentione habet rationem causae*, cioè il fine dell'intenzione in quanto tale - non trovo un'altra parola - ha ragione di causa. Ma non è la ragione¹. La parola *ratio* come il *logos* in greco è praticamente intraducibile, e quindi ci rinuncio in partenza e traduco sempre con "ragione"². Quindi ha ragione di causa, cioè ha caratteristica essenziale di essere causa.

Si può intendere in due modi. E questo mi pare molto importante. E' strano, ma non è necessario optare per uno dei due, cioè non è che uno sia da scartare e l'altro da mantenere, ma entrambi sono validi, seppur danno una spiegazione diversa del fenomeno. Cioè si potrebbe intendere il *finis in intentione* nella *intentio* della volontà, *intentione voluntatis*. E praticamente questa duplice interpretazione si basa sul duplice significato della parola *intentio*.

Ora, potrebbe esserci anzitutto questa spiegazione che dice che il fine in intenzione è causa in quanto è nell'intenzione della volontà. E allora, a questo punto, il fine non è solo causa finale, ma è addirittura, in questo modo, in quanto è nella intenzione della volontà, è anche causa efficiente, però non di tutto l'atto umano, ma solo dell'ordine dell'esecuzione.

Va alla lavagna – si sente poco

¹ Nel senso della facoltà.

² La *ratio* col genitivo di un sostantivo, per esempio, la *ratio peccati*, "ragione di peccato", è l'essenza del peccato in quanto comprensibile alla ragione.

Quindi si potrebbe dire che il fine nell'intenzione, la volontà per il fine, determinata dal fine, è allora il fine, che causa quella causa efficiente, che è questa parte dell'atto umano, per applicare questa parte a quell'altra, cioè l'ordine dell'intenzione all'ordine dell'esecuzione, onde adoperare i mezzi. Quindi vuol dire che il fine nell'intenzione della volontà, muove la volontà all'esecuzione. Quindi entra nella causalità efficiente. Vuol dire che questa parte dell'atto, nell'atto umano, è causa anche efficiente di questa parte.

Cioè, l'intenzione della volontà è la causa efficiente dell'esecuzione, di ciò che si fa. Quindi, se si intende per *finis intentionis* il fine dell'intenzione della volontà, si può dire che allora il fine non è solo causa finale, ma è anche causa efficiente, in quanto determina una parte dell'atto umano, cioè l'ordine dell'intenzione, a essere causa efficiente dell'altra parte dell'atto umano, ossia dell'ordine di esecuzione.

Ritorna alla cattedra

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

Nell'altro caso era solo causa nell'ordine dell'esecuzione, determinando la volontà tramite la volontà efficientemente, e poi poneva in atto l'esecuzione. Invece il fine nell'intenzione rappresentativa dell'intelletto è causa di tutto l'atto umano, non solo dell'esecuzione, ma anche della intenzione stessa. Ed è causa solo a titolo di fine, non a titolo di efficienza.

Però entrambe le interpretazioni sono legittime. Quindi questa *intentio agentis* può essere intesa in un modo o nell'altro, sia dell'intenzione volitiva, e sia in maniera più estesa, direi anche più propria, dell'intenzione dell'intelletto.

C'è un altro problema. Ohi, non voglio vessarvi troppo. Anche questo è un diletto degli Scolastici, ma tuttavia è anche una cosa abbastanza importante, direi. Almeno a me appare che sia importante. Cioè la *vexata quaestio* del costitutivo formale della causalità finale. Che cosa dà al fine il suo essere causa, che cosa fa sì che il fine eserciti quella attrattiva?

Cioè che in qualche modo è il fine *ho eteromenon*, muove come oggetto di amore, come dice Aristotele rispetto a Dio. Dio muove tutte le cose come oggetto di amore. Mi pare che anche Dante abbia un verso che riguarda, questo muovere: l'amore che muove le stelle o qualcosa del genere.

Il sole e le stelle. E' così. E' bellissima questa concezione, come praticamente la prima causa, ossia la causa di tutte le cause, è quella causa che muove a titolo di essere

amata, di essere ben voluta, senza che eserciti una azione efficiente. Esercita semplicemente una attrattiva finalistica.

Ora, questa è la domanda del metafisico: che cosa fa sì che il fine sia causa finale, cioè che abbia in sé questo potere di attrarre a sé? Che cosa gli conferisce questo potere di attrattiva? Di essere un che di *alliciens*, come si dice in latino. Ebbene, il grande Domingo Bañez, dichiara questa *quaestio*, tanto per definirla in partenza, una *vetus et difficilis quaestio inter metaphysics*. Il che è tutto dire E' una questione, di antica data, molto difficile e discussa tra i metafisici. Ora, le sentenze sono numerose. Anzitutto c'è n'è una prima, che dice questo: la ragione formale, il costitutivo della causalità finale è la sola bontà obiettiva e reale del fine, il fine è fine perchè è buono, il fine è causa perchè è buono, obiettivamente e realmente. Quindi solo la bontà obiettiva e reale del fine gli conferisce la capacità di causare, di attrarre. Questa è la *opinio*, ovvero la sentenza di, del Hervaeus, Erveo de Nédellec, e così pure del Gaetano.

Seconda opinione: la ragione formale del fine è costituita non solo dalla bontà oggettiva, ma anche e molto di più dalla conoscenza soggettiva. Costoro dicono che il costitutivo del fine non è solo la sua bontà, ma anche il fatto che sia conosciuto. Cioè l'essere conosciuto, l'essere nell'intenzione dell'agente, è il costitutivo del fine come causa, non solo la condizione che il fine divenga causa, ma il costitutivo del fine come causa. E questa è l'opinione di, del Capreolo e del Soncinas. Capreolo è il famoso *princeps tomistarum*, che tenne questa opinione.

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

La terza opinione, che *media via procedit*, e che è sostenuta appunto dall'amico Domingo Bañez, dice: la conoscenza del bene non è nè ragione formale, nè condizione necessaria della causalità finale; non è né l'uno né l'altro, né la ragione formale o costitutivo, né soltanto la condizione, ma è qualcosa di intermedio, cioè è una ragione radicale, una conoscenza che è la radice della finalità, non il costitutivo della finalità come causa, ma la sua radice, il suo fondamento, se volete.

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

Penso che abbia ragione il Ramirez, che è abbastanza convincente nelle sue argomentazioni. Egli opta nettamente per la soluzione del Gaetano, e dice: il costitutivo formale del fine, come causa, non è il suo essere conosciuto, ma unicamente la sua bontà reale e obiettiva. Quindi la conoscenza è solo condizione e non costitutivo della causalità finale.

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

Per quanto riguarda la terza sentenza, quella, di Domingo Bañez, che diceva che la conoscenza è la *ratio radicalis*, cioè la radice dell'essere fine, il P. Ramirez dice, se radice significa origine efficiente, allora non ci riguarda, perchè noi ci chiediamo quale sia la causalità finale, non quale sia l'origine efficiente.

Ora, messo così il problema, cioè riguardo soltanto alla causalità finale, l'apprensione intenzionale dell'appetibile, cioè l'apprensione nella rappresentazione dell'intelletto, che fa parte dell'*ordo intentionis*, nel senso più globale della parola, sia intenzione della volontà sia la rappresentazione nell'intelletto pratico, non è causa dell'appetibilità del fine, ma dipende dalla appetibilità del fine, nè è causata e nè è in sè. Ed questo è molto giusto.

Cioè io conosco il fine come buono e come fine non perchè lo conosco come tale. Sarei un soggettivista. Lo conosco come bene perché è buono. Cioè il fatto che io conosca il fine come buono, dipende dal fatto che il fine sia buono.

Quindi insomma è un argomento molto convincente, perchè non è altro che ribadire il giusto ordine di cose. Cioè non è che la conoscenza conferisca della bontà al fine, ma al contrario il riconoscere il fine come buono dipende dal fatto che il fine sia buono. Sennò ci sarebbe non verità nella mia conoscenza.

Quindi non è la conoscenza che costituisce la bontà del fine, ma semmai rappresenta quella bontà che c'è già nel fine. Il fine, per essere veracemente conosciuto come buono, deve già prima in sè essere buono con la sua bontà reale obiettiva. Qui il Ramirez aggiunge anche questa distinzione: se invece la conoscenza è sperimentale e, se volete a livello dell'*usus passivus*, io so di entrare con gioia nel possesso del fine., Questa non è la *ratio del finis cuius gratia*, del fine oggettivo, ma bensì una *ratio finis quo*, cioè una ragione, una caratteristica del fine per mezzo del quale mi impossesso dell'oggetto e quindi non c'entra con il nostro discorso.

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

La conoscenza è solo la condizione dell'esercizio di questa causalità. C'è un'Analogia con la causalità efficiente. Affinchè un agente possa esercitare la causalità efficiente occorre una sola piccola cosa, ma molto importante, e cioè che ci sia. Va bene questo discorso? Cioè l'esistenza reale è la condizione per cui l'agente può esercitare la sua azione.

Notate che un agente, anche puramente ideale, è già nella sua essenza adatto a esercitare l'azione, ma se non è posto *in rerum natura*, se non esiste, non la esercita di fatto. Però non è l'*actus essendi* partecipato. L'esistenza del supposito agente, che lo costituisce come agente, è solo la condizione perchè possa esercitare quella azione, che gli spetta secondo le proprietà della sua essenza. Similmente la conoscenza non costituisce la causalità finale, ma questo *esse cognitum*, è ciò che è l'*esse reale* rispetto alla causalità efficiente. L'*esse cognitum* è la condizione per cui il fine, già fine e causa in se stesso, possa esercitare la sua causalità sull'agente. Occorre che l'agente abbia presente in qualche modo il fine.

... il fine ... che se non fosse acquisito ... allora ...

Infatti. Provo a spiegarlo meglio. Dunque, si vede praticamente la differenza tra queste due *rationes* del fine, la sua *ratio boni* e la sua *ratio veri*.

... in un certo è simile ... al momento ...

Il fatto è questo, che la bontà del fine non deriva dal suo essere appetito, ma tutto al contrario, il suo essere appetito è dovuto al fatto che il fine sia buono, con la condizione però che sia anche conosciuto come tale. Quindi l'atto di *appetere* il fine è in qualche modo dovuto alla bontà del fine stesso.

E' l'atto che si subordina al fine e non viceversa il fine all'atto. Però ovviamente con la mediazione dell'intelletto pratico, perchè *Nihil volitum nisi praecognitum*, questo è un assioma tomistico ineccepibile. Infatti se l'intelligenza non mi presentasse il fine nella sua *ratio finis*, nessuno si muoverebbe al fine. Forse la sua difficoltà sta nel fatto che si dice talvolta *bonum est quod omnia appetunt*.

... non riesco a vedere come ... prima che sia appetito ...

Il fatto è questo, che bisogna distinguere appunto l'appetizione attuale e la sua appetibilità potenziale. Anche se non ci fosse nessuna volontà e nessuna intelligenza, per conoscere il fine, e nessuna volontà per appetirlo o per desiderarlo, il fine avrebbe in qualche modo lo stesso il diritto ad esercitare quasi la sua attrazione.

E' un po' come il discorso dei trascendentali, come per dire che il bene è bene, cioè ogni ente è buono, però è un ente rispetto a una volontà. Allora, se non ci fosse nessuna volontà, l'ente sarebbe buono o non sarebbe buono? Certo che sarebbe buono lo stesso, perchè la relazione non è quella a una volontà attualmente esistente, ma a una qualsiasi possibile volontà.

Poi noi possiamo sempre dire che se non ci fosse nessuna volontà creata, quella di Dio c'è sempre. Ma il metafisico non deve ricorrere a questi espedienti. Bisogna proprio astrarre anche da ogni volontà, per dire che, anche se per assurdo non ci fosse nemmeno la volontà di Dio, la relazione dell'ente all'appetito, che lo costituisce come bene, non è una relazione ad un appetito attualmente appetente, ma a un appetito che è

in qualche modo potenzialmente sottomissibile a quel bene che già come bene è il fine.

Bisogna sempre guardare proprio a questa relazione tra la volontà e il suo atto da una parte e il fine come una subordinazione della volontà all'atto, dall'altra, perchè l'atto attua la potenza, la potenza nel senso di facoltà dell'anima, e a sua volta l'atto³ è attuato dal suo oggetto, che è il fine. Vedi, quindi, al contrario, non pensare che l'atto⁴ sia costitutivo del fine. L'atto fa dipendere da sè il fine solo nell'esecuzione, cioè solo il *finis in executione* è conseguente rispetto all'atto *finalistico*,⁵. perchè questo poi è il *finis in executione*.

Quindi, bisogna proprio pensare non all'appetizione attuale, ma all'appetibilità potenziale.

...

Il fatto è questo, che non è che io mi basi sulla potenzialità⁶; mi baso sulla relazione dell'attualità⁷ a una possibile potenzialità. Appunto il costitutivo del fine non è la relazione a un appetito. Perché infatti l'appetito a cui si relaziona il fine effettivamente è solo possibile, ma il fatto per cui il fine può diventare fine di un appetito sta nella sua somma attualità, nella pienezza del suo essere.

... all'interno della sua possibilità ...

Si potrebbe dire che l'attualità da parte del fine come causa e il fine stesso ha la possibilità impari di esercitare la causalità, anche quando non la esercita rispetto ad un effetto, e, questo sì, che è in potenza. Avete capito tutti quanti? E' una domanda molto giusta, questa.

Quindi, praticamente bisogna sempre vedere quest'ordine dell'appetito al fine come l'ordine di una potenza ad un atto. Ma il fine è costituito dalla sua attualità che ha quasi diritto a sottomettere a sé la potenzialità di ogni possibile appetito.

Dunque, per quanto poi riguarda quel principio secondo cui *bonum est quod omnia appetunt*, evidentemente si tratta non di far dipendere il fine come causa dall'appetito, perchè tutto al contrario l'appetito dipende dal fine che lo causa, ma si può dire che l'appetito manifesta il fine, cioè il fatto che c'è un appetito proteso a qualche bene manifesta la validità del bene, ma non è che lo costituisca come bene.

Adesso, dato che ancora ci avanza qualche minuto, iniziamo almeno il secondo articolo. Il tema proposto è apparentemente molto ristretto, però S.Tommaso subito lo allarga. E il tema è questo: se è proprio della natura razionale agire per un fine. Anzitutto abbiamo visto che l'atto umano è ordinato al fine. Adesso la prospettiva si

³ Efficiente.

⁴ Efficiente.

⁵ Probabile interpretazione

⁶ Una possibile volontà

⁷ E' il *bonum*.

allarga un po', ma è sempre apparentemente ristretta al solo ambito degli agenti razionali, cioè se alla creatura razionale, all'agente razionale compete agire per un fine.

Ora, notate bene che subito, dal *sed contra*, con l'autorità di Aristotele del *II Libro della Fisica*, S.Tommaso allarga il discorso. Aristotele dice infatti che sono per il fine *quaecumque ab intellectum aguntur et quaecumque a natura*. Sono ordinate al fine tutte le azioni che sono eseguite sia dall'intelletto che dalla natura.

Notate bene. La domanda era se le creature razionali agiscono per un fine. Quindi ci si aspetterebbe un'autorità che dicesse che tutto ciò che si fa da parte dell'intelletto, si fa per un fine. Invece l'autorità stessa di Aristotele allarga in qualche modo il campo di applicazione della finalità, e dice che tutto ciò che è fatto non solo dall'intelletto, ma anche dalla natura, è fatto per un fine.

Quindi l'articolo procederà in questo modo, direi in maniera veramente molto didattica ma anche *secundum ordinem disciplinae* oggettivo. Infatti S.Tommaso allargherà il principio della finalità a qualsiasi azione. Affermerà anzitutto questo: *omne agens agit propter finem*, ogni agente agisce per un fine. Non ha importanza se è razionale o non è razionale. E' un principio metafisico di causalità finale assolutamente apodittico ed universale: ogni agente in quanto tale agisce per un fine. Quindi ogni agente, in quanto è agente, agisce per un fine.

Dopo aver precisato questo, cioè esteso il principio di finalità a tutti gli agenti, S.Tommaso differenzierà l'agire di un agente dotato di intellettualità, e quindi di libertà, da un agente che non muove se stesso liberamente al fine, ma che è solo passivamente mosso al fine.

Quindi tutti gli agenti agiscono per il fine, ma in maniera diversa: gli agenti razionali non solo agiscono per il fine, ma muovono se stessi al fine; gli agenti non dotati di ragione, irrazionali, agiscono sempre per il fine, ma non dispongono se stessi al fine, bensì sono passivamente disposti al fine, una disposizione che viene dal Creatore.

E questo articolo si collega molto con la quinta via per dimostrare l'esistenza di Dio, la via appunto della finalità. Al vertice di tutto c'è Dio Creatore in quanto *opus naturae est opus intelligentiae*, ossia l'opera della natura è opera della intelligenza. Per esempio gli istinti degli animali sono finalizzati, ma non sono finalizzati dagli animali stessi. Ma, allora, da chi sono finalizzati? Da un finalizzatore trascendente rispetto a questi enti.

Quindi, questo tema si connette poi strettamente con la quinta via, con la salita a Dio, tramite la causalità efficiente e finale. Si potrebbe dire che è la via che ci fa vedere che c'è un finalizzatore, ma non nel senso kantiano, un architetto del mondo, di massonica memoria, No. Il Creatore non è una specie di agente che combina tra di loro i fini. No. O Dio che si costituisce come fine, nel senso Aristotelico, *fine oti eromenon*, muove come amato. No. Dio non è solo fine, ma anche datore di finalità alle cose. Egli è causa efficiente del rapportarsi finalistico delle facoltà operative insite nelle essenze delle creature.. Questo comunque poi lo vedremo quando percorreremo, diciamo così, le articolazioni di questo tema che stiamo per svolgere.

Anzitutto dunque c'è questo principio generale che *omne agens agit propter finem*. Notate bene che S. Tommaso non a caso allarga il discorso a ogni agente, proprio a livello della nostra libertà e al massimo anche a livello di azioni spontanee, nella biologia, se volete. Quindi sia nella psicologia degli esseri razionali, gli uomini, e sia nella biologia degli esseri viventi, appare una certa quale leggera indeterminazione.

E in questa indeterminazione o formale ed essenziale come quella della libertà, o una indeterminazione, che è un riflesso di quella razionale, ma che non è proprio attiva, come può essere il fenomeno della vita, che trascende, anche se minimamente, la materialità, ebbene, in questi fenomeni di ordine biologico-psichico è molto più facile afferrare la finalità.

Non a caso i biologi sono generalmente dei teleologi, cioè sono scienziati che non scartano l'ipotesi del fine, in sostanza, anche se ci sono pure correnti meccanicistiche nella biologia. Pensate a Monod, per esempio, tanto per fare un nome. Però, per lo più, ci sono delle correnti finalistiche. C'è Aylmer Fisher per esempio che era un classico finalista e vitalista.

Invece a livello di mezzi, diciamo così, - dico solo questo, poi finisco - a livello di attività meccanica sembra che il fine sia da scartare. Ora, perchè i fenomeni puramente fisici sembrano persuaderci che non ci sia finalità? Per il motivo che nell'ambito fisico la causa agente sembra bastare a se stessa. Sembra essere già così ben determinata in sé, che la domanda, da che cosa sia determinata, appare come assurda e superflua. Invece vedremo che anche nei processi cosiddetti meccanici, fisici, ci deve essere la determinazione finalistica. Questo ce lo proponiamo poi il prossimo martedì.

In nomine Patris ...

Amen.

Agimus Tibi ...

Amen.

In nomine Patris ...

Amen.

Grazie dell'attenzione e buon lavoro.