

P.Tomas Tyn, OP
AA.1986-1987
Lezione n. 6 (A-B)

Bologna, 18 novembre 1986
Fine Ultimo n. 6 (A-B)
(Rif.Archivio: R.a.)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

Siamo arrivati nella prima questione della I-II (*Prima Secundae*) all'*ad tertium*, dell'art.3, che è tutt'altro che insignificante, perchè dice appunto che lo stesso atto umano individualmente procedente dal soggetto che agisce, è ovviamente numericamente uno, è un atto umano individuale, individuato dal soggetto a cui appartiene appunto come un *accidens in subiecto*.

Ebbene, questo atto così fisicamente considerato è specificato dal suo oggetto e fine prossimo, il cosiddetto fine dell'opera. E non si considera in questa specificazione immediata psicologica, il rapporto ad altri eventuali fini, ma lo si considera come un *ens in rerum natura*, fisicamente considerato o meglio psicologicamente considerato, perchè il suo soggetto prossimo è l'anima umana, trattandosi di un atto immanente, cioè soggetto nell'anima, l'atto umano.

Tuttavia non è escluso che, nell'intenzione dell'operante, il fine dell'opera possa essere rapportato, proprio dall'intenzione di chi agisce, ad altri fini, con i quali questo fine particolare, intermedio, come bisogna chiamarlo, è vitalmente connesso.

Quindi può succedere che io ordini un fine ad un altro fine più remoto, il quale ovviamente incide di più sulla mia intenzione di quanto non lo faccia il fine prossimo. E quindi l'intenzione è specificata più particolarmente dal *finis operantis*. Però nella specificazione morale c'è sempre il riferimento ad entrambi i fini, cioè sia al fine dell'opera che al fine dell'operante.

Non è per esempio possibile rapportare un fine dell'opera malvagio, moralmente cattivo, a un fine dell'operante buono. Questo sarebbe machiavellismo puro. Io faccio qualche cosa di disdicevole, però lo faccio con una pia intenzione. Non si può, perché appunto la specificazione dell'oggetto rende malvagio intrinsecamente l'atto, il quale allora non può essere logicamente, anzi ontologicamente ed obbiettivamente rapportabile, a un fine moralmente buono. Per quanto io dichiaro che la mia intenzione è buona, di fatto non può esserlo, perchè il male non è rapportabile al bene.

Può tuttavia succedere che un atto, che abbia la stessa specie dal punto di vista fisico, assuma due specie morali diverse. E queste non son cose facili da dirimere.

S.Tommaso fa appunto quel cruento esempio che vi dicevo e che al giorno d'oggi, è un po' discusso, ma adesso cercherò di metterlo in un'altra forma, che sia meno discutibile.

Voi lo sapete, mi conoscete, e con voi sono sincero. S.Tommaso allude ad un certo diritto dello Stato, e io ritengo che lo Stato abbia tuttora questo diritto. Si tratta cioè in qualche modo di perseguire *gladio*, ossia con la spada, determinati delitti, cioè praticamente di sopprimere i delinquenti, nei casi ovviamente gravissimi, dove la sopravvivenza del medesimo sarebbe quasi come una continua offesa del bene pubblico.

E quindi si tratta in poche parole di quella che si chiama pena di morte. S.Tommaso dice che in entrambi i casi si tratta dell'uccisione di un uomo. Fisicamente quell'atto è chiaramente determinato nella sua specie infima dall'oggetto, che è appunto sopprimere una vita umana. Quindi in questo fisicamente non cambia. Se l'uomo è fucilato per ordine dello Stato o della potestà giudiziaria, oppure se è semplicemente, non so, soppresso per vendetta privata, fisicamente è lo stesso atto.

Moralmente cambia tutto, moralmente è ben diverso se uno è soppresso da una cosca mafiosa in un regolamento di conti, oppure se finisce dinnanzi al plotone di esecuzione. Dice S.Tommaso che fisicamente è lo stesso atto, ma moralmente questo atto è ben diverso.

Prego, caro Fra Daniele.

... principio che diceva poco fa ... cioè ...

Il male minore. Questo sarebbe il caso se la vita umana fosse un bene assoluto, come oggi si pensa. Se noi amiamo talmente la nostra vita di questa terra, siamo poco cristiani, diciamo celo pure. Amiamo troppo la nostra vita di questa terra. Ora, che bisogna amarla sono io il primo ad ammetterlo. Nell'ordine dei beni utili è il sommo bene certamente, ma non è il sommo bene in assoluto.

Ora, se la nostra vita fosse il sommo bene e l'ultimo fine, non c'è dubbio che sarebbe in ogni modo intoccabile; non sarebbe possibile in qualche modo ordinare un atto intrinsecamente disonesto. Se quindi ogni soppressione fisica della vita fosse disonesta come tale, non sarebbe ordinabile ad un fine buono. Ma, secondo quanto ci dice S.Tommaso, questo proprio non si verifica. Perché in qualche modo la vita umana è considerabile come un fine assoluto rispetto alla persona privata, perché lì c'è perfetta parità. La mia vita vale quanto la vita di un altro ed è intoccabile, per quanto riguarda me persona privata.

Quindi io non posso dire: sopprimo uno per fare carriera politica. Questo si faceva nel tempo del Rinascimento. Machiavelli *docet* Questo non vale moralmente. Cioè, per quanto io possa ricavarne una utilità privata, certamente non è lecito usare un mezzo intrinsecamente cattivo, anche per un fine eventualmente buono. Cioè, non so, il *princeps* di Machiavelli è certamente un personaggio estremamente corrotto dal punto di vista morale, ma nel suo genere è politicamente un genio o poco ci manca.

Quindi, in sostanza, se lui in qualche modo adopera gli altri come strumenti per fare la sua carriera politica, il fine può essere al limite anche buono, perché poi alla fine fine governerà bene i. Però usa dei mezzi tali che moralmente non sono accettabili.

La cosa della quale adesso trattiamo è invece diversa. Ed è appunto la questione discussa al giorno d'oggi, anche se mi pare che la Chiesa si sia pronunciata abbastanza chiaramente con Innocenzo III. Comunque si dice al giorno d'oggi: in fondo la vita umana è intoccabile comunque. S.Tommaso invece sostiene che qui non c'è da considerare nel fine particolare la vita umana, ma bisogna considerarlo in un contesto più ampio, ossia nel contesto del bene comune, di cui è tutore la potestà, è tutrice la potestà pubblica.

Ora, è chiaro che Dio creatore, crea l'uomo socievole, non per contratto come vaneggiano i liberali, - capite quello che voglio dire -, Rousseau e compagnia bella, ma per natura. L'uomo è naturalmente socievole, è organicamente inserito in una società, non fa una scelta di vivere assieme agli altri, ma ci nasce dentro a uno Stato, prima in seno a una famiglia e poi a uno Stato.

Quindi praticamente, dice S.Tommaso, è assurdo pensare che Dio abbia voluto che l'uomo fosse parte integrante di una società civile senza che la società civile avesse tutte quelle prerogative sulla persona del privato, che le spettano per mantenere la supremazia del bene pubblico.

Esiste bensì una sottile distinzione fra il bene utile e il bene onesto, nel senso che noi, sotto l'aspetto del bene utile, siamo interamente sottomessi al bene utile comune, però sotto l'aspetto del bene onesto morale, è il bene utile anche comune che è a nostro servizio in vista della nostra promozione morale.

Questa è la ragione per cui, dice sempre S.Tommaso, è lecito che lo Stato sopprima la vita di un delinquente, quando effettivamente è in contrasto con la sicurezza dello Stato, mentre non è lecito, nemmeno per la salvezza della *res pubblica*, che mi imponga di peccare. Capite quello che voglio dire. Vedete quindi la differenza tra queste, queste cose.

Adesso, non so, tanto per togliere questo *odium* della pena di morte, possiamo parlare per esempio della legittima difesa. Questo, persino i nostri autori moderni lo ammettono volentieri, per lo stesso principio, perché ci tengono alla loro vita. Quindi, quando si tratta della pelle, la legittima, la difesa diventa di colpo legittima. In questo caso effettivamente di nuovo l'atto è fisicamente lo stesso, fisicamente lo stesso, ma moralmente è diverso.

Certo che S.Tommaso dice proprio che nella legittima difesa, a differenza del potere giudiziario, che può proprio sopprimere una vita umana in vista del bene comune, chi si difende legittimamente non può sopprimere la vita altrui per avere salva la sua, ma può difendere la sua anche sopprimendo nell'atto di difesa la vita altrui. Capite che sembra una sottigliezza, ma invece è importante la distinzione. Ad ogni modo, vedete che la specie fisica talvolta è diversa dalla specie morale.

Un'altra considerazione importante è l'ordine organico o *per se* dei fini, diverso dall'ordine *per accidens*. Questo poi lo ritroveremo quando parleremo dell'unità del fine

ultimo dell'uomo. L'ordine *per se* dei fini significa quei fini dei quali ciascuno in virtù di se stesso, od obiettivamente per la sua natura o soggettivamente per l'intenzione dell'agente, è rapportato a un altro fine superiore.

Invece il fine *per accidens* è quello che c'entra ma senza connessione con il fine intermedio. E un fine ulteriore, ma che non è connesso con il fine precedente. Faccio un esempio: io prendo il tram per andare, a fare una conferenzina dalle suore. Prendo il tram e quindi lì il fine sarà quello di andare dalle care Consorelle per parlare a loro della spiritualità domenicana. Quindi c'è un fine intermedio: prendere il tram; e c'è un fine remoto: arrivare dalle care Consorelle per fare a loro la lezioncina. Quindi praticamente c'è un fine *per se* ordinato all'altro il quale fine intermedio poi è quasi come mezzo rispetto a quell'altro. Tuttavia ha anche una certa sua consistenza, una certa sua finalità intrinseca.

Invece se io andando sul tram trovo un caro amico, senza però sapere che anche lui andava su quello stesso tram, questo è un *finis per accidens*. La cosa mi rallegra, è un fine, è un bene trovare il caro amico, ci scambiamo tre o quattro chiacchiere; tuttavia non è un fine *per se*, tale da entrare nella intenzione dell'agente. E nemmeno è un fine obiettivamente ed ontologicamente connesso con quell'azione che è prendere il tram per arrivare in tal luogo a fare una tale conferenzina. Qui è abbastanza semplice, come vedete.

Detto questo, il Padre Ramirez fa una distinzione abbastanza interessante. Noi abbiamo analizzato nel *corpus articuli* con S.Tommaso questo duplice aspetto della specificazione da parte del fine. Abbiamo visto che il fine specifica in un duplice senso, in quanto l'atto umano è quello che procede dalla volontà deliberata. L'atto umano è eminentemente un atto immanente, cioè un atto che permane nella facoltà, che lo elicit. Quindi, rispetto all'atto umano, che la volontà elicit o emette, essa può esser considerata sia come movente che come mossa.

La volontà compie l'atto umano; essa è qualificata passivamente dall'atto umano. E in entrambi gli ordini, sia del muovere che dell'essere mossa, la volontà è specificata dal fine: dal fine nell'intenzione quanto al muovere attivo; dal fine in esecuzione quanto al muovere passivo, all'essere mossa da se stessa. La volontà in qualche modo poi dispone passivamente, cioè subisce l'influsso del fine, in maniera tale che l'effetto del fine sulla volontà è la disposizione, da parte della volontà, dei mezzi per la realizzazione esterna del fine.

Cioè c'è il fine nell'intenzione, che entra nella volontà e di cui la volontà subisce l'influsso. L'effetto di questo influsso subito, vedete che si tratta di una passività, è la disposizione dei mezzi da parte della volontà in vista della realizzazione esterna del fine.

Ora, in entrambi questi sensi la volontà, sia nel patire che nell'agire, è sempre specificata dal fine. E' il fine nell'intenzione che influisce attivamente sulla volontà; invece è il fine nell'esecuzione che influisce sulla volontà, che ha già subito l'influsso del fine nell'intenzione, e ora cerca di raggiungere appunto il fine in esecuzione.

Ora, il Padre Ramirez a questo punto fa un discorso che effettivamente ci vuole proprio a questo proposito. E' un discorso che si ricollega con la psicologia degli atti umani, ossia la distinzione che esiste tra le facoltà dette attive, tra quelle che sono passive e quelle che sono invece passivo-attive. Tanto per semplificare le cose.

Le facoltà passive sono quelle che più che muovere attivamente subiscono l'influsso di qualcos'altro. Pensate appunto alle passioni dell'irascibile e del concupiscibile. Certo che poi muovono l'uomo. Se uno si adira, allora si muove. Però, di per sé la passione come tale è l'effetto d'un aver subito un influsso sensibile di un qualche oggetto di un determinato tipo. Per esempio, l'irascibilità è una difesa davanti a un male rattristante, che però si pensa che sia possibile in qualche modo rimuoverlo. Quindi si insorge contro il male rattristante. La passione è appunto, diciamo la facoltà sensitiva, o appetitiva passiva, perchè subisce in qualche modo il suo oggetto e reagisce dinnanzi a questa passività, dinnanzi a questa passione procurata dall'oggetto.

Ci sono invece delle facoltà attive, che non subiscono l'azione dell'oggetto su di loro, ma anzi modificano il loro oggetto. Pensate alle facoltà vegetative. Un esempio lampante è la facoltà nutritiva. Noi proprio modifichiamo il cibo, in sostanza. Pensate a tutto il processo del mangiare, del masticare, del digerire e tutto il resto. Insomma è fin troppo evidente che il cibo viene in qualche modo non lasciato in se stesso, ma modificato dalla facoltà attiva. Quindi, la facoltà attiva è quella che, lungi da lasciarsi influenzare per così dire dall'oggetto, modifica il suo oggetto. La facoltà passiva è invece quella che lascia l'oggetto tale e quale e si lascia in qualche modo impressionare da esso passivamente.

Le facoltà passivo-attive, quelle miste, sono interessantissime, e ce ne sono due. Una è l'intelletto possibile, l'altra è la volontà. Notate che l'intelletto agente è uno strano caso di una facoltà attiva, perchè modifica l'oggetto, ma rispettandolo al sommo. L'intelletto agente sotto quello aspetto è tutto il contrario del metabolismo. Non si mangia il suo oggetto, nel senso che, mentre appunto nel metabolismo avviene questo adattare l'oggetto a noi stessi, ma distruggendolo in fondo quanto al contenuto, l'intelletto agente lo modifica profondamente. Per il processo di astrazione, gli dà un nuovo modo di essere, un modo d'essere astratto, immateriale che è un prodigio. Però nel contempo lo lascia intatto quanto alla sua essenza, la sua finità. Vedete in sostanza la differenza tra il conoscere e il metabolizzare.

Comunque si tratta di una facoltà attiva. Invece l'intelletto cosiddetto possibile questo *nus pathetikòs eon dinamei*, è anzitutto passivo e poi diventa attivo. In che senso? Nel senso che in un primo momento l'intelletto possibile subisce l'influsso dell'oggetto che gli viene presentato, e la specie impressa produce in lui un effetto che lo porta all'espressione del *verbum mentis*.

In base a questo processo di concettualizzazione che è passivo, in cui l'intelletto possibile è passivo, come dice già lo stesso nome, l'intelletto possibile arriva alla presenza del principio, cioè intuisce i principi. E' solo per la conoscenza dei termini che si arriva alla conoscenza dei principi. Si tratta di un principio, che è evidente da sé, per cui, se non è conosciuto quanto ai termini, *quoad nos*, risulta ignoto. S. Tommaso fa

l'esempio solito di del principio elementare. Si tratta, è una *dignitas*, dice S. Tommaso, *axioma* in greco, un principio molto derivato, che è quello che dice che ogni parte è minore del suo tutto.

S. Tommaso dice che questo è un principio assolutamente apodittico, non è possibile dimostrarlo, perchè proprio è insito nella natura dei termini della proposizione. Tuttavia, se uno ignora questi termini, cioè non sa che cosa significa "parte" e che cosa significa "tutto", non riesce a intuire nemmeno il principio.

Quindi, pensate, il primo momento del pensiero è quello della concettualizzazione, la *simplex apprehensio*, a cui segue l'intuizione dei principi, anzi dei primi principi evidenti, dei quali l'intelletto, questa volta a livello del giudizio, subisce in qualche modo l'influsso attuante. L'intelletto possibile è attuato sul piano del giudizio, che è diverso da quello della *simplex apprehensio*, come voi ben sapete, è attuato sul piano del giudizio dai primi principi della ragione. L'intelletto possibile è posto così in atto. Vedete che questo è un porlo in atto in cui lo stesso intelletto si rapporta a ciò che lo pone in atto passivamente, e quasi ne subisce l'azione.

Però, posto così in atto, è in grado di muovere se stesso dai principi alle conclusioni. Vedete che c'è un secondo momento, in cui l'intelletto possibile diventa attivo, riduce se stesso dall'atto circa i principi all'atto e circa le conclusioni. E qui bisogna pensare a una vera e propria virtualità, è una mozione sommamente vitale, mozione da sé, che certamente non deroga al principio di causalità, secondo cui *quidquid movetur ab alio movetur*, ma quel *quidquid movetur ab alio movetur* vale sul piano fisico. L'attuazione progressiva dell'intelletto è chiaramente sul piano ontologico una causalità tale che la prima tappa non spiega la seconda, mentre la seconda è un più di essere rispetto alla prima.

Ma se ci pensate, vedete, questo non è facile da spiegare. Intervenite, se non avete capito, perché mi preme molto questo punto. Cioè, vedete, se io passo dai principi alle conclusioni, sotto l'aspetto entitativo ontologico, prima ero più ignorante, conoscevo solo i principi; dopo sono un pochino più sapiente e so anche le conclusioni. Quindi la mia concettualità si arricchisce. Perciò anche la qualità nell'anima, che è la concettualità, si arricchisce. Quindi, c'è più di essere, in me, essere reale, di quanto non ce ne fosse prima.

E quindi sotto l'aspetto ontologico c'è un'attuazione che richiede una causa, un supplemento di essere: questo è il motivo della premozione fisica, con cui vi tartasserò l'anno prossimo, quando parleremo della grazia attuale. Quindi ci vuole la mozione di Dio, capite, la premozione fisica, anche in concorso simultaneo, perchè l'uomo compia l'atto di sillogizzare.

Per quanto invece riguarda, non più il passaggio dalla potenza all'atto, ma se si considera questo passaggio nella sua interiorità di intenzionalità, cioè di rappresentatività intelligibile, allora non c'è dubbio che la conoscenza dei principi è atto sufficiente, rispetto alla conoscenza delle conclusioni, un aspetto, questo passaggio, sotto il quale anche l'atto di raziocinio si presenta nella sua exteriorità fisica. Infatti le conclusioni sono contenute virtualmente nei principi.

Intellettivamente i principi sono più atto di quanto non lo siano le conclusioni. Si tratta solo di esplicitarle, di estrarle in qualche modo. Perciò, dal punto di vista intelligibile non ci sorprende che ci sia una specie di automozione o autocinesi, in cui già Platone pone il segno della vita.

L'azione del pensiero riduce se stesso dalla potenza all'atto o meglio dall'atto in atto, dall'atto della conoscenza dei principi, potenza delle conclusioni, all'atto della conoscenza delle conclusioni stesse. Ma siccome le conclusioni sono precontenute nei principi, non c'è una deroga al principio di causalità.

Similmente succede nella volontà. Anche la volontà è una facoltà passivo-attiva. Anzitutto la volontà, scusate se parlo un po' metaforicamente, essa deve avere una similitudine in sè, una specie di verbo affettivo. E' interessante questa vicenda. Mi pare che Giovanni di S.Tommaso scomodi molto anche visione trinitaria. D'altra parte S.Tommaso stesso, nella sua dottrina sulla Trinità, parla di una analogia tra lo Spirito e il *Verbum*, cioè come di una specie di verbo affettivo.

Certo non è la stessa cosa. Quindi bisogna usare quei termini con le molle, come si dice. Cioè bisogna usarlo decisamente con molta analogicità. Però non è equivoco, è proprio analogo nel senso proprio della analogia. C'è quasi una specie di *verbum*, nell'affetto. Che cosa è quel *verbum affectus*? E' appunto l'amore. L'amore, dice S.Tommaso è una specie di adattamento dell'affetto al bene di cui l'affetto subisce il fascino.

Se l'affetto non fosse imparentato con il bene, non potrebbe subirne il fascino. Quindi, in qualche modo queste due cose coincidono, cioè si subisce il fascino del bene perchè c'è una parentela con il bene e questa stessa parentela è ciò per mezzo di cui si subisce il fascino del bene. Questo è appunto l'amore nelle facoltà appetitive, sia l'amore sensitivo a livello proprio passionale, sia l'amore molto più alto, che è quello intellettuale nella volontà appetito intellettuale. Ora, vedete.

... appetito ... volontà ...

Sì. L'amore. L'amore. L'amore. Cioè. Come dici, caro?

... l'amore che ... nella volontà ... meglio distinguere ...

Il fatto è questo, che ciò che si intende o si denomina con la parola amore, è addirittura definizione dell'amore già a livello passionale. Si definisce "amore" una certa *coaptatio*, come un adattamento della facoltà appetente al bene, che è oggetto dell'appetito. Succede quasi una cosa analogica, perché è possibile una lontana analogia con il *verbum mentis*; succede un qualche cosa di analogico a quello che avviene appunto nella rappresentazione concettuale.

Voi sapete che l'atto del conoscente e del conosciuto in quanto tali *sunt idem*, si identificano. Quindi si potrebbe dire che allo stesso modo l'atto del fine che esercita la sua attrattiva sull'appetito e l'atto dell'appetente che si muove al fine *sunt idem*, si

fondono in quello che noi chiamiamo amore. Quindi l'amore è quasi una certa forma intrinseca del bene, che adatta interiormente l'appetito al bene, verso il quale l'appetito si muove.

In questo senso la volontà prima subisce il fascino del fine, l'attrattiva del fine, e in questo è passiva, e in ultima analisi subisce l'attrattiva del fine ultimo, perchè i fini intermedi non agiscono senza il fine ultimo, che dà la *ratio finis* a ogni fine intermedio, come le cause efficienti intermedie non agiscono se non in virtù della causa prima.

Se Dio non concedesse il suo concorso alle cause seconde, quelle non agirebbero. Similmente, se non ci fosse l'attrattiva del fine ultimo, anche i fini intermedi non avrebbero nessun fascino.

Quindi, in qualche modo, in un primo momento la volontà subisce passivamente la attrattiva del fine. Vedete come il fine sul piano affettivo corrisponde al principio sul piano conoscitivo e intellettuale. Così attuata dal fine dalla *intentio finis*, dal fine causa, la volontà riduce se stessa dalla potenza all'atto analogamente all'intelletto, cioè dalla volizione del fine che la attua come volontà, la volontà si riduce a volere anche i mezzi in vista del fine. E lo stesso discorso che abbiamo fatto per l'intelletto, si verifica anche per la volontà. E' una mozione da sé, in quanto l'amore dei mezzi o dei fini intermedi è contenuto nell'amore del fine ultimo.

In tal senso la volontà è una facoltà appunto passivo-attiva: prima è passiva rispetto al fine che la attua, poi in un secondo momento attuata dall'intenzione del fine si muove a volere i mezzi e tramite i mezzi a realizzare il fine nell'esecuzione. Quindi la volontà come facoltà passiva subisce l'attrattiva del fine ed esercita il suo moto attivo. E' interessante questo, perchè potrebbe succedere una confusione di termini, in quanto c'è quasi una inversione: la volontà è attiva, cioè elicit il moto azione, notate bene. La volontà elicit il moto azione proprio in quanto passivamente subisce l'attrattiva del fine.

Quindi la volontà nel suo moto azione è specificata dal fine nell'intenzione, di cui subisce l'attrattiva. Mentre la volontà elicit il moto passione, o meglio subisce il moto passione, in quanto al contrario si muove attivamente tramite i mezzi all'esecuzione del fine. Infatti il muoversi verso i mezzi e tramite i mezzi all'esecuzione del fine è un qualcosa che passivamente dipende dall'intenzione di prima.

L'architetto, che comincia a porre la prima pietra, come si dice, fondante della casa e poi altre pietre attorno, esegue ormai, è uno che ha subito l'influsso di quel progetto architettonico che aveva nella mente e ora attivamente si muove a eseguirlo nella esteriorità delle cose.

Quindi, paradossalmente proprio la sua esecuzione attiva è effetto di un aver subito qualche cosa. Vedete quindi come praticamente la volontà, nel suo moto passione, è specificata dal fine nell'esecuzione. Ossia, se volete, in chi costruisce la casa c'è prima di tutto l'aver concepito il fine nell'intenzione, di cui poi subisce l'attrattiva e il fascino a cui dispone i mezzi. Poi, una volta disposti i mezzi, comincia dal primo mezzo fino all'ultimo con la realizzazione o esecuzione del fine.

In questa seconda tappa, la, le facoltà esecutive sono attive, la volontà stessa invece è passiva. Cioè la volontà ha subito in qualche modo il fascino del fine e in dipendenza da esso adesso comanda alle facoltà esecutive a muoversi per porre in atto i mezzi in vista del fine da eseguire. Prego, caro, dica.

... non subisce ...

Oh, certo. Questo è fuori questione. Sì. Comunque, coraggio. Mi dica. Lei voleva forse, una domanda. Sì, mi dica, perchè

...

Solo questo. Sì.

... sì, cioè lei ha detto che la volontà subisce l'azione, l'amore verso il fine, ma prima subisce ... azione passiva anche ... ragione ...

E' una domanda molto *ad rem*. La risposta è questa. Vede come è analogico soltanto il rapporto intelletto-volontà? Cioè, come l'intelletto è passivo rispetto ai primi principi ai quali poi si riconduce, così la volontà è passiva dinnanzi al fine, fine ultimo, attuata dal quale poi si riduce alla volizione dei mezzi. Qual è la differenza? Voi sapete che nell'analogia c'è sempre una profonda differenza *per se*; si dice addirittura almeno quanto agli analoghi, se non quanto all'analogato.

Quindi praticamente c'è una profonda differenza tra l'intelletto e la volontà. Perché? Perché l'intelletto, direbbe S. Tommaso, in commento della sua domanda, intellettualmente noi che affermiamo il primato dell'intelletto possiamo dire che l'intelletto entra immediatamente a contatto col suo oggetto. C'è certo la mediazione sensitiva, ma quella si potrebbe dire che non conta. Perché? Perché è puramente strumentale rispetto all'intelletto agente, che ne astrae appunto la specie intelligibile.

Invece, per quanto riguarda la volontà, essa dipende, non strumentalmente, ma proprio come da una causa vera e propria, dalla presentazione dell'intelletto pratico. Quindi, quell'innamorarsi del bene a cui poi si tenderà, cioè di cui prima si subisce il fascino e poi ci si muove a realizzarlo, quell'innamorarsi del bene dipende interamente dalla presentazione dell'intelletto pratico, *nihil volitum nisi praecognitum*. Se l'intelletto pratico non mi presenta quel bene, io non posso in nessun modo considerarlo come buono, nè subirne il fascino, né tutto il resto.

Poi l'intelletto pratico, come voi sapete, si intreccia in qualche modo in intellettualità e affettività. Quindi si potrebbe dire che l'intelletto pratico a sua volta in qualche modo è già affettivamente predisposto, c'è una specie, permettetemi di usare le parole di Goethe, di *Wahlverwandtschaften*, ossia, come si dice in italiano, "affinità elettive". C'è una specie di affinità elettiva nell'intelletto pratico, una specie di anticipo della volontà sull'intellettualità.

Qui S.Bonaventura sarebbe contento di me, ma S.Tommaso mi avrebbe forse sgridato. Comunque il fatto è che si potrebbe dire che l'intelletto pratico sia già indirizzato, in qualche modo, seppur secondariamente, da una certa appetitività. Si capisce questo, S.Tommaso poi ne sarà contento.

Abbiamo visto al riguardo nel trattato sulla prudenza, come essa, pur essendo virtù dell'intelletto pratico, è tuttavia, proprio a causa della sua praticità, interamente dipendente dalla rettitudine appetitiva. Quindi si potrebbe dire che solo a chi ha l'appetito correttamente disposto, l'intelligenza presenta i veri beni e il suo amore poi sarà corretto anche sul piano diciamo così dell'appetizione, che segue appunto alla presentazione intellettuale.

Quindi la domanda era molto giusta. Effettivamente la volontà, a differenza dall'intelletto, non è così immediata in questo subire l'influsso del suo oggetto proprio, ma subisce, oltre a questa tendenza proveniente dall'oggetto proprio, la sua *propositio*, la sua presentazione da parte dell'intelletto pratico.

Detto questo, il Padre Ramirez si adopera anche a distinguere questo essere psicologico e morale quanto alla specificazione. Dice delle cose molto belle. Anzitutto dice una cosa che potete anche sistemare così, in questo modo come fa lui. Cioè un primo punto potrebbe essere questo: considerati nell'essere psicologico, gli atti umani sono specificati dal *finis operis*, dal fine dell'opera.

Questa specificazione coincide con quella degli atti naturali e vitali, che sono solamente psicologici. Quindi anche gli atti umani, per quello che hanno di psicologico, sono specificati solamente dal fine dell'opera, come atti puramente vitali. Si potrebbe dire adesso come esempio, che l'uccisione dell'uomo dal punto di vista psicologico è specificamente uguale da parte di un assassino e di una bestia feroce, tipo tigre o leone qualcosa del genere, che si mangia un uomo. Parlo del punto di vista psicologico, dove naturalmente il povero animale ha una psiche meno differenziata.

Ma comunque, psicologicamente il *finis operis* è lo stesso, tanto per dirvi quello che voleva dire il Padre Ramirez dicendo che gli atti umani, per quanto umani, considerati però sotto l'aspetto psicologico, si specificano dal fine dell'opera come gli atti che non sono in nessun modo umani, ma sono in sostanza puramente vitali o spontanei come quelli appunto addirittura degli animali.

Secondo punto: considerati nell'essere morale, gli atti umani sono specificati sia dal *finis operantis* che dal *finis operis*. Vedete questa dualità, che poi vedremo anche nelle fonti della moralità, il *finis operantis* e il *finis operis* sono molto importanti. Non però a pari titolo. Quindi sono specificati dall'uno e dall'altro, però non a pari titolo, bensì secondo un ordine di priorità. Infatti, l'essere morale suppone l'essere psicologico come la qualità implica la sostanza, di modo che lo specificante morale, fine dell'operante nell'intenzione della volontà deliberata dall'agente, suppone la specificazione psicologica dell'opera. Se volete la qualifica morale è un qualche cosa di aggiunto a un atto già costituito nel suo essere psicologico.

Quindi l'atto deve essere già sostanzialmente costituito nell'essere psicologico per ricevere anche la qualifica morale. Quindi vedete che la qualifica morale si rapporta

all'atto umano un po' come un accidente si rapporta alla sostanza, una qualità alla sostanza. Ora, la qualità suppone la sostanza già costituita, quindi la specificazione psicologica è il presupposto della specificazione morale.

Perciò l'atto umano nell'essere morale è specificato: in un primo momento secondo l'ordine quasi materiale, ossia secondo l'ordine dell'esecuzione, prima dal fine dell'opera e poi dal fine dell'operante. Perché questo? Perché nell'ordine dell'esecuzione precede il fine psicologico, più immediato, e a esso si aggiunge il fine morale.

Prima conseguo il fine più vicino, poi il fine più remoto. Machiavelli per esempio avrebbe detto: prima sopprimo il mio avversario politico e poi faccio carriera. Molto semplice quanto all'esemplificazione.

Secondo punto. Secondo l'ordine formale, ossia l'ordine dell'intenzione, la volontà si serve della natura. Questo è molto importante. Invece nell'esecuzione è quasi la natura che è il fondamento della volontà operante in un soggetto naturale. Nell'ordine dell'intenzione, ovvero formale succede il contrario, cioè la volontà si serve di facoltà naturali. E così precede la specificazione più prettamente morale, cioè la specificazione che dipende dal fine dell'operante precede la specificazione psicologica dalla parte del fine dell'opera. Vedete quindi come c'è una specie di inversione nell'uno e nell'altro caso.

Tuttavia, è una questione molto delicata quella del rapporto tra fine dell'opera e il fine dell'operante. Al giorno d'oggi di nuovo subentra questa soggettivistica morale di pura intenzionalità. *Nobis autem bene voluisse satis est*, noi ci accontentiamo di avere agito con buona intenzione; che cosa poi abbiamo fatto non importa. Invece ho molta paura che dinnanzi al Signore non basti avere delle buone intenzioni. Infatti, le buone intenzioni devono poi portare anche a delle buone opere, in fin dei conti, no? Quindi ci vuole questa intera rettitudine dell'atto umano. Prego, caro Fra Stefano.

... quando è che si può distinguere il fine ... opera diciamo così un po' volgare ... quando è che ... arte ... quando è che ...

Sì. Sì. Sì. Sì, caro. Vedi, hai fatto un bell'esempio. Sì, infatti c'è. Esempio, esempio molto *ad rem* proprio anche quello. Vedi, io direi che il principio generale è quello di cui S. Tommaso ci fornisce, diciamo così, gli elementi di soluzione, dicendo che, nel famoso esempio della, della pena di morte, che in sostanza è possibile che lo stesso fine, che è assoluto in un ordine, diventi intermedio in un altro.

Quindi cambiando prospettiva finalistica, è possibile che ciò che è un bene onesto in un ordine diventi un bene strumentale e utile in un altro, supponendo la superiorità del secondo ordine rispetto al primo. Ora, similmente, per lo meno nell'arte, possiamo parlare non tanto di superiorità quanto di diversità della valutazione estetica riguardo alla valutazione strettamente morale.

Oh, notate bene, non voglio scandalizzarvi, miei cari, perché sennò qui ci muoviamo in acque pericolose. Certamente, caro, tu ipotizzavi un'opera di arte

decisamente volgare. Ebbene, lì possiamo dire che non si tratta dell'opera di arte. Dove c'è veramente l'opera di arte, ma questo è difficile da dirimere, *iudicabit sapiens*. Allora lì effettivamente non può entrare in conflitto con valori morali.

Hai fatto riferimento, come esempio, a oggetti d'arte, diciamo così, che potrebbero suscitare qualche disordine nella parte concupiscibile. Ebbene, il fatto è, carissimo, che hai fatto interessanti considerazioni a tale riguardo. Cioè dici appunto che nella opera di arte, se è vera arte, c'è una specie di assoluta serenità, un certo disinteresse in qualche modo, un essere fine a se stessa.

Vedi, a differenza dell'ordine morale, dove un fine organicamente si connette con un altro, l'arte tende veramente a diventare fine a se stessa. Si potrebbe dire, dico tende, cioè nell'arte è insita quasi una certa dinamica che tende perlomeno a farla diventare un *art pour l'art*. E allora, se questa tendenza è autentica, si può dire che la gradevole esecuzione dell'opera dell'arte annienta lo scandalo morale, che potrebbe in qualche modo derivare dall'oggetto.

Breve interruzione

Per esempio, recentemente proprio in occasione del Capitolo Generale di Avila, abbiamo avuto anche il piacere di visitare il Museo del Prado. Ebbene, lì ci sono quei famosi dipinti del Goya. essi toccano sia l'ordine dell'appetito concupiscibile, che quello dell'appetito irascibile. Pensate per esempio alla scena della fucilazione dei patrioti spagnoli sotto Napoleone: una scena orrenda di per sé, proprio brutta, come capite, anche moralmente, si capisce, quella violenza, quell'ingiustizia che grida al cielo come il sangue di Abele. Solo che considerando la rappresentazione della scena, nell'arte, quello che attenua il contenuto è la forma, è la prevalenza della forma rispetto al contenuto.

Allora, se è vera arte, in qualche modo l'appetito non si muove disordinatamente, nè sul piano irascibile, nè sul piano concupiscibile, a meno che non ci sia qualche patologia *ex parte subiecti*. Però può succedere al contrario che un oggetto di pretesa arte muove invece disordinatamente l'appetito concupiscibile o irascibile di soggetti diciamo così normali. In tal caso possiamo supporre che di arte non si tratti.

Però S. Tommaso avrebbe detto in ultima analisi: chi deve giudicarne, dev'essere un'anima serena, pacata. Come dice Aristotele facendo l'esempio del dolce e dell'amaro del gusto, noi ne abbiamo gli esempi nella, nella viticoltura. Mi fa impressione quando valutano così questo, il pregio del vino.

Ebbene, essi hanno un palato talmente raffinato, che vi fanno proprio dire se il vino è buono o no e come e quali qualità ha e quali non ha e via dicendo. Ora, io naturalmente non ci riuscirei. Perché? Perché *ex parte subiecti* sono indisposto, il mio palato è estremamente rozzo.

Quindi bisogna lasciare giudicare le opere dell'arte ad un soggetto che, sia artisticamente che moralmente, sia molto equilibrato. Allora si può dire, si può dirimere

la questione. Ma, come vedi, la soluzione è piuttosto empirica che *a priori*. Va bene, caro Fra Stefano? Poi. Adesso vi lascio riposare un poco, in cinque minuti riprendo.

Seconda parte (B)

Registrazione di Amelia Monesi

Che mole di materia! Però le prime questioni sono le più fondamentali, perciò ci siamo un po' attardati. Prossimamente bisognerà che corriamo più velocemente. Nel quarto articolo, S.Tommaso, dopo aver premesso i primi tre articoli che riguardavano un po' la funzione del fine in genere, adesso discende più in particolare verso il fine specifico, il fine ultimo, considerato sotto i diversi aspetti. Anzitutto la questione dell'*an sit*. Se esiste un fine ultimo: questione fondamentale. Adesso il quarto articolo ha una notevolissima importanza. La questione è questa: non tanto se esiste un fine, questo è fin troppo evidente, ma se esiste un fine ultimo. La domanda è quindi dell'*an sit*, se esiste un fine ultimo.

Ora ritorna utile quello che abbiamo detto dell'ordine *per se* e dell'ordine *per accidens*. L'ordine *per se* dei fini è un ordine tale per cui un fine, in virtù di se stesso, richiama un altro fine da cui eventualmente dipende. Invece l'ordine *per accidens* è un ordine tale dei fini che un fine non dipende dall'altro *per se* ma solo per qualche cosa di avventizio, di esterno, tipo la persona, l'amico con il quale ho fatto quattro piacevoli chiacchiere sul tram. Cioè, non è che io salendo sul tram l'abbia fatto per incontrare l'amico. L'ho incontrato casualmente e mi è piaciuto, mi è piaciuta la conversazione. Quindi era un fine, ma era un fine *per accidens*.

Ora, quello che ci riguarda è l'ordine *per se* dei fini, non l'ordine *per accidens*, si capisce. L'ordine *per se* dei fini, è quello in cui un fine richiama un altro per la sua stessa natura. La proposizione, la tesi fondante di S.Tommaso, nell'ordine *per se* dei fini è che è impossibile procedere *ad infinitum* in qualsiasi parte. Vedremo poi che le direzioni sono due.

Vedete come S.Tommaso ricalca qui lo schema delle prove dell'esistenza di Dio. Il principio cosiddetto del blocco, del freno, cioè l'*infinitum non est pertransire*, non è possibile attraversare l'infinito. Negli ordinati *per se*, tolto il primo, cioè tutti gli ordinati subordinati, tutto il resto crolla. Quindi, data la dipendenza *per se* degli ordinati derivati dall'ordinante primo, da questa subordinazione, tolto il primo, tutto il resto è tolto di mezzo. Quindi se si toglie il primo si toglie anche tutto ciò che dal primo dipende¹.

¹ Il relativo è relativo all'assoluto. Se non c'è l'assoluto, non c'è neanche il relativo. Una catena di relativi, per quanto numerosi e subordinati tra di loro, non regge da sola. La stessa scala dei relativi ha senso in quanto riferita al supremo, che è assoluto.

Ora, l'ordine dei fini. Qui troviamo la duplice direzione a cui S.Tommaso alludeva prima, cioè non si può andare *ad infinitum* in nessuna delle due direzioni. L'ordine dei fini è anzitutto l'ordine dell'intenzione. In quest'ordine, la prima cosa considerata è il fine ultimo, in quanto è principio movente dell'appetito. Quindi nell'ordine dell'intenzione viene anzitutto il fine, e anzi la prima cosa in assoluto è il fine ultimo, in quanto muove l'appetito. Nell'ordine dell'esecuzione invece la prima cosa è il primo mezzo adoperato per il conseguimento del fine.

Vedete, di nuovo l'esempio del costruttore della casa, fin troppo banale. Adesso non pensiamo al fine ultimo, perchè lo farà senz'altro *ad maiorem Dei gloriam*, come dice S.Ignazio. Però pensiamo invece all'ambito ristretto dell'arte architettonica. L'architetto fa il bel progetto in carta e il progetto in carta è già qualcosa di esecutivo, insomma fa un bel progetto in mente. Ha in mente il fine che vuole raggiungere.

Da lì inizia e tutto il resto, ogni pezzo di ferro, che lui immagina, o il pezzo di legno, una trave, un muro, eccetera, tutto il resto dipende da quell'immagine globale della casa che ha in testa. Poi, quando ha escogitato ogni pezzo di muro in dipendenza dal fine ultimo in quel particolare ordine, che è l'immagine della casa completa, che cosa fa? Dopo esser disceso all'ultimo pezzo di muro, anzi di fondamento, perchè l'ultima cosa a cui si arriva partendo dalla cima della casa fino in fondo è il fondamento, lì l'ordine si capovolge e nell'esecuzione si inizia proprio dal fondamento per arrivare fino in cima.

Quindi praticamente nell'ordine dell'intenzione l'architetto concepisce la totalità della casa e poi scende alla disposizione dei mezzi fino all'ultimo mezzo da scegliere, che è porre il fondamento. Questo ultimo mezzo da scegliere è il primo mezzo da eseguire, ossia porre la prima pietra, che talvolta si fa con la dovuta solennità, e poi da quella prima pietra si arriva fino in cima.

Quindi nell'ordine dell'esecuzione la prima cosa è il primo mezzo adoperato in vista del fine. Perciò nell'ordine, notate bene, dell'intenzione, la prima cosa è l'ultima, cioè è l'ultimo fine; mentre nell'ordine della esecuzione la prima cosa è veramente il primo mezzo, ossia il primo mezzo adoperato.

S.Tommaso dice ora che se ci fosse una via *ad infinitum*, se non ci fosse un fine ultimo, in sostanza, tutta la disposizione dei fini e dei mezzi sarebbe tolta di mezzo, cosicchè non ci sarebbe un ordine determinato dell'intenzione. Quindi, tutti gli atti sarebbero resi impossibili. Anzitutto, in primo luogo, nell'ordine dell'intenzione, sarebbero resi impossibili tutti gli atti, tra quei dodici che abbiamo elencato sulla lavagna, tutti gli atti che hanno per oggetto il fine. Crollerebbe anzitutto la *simplex volitio*, crollerebbe la *intentio*, non ci sarebbe il *gaudium*, nessuno vorrebbe, intenderebbe e godrebbe. Sarebbe triste la vita, notate bene.

Invece nell'ordine dei mezzi, cioè nell'ordine dell'esecuzione, i mezzi non sarebbero determinati, non ci sarebbe un primo mezzo, un fondante in quell'ordine. Se non ci fosse il fine ultimo, scomparirebbero tutti gli atti che rapportano i mezzi al fine. Non ci sarebbe più il giudizio pratico, anzi, non ci sarebbe né il consiglio né il consenso; non ci sarebbe il giudizio pratico ultimo, nè la scelta e non ci sarebbe

nemmeno l'*imperium* e l'uso attivo. Quindi, nemmeno nell'ordine esecutivo nella disposizione dei mezzi, non ci sarebbe nulla.

Che cosa resterebbe? S. Tommaso dice che sarebbe una cosa molto triste, perchè ci sarebbe un consiglio che distrugge se stesso. Si ricorrerebbe continuamente al consiglio; la prudenza, la *auriga virtutum*, non potrebbe operare, perchè sapete che, che l'atto proprio della prudenza è l'*imperium*, comandare e applicare. Quindi resterebbe solo la prima disposizione della prudenza, non il suo atto proprio cioè il *consilium*. Accadrebbe come in un uomo scrupoloso, che non si decide mai.

E' una patologia, perchè quando uno è troppo scrupoloso, non prende mai decisioni. Che cosa fa? Aristotele dice che il timore rende bene consigliativi. Cioè quando io vedo per esempio un pericolo che mi minaccia, mi blocco, ci penso due volte se andare avanti oppure quale strada prendere. Quindi, in sostanza, il timore rende bene consigliativi. In tal caso ci sarebbe solo una angoscia continua, che continuamente ci rimanda al *consilium*, non si passerebbe mai dal consiglio alla scelta e all'*imperium*.

Quindi praticamente ci sarebbe una esitazione eterna, in quanto non si sarebbe sorretti dal *consilium*, da quell'ultimo criterio del bene e del male, che è appunto il fine ultimo. Mancando appunto il fine ultimo, verrebbe meno tutto l'ordine dei fini intermedi e anche dei mezzi al fine e quindi non ci sarebbe altro che questo girare attorno a se stessa dell'anima umana mai decisa su quello che dovrebbe fare. Non avrebbe mai né una idea del suo fine nell'intenzione e tanto meno una idea di come eseguire un qualche progetto operativo.

Invece, per quanto riguarda l'ordine *per accidens* evidentemente lì la moltiplicazione dei fini può andare all'infinito. Cioè io sul tram posso incontrare infiniti amici. Dico potenzialmente. Però, non è che cambi qualcosa². Invece i fini connessi l'uno con l'altro *per se in ratione finis* non possono essere infiniti. C'è una serie limitata di fini che conducono a un fine primo, che in tal caso ovviamente nella serie finalistica teleologica si dice fine ultimo.

Come nella prova dell'esistenza di Dio la serie di cause efficienti in ultima analisi è finita, perchè voi sapete che tutte le prove di S. Tommaso si riallacciano alla causalità efficiente. Ora, la serie di cause efficienti di per sé potrebbe essere infinita, ma³ non può esserlo, perchè una causa infinitamente distante è una causa che non causa. Cioè la finitezza della serie causale è solo una proprietà del principio stesso della causalità. E una causa infinitamente distante è una causa che non produce nessun effetto, quindi non è causa, distrugge il concetto stesso di causa.

Similmente, un fine infinitamente, indebitamente distante non è un fine che sia in grado di finalizzare. Quindi bisogna che nell'ordine dei fini ci sia una distanza determinata di ogni fine intermedio, anzi di ogni mezzo, rispetto al fine ultimo. Bisogna quindi che ci sia un fine ultimo. Se volete, alcuni, soprattutto moderni, ma un po' pericolosamente, la considerano veramente una prova dell'esistenza di Dio come fine ultimo. Io non sono tanto spavaldo.

² Che ne incontri x o $x+1$ non cambia niente.

³ In questo caso.

Perché? Perché qui si dimostra solo l'esistenza del fine ultimo in astratto, non ancora in concreto. E sappiamo bene che ciascuno di noi ha un fine ultimo, agisce per un fine ultimo; però poi quale sia in concreto, vedremo che lì ci sono notevoli titubanze e differenze da individuo a individuo.

Leggete tutti e tre i corollari, ossia le tre risposte. Ma mi pare che quella più importante sia appunto la prima, che cita nella obiezione, ossia nell'argomento, Alcuni non gradiscono chiamare "obiezioni" questi argomenti che S.Tommaso antepone alla *quaestio*.

Ebbene, c'è in questo primo argomento la citazione dello Pseudo-Dionigi, nel *De divinis nominibus*, capito quarto, dove egli dice che *bonum est diffusivum sui*: il bene è diffusivo di se stesso. Quindi sembrerebbe che il bene si diffonda indefinitamente; non c'è un termine. Il bene si diffonde, continua a diffondersi. Allora, questo sembrerebbe contraddire quel principio che ci deve essere un fine ultimo di ogni umana azione.

Ora, dice S.Tommaso, alla ragione formale di bene spetta essere origine della processione e non già essere procedente da altro. Notate bene questo. Alla ragione formale di bene spetta essere origine di una processione, cioè dare origine ad altri beni, senza essere procedente da qualche cosa.

Quindi, dato che il bene ha ragione di fine, vi è un solo fine ultimo, dal quale tutto procede come dal primo bene. Nelle derivazioni inferiori, invece, vi potrebbe essere una certa illimitatezza.

Notate bene. Siccome il bene nella sua *ratio boni*, quindi anche nella sua *ratio finis*, comporta non già di essere il derivato della diffusione, ma principio di diffusione, proprio il principio dello i Pseudo-Dionigi *bonum est diffusivum sui* suppone al vertice un solo sommo bene che si diffonde. Vedete come S.Tommaso capovolge i termini della questione. Perché? Perché, proprio quella era la domanda. In sostanza, il bene è diffusivo di sé; quindi potendosi diffondere indefinitamente non sembra che ci sia questa distanza definita dal fine finalizzato al fine che è solamente finalizzante, ossia al fine ultimo.

Ora, dice S.Tommaso: niente affatto. Il fatto è questo, che nella *ratio bonis et finis* è insita la tendenza non già a essere un derivato di qualcosa, ma anzi una ricchezza ontologica, una perfezione, che fa sì che il bene tende piuttosto a diffondersi sugli altri, che essere effetto di una diffusione. Sicché, al vertice dell'ordine dei beni, ci deve essere un sommo bene che si diffonde.

Certo poi, per quanto riguarda le diffusioni *ad infra*, e quindi per quanto riguarda la salita verso il bene sommo, questa salita è finita, ci deve essere un sommo bene, che è determinato⁴. Invece, per quanto riguarda le derivazioni dall'alto in basso, qui effettivamente ci potrebbe essere una certa infinità. Però, dice S.Tommaso, che questo vale, se si considera la potenza assoluta di Dio. Questo sarà un argomento caro a Duns Scoto.

⁴ La catena dei fini *per se* è finita, perché se non ci fosse il fine ultimo, essa sarebbe annullata o non avrebbe senso; invece la catena dei fini *per accidens* non ha un termine definito, perché corrisponde all'infinita potenza di diffusione del Bene divino.

Secondo la potenza assoluta di Dio è possibile che ci sia una infinità di differenza nel bene, infinità di creature, infinità insomma di sfumature di perfezione, di gradi di perfezione. Però, S. Tommaso dice che questo non conviene alla potenza divina ordinata dalla sua sapienza. Quindi S. Tommaso è ben convinto che l'ordine dei beni nel cosmo è un ordine finito anche *ad infra*, si potrebbe dire. Anche nella diffusione in qualche modo la sapienza divina pone un limite a questa diffusione stessa del bene.

Il Padre Ramirez commenta questo articolo premurandosi anzitutto di commentarlo, ed aggiungendo ad esso un problema, che S. Tommaso non sollevava, ma che invece al giorno di oggi è sollevato come uno degli argomenti primari, e cioè il problema del fine ultimo naturale e soprannaturale.

Io adesso cercherò di sintetizzarvelo molto. Cercate eventualmente poi di andare a leggere nello stesso Ramirez, se volete. E' una trattazione più cospicua. Dunque, notate bene, anzitutto il fine naturale, l'esistenza del fine naturale.

L'esistenza del fine naturale può essere dedotta a priori dall'intenzione di Dio, Autore della natura, e a posteriori dall'operazione umana. Esistono operazioni umane naturali ovviamente con un fine ultimo come ce lo dimostrava S. Tommaso. Ma abbiamo anche il Magistero, che non può essere tolto di mezzo nonostante tutti i tentativi; perchè al giorno d'oggi, scusate, fra parentesi, mi fa tanto tribolare il sentire sento delle cattive interpretazioni del Magistero di oggi volto contro il Magistero di ieri, per poi far sì che il Magistero di oggi sia relativizzato a un ipotetico Magistero di domani o di posdomani, magari. E' la storicizzazione modernistica del Magistero. Se ha torto il Vaticano I, non so come il Vaticano II potrebbe avere ragione.

Perchè allora un furbo, e ce ne sono tanti, potrebbe dire: col Vaticano I, voi preti avete sbagliato; per cui non vedo perchè il Papa, per esempio in una enciclica scomoda come la *Humanae Vitae*, non sbagli anche adesso; io aspetto un Vaticano III, che mi permetta tutto quello che è vietato nella *Humanae Vitae*.

Quindi veramente nel Magistero o si accoglie tutto o crolla tutto. Diciamocelo con chiarezza. Perché con la verità non si scherza. Dico in cose essenziali, capitemi bene. Ci possono poi essere cambiamenti accidentali *secundum quid*. Pensate per esempio alle vicende dell'usura: vietata severamente prima, poi dopo nel '500 ammessa moralmente. Perché? Perché è cambiata la funzione del denaro. Cioè non è cambiato il principio morale; è cambiato il tessuto della società, insomma, la condizione della società. Il principio morale non crolla.

Ora, tutte queste cose la gente generalmente non le conosce e quindi si scandalizza: la Chiesa ha cambiato parere. No, non ha cambiato parere. Similmente, anche noti sedicenti teologi dicono cose del genere. Se lo dice uno sprovveduto, allora lo benedico nella sua semplicità. Ma dei teologi, che aspirano a un nome così grande di teologo, dire certe stupidaggini non è loro permesso di per sé. E almeno dovrebbero squalificarlo come è stato squalificato il Küng, al quale è stato vietato di chiamarsi teologo cattolico. E io direi che la Santa Sede dovrebbe ormai togliergli il titolo di

teologo stesso, oltre che di cattolico⁵. Ad ogni modo, c'è il fatto che la gente si scandalizza anche perché non distingue la legge naturale dalla legge positiva. Per esempio il digiuno di venerdì è stato tolto, e adesso è stato rimesso in onore. Comunque per un certo periodo sembrava che fosse tolto; si poteva sostituire con tante altre cose. E' legge positiva. il Santo Padre può cambiare in quella materia; ma non può cambiare invece per quanto riguarda i principi della morale.. Per esempio, riguardo appunto alla dottrina esposta nella *Humanae Vitae*, questa è dottrina irreformabile.

Solo per dirvi, che, quando sentite certe stupidaggini, che mettono un Magistero contro l'altro, non credeteci. Il Vaticano II stesso è *optimus sui interpretes*, l'ottimo interprete di se stesso, e dice continuamente: "Seguendo le vestigia dei Concili precedenti, ossia del sacro ecumenico Concilio di Trento e Vaticano I, Noi diciamo e ribadiamo" e via dicendo. Quindi tutte quelle cose che vi leggerò adesso, sono ribadite anche dal Vaticano II.

Costituzione dogmatica sulla dottrina della Chiesa del Vaticano I, capitolo 16, dice: *homo anima rationali et immortalis ad imaginem Dei factus*, è facile il latino, no? Si capisce. *Homo anima rationali et immortalis ad imaginem Dei factus*, fatto ad immagine di Dio con l'anima immortale e razionale, *ac quidem ipsa natura sua ordinatus fuisse ad Creatorem suum cognoscendum*, sarebbe stato ordinato in virtù di quella sua stessa natura al suo Creatore da conoscere, *colendum et amandum*, da adorare - *colere* non è solo adorare,ffrire un culto religioso, -, *et amandum*, e da amare, *modo viribus naturalibus congruente*, in un modo congruo proporzionato alle forze connaturali. Più chiaro di così!

Atque itaque perfectionem et beatitatem naturalem consequendam, e così l'uomo sarebbe stato ordinato al conseguimento di una perfezione e *beatitas*, beatitudine naturale. Il Concilio Vaticano I chiaramente statuisce l'esistenza di una beatitudine naturale, usa addirittura la parola, *beatitas*, ma insomma è lo stesso di *beatitudo*. Non giocare sulle parole. Il fine, invece, soprannaturale risulta sia dalla Scrittura che dal Magistero della Chiesa.

na Scrittura. Adesso vi cito solo alcuni testi, due testi in sostanza, che voi potete leggere: *Romani* 6,22.23 e *I Petri*, la *Prima di Pietro*, capitolo 1, versetto 8-9. Invece vi leggerò di nuovo il caro Vaticano I, della Costituzione *Dei Filius*, Denzinger-Schönmetzer, questo è riportato anche nel Denzinger, purtroppo la prima citazione no; quella è notata da Ramirez, il quale è andato a studiarla probabilmente sul *Mansi* o su qualche altro volumone. Invece queste sono anche nel Denzinger-Schönmetzer.

Denzinger-Schönmetzer 3005, dice così: *non hac tamen de causa*, non per questa causa, però *revelatio absolute necessaria est*, è assolutamente necessaria la rivelazione, *sed quia Deus ex infinita bonitate sua*, ma poichè Dio per la sua infinita bontà, *ordinavit hominem ad finem supernaturalem*, Dio, per la sua infinita gratuita bontà, ha ordinato l'uomo a un fine soprannaturale, *ad participandm scilicet bona divina*, a partecipare dei

⁵ Intnde dire che la Santa Sede avrebbe dovuto essere più severa.

beni divini, *quae humanae mentis intelligentiam omnino superant*, che superano totalmente l'intelligenza della mente umana. Vedete.

La rivelazione dipende dal fatto che Dio liberamente, sottolineo liberamente, si è compiaciuto di elevare l'uomo a Se Stesso come fine soprannaturale. Quindi Dio - scusate, il Signore mi perdoni, e anche voi, perchè è un linguaggio inadeguato -, il Signore era quasi obbligato, tra virgolette, se ci faceva uomini, di ordinarci a Sè come fine ultimo naturale; ma era liberissimo di ordinare noi stessi a Sè come fine ultimo soprannaturale. Denzinger-Schönmetzer, 3016. *Ac ratio quidem fide illustrata*, la ragione illuminata dalla fede, *cum sedulo pie et sobrie quaerit*, se con assiduità, pietà e sobrietà ricerca, *aliquam Deo dantem mysteriorum intelligentiam et eamque fructuosissimam assequitur*, può conseguire una certa intelligenza del mistero molto feconda e fruttuosa per il bene dell'anima nostra, *tum ex eorum quae naturaliter conoscit analogia*, sia dall'analogia, *ex analogia*, dall'analogia delle cose che naturalmente conosce, *tum e mysteriorum ipsorum nexum inter se et cum fine hominis ultimo*, sia anche dal nesso, dalla connessione dei misteri tra loro e col fine ultimo dell'uomo.

Quella che si chiama *analogia fidei*, o se volete la *analogia fidei* è duplice: l'analogia del soprannaturale rispetto al naturale e di un soprannaturale a un altro soprannaturale, un rivelato a un altro rivelato. In sostanza, la prima analogia di fede è la meravigliosa corrispondenza tra la rivelazione e l'aspettativa umana. Faccio sempre l'esempio di Aristotele, che non capiva come l'uomo può essere beato se muore e il corpo gli si disfa

Aristotele diceva: l'uomo ha il suo corpo per essenza, non *per accidens*. Quindi il corpo fa parte della sua umanità. Come può essere beato mutilato di sua una parte essenziale? Risposta: in Cristo, con la Risurrezione. Cioè riprendiamo il corpo e diventiamo un sinolo, che Aristotele non poteva desiderarne uno migliore.

Questa è l'analogia tra la ragione naturale e il dato soprannaturale e poi c'è la connessione dei misteri tra loro, per esempio il mistero dell'Incarnazione con la Trinità e via dicendo. Così pure dalla ragione teologica, l'esistenza sempre del fine soprannaturale, analogicamente a quello che diceva S. Tommaso sull'ordine dei fini in genere, al fine ultimo, possiamo dire che, dato che ci sono delle operazioni non solo naturali congruenti alle forze naturali, ma anche soprannaturali dell'uomo, che sono azioni sorrette dalla grazia di Dio, queste azioni sono finalizzate a un fine proporzionato alla grazia, che oltrepassa la natura.

A quale fine allora? A un fine soprannaturale intermedio, che nella serie dei fini intermedi soprannaturali conduce analogicamente a un fine soprannaturale e ultimo. Vedete come il discorso si può sdoppiare riguardo ai fini naturali e ai fini soprannaturali.

Per quanto riguarda l'unità del fine ultimo, è chiaro che l'ultimo fine naturale è come racchiuso virtualmente nel fine soprannaturale. Cioè non ci sono materialmente due fini. Quello che scandalizza alcuni, che respingono questa distinzione, è che pensano che siano due fini, e che l'uomo sia quasi dissociato: qui la natura e là

soprannatura. No! E' un solo fine materialmente; solo formalmente, secondo ragione, c'è l'uno e l'altro aspetto, che però costituisce un ordine operativo realmente distinto.

Però, *ex parte finis, ex parte obiecti*, c'è indistinzione. Non c'è distinzione, se volete, in termini pascaliani, non c'è distinzione tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Mi dispiace per Blaise Pascal, ma non c'è distinzione materialmente. Vedete come il fine ultimo naturale e soprannaturale coincidono.

Dice il Gaetano a questo riguardo: *quoniam gratia praesupponit et perficit naturam*, giacché la grazia suppone e perfeziona, porta a compimento la natura, *Deus ut finis naturalis*, Dio come fine naturale è fine ultimo in genere, genericamente, materialmente, *et quasi subordinatur sibi ipsi*, e quasi si sottomette a se stesso, *ut finis est beatitudinis revelatae*, in quanto è fine della beatitudine rivelata, *tamquam fini ultimo simpliciter*. Se volete, il fine ultimo *simpliciter, in specie*, formalmente, è il fine soprannaturale, che però contiene in sé virtualmente, come una connotazione generica, il fine ultimo naturale.

Qui il Gaetano, sì, adopera questi termini, “genericamente” e “specificamente”. Io preferisco parlare di una implicazione virtuale, in sostanza. Ma comunque non dipende tanto dall'espressione che si dà a questa verità; è importante sapere che il fine ultimo è sempre uno solo obiettivamente e materialmente parlando.

Si sdoppia secondo diversi rispetti del soggetto umano operante a questo fine, fine che è materialmente uno solo, però considerato sotto due aspetti formali diversi, ma non posti uno accanto all'altro, bensì tali che uno, il fine soprannaturale, fa appartenere a sé, racchiude in sé il fine naturale. Implica in sé il fine naturale.

Ma bisogna che vi dica anche questo, seppure *bona ruit*. Ad ogni modo bisogna dire questo. Questa distinzione, che poi faremo nel trattato sulla grazia, tra la pura o integra natura e la natura elevata dalla grazia, è certamente una distinzione che non si è verificata, non c'è mai stata su questa terra una natura o pura o integra. Però non è una oziosa *cogitatio theologorum*.

Perché come la potenza è implicita nell'atto, anche se attuata, così in qualche modo la naturalità è implicita nella soprannatura. E la potenza è un qualche cosa di reale nell'ambito del sinolo attuato. Similmente c'è una reale connotazione della naturalità nell'ambito della soprannatura. Quindi la soprannatura, che suppone e perfeziona la natura, sempre in qualche modo connota quel sostrato naturale su cui si fonda, su cui in qualche modo si innesta, direi quasi.

Carissimi, bisogna correre, scusate la velocità veramente supersonica, ma bisogna che brevemente commentiamo l'interpretazione del principio *bonum est diffusivum sui*, che Padre Ramirez commenta veramente in maniera molto bella. Notate subito il pericolo di eresia, che consiste in un certo spontaneismo della creazione: *bonum est diffusivum sui, Deus est bonus, ergo Deus est diffusivus sui*.

Ora, è vero, in un certo senso. Però, non bisogna pensare che il Signore, essendo buono, per un eccesso di bontà si diffonda così necessariamente come pensavano Plotino e i Neoplatonici. Quell'*En*, quell'Uno traboccante, dal quale, come da primo principio, derivano come delle cascate di derivazione da quel primo principio. Non è

così. Però, potrebbe essere frainteso così. Infatti, Scoto Eurigena è neoplatonico; egli la pensava così. Quindi, bisogna mettere un po' le mani avanti, come si dice, e chiarire lo stato di cose.

Ora, questo principio *bonum est diffusivum sui* può essere inteso immediatamente e allora non si applica alla causa efficiente, solo alla causa finale. E allora significa *bonum est diffusivum sui* nel senso che ogni bene, in quanto bene e soprattutto in quanto fine, esercita un'attrattiva su altre cose, sottomette altre cose a sé come degli appetenti all'oggetto di un appetito.

E così non c'è problema, perché allora Dio rimane perfettamente libero. Dio è sommamente buono, è oggetto di amore, ma questo non cambia nulla in Dio né deroga alla sua libertà nel creare. C'è però anche un senso mediato, applicabile alla causa efficiente, perché infatti il bene nell'ente è diffusivo anche efficientemente. Però allora si applica primariamente solo alla causa prima non causata, in quanto solo Dio agisce tramite il suo stesso essere.

Dio è operante per essenza, che è il suo essere. In tutti gli altri agenti c'è una distinzione tra attuazione entitativa e attuazione operativa, il nostro agire di creature non è il nostro essere. *Proprius actus in propria potentia*, dice S. Tommaso. Quindi il proprio atto suppone la propria potenza. Perciò anche le potenze, entitativa e operativa, sono distinte. Si distingue perciò l'essenza, potenza entitativa dell'atto di essere, dalla potenza operativa, che è la potenza dell'attuazione appunto operativa. Vedete come nelle creature c'è sempre distinzione fra essenza e le facoltà operative.

Quindi le creature non sono operanti immediatamente, non sono diffuse del loro bene immediatamente, ma solo tramite le loro facoltà. Ovviamente anche in Dio questa diffusione efficiente del bene non lede per nulla la sua libertà, perché Dio agisce tramite l'atto, che è Lui stesso. Cosicché l'atto con cui Dio crea o agisce *ad extra* è necessario come atto, ma non come effetto dell'atto, dove Dio è sommamente libero. In tal senso si salva perfettamente la trascendenza e la libertà di Dio nelle azioni *ad extra* anche alla luce di questo principio *bonum est diffusivum sui*.

Quinto articolo. Ogni uomo ha un fine ultimo e uno solo. Abbiamo visto che ogni uomo ha di fatto - l'esistenza - un fine ultimo e adesso ne dimostriamo l'unità, cioè quel fine ultimo, che ogni uomo possiede è uno solo, non c'è ne possono essere diversi. S. Tommaso non poteva fare a meno di citare naturalmente il Santo Vangelo. Il Santo Vangelo suppone, tra l'altro, una grande saggezza psicologica.

Gesù, nel capitolo 6 di *S. Matteo*, versetto 24, dice: "Nessuno può servire due padroni". Similmente nessuno può servire due fini ultimi. Uno è veramente ultimo e l'altro è subordinato, non c'è verso, e non c'è possibilità diversa. E' impossibile che la volontà di un uomo sia simultaneamente ordinata a diverse realtà come fini ultimi. Insomma, uno solo può essere il fine ultimo.

Questo per tre motivi; notate questa triade di argomenti. Il primo argomento è tratto dalla ragione oggettiva e formale del fine ultimo in assoluto. Il fine ultimo è un fine perfettamente quietante l'appetito, è il fine che comprende in sé ogni bene per l'appetito che quietata. Ora, se per assurdo ci fossero due fini ultimi, succederebbe che

dovrebbero distinguersi tra loro, cioè uno dovrebbe avere qualcosa in più rispetto all'altro e l'altro qualcosa in meno rispetto a quello di prima.

Ora, è proprio per questo che è impossibile che ce ne siano due, in quanto quel fine ultimo, al quale manca qualcosa, per definizione non è più fine ultimo, cioè non è più un bene pienamente quietante l'appetito. Vedete qui che la perfezione stessa, anzi la onniperfezione del fine ultimo conduce alla convinzione che del fine ultimo non ce ne può essere che uno solo. Quindi in qualche modo, se ci fossero più fini ultimi, il fine desiderato come ultimo richiederebbe al di là di se stesso un altro che è più ultimo ancora, quello più perfetto, se così volete. E questo è ovviamente impossibile.

Secondo argomento: è quello tratto dalla ragione formale propria del desiderio del fine ultimo *simpliciter*. E procede così: come nel processo della ragione il principio è qualche cosa di naturalmente conosciuto, principi per se evidenti, così nel processo dell'appetito - appetito razionale, volontà -, il principio deve essere qualche cosa di naturalmente desiderato e quindi una sola cosa, giacché la natura è sempre determinata da una cosa sola.

La natura tende sempre all'uno. Notate l'analogia. Nell'ordine della conoscenza tutto il movimento intenzionale raziocinativo del conoscere dipende dalla conoscenza dei primi principi, che poi tutti si risolvono nella nozione dell'ente. Quindi vedete come anche l'intelletto è ordinato all'uno, all'ente. Similmente nella volontà, tutto il movimento della volontà è sorretto da un desiderio naturale della volontà, da un qualcosa che la volontà desidera per natura.

Come l'intelletto procede alla conoscenza dei particolari tramite la conoscenza di ciò che l'intelletto conosce per natura, i primi principi, l'ente, in cui risolve tutte le sue concezioni, così, similmente la volontà deve partire da qualcosa che ama per natura. Ora, ciò a cui la natura è determinata, è sempre un qualcosa di uno. Quindi quello che la volontà desidera come primo, deve essere un qualche cosa di uno. E' un argomento molto convincente per l'analogia tra l'ente e il *bonum*.

Terzo argomento: dall'effetto formale del fine ultimo in assoluto sull'atto della volontà, che propriamente lo desidera. Quell'effetto del fine sull'atto della volontà, come abbiamo visto, è la specificazione, il fine specificante rispetto alla volontà. Ora, tutto ciò che è in un genere dipende dal principio di quel determinato genere e dato che gli atti umani sono tutti in un solo genere di atto, in quanto umani, è necessario che abbiano un solo principio. Ogni genere dipende da un solo principio che costituisce tutto il genere.

Quindi similmente gli atti umani, in quanto umani, essendo in un unico genere, devono essere costituiti da un solo principio di quel genere. Qual è il principio degli atti umani? E' ovviamente il fine e in ultima analisi il fine ultimo. Quindi non ci può essere, data l'unicità dell'atto umano, in quanto umano, cioè tutti gli atti umani formano un solo genere, è necessario che il principio di quel genere, così vasto come è quello dell'agire umano, sia uno, una moltitudine raggruppata in un solo genere e sottomessa a un solo principio del genere. Per cui l'unico principio del genere a cui appartengono gli

atti umani è il principio dell'atto umano stesso, ossia il fine, anzi in ultima analisi il fine ultimo. Quindi tre argomenti per dimostrare l'unità, anzi l'unicità, del fine ultimo.

A questo si può aggiungere che l'unità del fine ultimo è il suo primo predicato quidditativo, che lo distingue dai fini intermedi. I fini intermedi, se volete, possono permettersi il lusso di essere molteplici. Il fine ultimo non può che essere uno. Quindi la proprietà del fine ultimo è quella di essere uno, anzi unico. Ovviamente, come abbiamo visto, la distinzione tra fine naturale e fine soprannaturale non danneggia l'unità del fine ultimo, perchè il fine naturale è subordinato a quello soprannaturale. Cioè il fine soprannaturale è più ultimo di quello naturale.

Dio avrebbe potuto creare due ordini. Di fatto ha creato solo l'ordine più perfetto, però avrebbe potuto creare anche un ordine meno perfetto. In tal caso il fine ultimo sarebbe stato il fine naturale. Adesso il fine ultimo naturale non è più ultimo, nel senso vero della parola, perchè ulteriormente ordinato al fine soprannaturale. Quindi vedete che non c'è incompatibilità.

Carissimi, abbiamo pochi minuti purtroppo, ahimè, ma affrontiamo almeno l'inizio dell'articolo 6, che dice così: l'uomo vuole tutto ciò che vuole in vista del fine ultimo. Quindi non c'è nessun atto umano che si sottragga a questo dominio, a questo regime del fine ultimo: tutti gli atti umani sono ordinati al fine ultimo. Infatti è necessario che tutto ciò che l'uomo desidera lo desidera per il fine ultimo e questo, per due fondamentali motivi.

Primo argomento, tratto dal fine in quanto specifica l'appetito. Tutto ciò che si desidera è desiderato sotto la ragione del bene. Noi non desideriamo nulla, se non lo consideriamo come un bene. Questo è facile e penso abbastanza evidente per tutti. Noi desideriamo tutto sotto la ragione di bene.

Ora, la ragione di bene può verificarsi in due modi: o del bene perfetto, e allora siamo già nel fine ultimo, o di un bene parziale. Se si tratta di un bene parziale, quel bene parziale nella sua parzialità, si rivela come partecipazione di un bene superiore e così via fino al fine ultimo.

Quindi noi, desiderando un bene particolare, non lo desideriamo nella sua particolarità, bensì nella sua bontà che lo rinvia a un fine ulteriore. Quindi desideriamo i beni particolari in ordine ai beni superiori e in ultima analisi al fine ultimo. Nessun bene particolare è desiderato per la sua particolarità, ma tramite la sua bontà, per il suo rapporto al fine ultimo. Perciò tutto ciò che l'uomo desidera o lo desidera come fine ultimo o, se si tratta di un bene particolare, conosciuto come particolare, appunto come tale, lo desidera in vista di un fine superiore, in ultima analisi del fine ultimo.

Secondo argomento: dal fine in quanto è la causa del moto dell'appetito. Nel muovere l'appetito il fine ultimo si comporta come il primo movente nell'ordine della causalità efficiente. Il fine ultimo è nell'ordine dell'appetito ciò che è la causa prima nell'ordine della causalità efficiente. Ora, vedete, tutte le cause subordinate per sè alla causa prima agiscono solo in virtù della causa prima. Analogicamente, tutti i fini intermedi possono essere allicienti, cioè esercitare l'attrattiva finalistica, essere fini

cause, cioè esercitare causalità finale, solo in virtù del primo movente nell'ordine finalistico, che è appunto il fine ultimo.

Vedete come l'evidenza maggiore sta dalla parte dell'agente. Noi abbiamo evidente la subordinazione delle cause agenti più che la subordinazione dei fini. Quindi tramite l'analogia tra agenti e fini, noi capiamo che, come gli agenti agiscono in ultima analisi in virtù della causa prima, così similmente i fini intermedi finalizzano solo in virtù del fine ultimo.

Amerio è mio grande amico. Purtroppo non ho la fortuna di conoscerlo personalmente. Egli scrisse un bel catechismo per gli adulti. Io sono scarso di esempi, quindi mi rifaccio a quelli portati dagli altri. In esso, naturalmente non è un argomento teologico strettamente detto, ma come esempio Amerio dice così: è come il magnete, in sostanza. Un ferro che è collegato con il magnete è magnetizzato e magnetizza altri pezzi di ferro; ma se è staccato dal magnete, non magnetizza più.

Quindi, in qualche modo, se i beni intermedi non sono attaccati finalisticamente al bene ultimo, non magnetizzano, cioè non attirano. L'attrattiva causale e finale si esercita solo in dipendenza, in ultima analisi, dal fine ultimo

Carissimi, vi ringrazio della vostra benevola attenzione. Ci vediamo, dunque, martedì prossimo praticamente. Scusate la corsa, bisogna proprio, perchè adesso abbiamo una materia notevole.

*In nomine Patris ...
Amen.*

*Agimus Tibi ...
Amen.*

*In nomine Patris ...
Amen.*

Di nuovo grazie.