

## PADRE TOMAS TYN

### TEOLOGIA MORALE

5<sup>a</sup> Lezione - 11 novembre 1986

Abbiamo visto dal *Sed Contra* come S. Tommaso allarghi la prospettiva, cioè si fondi sull'autorità di Aristotele, il quale nel secondo libro della Fisica, afferma che ogni agente in quanto tale agisce per un fine. Abbiamo visto come egli si sforzi di dimostrare questa tesi apodittica: è necessario, *nessarium est*, che ogni agente, di qualsiasi tipo vivente o non vivente, intelligente o non intelligente, non ha importanza, che ogni tipo di agente agisca sempre per un fine (*omne agens agit propter finem*).

Ecco la dimostrazione di questo principio generale. Innanzi tutto bisogna dire che non si può trovare una dimostrazione vera e propria di tale principio, perchè il principio qui annunciato è un principio assolutamente primo. Infatti il principio *omne agens agit propter finem* è praticamente e semplicemente il principio di causalità, secondo il quale ogni effetto deve avere una causa proporzionata. Si tratta semplicemente qui di questo principio apodittico di causalità applicato alla causalità finale.

Di per sé, come tutti gli altri primi principi, non è suscettibile di dimostrazione. S. Tommaso non si prova a dimostrarlo sillogisticamente, perchè è impossibile. Voi sapete che Aristotele sostiene che sarebbe una *apaideusia*, una maleducazione intellettuale pretendere delle dimostrazioni là dove dimostrazioni non sono possibili.

I primi principi escludono ogni dimostrabilità, perchè dimostrabilità significa mediazione del termine medio, ovvero mediazione di intelligibilità. Ora i primi principi sono nell'atto puro di intelligibilità. Non avendo nessuna potenzialità, la loro intelligibilità non è dimostrabile, ripugna ogni tipo di dimostrazione.

Tuttavia sono evidenziabili. A questo punto il compito della metafisica non è quello di dimostrare i primi principi, ma di evidenziarli e difenderli. Allora S. Tommaso ci prova in una maniera molto significativa, cioè prova a spiegare, ripeto spiegare e non dimostrare, che cosa significa esattamente causare.

Causare significa anzitutto attuare e questo è il patrimonio greco del pensiero. L'atto peraltro consiste in una determinazione. L'atto è anzitutto determinante; il che non significa necessariamente un qualche cosa di finito. L'importante è arrivare proprio a una concezione dell'atto infinito come infinitamente determinato.

In sostanza è il discorso del finito potenziale attuale. Il finito potenziale è semplice determinabile, massimamente potenza; invece l'infinito attuale è massimamente atto. Vedete ci sono due tipi di infinito. Non sempre infinitudine significa indeterminatezza, anzi l'infinità dell'essere, dell'*actus essendi*, è somma determinatezza.

Ogni attualità è determinatezza e ogni attuazione è un'attiva determinazione. Ora, siccome la causalità è una dipendenza quanto all'essere, cioè ogni causa fa dipendere da sé il suo effetto quanto all'essere, si può e si deve dire che ogni esercizio causale è un qualche cosa di determinante rispetto all'effetto.

Questo ci permette di intuire quale sia esattamente l'ordine del plesso causale delle quattro cause: causa materiale, formale, agente e finale. Noi sappiamo da Aristotele che le cause si causano a vicenda. Però bisogna vedere quale è l'una e quale è l'altra<sup>1</sup>.

Abbiamo già detto l'altra volta che evidentemente negli enti materiali la forma ha bisogno di inerire ad una materia non per il suo esser forma, ma anzi per l'imperfezione del suo esser forma e questo bisogno fa dipendere la forma dal sostrato materiale. Quindi, ovviamente solo negli enti materiali esiste una causa materiale.

---

<sup>1</sup> Infatti le cause non possono causarsi tra loro nella medesima modalità, perché ciò comporterebbe contraddizione. Esse pertanto si causano a vicenda soltanto in quanto sono diverse tra loro. Per esempio, materia e spirito, nell'uomo, si causano reciprocamente, però la causa materiale causa in senso materiale, mentre lo spirito causa in senso spirituale.

Esiste però anche una causa formale, che - si potrebbe dire - determina la materia stessa nell'ordine dell'essenza, cioè la forma di essenza alla materia<sup>2</sup>; la materia invece si pone più dalla parte del supposito che dell'essenza. Cioè la forma non è suscettibile di sussistere senza il complemento materiale, là dove si tratta di una forma inerente.

Questo è un corollario appartenente alla metafisica, però non nuoce ogni tanto rievocare questi pensieri. Ebbene, vedete come già fin dall'inizio dell'analisi dell'ente materiale, queste due idee ontologiche, ossia quella dell'essenza e quella della supposizionalità, subito si articolano.

A questa dualità corrisponde poi quella dell'essenza e quella dell'*actus essendi*, perchè ovviamente quella della supposizionalità dispone l'essenza a ricevere l'*actus essendi*.

Vedete, si tocca qui quasi con mano, sin dall'inizio dell'analisi dell'ente, oggetto della nostra mente, ossia l'ente materiale, questa dualità, che poi condurrà alla dualità metafisica per eccellenza tra essenza ed *actus essendi* partecipato in essa.

Quello che ci interessa adesso è ovviamente che la causa materiale è causa, ma lo è nel senso meno determinante tra tutte le altre cause. Determina solo in qualche modo il complemento della forma in vista della sua sussistenza. Ma la forma è propriamente determinante rispetto alla materia. Senza la forma la materia ovviamente non può aver nulla in sostanza, non ha né l'*actus essendi*, né una determinata specie.

La forma senza la materia, dal canto suo, non può sussistere<sup>3</sup>, però perlomeno è portatrice di una struttura essenziale. Quindi in qualche modo la materia è determinata dalla forma. Possiamo perciò dire che, se è vero che la causalità è reciproca nell'ente materiale, la materia esercita una causalità sulla forma; tuttavia la predominanza di determinazione spetta alla forma. La forma determina la materia.

Tuttavia S.Tommaso dice che nulla riduce se stesso dalla potenza all'atto. Il più non può venire dal meno in virtù del meno. Il più esige una spiegazione del più. Il meno, al limite, è una causa dispositiva; però al di là del meno ci deve essere una spiegazione causale di quel più di atto che c'è nell'effetto. Nulla riduce se stesso da se stesso, dalla potenza all'atto.

Ovviamente non dico un'eccezione, perchè a questa regola non ci sono eccezioni; tuttavia bisogna poi applicare altre teorie a quella che sarà la metafisica dell'intenzionalità, perchè in qualche modo, come vedremo in questo articolo, l'intelletto riduce se stesso dalla potenza rispetto alle conclusioni all'atto della cognizione delle conclusioni.

Però sarebbe meglio dire che conduce se stesso dall'atto della conoscenza dei principi all'atto della conoscenza delle conclusioni. Non è un vero e proprio passaggio da potenza all'atto. Comunque di per sè non c'è proprio nulla che sia in grado di ridurre se stesso dalla potenza all'atto, per il semplice fatto che l'atto è più della potenza.

Ripugna pensare che il meno divenga il più da se stesso, ossia dal meno. Come dice Kant, che lo applica a sproposito, possiamo rifarci al Barone di Münchhausen della favola tedesca che ne racconta di tutti i colori, delle bugie tremende. Egli racconta infatti che quando cadde in una palude, si prese per i capelli e si tirò fuori dalla palude.

Ora, il darwinismo ricorda un po' il barone di Münchhausen. Ad ogni modo il fatto è questo, capitemi bene. Mi riferisco al darwinismo, che fa a meno del principio della causalità o che pretende di fare a meno dell'intervento creatore di Dio. Si tratta della rinuncia all'ipotesi di Dio, come fece il Laplace davanti a Napoleone, dicendo: "Sire, di quella ipotesi non ho più bisogno".

Dell'ipotesi di Dio ho molta paura che ce ne sarà bisogno sempre. Praticamente il fatto è questo: nulla riduce se stesso dalla potenza all'atto; perciò la stessa presenza della forma nella materia è dovuta a un ente già in atto secondo quella forma.

Ossia si tratta dell'agente che introduce l'atto formale nella materia, che è in potenza rispetto a questa determinata forma. L'atto materiale è in potenza rispetto alla forma e l'agente che è in atto

---

<sup>2</sup> Questa espressione sembra essere originale di P.Tomas, e si presenta come uno sviluppo della dottrina aristotelica secondo la quale la forma dà forma alla materia. P.Tomas precisa dicendo che la forma dà la forma di essenza alla materia.

<sup>3</sup> P.Tomas si riferisce qui all'ente puramente materiale, ossia agli enti infraumani.

rispetto a tale forma introduce la forma nella materia. L'agente è determinante rispetto alla forma, come la forma è determinante rispetto alla materia.

Si potrebbe dire che la forma dell'agente è determinante rispetto alla forma dell'effetto. Se volete, il ricevere la sua forma da parte della materia, che è la forma dell'effetto, dipende dall'azione dell'agente.

Questa azione appartiene ad un ente attuato secondo quella determinata forma. Quindi come la forma determina la materia, così l'agente determina la forma o meglio la presenza della forma nella materia. Di per sé la forma non è causabile<sup>4</sup>, capitemi bene: la forma è quella o non è<sup>5</sup>.

C'è questo fondo platonico anche in Aristotele: la forma non diviene; ciò che diviene è la forma nella materia in dipendenza da un ente che è in atto secondo quella forma.

Questo ci interessa: la *causa causarum*<sup>6</sup>, la prima fra tutte le cause è la causa finale, perchè, come l'agente determina la forma nella materia, così l'agente stesso è determinato a introdurre quella determinata forma nella materia a causa del suo rapporto col fine<sup>7</sup>.

L'agente ha in sé questa tendenza che è l'*appetitus*. Padre Ramirez si basa sulla parola *appetere*, tendere-in, intenzionalità nel senso più vasto della parola; questo tendere-in è proprio di ogni agente. Questo tendere-in c'è nell'agente solo se c'è un oggetto a cui l'agente tende; se non ci fosse quell'oggetto che determina l'operazione dell'*appetitus*, non si saprebbe perchè l'agente tenda in quello piuttosto che in quell'altro fine, perchè produca quell'azione piuttosto che quell'altra.

Quindi, per dare determinatezza all'azione dell'agente, bisogna pensare alla finalizzazione dell'agente, prima ancora che l'agente cominci ad agire. Prima dell'azione dell'agente, il suo ordine al fine causa la sua stessa possibilità di agire, oltre che di agire in atto.

Ogni agente è agente già in potenza in quanto ordinato a un fine e agisce in quanto in atto si muove al conseguimento di quel fine, al quale già per natura è predeterminato. C'è quindi questo atto più atto di tutti gli altri, più determinante di tutti gli altri, quindi causa più causa di tutte le altre, ossia appunto la causa finale.

La ragione<sup>8</sup> per cui ogni agente agisce per un fine è un principio metafisicamente valido in ogni tipo di attività e di vicende, in quanto la proprietà di essere ordinato al fine rientra nell'essenza stessa di quello che è l'agente. L'agente è per essenza un qualcosa che si protende o in potenza o in atto a seconda che l'agente si consideri o in potenza o in atto. E' sempre un qualcosa che si protende a un fine, alla realizzazione di un qualcosa al di là di se stesso.

Vi dissi l'altra volta che ovviamente è più evidente la finalizzazione nei processi vitali e soprattutto là dove si parlerà della libertà. Infatti, la nostra libertà, quella nostra povera libertà umana, che comporta non solo determinabilità attuale, cioè dalla parte dell'atto, ma anche la determinabilità passiva<sup>9</sup>, ossia la titubanza, l'esitazione del giudizio pratico-pratico; proprio la nostra povera peccabilità umana, per la sua incertezza, manifesta in qualche modo la finalità.

C'è bisogno proprio dell'atto di scelta. Infatti, noi ce ne accorgiamo quando scegliamo dei mezzi. Infatti, se la nostra scelta fosse abbandonata a se stessa, non si compirebbe mai<sup>10</sup>. Bisogna sempre che ci sia un qualcosa che detta la scelta dei mezzi. Capite quello che voglio dire? Non si vedrebbe perchè io prenda un treno anziché una bicicletta per andare a Mantova. Bisogna che ci sia la città a cui voglio andare, ossia il *propositum*.

---

<sup>4</sup> Ovviamente P.Tomas esclude la causa creata, ma non la causalità divina.

<sup>5</sup> P.Tomas intende dire che la forma non è il risultato di un'attività causale creata, ma è presupposta a questa stessa attività. Infatti la causalità creata non causa la forma, ma causa la presenza della forma in una materia.

<sup>6</sup> La causa delle cause.

<sup>7</sup> Il fine è causa dell'azione dell'agente.

<sup>8</sup> Il principio.

<sup>9</sup> La determinabilità attuale o attiva dipende dall'atto della volontà; invece la determinabilità passiva dipende dall'influsso del fine sulla volontà. Ora, quando il fine non è chiaro o non è sufficientemente appetibile, capita che la volontà diventi incerta o titubante.

<sup>10</sup> Noi facciamo esperienza di tendere ad un fine quando scegliamo dei mezzi, giacché noi non scegliamo dei mezzi se non in vista di un fine. Non li scegliamo per se stessi, poiché in tal caso non sarebbero più dei mezzi.

La scelta dei mezzi è determinata proprio dal fine. Nel nostro scegliere noi non saremmo in grado di compiere la scelta, se non ci fosse un fine che dirige la nostra stessa scelta. Nell'atto di scegliere noi scegliamo razionalmente, proprio perchè abbiamo presente il fine, ordiniamo proprio i mezzi al fine; se non ci fosse il fine, la scelta sarebbe assurda. In sostanza questo principio *omne agens agit propter finem* è un principio metafisicamente assolutamente apodittico.

Ripeto, si manifesta di più nei fenomeni vitali o addirittura liberi come nell'atto di scelta, dove per introspezione è molto evidente; però si estende anche a qualsivoglia azione naturale, persino la più meccanica.

La cosa interessante è che proprio le scienze infrabiologiche, cioè la fisica e la chimica, soprattutto la fisica, tendevano a un certo determinismo. Determinismo che era meccanicistico, ossia si diceva: non c'è bisogno di finalità, perchè posta la causa segue l'effetto: in sostanza è la definizione spinoziana della causalità<sup>11</sup>.

Non si parte dall'effetto per poi spiegare la ragione del suo essere, dato che non si trova la ragion dell'essere dell'effetto. Ovviamente si ricorre ad una causa da cui l'effetto dipende quanto all'essere. Orbene, costoro<sup>12</sup> definiscono al contrario la causalità efficiente partendo dalla causa stessa<sup>13</sup>. Posta la causa segue l'effetto. Definita così, la causalità non ammette nessuna contingenza<sup>14</sup>. Ossia in qualche modo la causa è già in se stessa sufficientemente determinata a produrre l'effetto. Non c'è bisogno che la causa sia determinata da qualcosa d'altro in vista della produzione dell'effetto. L'effetto appartiene quasi alla causa, cosicchè ogni volta che la causa è posta, anche l'effetto si verifica.

Ora non c'è dubbio che ci sono delle cause, che, quanto alla specie, sono estremamente determinate; ma anch'esse sono determinate finalisticamente. Se approfondiamo, la vera causa è quella ontologica e non solo quella fenomenologica, come tende a fare la scienza.

S.Tommaso a questo proposito dice molto realisticamente che nemmeno il più bravo filosofo riesce a conoscere l'essenza di una mosca. Non siamo degli angioletti e non abbiamo la possibilità di una conoscenza quidditativa delle essenze<sup>15</sup>.

L'essenza stessa del fuoco, per esempio, ci è sconosciuta. Non sappiamo qual è la sua essenza. Sappiamo che la sua proprietà è quella di riscaldare, di bruciare, di illuminare, tutto quello che volete; sono proprietà essenziali, che integrano l'essenza fisica del fuoco, ma non sono costitutivi<sup>16</sup> del fuoco stesso.

Ora, si potrebbe dire che in qualche modo la proprietà operativa di una determinata entità anche naturale, meccanicamente operante, appartiene certamente a questa essenza; non è però il suo costitutivo<sup>17</sup>.

Quindi in qualche modo l'essenza metafisica di quella realtà ha bisogno di essere ulteriormente rapportata dall'Autore della natura a quella proprietà operativa che è appunto quella

---

<sup>11</sup> P.Tomas si riferisce alla concezione cartesiana meccanicistica della finalità, che ha avuto molto successo nel passato, la quale esclude il principio di finalità.

<sup>12</sup> I meccanicisti.

<sup>13</sup> E' la famosa causalità a priori, ovvero il processo dimostrativo deduttivo.

<sup>14</sup> Il contingente del quale qui parla P.Tomas, è il contingente, che è effetto dell'azione libera. Questo aspetto della contingenza è importantissimo nella teoria della creazione perché, se esso viene ignorato, ci si dimentica che Dio crea non per necessità ma per volontà, ossia come dice il Concilio Vaticano I, *liberrimo consilio*, ovvero per amore.

<sup>15</sup> Secondo S.Tommaso, agli angeli è appunto concessa la conoscenza quidditativa delle singole cose grazie al fatto che Dio, quando li ha creati, ha fornito ciascun angelo di tutte le rappresentazioni intellegibili delle quali era capace.

<sup>16</sup> Dell'essenza.

<sup>17</sup> Infatti i fenomeni considerati dalle scienze sperimentali appartengono all'ordine dell'agire, non dell'essere. Le stesse qualità sensibili di un oggetto, per esempio il fuoco, come il colore o il calore, sono proprietà che agiscono sui nostri organi di senso. Invece l'essenza può essere colta solo dall'intelletto; ma appunto perché noi percepiamo solo le qualità sensibili, ecco che l'intelletto non può cogliere l'essenza. Ciò non impedisce al fenomeno di essere un segno dell'essenza. Su questo punto Kant ha visto giusto, quando ha detto che il fenomeno è una manifestazione della cosa in sé, anche se questa in se stessa ci resta ignota.

di porre un determinato effetto. Questo quanto alla specificazione<sup>18</sup>. Notate bene che ciò vale anche nell'ordine della specificazione: c'è come un passaggio da un'essenza sostanziale a un'essenza predicamentale accidentale<sup>19</sup>, ossia l'essenza dell'operazione eseguita.

Voi sapete bene che l'essenza dell'azione non è l'essenza dell'agente. Evidentemente perchè una è l'essenza sussistente per se stessa e altra è l'essenza sussistente in altro<sup>20</sup>, cioè il predicamento dell'azione.

Quindi, se si fa l'analisi metafisica approfondita, sezionando gli strati dell'essenza della sostanza e dell'essenza dei singoli predicamenti, anche qui evidentemente si vede il distacco che c'è persino tra l'essenza di una *res naturae*<sup>21</sup>, come l'esempio del fuoco, e l'esercizio della sua operazione.

Tanto più il discorso vale sul piano dell'esercizio<sup>22</sup>, che assolutamente la scienza non considera<sup>23</sup>. Naturalmente mi piacciono molto le considerazioni heisenberghiane sulla indeterminatezza e via dicendo; mi piacciono meno quando questi scienziati dicono che hanno scoperto un'eccezione al principio di causalità<sup>24</sup>. Qui non c'è stata l'intuizione o visualizzazione dell'essere. Non c'è stata quella scintilla che fa capire che l'essere non è riducibile a un'essenza.

L'esserci stesso dell'azione non è riducibile all'essenza dell'azione, anche se, per i motivi che abbiamo visto, io ammettessi che al limite l'essenza dell'azione coincide con l'essenza del supposito<sup>25</sup> agente. Anche se ammettessi questo per assurdo, tuttavia l'esercizio dell'azione, cioè l'esserci dell'azione, sarebbe sempre un qualcosa di emergente, non voglio ripetere con Heidegger il termine "estatico", ma quasi mi viene. L'azione è emergente rispetto all'essenza: un qualche cosa che è al di là dell'essenza.

Questo è molto importante, soprattutto nei miei temi prediletti come la premozione fisica<sup>26</sup>. Con questo ci divertiremo poi quando tratteremo della grazia. Infatti nella premozione fisica si potrebbe dire che la causa seconda sotto quest'aspetto<sup>27</sup> non è strumentale, è vera causa seconda principale, cioè è in grado di porre l'essenza della sua azione, però ha bisogno di essere applicata all'essere della sua azione.

Il Datore dell'essere e della sua partecipazione non è se non Dio. La scienza potrà fare a meno dell'ipotesi di Dio, però l'azione di ogni elettroni, non ha importanza se esso passa da un bucolino piuttosto che da un altro, per qualsiasi strada passi, sempre l'esercizio della sua azione è sostenuto nell'essere e attuato entitativamente da Dio Onnipotente.

Altro che deroga al principio di causalità! Bisogna invece avere proprio questa visione esistenziale dell'atto dell'essere nell'esercizio della causalità. E allora si capisce anche la profondità del principio della determinazione finalistica al di là della stessa causa agente. L'agente ha bisogno di essere causato come agente da un qualcosa che lo supera, che è al di là di esso e della sua determinazione ontologica.

---

<sup>18</sup> La specificazione è ciò per cui l'ente ha la sua specie, ovvero la sua essenza. Qui P.Tomas tratta della specificazione della causalità.

<sup>19</sup> L'accidente predicamentale riguarda l'esistere, e si distingue dall'accidente predicabile che riguarda l'essenza. Qui P.Tomas parla quindi dell'esistenza dell'accidente nella sostanza, e in particolare dell'accidente dell'azione.

<sup>20</sup> Quella accidentale.

<sup>21</sup> Essenza naturale o fisica.

<sup>22</sup> Qui P.Tomas passa al piano dell'esercizio dopo aver trattato del piano della specificazione. Il primo riguarda l'esistere o l'agire. Il secondo invece riguarda l'essenza o la sostanza.

<sup>23</sup> Infatti la scienza non considera le singole azioni, ma l'essenza universale.

<sup>24</sup> Qui P.Tomas fa riferimento al famoso "principio di indeterminazione" di Heisenberg, il quale viene interpretato da alcuni nell'ordine dell'esercizio e non di quello della specificazione, per cui esso prevederebbe un'eccezione al principio di causalità.

<sup>25</sup> Termine scolastico per significare un qualcosa di sussistente.

<sup>26</sup> Qui P.Tomas accenna ad una famosa espressione teologica usata nel trattato del rapporto tra la grazia e il libero arbitrio.

<sup>27</sup> In quanto causa seconda.

Dopo questo tentativo di spiegare e di difendere il principio di finalità, il quale - ripeto - non è dimostrabile, ma si può solo renderlo evidente spiegando i termini, S.Tommaso, dopo avere fatto questo in maniera sintetica, passa subito alla duplice determinazione dell'agente.

Cioè l'agente può essere determinato dal fine in due modi: nella natura razionale avviene per mezzo dell'appetito razionale che è la volontà; nella natura non razionale, cioè non dotata di ragione, ciò avviene per mezzo di una inclinazione naturale.

Non sarà poi così facile<sup>28</sup>, perchè vedremo che ci sono diversi tipi di inclinazione naturale. Quello che ci interessa per ora sono questi due tipi fondamentali di *appetitus*. C'è l'appetito razionale, ossia la volontà, che poi è dotata di libertà e ci interessa proprio perchè è il *subiectum moralitatis*, e c'è l'appetito naturale, che ovviamente non è libero, ma è determinatamente<sup>29</sup> inclinato a questo determinato fine particolare.

Ora la distinzione è questa: tutti gli agenti agiscono per un fine; questo è un principio universale; però in maniera diversa. Attivamente si muove al fine quell'agente che muove al fine se stesso, come avviene nell'uomo; c'è infatti una specie di autocinesi, un muoversi da sé al fine.

Invece è passivamente mosso al fine quell'agente che non si muove attivamente al fine, ma solo esegue passivamente quella mozione che gli è stata in qualche modo impressa dall'altro. S.Tommaso fa il suo solito esempio che fa già nella quinta via per dimostrare l'esistenza di Dio. Egli parla della saetta che si muove in quanto riceve l'impulso dall'arciere. L'arciere lancia la freccia, le imprime un determinato impulso e soprattutto le imprime una determinata direzione, la finalizza.

Ora, l'esempio non è abbastanza calzante e S.Tommaso lo sa bene, ma lo usa perchè l'azione dell'arciere è un'azione artificiale e perchè non è nella stessa natura della freccia mirare a quel determinato fine che le è imposto dall'arciere in tutti i sensi. Invece ci sono delle finalità inerenti alla natura delle cose. Per esempio una pietra o un corpo pesante esercita il proprio peso.

Questo esercizio del peso è una determinata azione; anch'essa è un'azione finalizzata, però è un'azione la cui finalità inerisce al corpo<sup>30</sup>. Ogni corpo in quanto corpo esercita nei riguardi di un altro la forza di gravità. Insomma questi corpi, secondo la legge di Newton e poi di Keplero, si attraggono a vicenda e questo fatto è insito nella natura stessa dei corpi.

Però i corpi non si muovono l'uno verso l'altro secondo quella determinata legge perchè hanno scelto di farlo da sé, ma perchè hanno ricevuto quella finalità inerente sì in loro, ma da chi l'hanno ricevuta? Da Colui che ha istituito la natura.

A differenza dell'arciere, che imprime solo un impulso accidentale rispetto alla natura della freccia, qui si tratta di un impulso che viene sempre dal di fuori della finalità; però appartiene all'essenza stessa della cosa. Questo<sup>31</sup> lo può fare solo quell'Elargitore di ogni bene, soprattutto di quel bene che è l'essere, l'*actus essendi*. Solo Colui che in qualche modo congiunge l'essenza con l'essere è in grado di finalizzare *ab intrinseco* l'essenza.

Questo poi lo commenteremo quando vedremo quella famosa tesi *opus naturae est opus intelligentiae*, ossia dell'intelligenza divina. L'opera della natura è l'opera dell'intelligenza divina. S.Tommaso dice che la differenza tra l'agente attivo che muove se stesso al fine, per esempio l'uomo con la sua libertà e volontà, e gli agenti che sono mossi passivamente, dipende dalla differenza tra gli agenti stessi.

Anzitutto gli agenti dotati di ragione muovono se stessi al fine perchè in virtù del libero arbitrio hanno il dominio dei loro atti. Invece gli agenti privi di ragione tendono al fine in virtù della loro inclinazione naturale, come se fossero mossi da qualcos'altro e non da loro stessi. C'è questo fatto che noi ci disponiamo al conseguimento di un determinato fine, mentre gli altri agenti non si dispongono, ma sono passivamente disposti.

---

<sup>28</sup> Spiegare questo fatto.

<sup>29</sup> Forse meglio: de terministicamente.

<sup>30</sup> Ossia è un fine inerente al corpo stesso.

<sup>31</sup> P.Tomas distingue un moto impresso all'ente fisico da parte dell'uomo e un moto che invece l'ente possiede in forza della gravità. Questo secondo moto non può che venire da Dio. Il primo è accidentale, il secondo è essenziale.

S. Tommaso ovviamente dice che qui sta la differenza della libertà. L'uomo muove se stesso perchè agisce liberamente, mentre gli altri non muovono se stessi, perchè sono privi di libertà, sono privi di determinabilità, privi di questa capacità di autodeterminarsi cioè di determinarsi attivamente.

Vedete poi da che cosa dipende ancora questa differenza; dipende dal fatto che ogni appetito, ogni tendenza finalistica segue una determinata forma. Notate che in tutto l'ambito trascendentale dell'ente, c'è un certo legame, chiamiamolo così, tra presenza<sup>32</sup> e tendenza.

Ogni tendenza corrisponde a un certo tipo di presenza; c'è sempre una forma e una finalità. Una finalità è radicata sempre in una forma. Ci sono delle forme puramente naturali, cui corrisponde un'inclinazione puramente naturale; ci sono invece delle forme che non sono più semplicemente naturali, ma sono forme viventi, capaci di una azione immanente, almeno in parte, e queste ovviamente avranno un altro tipo di movimento o di inclinazione; sarà un'azione vitale e quindi anche una finalità vitale.

Poi ci sono enti capaci di ricevere in sé altre forme, cioè enti conoscenti, come gli animali e l'uomo. E quindi su questo tipo di forma si innesterà un altro tipo di finalità, legata in qualche modo alla conoscenza, finalità volontaria nel senso generico della parola.

Poi ci sarà quell'ente o entità razionale, che non solo è conoscitiva, ma è conoscitiva dell'universale e del particolare in quanto sussunto nell'universale e questo ente sarà dotato del volontario in senso stretto, ovvero del volontario cosiddetto perfetto, ossia della libertà.

Vedete che ogni agente agisce per un fine, ma diversamente a seconda del tipo di finalità, il quale dipende a sua volta dal tipo di forma che costituisce l'agente. E' quello che ovviamente costituisce la differenza fondamentale tra il vivente e il non vivente e poi soprattutto tra il cosciente e il non cosciente, nonché tra il cosciente sensitivo e il cosciente intellettuale.

Solo il cosciente intellettuale ha veramente il volontario perfetto, che è una mozione attiva al fine, quindi ha la possibilità di scegliere i mezzi per il fine, proprio in quanto, come vi dicevo prima, la radice della libertà è nell'intelletto nella razionalità.

Bisogna aver presente intenzionalmente nell'intenzione cognitiva l'universale per poter cogliere il distacco<sup>33</sup> del particolare dall'universale. Se non c'è l'universale, il particolare colto con i sensi è considerato come assoluto; non può essere relativizzato. Quindi gli animali che colgono il particolare solo nella sua particolarità, non possono paragonarlo ad un altro particolare. Il cagnolino non può fare la scelta: adesso mangio e poi faccio quattro passi; se ha fame mangia, non può scegliere.

L'uomo sì che può scegliere, perchè può relativizzare la passeggiata o il buon pranzo. Anche nell'uomo giocano determinati istinti, la fame, ecc.; tuttavia non c'è nessun dubbio che l'uomo domina queste tendenze in vista di cogliere il bene sotto la ragione di bene. Coglie il bene in quanto è buono; intelletto pratico condiziona la libertà umana.

Vedete cosa significa muoversi da sé al fine, significa proprio avere in sé il motivo perfetto della propria azione, conoscere cioè il motivo per cui si agisce. Non solo eseguire il movimento, ma motivare il movimento, prestabilire quasi dei fini, ovviamente non la *ratio abstracta finis*, perchè questa ci è già data dalla natura, ma per stabilire i singoli fini concreti.

Mi preme molto dire che effettivamente tutti gli agenti agiscono per il fine, ma non tutti gli agenti muovono se stessi attivamente al fine. In ultima analisi solo l'agente razionale è dotato di libertà e quindi di un movimento attivo al fine, in quanto sapendo per così dire distaccare il particolare dall'universale, sa anche rapportare coscientemente i mezzi ai fini e i fini particolari al fine ultimo. La libertà è radicata in ultima analisi nell'intelligenza.

Nell'*ad tertium* di questo articolo S. Tommaso dice una cosa molto bella, proprio quella che Padre Ramirez commenterà con quel famoso detto *opus naturae est opus intelligentiae*, che si collega ovviamente alla quinta via per dimostrare l'esistenza di Dio. Come tante altre cose

---

<sup>32</sup> Della forma dell'ente agente.

<sup>33</sup> La differenza.

dell'Angelico Dottore questa "via" è un proprio un vero colpo di genio: questo Autore della finalità delle cose, ossia Dio, è causa agente del rapporto finalistico.

In questo *ad tertium* S.Tommaso dice che l'oggetto della volontà è il bene universale. C'è però anche negli animali un certo appetito naturale sensitivo determinato a qualche bene particolare.

Ora siccome i fini particolari sottostanno ad una certa causalità finale universale, è necessario che gli enti privi di ragione siano mossi ai loro fini particolari da una volontà razionale, che si estende al fine universale. L'argomentazione tomistica si basa sull'ordine dei fini. Si potrebbe parlare, in sostanza, di partecipazione e di analogia attributiva dei fini. Infatti, ogni fine particolare è essenzialmente una relazione al fine ultimo, al fine in quanto è fine, al di là della sua particolarità. Ogni fine particolare trae la sua *ratio finis* dal suo ordine al fine ultimo.

Ora, siccome gli animali sono mossi a dai fini particolari, sono finalizzati; però, dato che non muovono se stessi ai fini particolari, bisogna pensare che ci sia Qualcuno che li muova a medesimi fini. In che senso? Nel senso che il fine particolare come tale è ontologicamente insufficiente; il fine particolare, come abbiamo visto, può essere considerato come fine solo in rapporto al fine universale<sup>34</sup>.

Ora l'animale non è in grado di stabilire questo rapporto tra il fine particolare e il fine universale, quindi, se si muove a dei fini particolari ciò avviene perchè Qualcuno lo conduce al fine particolare, sapendo che il fine particolare è tale rispetto a un fine universale.

Vedete perchè S.Tommaso nella quinta via, a differenza di Blondel e degli spavaldi spiritualisti, non parte dall'anima umana e dalla sete di Dio, ma parte proprio dagli enti apparentemente più umili: gli animaletti, forse anche dalle piante.

In sostanza parte dalle finalità non umane, perchè nell'uomo si potrebbe sempre dire: ma siamo noi che ci diamo i nostri fini, quindi non c'è bisogno di ricorrere a Dio. Invece, approfondendo ulteriormente, si vedrebbe che anche nell'uomo il discorso non vale. Tuttavia, si potrebbe dire che noi diamo a noi stessi il rapporto tra il fine particolare e il fine universale, quindi ci autofinalizziamo, non abbiamo bisogno di un Finalizzatore.

Allora ci si blocca lì ed abbiamo il perfetto ateismo umanistico: l'uomo basta a se stesso a finalizzarsi e non ha bisogno di un'Altro. Se invece noi vediamo nella natura dei rapporti finalistici, che l'uomo non ha messo nelle cose naturali, evidentemente perché le cose naturali non sono artificialmente fabbricabili, non siamo stati noi a dare questo rapporto del fine particolare all'universale.

Le cose poi non possono avere questo rapporto da se stesse. Allora, chi ha dato il rapporto del fine particolare all'universale nelle cose che non lo colgono? Qualcuno che lo coglie meglio di ogni altro ente, meglio di ogni altra intelligenza, l'Istitutore e Creatore stesso della natura.

In questo senso *opus naturae est opus intelligentiae*; anche partendo dall'uomo si arriverebbe lo stesso a Dio, intendiamoci bene, perché l'uomo, per quanto colga il fine particolare e lo rapporti, con una certa *collatio rationalis*, confronto razionale, al fine universale, tuttavia questo gioco l'uomo lo fa solo sul piano intenzionale.

Invece, sul piano naturale e del suo essere fisico, l'uomo è predeterminato come tutte le altre cose. Nell'uomo c'è un duplice aspetto: c'è l'aspetto della sua intenzionalità, dove c'è una certa infinitudine; è qui che siamo imparentati con Dio, in questa intenzionalità protesa all'infinito, però non siamo un essere infinito fine a se stesso.

Quindi la nostra intelligenza, nella sua finitudine di una facoltà naturale, è a sua volta dipendente dal fine, cioè dal Vero. Per esempio, quando io studio, mi muovo a conoscere delle verità particolari e di questo sono padrone, ed è una cosa notevole questa facoltà di muovermi ad un'azione particolare, a un fine particolare. Cioè io riconosco la conoscenza del vero come un bene

---

<sup>34</sup> L'agente infraumano agisce per un bene universale in quanto agisce per il bene della sua essenza specifica, ovvero della specie alla quale appartiene, la quale è evidentemente un'essenza o bene universale.

della mia intelligenza, quindi, mosso da questo bene, mi applico liberamente, dominando quindi quel bene e sapendolo anche relativizzare; tuttavia lo scelgo liberamente o anche non lo scelgo.

Tuttavia, vedete che la mia intelligenza globalmente, prima di ogni scelta particolare è ordinata al vero e non al falso; di questo non sono padrone io, ma il Padre Eterno che mi ha fatto così. Cioè la tendenza globale dell'intelligenza al vero e della volontà al bene viene ancora da Dio finalizzatore della natura, non da noi.

Però poi la scelta dei beni o dei veri particolari ovviamente dipenderà poi da Dio. Ma non la scelta del fine, perchè non è oggetto di scelta la finalità della natura stessa, nemmeno della natura umana. Vedete come è profonda questa distinzione che S.Tommaso fa spesso, tra *intellectus natura* e *intellectus voluntas*. DOMANDA E RISPOSTA.

*No, non è del tutto possibile perchè la volontà sempre vuole il bene, non può non volere il bene. Però quello che può succedere, forse si riferisce a questo, in sostanza al fatto del peccato. Dove non c'è possibilità di peccare, in ogni bene particolare che noi scegliamo.*

Il fatto è questo, S.Tommaso, lo preciserà specialmente nell'art. 18; lì interviene l'intelligenza pratica che è quasi il materiale della determinazione .... della volontà cioè della libertà. E' l'intelligenza pratica che nel suo giudizio pratico-pratico è ultimamente determinabile nella scelta della volontà. Cosicché il peccato consiste in un errore, ma in un errore volontario.

In altre parole noi siamo in grado di considerare deliberatamente, ma non per errore speculativo, perchè altrimenti per l'ignoranza antecedente, l'uomo non è più responsabile. Ma nel peccato, dove c'è l'ignoranza voluta, io scelgo un giudizio pratico-pratico come buono pur sapendo che obbiettivamente non è buono.

S.Tommaso dice<sup>35</sup> che io metto al posto del vero bene un bene apparente, dove bisogna sempre che il male mi appaia sotto la specie di bene. Quindi obbiettivamente ed ovviamente c'è un contrasto tra il fine particolare e il fine ultimo, però io voglio sempre il bene particolare in vista del fine ultimo non concreto<sup>36</sup>; questo<sup>37</sup> non è compatibile con Dio, perchè in concreto *non è finalizzato* a Dio; però è sempre in armonia con il fine ultimo, perché comunque vado cercando la mia beatitudine. Persino nel peccato cerco sempre la mia beatitudine, anche se la cerco là dove non la posso trovare.

Questa è una distinzione molto importante: tra il fine ultimo in concreto e in astratto. Perchè vedete, per noi quaggiù sulla terra, la nostra peccabilità consiste nel fatto che il fine ultimo in concreto, nonostante sia ultimo, in quanto però è in concreto, è oggetto di scelta.

Per i Beati in cielo<sup>38</sup> non è più oggetto di scelta libera. Infatti è oggetto di scelta per noi, perchè per noi non è evidente<sup>39</sup> che Dio sia il fine ultimo. Se uno si dà da fare in filosofia e in teologia comincia a capirlo.

Noi quaggiù sulla terra in stato di peccabilità possiamo porre in qualche modo il nostro fine ultimo in beni che non sono Dio, però sempre identificando il fine ultimo in astratto con qualche bene concreto. Quindi il fine ultimo in astratto non è mai né quaggiù né lassù in Cielo oggetto di scelta libera; invece il fine ultimo in concreto è oggetto di scelta quaggiù per la sua inevidenza.

Ora la legge morale regola proprio la determinazione del fine ultimo in concreto, cioè Dio, e poi rapporta l'essenza umana a Dio come fine ultimo, cioè fa vedere in qualche modo come tutte le tendenze finalistiche particolari della nostra natura, così come Dio l'ha creata, tendono come fini particolari a Dio.

Insomma conosce<sup>40</sup> la verità dell'uomo alla luce di Dio. Queste sono le spiegazioni che Padre Ramirez dà di questo principio della finalità in genere. Anzitutto egli si sforza di far vedere come spiegando lo stesso principio, ossia il significato del soggetto e del predicato di quel principio,

---

<sup>35</sup> Nell'atto del peccato.

<sup>36</sup> Fine ultimo in astratto, che la volontà non può non volere.

<sup>37</sup> Il peccato.

<sup>38</sup> Sottinteso: il fine ultimo concreto.

<sup>39</sup> P.Tomas esclude un'evidenza pratica, non un'evidenza teoretica.

<sup>40</sup> La legge morale.

che è *omne agens agit propter finem*, si riesce a cogliere la sua evidenza. Egli dice che per “agente” s’intende l’agente nell’atto secondo di agire, ovvero che attualmente esercita la causalità efficiente.

Per “fine” s’intende invece il fine attualmente esercitante la sua forza attrattiva sull’agente; qui si tratta di agente e di fine in atto. Ora, l’agente è costituito in atto di essere agente dal predicamento dell’azione. Su questo hanno versato fiumi di inchiostro i commentatori di Aristotele, in quanto c’è chi sostiene che Aristotele conosce solo un tipo di *actio*, cioè quella *actio* che integra il *motus* insieme alla *passio*. L’azione non sarebbe altro che la stessa *passio* e non ci sarebbe reale distinzione tra i due predicamenti, cosa che però mi pare molto strana, perchè allora non ci sarebbe motivo per enumerarli, uno distinto dall’altro.

Ovviamente dicono che la stessa passione, considerata nell’agente è azione, ma se considerata come proveniente dall’agente, allora è passione. L’atto nel movimento in quanto ricevuto nella materia o comunque nella potenzialità dell’effetto, si chiama *passio*, che è il predicamento della passione.

Invece quel movimento stesso che è ricevuto dal paziente o dal sostrato attuato nel processo del divenire, quello stesso atto che per il sostrato è una *passio*, è una *actio* rispetto all’agente da cui emana. Sarebbe solo una differenza di ragione secondo diversi punti di riferimento.

L’attuazione del divenire, questo *actus entis in potentia in quantum est in potentia*, che definisce il moto, questa attuazione progressiva sarebbe in qualche modo il predicamento della *passio* nel sostrato che viene attuato, mentre sarebbe *actio* in quanto deriva al *passo*<sup>41</sup> dall’agente.

Ma nel *passo* (sostrato) non ci sarebbe qualcosa dell’agente? Invece io sono molto di quella opinione che dice che Aristotele ovviamente parli della *actio* anche in questo senso, il che induce però alla confusione. Però Aristotele parla della *actio* anche nel senso di un predicamento che costituisce un’attuazione, proprio a livello predicamentale accidentale, e costituisce l’agente come agente.

Ora questo atto dell’agente, in quanto è agente, è il predicamento dell’*actio* in atto, è un appetere, un tendere-in, un tendere verso un qualcosa. C’è una specie di direzione, si tratta di un’entità si direbbe in termini matematici non scalariale ma vettoriale, c’è un indirizzo, in sostanza, di questo appetere.

Il Padre Ramirez dice appunto che il principio di finalità è un principio per sè evidente, in quanto nel principio *omne agens agit propter fine*, questo ordine al fine (*propter finem*) appartiene alla definizione stessa dell’agente, il quale, in quanto agente, vuol dire ordine di qualche cosa al di là di se stesso; il che non può essere che il fine.

In qualche modo il predicato fa parte analiticamente proprio del soggetto. Il primo modo *dicendi per se*<sup>42</sup>, dice Padre Ramirez, è evidente nel principio di finalità. Questo che ora vi dico lo metto tra parentesi. Oso infatti contraddire un po’ il grande Maestro Ramirez, perchè tende a sostenere che la causalità efficiente è meno evidente della causalità finale. Egli infatti tende, in poche parole, a dire questo, che mentre il principio della causalità finale *omne agens agit propter finem* è evidente nel primo modo *dicendi per se*, il principio secondo cui *omne quod movetur, ab alio movetur*, cioè ciò che è mosso, è mosso da qualcos’altro.

Questo principio, secondo lui, è evidente solo nel secondo modo *dicendi per se*<sup>43</sup>. Invece io tendo veramente a salvare il principio di causalità e non solo a salvarlo, perchè mi pare che sia proprio così. In ogni modo l’effetto in quanto effetto formalmente è un qualcosa che analiticamente dipende dalla causa.

La nozione stessa dell’effetto racchiude in sè, analiticamente nel senso stretto della parola, la nozione di causa. Ossia il soggetto racchiude in sè il predicato, cioè la dipendenza della causa.

---

<sup>41</sup> Termine latino per designare il soggetto della passione.

<sup>42</sup> Il primo modo *dicendi per se* è quello nel quale il predicato è predicato di per sé e innanzitutto del soggetto. Per esempio, quando dico: la natura umana è un composto di materia e forma.

<sup>43</sup> In questo modo di predicazione si predica una proprietà essenziale del soggetto. Per esempio l’uomo possiede la ragione.

L'effetto in quanto effetto manifestamente nella sua essenza di essere effetto dipende dalla causa. Ciò accade in tutte le dimensioni della causalità.

Il Padre Ramirez, si fonda su di un testo bellissimo di S.Tommaso, tra l'altro perchè si fonda anche sulla sua mirabile speculazione. Infatti S.Tommaso nel trattato sulla creazione ha quel famoso detto che garantisce l'autonomia dell'ente finito secondo cui l'ente creato non è costituito dal suo *creatum esse*.

L'essenza dell'ente creato non è il suo essere creato. Ogni ente finito è creato, però la sua essenza non è essere creato; la sua essenza è ciò che è la sua essenza. L'ente creato non si riduce alla pura dipendenza da Dio; è sempre dipendente da Dio per la sua finitezza; però non è riducibile alla sola dipendenza da Dio. Si potrebbe quasi dire che Dio è tanto buono da elargire agli effetti una certa loro autonomia e consistenza propria.

E' proprio vero questo. Praticamente ogni ente finito ha una sua essenza, la cui proprietà è certamente quella di ricevere l'essere dall'altro in quanto essenza finita, ma l'essenza finita non è la sola e pura dipendenza dalla causa prima.

Si potrebbe quasi dire che il fatto della dipendenza dell'ente finito da una causa, e in ultima analisi dalla causa prima, è un'evidenza del secondo modo *dicendi per se*, perchè si tratta di predicare non già il costitutivo dell'essenza, ma una proprietà essenziale del soggetto.

E' quasi come se la proprietà, più che essere contenuta nel soggetto, sia il soggetto che si appropria della proprietà. Questo lo concedo, però il principio di causalità, anche efficiente, non parte dall'ente finito, comunque ontologicamente insufficiente, ma dall'ente causato in quanto causato o meglio dall'effetto in quanto effetto, e così nella nozione stessa dell'effetto è racchiusa la nozione di dipendenza della causa.

Su questo non crolla il mondo se uno la pensa in un modo e uno in un altro. Io penso d'altronde di non contraddire direttamente il Padre Ramirez, cosa che mi dispiacerebbe, dato che per lo più sono costretto per l'evidenza della sua argomentazione a dargli ragione.

Si deve distinguere. Dipende da come si annuncia il principio di causalità. Se si parte dall'ente finito e si risale alla causa, ha ragione Padre Ramirez, nel dire che è meno evidente del principio di finalità; se invece si parte comunque dall'effetto in quanto effetto, allora in qualsiasi tipo di causalità, finale o efficiente che sia, c'è sempre un principio per sè evidente.

Ad ogni modo quello che precisa il Ramirez ulteriormente è che, mentre il rapporto, come abbiamo già visto, tra forma e materia è un rapporto di relazione trascendentale, ossia di relazione secondo tutta l'essenza, cosicchè la materia e la forma coincidono nella costituzione dello stesso ente, invece l'agente e il fine si distinguono realmente in enti numericamente distinti.

Cioè la causalità materiale e formale è una causalità che si completa in maniera tale da costituire un ente numericamente uno. Tra questi due tipi di causalità esiste una relazione reciproca trascendentale.

Invece tra la causalità efficiente e quella finale esiste ancora una relazione reciproca, ma relazione non trascendentale bensì predicamentale<sup>44</sup>; per di più l'agente è almeno numericamente distinto dal fine, cioè uno è l'agente e l'altro è il fine.

Pensate ai genitori, che danno la vita al loro bambino: non sono il loro bambino evidentemente; il bambino è numericamente una persona e i genitori sono numericamente altre persone. Il fine dell'atto procreativo è dare vita a quella determinata materia prima che è quella del bambino.

Vedete bene che nell'atto generativo il fine è distinto numericamente dall'agente. Così in tutti i tipi di causalità, quella efficiente come quella finale la causa è sempre numericamente distinta dall'effetto.

---

<sup>44</sup> La relazione trascendentale coinvolge totalmente il soggetto della relazione, mentre la relazione categoriale o predicamentale si aggiunge al soggetto della relazione. Per esempio, la materia ha una relazione trascendentale con la forma in quanto tutto l'essere della materia si relaziona alla forma. Invece un esempio di relazione predicamentale è, nella persona umana, la relazione di paternità: l'essere padre per Francesco non esaurisce l'essenza di Francesco, ma la presuppone; infatti Francesco era Francesco anche prima di essere padre.

Tuttavia il Padre Ramirez ha ragione. E' per questo che introduce quella distinzione<sup>45</sup>. Egli dice giustamente che nell'agente c'è distinzione tra il suo essere agente e la sua entità; nella causalità materiale e formale invece non si può distinguere tra il loro essere causa e essere ente<sup>46</sup>. La materia infatti, in virtù del suo essere materia, è anche causa materiale, mentre nell'agente e nel fine c'è da distinguere tra la loro *ratio entis* e la loro *ratio causae*. In esse non coincidono la *ratio entis* e la *ratio causae*.

Un'entità in quanto entità non è *ipso facto* anche causa agente. Una persona che ha generato un figlio ovviamente è un genitore, però il suo essere non si riduce ad essere genitore: una è la sua *ratio entis* e una è la sua *ratio agendi* o *ratio causae*. Ora questo è vero, ossia che nella causalità dinamica efficiente e finale si sdoppia la *ratio entis* e la *ratio causae*; però, se si considera la *ratio causae* dall'una e dall'altra parte, quindi l'agente considerato non come ente, ma come agente, l'agente, in quanto è considerato formalmente reduplicativamente come agente, dipende dal fine e ciò trascendentalmente. Trascendentalmente in quanto è agente però, mentre ne dipende predicamentalmente in quanto è ente<sup>47</sup>.

Nella ragione di ente o di essere agente, l'agente dipende dal fine, ossia tramite il predicamento dell'azione. Invece, in quanto è già sottoposto al predicamento di azione, anzi in quanto è predicamento di azione, allora l'agente dipende trascendentalmente dal fine.

Così il principio di causalità è reso evidente se si parte dall'effetto proprio in quanto effetto. Mentre se partite dall'effetto nella sua *ratio entis* ovviamente l'evidenza non è immediata. Ora Padre Ramirez passa alla dichiarazione materiale, come lui la chiama, di questo principio universale della finalità e distingue. Innanzitutto parte dall'intelletto e poi passa alla natura.

L'intelletto pratico agisce per il fine; questo lo vediamo dall'introspezione in quanto vediamo dentro di noi che l'intelletto pratico ordina gli atti della volontà, gli atti dell'intelletto speculativo e gli atti della membra del corpo.

L'intelletto pratico ordina proprio alle opere dell'arte, in sostanza. Nella *poiesis* si vede come l'intelligenza pratica è finalizzata a imitare la natura. Nell'intelletto pratico ci accorgiamo di queste finalità.

L'intelletto pratico comanda poi la volontà affinché comandi l'intelletto speculativo e gli atti esterni dell'uomo o una certa *poiesis*. Questo non ha importanza; c'è sempre questo ordine al fine. Similmente gli atti della natura sono finalizzati e qui Padre Ramirez fa leva sulla stessa analisi essenziale del movimento: ogni movimento è un passaggio da un termine *a quo* ad un termine *ad quem* percorrendo quasi le tappe intermedie di attuazione.

La cosa è più evidente nel moto locale: si parte da un determinato punto, poi ci si muove verso una meta e si percorrono ordinatamente i luoghi intermedi. Nel moto locale questo è più evidente, ma si verifica in tutti i moti.

C'è sempre un punto di partenza ed un punto di arrivo ed una certa meta intermedia di attuazione. In qualche modo in ogni momento del movimento, questa attuazione è solo parziale, in virtù della sua parzialità data sia dalla sua dipendenza dall'attuazione precedente e sia da un certo protendersi all'attuazione immediatamente futura.

E' così anche il mistero del *chronos*, ossia del tempo che misura i movimenti. Il *nunc stans* è qualcosa di eterno ed è il momento che non si muove perché non ha una dimensione. Invece il *nunc fluens* è un momento che passa e che in qualche modo non perdura.

Similmente l'attuazione del mobile, dalla parte del movente, questa attuazione è un qualche cosa di progressivo, qualche cosa che va avanti. Questo andare avanti indica direzione, quindi vedete che anche nel movimento ci si accorge con evidenza di questo indirizzo finalistico.

---

<sup>45</sup> La distinzione tra la causa efficiente e la causa finale.

<sup>46</sup> Nella causalità finale c'è distinzione tra l'agente in quanto ente e l'agente in quanto causa perché l'effetto è un altro ente. Invece nel caso della causalità materiale e formale non c'è questa distinzione tra causalità ed identità, perché in questo caso, la causa e l'effetto sono parte di un medesimo ente.

<sup>47</sup> L'agente in quanto ente ha una relazione predicamentale nei confronti del fine. Invece, in quanto agente ha una relazione trascendentale al fine.

Ora Padre Ramirez riassume tutto in una certa dimostrazione che egli chiama dimostrazione indiretta per riduzione all'assurdo, giustamente perchè fa vedere quale assurdità nascerebbero dalla negazione del principio di finalità.

Egli riprende in parte l'argomento esposto da S. Tommaso nel *corpus articuli*, ossia il primato della causalità finale rispetto agli altri tipi di causa; però poi aggiunge una cosa che mi è piaciuta molto. Dice che l'agente naturale è determinato ad un fine che gli è prefissato solo dal Creatore, ragion per cui esso agisce naturalmente per il suo fine.

Infatti, tolto il fine principio del moto naturale, si distrugge la stessa natura che è finalizzata; perciò, per negare il principio di finalità, bisogna in qualche modo avere il coraggio di negare tutta la natura e per convincersi del proprio errore non c'è bisogno tanto dell'intelligenza quanto dei sensi.

Qui Padre Ramirez perde la pazienza perchè i negatori del principio di finalità sono negatori dell'evidenza e qui dice che per persuadervi che il principio di finalità vale in ogni opera della natura, basta che apriate gli occhi per vedere come agisce la natura; non c'è nemmeno bisogno di analizzare intellettivamente i processi naturali.

Al di là del richiamo all'evidenza sensibile, quello che è importante, notate, è che, sotto un certo aspetto, abbiamo visto che più ci si allontana dall'immediatezza della natura verso la perfezione dell'intenzionalità per esempio con l'intelligenza, più il soggetto diventa indeterminato, ma più è evidente la sua tendenza al fine.

Tuttavia si può dire che negli agenti naturali, che sono più immediatamente anche se meno evidentemente rapportati al fine, il legame con il fine è così stretto, che se ne venisse meno il fine verrebbe meno tutta la natura. Pensate se si distruggesse la finalità dell'istintualità degli animali, crolla tutto. A noi rimarrebbe almeno la ragione, agli animali invece non rimarrebbe nulla.

Se crollasse per esempio l'istinto della fame, gli animali morirebbero in massa. Qui il Padre Ramirez dice giustamente che nella natura, là dove i meccanicisti negano la finalità, proprio nella natura appare quasi la definizione della natura in quanto ordinata al fine, al quale le azioni naturali sono protese.

Si coglie proprio con estrema immediatezza il rapporto della natura al fine delle sue azioni connaturali. Tolto il fine delle azioni connaturali, crolla in qualche modo anche la natura. Pensate che ne sarebbe dell'organismo umano se non ci fossero certe finalità naturali, come per esempio la stessa circolazione del sangue, la respirazione, la digestione e tanti altri processi, a cui noi fortunatamente non dobbiamo pensare, processi del tutto naturali determinati.

Se fosse tolto il loro fine, crollerebbe il processo stesso e quindi Ramirez diceva che per persuadersi che la natura è sorretta dai fini, basta semplicemente guardarla con gli occhi sensibili; non c'è bisogno di ragionarci sopra e ci si accorge subito di questo. E' ovviamente un modo un po' enfatico di dire proprio per affermare l'evidenza del principio.

Ora distinguiamo i diversi tipi di movimento verso il fine. Ci sono sostanzialmente tre tipi di moto al fine. Fate bene questa distinzione perchè è abbastanza importante per vedere l'ordine degli enti e, corrispondentemente all'ordine ontologico degli enti, anche l'ordine degli agenti, del modo di agire e del modo di tendere al fine.

Anzitutto c'è il movimento esecutivo per il fine. Il primo tipo è il movimento esecutivo verso il fine; il tipo più primitivo e più fondamentale è il movimento puramente esecutivo verso il fine. Anche qui si danno questi casi: anzitutto il principio esecutivo del moto può essere ricevuto nell'esecutore, cioè nell'agente; il principio esecutivo del moto può essere ricevuto nell'agente in un modo transeunte e contrario alla sua natura.

Il principio esecutivo del moto può essere ricevuto nell'agente che lo esegue in un modo transeunte, passeggero e contrario alla sua natura. In tal caso si parla di un movimento violento. Il violento si oppone al naturale. Innanzitutto il movimento esecutivo, ossia il primo tipo del

movimento esecutivo è quello in cui il motivo eseguento il moto<sup>48</sup> è ricevuto nell'esecutore del moto, ossia nell'agente che lo esegue, in maniera passiva e non naturale anzi contro naturale.

In tal caso si parla del moto violento. Per esempio, se uno mi prende e mi butta dalla finestra, agisce contro la mia volontà, anche contro la mia natura, perchè la mia natura esercita un certo peso, quindi si tratta di un principio transeunte e non naturale, ma anzi contronaturale.

Poi c'è il principio esecutivo che è ricevuto nell'esecutore costantemente e connaturalmente e allora si parla di un moto naturale. Per esempio, che io tenga a curare la mia salute e che faccia di tanto in tanto una passeggiatina, ecco che questo rientra perfettamente in una finalità connaturale.

Non è un movimento violento, ma qualche cosa che corrisponde alla tendenza della natura. Questo movimento può essere puramente esterno quanto al suo termine e allora si tratta di un movimento solo naturale, che è solo dei non viventi. Quindi, se il termine del movimento è puramente esterno, per esempio la pietra che cade si muove secondo natura, in qualche modo il termine del movimento non è un qualche cosa di inerente alla pietra. Si potrebbe dire che il posto che la pietra ha raggiunto non inerisce alla pietra.

Quindi si può dire che il termine del moto naturale è esterno rispetto all'agente che esegue il moto e allora si parla di un moto puramente naturale, che è quello proprio dei non viventi. Invece se c'è un termine almeno in parte intrinseco al soggetto agente, anche se avviene senza nessuna conoscenza, però c'è una certa interiorità del termine del movimento naturale. Allora siamo al livello della vita vegetale.

I vegetali infatti hanno la caratteristica di crescere; non sanno però di crescere; la crescita organica infatti significa in qualche modo che il vegetale esercita un'azione naturale senza alcun tipo di conoscenza, però esercita quest'azione con una specie di ridondanza sul soggetto stesso; non attua qualcosa di esterno rispetto a sé, ma precisamente attua se stesso.

Se voi meditate sulla crescita dei cristalli e delle piante, c'è in fondo una profonda differenza. Io non sono troppo d'accordo con quei tomisti che sono spavaldi nel negare che esistono sostanze non viventi. Il biologismo di Aristotele non va spinto fino a tal punto da dire che solo dove c'è anima c'è sostanza, è troppo semplicistico.

Oppure il dire che tutta la terra con tutti i minerali e tutte le montagne non è altro che una unica sostanza, anche questo mi pare esagerato. Tenderei invece a dire che là dove c'è un'unità di forma o di struttura naturale, se è sussistente, ciò è sostanza. Insomma la sostanza è natura sussistente, dove c'è natura e sussistenza c'è sostanza.

Un pezzo di ferro ha una struttura naturale ben precisa che resiste anche ai tentativi di disintegrarla o renderla meno pura nella sua struttura chimica; quindi in qualche modo c'è una natura sussistente, la quale quindi è una sostanza.

Senonché per esempio la sostanza di un cristallo, essendo non vivente, se in qualche modo cresce, non è che il cristallo aumenti se stesso, ma cambia sostanzialmente, perchè ogni aggiunta quantitativa lo cambia quanto alla sua essenza, in quanto c'è una continuità molecolare tra la sostanza iniziale e la susseguente.

Si tratta di un caso curioso. Questo ve lo propongo, fra parentesi, come corollario: ci sono delle sostanze di grado infimo, le quali in qualche modo, cambiando accidentalmente, cambiano anche implicitamente essenzialmente. Il cristallo ha una certa sua struttura interna, però cresce non accrescendo se stesso, ma aggiungendo qualche cosa al di fuori di se stesso, che aggrega poi come nuova sostanza al cristallo precedente, che così è accresciuto. Invece nella pianta ciò non accade, ma ogni centimetro del ramoscello che spunta dalla pianta appartiene sostanzialmente alla stessa pianta.

Per quanto riguarda invece il moto elicitivo<sup>49</sup> istintivo, siamo già ad un grado più perfetto di muoversi al fine. Il primo grado di moto è puramente esecutivo<sup>50</sup>; il secondo è elicitivo<sup>51</sup> istintivo.

---

<sup>48</sup> L'azione motrice.

<sup>49</sup> Emanativo.

In questo caso nell'agente non c'è solo il principio connaturale del moto, ma c'è anche il motivo per cui si muove; c'è una certa rappresentazione del fine al quale verso il quale si muove; esso ha presente il fine.

Non c'è solo il principio, ma anche il motivo per cui si muove. Ora, se questa ragione di muovere, il motivo della mozione è imperfetto, allora si tratta di un movimento puramente elicitivo<sup>52</sup> istintivo e si verifica proprio negli animali, i quali hanno in sé una rappresentazione del fine, ma non del fine in quanto è fine, bensì del fine particolare, al quale sono determinati.

Invece il terzo e il più alto grado, ovviamente, è quello elettivo direttivo. Questo movimento dipende dalla presenza nell'agente, non solo del principio, ma anche del motivo del suo muoversi. Ma questo motivo del muoversi è presente questa volta non più imperfettamente, ma bensì perfettamente.

E' presente il fine non nella sua materialità di essere quella cosa che è fine, ma è presente il fine in quanto è fine. Non è presente quella realtà che di fatto è fine, ma è presente quella realtà considerata formalmente come fine. Per esempio, il cagnolino ha presente ciò che gli diamo da mangiare, ma non si rende conto che è il suo fine, anche se di fatto è il suo fine. Si rende conto però che c'è da mangiare dinnanzi a lui.

Nell'uomo invece, che è agente razionale, non c'è solo quella cosa che è fine, ma anche la considerazione di quella cosa che è fine, la considerazione attorno a quella cosa che di fatto è fine. Si tratta della distinzione della materialità del fine, cioè quella cosa che è fine e la formalità del fine in quanto è fine.

Quando infatti si tratta del movimento elettivo direttivo, bisogna avere presente il fine in quanto è fine. Notate come il volontario sarà definito come ciò che procede da un agente intrinsecamente, ciò di cui il principio è dentro all'agente, connaturale all'agente, con una certa conoscenza del fine.

E noi aggiungiamo che il volontario è perfetto, quando c'è la conoscenza perfetta del fine. Dalla perfezione del volontario dipenderà la perfezione della conoscenza. Se volete, anche le azioni spontanee degli animali sono volontarie; ma allora si parla di volontario imperfetto nel senso più vasto della parola. Invece il volontario perfetto è quel volontario che si radica nella conoscenza intellettuale e la cui caratteristica è la libertà.

Passiamo al *terzo articolo*, dove si parla della questione della specificazione dell'atto umano. S.Tommaso spiega progressivamente il ruolo del fine: questi tre articoli sono dei luminari. C'è anzitutto l'atto umano che è proteso al fine in quanto umano. Poi ogni agente in quanto agente agisce per il fine. Ovviamente l'agente umano libero agisce per il fine muovendosi attivamente al medesimo.

Adesso il *terzo articolo* tratta della funzione specificatrice del fine: dal fine ogni agire e in particolare l'agire umano riceve la sua specie, e anche qui vedremo una certa estensione<sup>53</sup>. Sapete come è importante per la metafisica classica la specificazione. La specificazione è ciò che la cosa è, pensate al Socrate di lontana memoria. Chi si allontana da Socrate, si allontana dalla filosofia. Dunque Socrate chiedeva sempre ai suoi interlocutori: "Che cosa è la cosa in se stessa?" Cercava che cosa è la cosa in se stessa.

Insomma la domanda circa la specie infima è la domanda circa l'essenza stessa della cosa. S.Tommaso si chiede in sostanza questo: se dal fine ogni agire e specificatamente l'agire umano riceve la sua ultima determinazione. La risposta sarà ovviamente positiva, ma vedremo il perchè. Ora si parte dai principi universali, e anche questo è un buon modo deduttivo di procedere.

---

<sup>50</sup> In questo tipo di moto, P.Tomas include i minerali e le piante. Infatti nell'uno e nell'altro caso, il moto non fa altro che eseguire un impulso fisico, che nel caso dei minerali viene dall'esterno (azione transitiva), mentre nel caso delle piante, viene dall'interno stesso del soggetto (azione immanente).

<sup>51</sup> Emanativo.

<sup>52</sup> Emanativo.

<sup>53</sup> Sottinteso: della specificazione del fine.

S. Tommaso dice che la specificazione in genere avviene sempre in virtù di un atto. Siamo ben persuasi di ciò, perché abbiamo già dichiarato prima che ogni attuazione è una determinazione. Viceversa anche una determinazione è un'attuazione, ossia ogni determinazione specifica, ogni specificazione avviene in virtù di un atto; è l'atto che dà la specie.

Ora nei composti ilemorfici ciò che attua nell'ordine dell'essenza è ovviamente la forma. Quindi è la forma che dà la specie alle cose naturali; nelle cose naturali ciò che determina la specie è la forma. La forma pone nella specie, checché ne dica Duns Scoto.

Non c'è tra le forme nessuna *haecceitas*. Mi spiace per Duns Scoto, ma la forma non è una *haecceitas*; la forma pone nella specie, ma non è un individuo, mai! La forma non individua mai<sup>54</sup>. So che la dottrina di S. Tommaso e di Aristotele sul principio di individuazione non è facile da digerire, tuttavia è una dottrina estremamente importante.

La forma è il principio attuante e ciò che determina la specie della cosa, ossia l'essenza specifica. E' il costitutivo dell'essenza specifica. Questo avviene per analogia anche nel movimento. Infatti, come negli eventi naturali avete l'atto formale che determina la specie, così anche nei movimenti la specificazione avviene dalla parte dell'atto.

Quando leggerete l'articolo di S. Tommaso, noterete che egli parla del movimento vero e proprio, il quale ovviamente è la semplice generazione. D'altra parte, c'è il passaggio dalla semplice privazione alla forma<sup>55</sup> e succede anche che c'è il passaggio dal contrario al contrario<sup>56</sup>.

Il moto vero e proprio è il passaggio dal contrario al contrario. Anche nella generazione la contrarietà è data in qualche modo dalla privazione di sostanza. Quindi in ogni moto vero e proprio si può distinguere il moto dalla parte dell'azione o *motus actio* e il *motus passio*, il movimento in quanto è passione, in quanto è passivo.

Qui vedete che S. Tommaso è del mio parere, cioè praticamente pone l'azione da parte dell'agente. Dice che la stessa passione deriva dall'agente ed è ciò che attua l'agente in vista dell'azione. Il moto azione prende la specie dall'atto che è principio dell'agire.

Per esempio, nel riscaldare, il moto attivo è quello che procede dal calore; l'agente deve essere caldo per riscaldare; è cosa evidente: la stufetta non riscalderebbe, se essa non fosse calda. Quindi l'*actio* è fondata sul calore della stufetta; l'agente stesso bisogna che si riscaldi per emanare calore.

Praticamente il moto azione è lo stesso atto dell'agente, secondo il quale l'agente elicit<sup>57</sup> la sua azione. Il moto passione, invece, prende specie dall'atto che è termine del divenire. Ad esempio, nell'essere riscaldato, il movimento è una passione; è il movimento del *passo*<sup>58</sup> sotto l'influsso dell'atto che riceve dall'agente. Cioè l'aria circostante la stufetta, se volete, che è in partenza fredda, poco alla volta si riveste di quell'attuazione che è il calore, che emana dalla stufetta.

In qualche modo, in quanto l'aria circostante riceve il calore, si muove verso il calore ricevuto in essa e questo è il *motus passio*. Invece la stufetta, per riscaldare, deve essere essa stessa riscaldata; quindi il calore nella stufetta è il *motus actio*; mentre il calore nell'aria circostante è il *motus passio*.

Ora, la specificità del moto azione dipende dalla forma dell'agente; similmente, la specificità del *motus passio* dipende dall'atto del *passo*, ossia dall'atto ricevuto nel paziente; cioè in questo caso appunto nell'aria circostante.

Ora tutto ciò si può applicare agli atti umani, però considerando che l'atto umano è un atto eminentemente immanente, quindi un atto che ha un termine intrinseco. Abbiamo già visto che gli atti vitali terminano al soggetto stesso; la pianta che cresce accresce se stessa, non produce qualche cosa di esterno, ma aumenta se stessa; quindi l'atto umano è un atto eminentemente immanente.

---

<sup>54</sup> Si intende nei composti ilemorfici. Infatti, secondo S. Tommaso, la forma si individua nell'angelo, ma perché l'individualità angelica è una specie a sé.

<sup>55</sup> La trasformazione oppure l'acquisto di una forma.

<sup>56</sup> Questo è il moto nel quale due contrari si succedono nel medesimo soggetto.

<sup>57</sup> Emanata.

<sup>58</sup> Il paziente.

Si può considerare la volontà come utente di se stessa, cioè la volontà fa uso di se stessa, applica se stessa, muove se stessa. Perciò possiamo dire che c'è nel movimento della volontà una duplice specificazione della volontà, in quanto muove attivamente e in quanto è mossa passivamente da se stessa.

Ora, la volontà che muove è la volontà finalizzata dal fine nell'intenzione della medesima. Dal fine inteso dalla volontà: nei due sensi che abbiamo spiegato prima: il fine nell'intenzione dell'intelligenza, intenzione cognitiva dell'intelletto pratico, ma anche fine dell'intenzione della volontà, nell'atto di intendere il fine.

Quindi c'è il fine come intenzione che dà specie alla volontà in quanto è attiva, in quanto attivamente muove. Invece la volontà in quanto è passivamente mossa a disporre i mezzi per il conseguimento del fine in esecuzione, è ovviamente attuata ultimamente dallo stesso fine in esecuzione.

Quindi l'atto della volontà in quanto attivamente volente è il fine nell'intenzione. Invece, l'atto della volontà passivamente mossa da se stessa è il fine in esecuzione, perchè a questo la volontà termina il suo agire. Ossia la volontà agisce in quanto intende il fine e termina la sua azione conseguendo il fine inteso all'inizio.

Sempre il fine è specificante sia dell'atto della volontà che della passività della volontà. Il fine intenzione è ciò che dà specie al muoversi della volontà e il fine in esecuzione è ciò che dà specie all'essere mosso dalla stessa volontà.

In tutto questo c'è una certa analogia con l'ordine naturale. Infatti, negli agenti naturali la forma del generato è conforme a quella del generante. Ogni generante genera un suo simile, imprime la sua stessa specifica forma al generato. Coincide anche qui la forma con la forma, come nell'azione coincide il fine con il fine. Ossia il fine nell'intenzione materialmente coincide con il fine dell'esecuzione; similmente la forma nell'agente coincide specificamente con la forma nell'effetto, nel generato, nel causato.

Si dicono atti morali gli atti umani specificati dal fine. L'atto morale si dice morale proprio in quanto riceve la sua specie; un atto umano che riceve la sua specie dal fine. Però con questa differenza, che la specificazione morale è da distinguersi dalla pura specificazione psicologica dell'atto.

Praticamente infatti l'atto umano ha una duplice specie: una specie psicologica e una specie morale, che gli è propria in quanto è umana. La differenza sta in questo: che la specie psicologica l'atto umano la riceve dal cosiddetto *finis operis*, dal "ciò che si fa", ciò che materialmente viene eseguito. Ovviamente è ciò che ha influito sulla volontà in vista del suo essere eseguito.

Invece nella specie morale incide non solo il *finis operis*, "ciò che si fa", ma anche ciò per cui si fa, ossia il *finis operantis*. Lo specificante morale, si potrebbe dire, non è nè il *finis operis* nè il *finis operantis*, ma insieme l'uno e l'altro. Lo specificante morale è l'ordine di ragione tra il fine dell'opera e il fine dell'operante, con l'intenzione dell'operante. Il fine dell'operante non ha nessun rilievo nella specificazione psicologica.

Per esempio, S. Tommaso usa nell'*ad tertium* un esempio cruento esempio: l'uccisione una persona. Egli dice che uccidere una persona dal punto di vista della specificazione psicologica dell'atto riguarda solo il *finis operis*, cioè appunto uccidere una persona.

Invece la specificazione morale non è solo il fatto materiale di uccidere, ma è un uccidere in relazione con l'intenzione dell'operante. Non nel senso che l'intenzione dell'operante giustifichi l'uccisione, ma nel senso che la stessa uccisione materiale può essere disordinata in un certo *finis operantis* e ordinata in un altro. Cioè può essere disordinata come vendetta e può essere ordinata come legittima difesa o come difesa del bene comune.