

## PADRE TOMAS TYN

### TEOLOGIA MORALE

6<sup>a</sup> Lezione - 18 novembre 1986

Siamo arrivati alla Prima Questione della *Prima Secundae* all'*ad tertium* dell'art. 3 che è tutt'altro che insignificante, perchè dice che lo stesso atto umano individualmente procedente dal soggetto che agisce, ovviamente numericamente uno, è un atto umano individuale, individuato dal soggetto a cui appartiene come un *accidens in subiecto*<sup>1</sup>.

Ebbene, questo atto così fisicamente<sup>2</sup> considerato come un *ens internum in natura*, o meglio psicologicamente considerato, perchè il suo soggetto prossimo è l'anima umana, trattandosi di un atto immanente cioè permanente nell'anima, l'atto umano così considerato è specificato dal suo oggetto e fine prossimo, il cosiddetto fine dell'opera. E in questa specificazione immediata psicologica non si considera in rapporto ad altri eventuali fini.

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, che bisogna chiamare così, è vitalmente connesso.

Può succedere che io ordini un fine ad un altro più remoto, il quale ovviamente incide di più sulla mia intenzione di quanto non lo faccia il fine prossimo. L'intenzione è specificata più particolarmente dal *finis operantis*<sup>3</sup>. Però nella specificazione morale c'è sempre il riferimento ad entrambi i fini, sia al fine dell'opera che al fine dell'operante.

Per esempio, non è possibile rapportare un fine malvagio, moralmente cattivo, ad un fine buono dell'operante. Questo sarebbe machiavellismo puro: io faccio qualche cosa di disdicevole, però lo faccio con una pia intenzione: non si può, perchè la specificazione dell'oggetto rende malvagio intrinsecamente l'atto, che non può essere ontologicamente rapportato ad un fine moralmente buono.

In tal caso, per quanto io dichiaro che la mia intenzione è buona, di fatto non può esserlo perchè il male non è rapportabile al bene. Pur tuttavia può succedere che un atto abbia la stessa specie dal punto di vista fisico, ma assuma due specie morali diverse. Queste sono cose non facili da dirimere.

S.Tommaso allude al diritto e io ritengo che lo Stato abbia tuttora questo diritto, cioè di perseguire con la spada determinati delitti, cioè praticamente di sopprimere i delinquenti; casi ovviamente gravissimi, dove la sopravvivenza del delinquente sarebbe come una continua offesa del bene pubblico.

S.Tommaso dice che in entrambi i casi si tratta dell'uccisione di un uomo. Fisicamente infatti quell'atto è chiaramente determinato nella sua specie infima dall'oggetto, che è appunto sopprimere una vita umana. L'atto fisicamente non cambia, se l'uomo è fucilato per ordine dello Stato, della potestà giudiziaria oppure se è semplicemente soppresso per vendetta privata.

Fisicamente è il medesimo atto. Moralmente cambia tutto. Moralmente è ben diverso se uno è soppresso da una cosca mafiosa in un regolamento di conti o se uno finisce dinnanzi ad un plotone di esecuzione.

Oggi siamo poco cristiani: amiamo la nostra vita su questa terra. Ammetto che sono io il primo ad amarla. Infatti nell'ordine dei beni utili è certamente il sommo bene, ma non è il sommo bene in assoluto.

Ora, se la nostra vita umana<sup>4</sup> fosse il bene sommo ed assoluto e l'ultimo fine, non c'è dubbio che sarebbe in ogni modo intoccabile; in tal caso non sarebbe possibile ordinare in qualche

---

<sup>1</sup> Accidente nel soggetto.

<sup>2</sup> Psicologicamente.

<sup>3</sup> Il fine dell'operante.

<sup>4</sup> In senso fisico.

modo un atto disonesto intrinsecamente; se ogni soppressione fisica fosse disonesta come tale, non sarebbe ordinabile ad un fine buono.

Ma secondo quanto ci dice S.Tommaso, questo proprio non si verifica, perchè in qualche modo la vita umana è considerabile come un fine assoluto rispetto alla persona privata. Infatti c'è perfetta parità: la mia vita vale tanto quanto la vita di un altro ed è intoccabile per quanto riguarda me persona privata. Non posso infatti dire: sopprimo uno per fare carriera politica. Questo lo si faceva al tempo del Rinascimento, ma non vale moralmente. Per quanto io possa ricavare un'utilità privata, certamente non è lecito usare un mezzo intrinsecamente cattivo anche per un fine eventualmente buono.

Per esempio, il Principe del Machiavelli è certamente un personaggio estremamente corrotto dal punto di vista morale, ma nel suo genere è politicamente un genio o poco ci manca. In sostanza, se egli adopera gli altri come strumenti per fare la sua carriera politica, il fine al limite potrà essere anche buono, però usa dei mezzi tali che moralmente non sono accettabili.

La cosa è diversa ed è discussa al giorno d'oggi, benchè in parte<sup>5</sup> la Chiesa si sia pronunciata abbastanza chiaramente con Innocenzo III. Comunque al giorno d'oggi si dice che la vita umana è assolutamente intoccabile. Invece S.Tommaso sostiene che qui non c'è da considerare il fine particolare della vita umana, ma bisogna considerarlo in un contesto più ampio, ossia nel contesto del bene comune, di cui è tutrice la potestà pubblica.

Ora è chiaro che Dio ha creato l'uomo socievole, non per contratto come vaneggiano i liberali, Rousseau e altri. Essendo dunque l'uomo per natura socievole, è organicamente inserito in una società. Quindi non fa una scelta di vivere insieme agli altri, ma nasce nell'ambito di uno Stato e prima ancora in una famiglia.

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

Si dà 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 comune; però, sotto l'aspetto del bene onesto morale, anche il bene comune è a nostro servizio in vista della nostra promozione morale, ragion 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 essa mi imponga di peccare.

Ora possiamo parlare della legittima difesa. Persino i nostri autori moderni l'ammettano volentieri per lo stesso principio, perchè ci tengono alla loro vita. In questo caso l'atto è fisicamente il medesimo, ma moralmente è diverso.

Certo che S.Tommaso dice che, a differenza del potere giudiziario che può sopprimere una vita umana in vista del bene comune, chi si difende legittimamente, non può sopprimere la vita altrui per avere salva la sua; però può difendere la sua, anche sopprimendo nell'atto di difesa la vita altrui.

Sembra una sottigliezza e invece è importante la distinzione. Ad ogni modo, vedete, la specie<sup>6</sup> fisica<sup>7</sup> talvolta è diversa dalla specie morale. Un'altra considerazione importante è l'ordine organico *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 od oggettivamente per l'intenzione dell'agente, è rapportato ad un altro fine superiore.

Invece il fine *per accidens* è quello che c'entra, ma senza connessione con il fine intermedio, è un fine ulteriore, ma che non è connesso con il fine precedente. Per esempio, io prendo il tram per andare a fare una conferenzina dalle suore. Il fine sarà quello di andare dalle consorelle a parlare loro della spiritualità domenicana.

---

<sup>5</sup> Incoativamente.

<sup>6</sup> Aspetto dell'atto.

<sup>7</sup> Psicologica.

C'è il fine intermedio: prendere il tram; c'è il fine remoto, che è quello di andare dalle consorelle. Praticamente c'è un fine *per se* ordinato all'altro. Il fine intermedio è quasi come mezzo rispetto a quell'altro, tuttavia ha una sua certa consistenza ed una certa sua finalità intrinseca. Invece, se io andando sul tram trovo un amico, che non sapevo che era sullo stesso tram, questo è un fine *per accidens*.

E' un bene e un fine trovare un caro amico, ci scambiamo delle chiacchiere, tuttavia non è stato un fine *per se* tale da entrare nell'intenzione dell'agente. Non è nemmeno un fine obiettivamente ed ontologicamente connesso con quell'azione che è prendere il tram.

Padre Ramirez al riguardo fa una distinzione abbastanza interessante. Noi abbiamo analizzato nel *corpus articuli* di S. Tommaso questo duplice aspetto della specificazione da parte del fine. Abbiamo visto che il fine specifica in 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 la volontà, rispetto all'atto umano, che essa elicit o emette, può esser considerata sia come movente che come mossa. La volontà compie l'atto umano, la volontà è mossa passivamente dall'atto umano. In entrambi gli ordini, sia del muovere che dell'essere mossi, la volontà è specificata dal fine.

Dal fine dell'intenzione quanto al muovere attivo, dal fine in esecuzione quanto al muovere passivo, l'essere mossa da se stessa. La volontà poi si dispone passivamente, cioè la volontà 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.

Capite il circuito? 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 è sempre specificata sia nel patire che nell'agire, è sempre specificata dal fine.

Il fine nell'intenzione, che influisce attivamente sulla volontà, è il fine dell'esecuzione che influisce sulla volontà che ha già subito l'influsso del fine-intenzione e ora cerca di raggiungere il fine in esecuzione. Ora Padre Ramirez a questo punto fa un discorso che proprio ci vuole, e cioè il discorso che si ricollega con la psicologia degli atti umani, ossia la distinzione che esiste tra le facoltà dette attive, quelle passive e quelle attivo-passive.

Le facoltà passive sono quelle che più che muovere attivamente subiscono l'influsso di qualche cosa d'altro. Pensate per esempio alle passioni dell'irascibile e del concupiscibile. Certo muovono l'uomo: se uno si adira, poi si muove; però di per sé la passione come tale è l'effetto di aver subito un oggetto sensibile di quel determinato tipo.

L'irascibilità è una difesa davanti ad un male rattristante, che però si pensa sia possibile in qualche modo rimuovere; quindi si insorge davanti a quel rattristante. La passione come facoltà sensitiva è una facoltà appetitiva passiva, perchè subisce in qualche modo il suo oggetto<sup>8</sup> e reagisce dinnanzi a questa passività, dinnanzi a questa passione che proviene dall'oggetto.

Ci sono poi delle facoltà attive, che non subiscono l'azione dell'oggetto su di loro, ma anzi modificano il loro oggetto. Pensate alle facoltà vegetative, alla facoltà nutritiva. Noi modifichiamo il cibo. In tutto il processo del mangiare, del digerire e tutto il resto, è molto evidente che il cibo non viene lasciato a se stesso, ma modificato dalla facoltà attiva.

La facoltà attiva è quella che, lungi da lasciarsi influenzare dall'oggetto, modifica il suo oggetto. La facoltà passiva è quella che lascia l'oggetto tale e quale e si lascia impressionare in qualche modo da essa. Le facoltà passivo-attive, ossia quelle miste, sono interessantissime e sono due. L'una è l'intelletto possibile<sup>9</sup>, l'altra è la volontà.

---

<sup>8</sup> Più propriamente: subisce l'influsso dell'oggetto.

<sup>9</sup> L'intelletto possibile è l'intelletto conoscente, ossia è quella funzione dell'intelletto, per la quale l'intelletto accoglie in sé i contenuti della conoscenza. Si distingue dall'intelletto agente, il quale invece corrisponde a quella funzione dell'intelletto che illumina le immagini sensibili astraendo da esse l'essenza intellegibile della cosa conosciuta.

L'intelletto agente è uno strano caso di una facoltà attiva, perchè modifica l'oggetto, ma rispettandolo al sommo. L'intelletto agente sotto questo aspetto è tutto il contrario del metabolismo. Non si mangia il suo oggetto, in quanto, mentre nel metabolismo si deve adattare l'oggetto a noi stessi distruggendolo quanto al contenuto, l'intelletto agente modifica profondamente l'oggetto con il processo di astrazione dandogli un nuovo modo di essere, un modo di essere astratto e immateriale. Il che è un prodigio. Però nel contempo l'intelletto agente lascia intatto l'oggetto quanto alla sua essenza e la sua finità.

Vedete la differenza tra il conoscere e il metabolizzare. Comunque, in entrambi i casi, si tratta di una facoltà attiva. Invece l'intelletto possibile è anzitutto passivo e poi diventa attivo. In un primo momento infatti l'intelletto possibile subisce l'influsso dell'oggetto, che gli viene presentato.

La specie impressa<sup>10</sup> produce in lui l'effetto che lo porta all'espressione del verbo<sup>11</sup>. In base a questo processo di concettualizzazione, che è passivo, in cui cioè l'intelletto possibile è passivo, l'intelletto possibile arriva ad avere in se stesso la presenza del principio<sup>12</sup>, intuisce il principio.

E' solo dalla conoscenza dei termini che si arriva alla conoscenza dei principi<sup>13</sup>. C'è un principio che è evidente in sé, il quale, se non è conosciuto quanto ai termini, risulta ignoto. S.Tommaso fa l'esempio solito che dice che ogni parte è minore del tutto. S.Tommaso dice che questo è un principio assolutamente apodittico; non è possibile dimostrarlo, perchè è insito nella natura dei termini della proposizione. Tuttavia se uno ignora questi termini, ossia non sa che cosa significa "parte" e che cosa significa "tutto", non riesce nemmeno a intuire il principio.

Il primo momento<sup>14</sup> è quello della concettualizzazione più l'intuizione dei principi, anzi dei principi primi evidenti, dei quali l'intelletto, questa volta a livello di giudizio, subisce in qualche modo l'influsso. Si tratta di un influsso attuante<sup>15</sup>: l'intelletto passivo o possibile è attuato sul piano del giudizio, che è diverso da quello della *simplex apprehensio*. E' attuato sul piano del giudizio dai primi principi della ragione.

Posto così in atto<sup>16</sup>, questo è un porre in atto in cui esso stesso<sup>17</sup> si rapporta a ciò che lo pone in atto passivamente<sup>18</sup>, ne subisce quasi l'azione. Però, una volta che è 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.

Esso riduce se stesso dall'atto circa i principi all'atto circa le conclusioni. E qui bisogna pensare ad una vera e propria virtualità, una mozione sommamente vitale, una mozione da sé<sup>19</sup> che certamente non deroga dal principio di causalità secondo cui il *quod movetur ab alio movetur*<sup>20</sup>, ma ciò vale sul piano fisico<sup>21</sup>. Invece, l'attuazione progressiva dell'intelletto è chiaramente sul piano ontologico una causalità, per la quale la prima tappa non spiega la seconda, in quanto la seconda è un più di essere rispetto alla prima<sup>22</sup>.

Se io passo dai principi alle conclusioni sotto l'aspetto entitativo ontologico, prima ero più ignorante, ossia sapevo solo i principi e dopo sono più sapiente, perchè so anche le conclusioni.

---

<sup>10</sup> La specie impressa è la forma rappresentativa o intenzionale della cosa, la quale forma informa l'intelletto; questa forma viene accolta dall'intelletto possibile.

<sup>11</sup> Latinismo (*verbum*) per esprimere il concetto.

<sup>12</sup> P.Tomas si riferisce al "principio" nel senso di proposizione originaria.

<sup>13</sup> Ossia la verità dei principi è immediatamente nota considerando il significato del soggetto e del predicato della proposizione. Per esempio, se io dico che il tutto è più grande della parte, basta che io sappia che cosa vuol dire "tutto" e che cosa vuol dire "parte" per accorgermi della verità di questo principio.

<sup>14</sup> Dell'attività conoscitiva.

<sup>15</sup> Da parte dei principi.

<sup>16</sup> L'intelletto passivo.

<sup>17</sup> L'intelletto passivo.

<sup>18</sup> I primi principi.

<sup>19</sup> Un'automozione.

<sup>20</sup> Ciò che è mosso, è mosso da altro.

<sup>21</sup> Fisico nel senso di materiale.

<sup>22</sup> In questo caso il passaggio dalla prima alla seconda tappa è reso possibile dalla causalità esercitata dai principi. Ossia sono questi principi che muovono l'intelletto dalla premessa alla conclusione.

Quindi la mia concettualità si arricchisce. E così con questa concettualità, si arricchisce anche l'attualità dell'anima; quindi in me c'è più di essere reale di quanto non ce ne fosse prima.

Quindi sotto l'aspetto ontologico c'è una attuazione che richiede una causa, un supplemento di essere; questo è ciò che richiede la promozione fisica. Ci vuole la mozione di Dio, ossia la promozione fisica anche in concorso simultaneo<sup>23</sup>, perchè l'uomo compia l'atto di sillogizzare.

Per quanto invece riguarda non più il passaggio dalla potenza all'atto, aspetto sotto il quale anche l'atto di raziocinio si presenta nella sua exteriorità fisica, se lo<sup>24</sup> si considera nella sua interiorità intenzionale, cioè di rappresentatività intelligibile, allora non c'è dubbio che la conoscenza dei principi è atto sufficiente rispetto alla conoscenza delle conclusioni, perchè le conclusioni sono contenute virtualmente nei principi.

Intellettivamente i principi sono più atto di quanto non lo siano le conclusioni. Si tratta solo di estrarre in qualche modo<sup>25</sup>. Perciò da un punto di vista intelligibile non ci sorprende che ci sia una specie di automozione, autocinesi, in cui già Platone pone il segno della vita<sup>26</sup>.

Abbiamo qui l'azione del pensiero, che riduce se stesso dalla potenza all'atto, o meglio dall'atto all'atto. Dall'atto della conoscenza dei principi, che è potenza delle conclusioni, si passa all'atto della conoscenza delle conclusioni stesse. 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 essa dev'essere imparentata, deve avere una specie di similitudine in sè, una specie di verbo affettivo. Interessante la posizione di S.Tommaso, il quale scomoda anche la visione trinitaria. Infatti egli nella dottrina della Trinità parla di una analogia tra lo Spirito e il *Verbum*, come una specie di verbo affettivo. Non è la stessa cosa; bisogna usare i termini con le molle, bisogna usarli con molta analogicità<sup>27</sup>.

Non si tratta di un equivoco, ma proprio di un analogo, nel senso proprio dell'analogia. C'è quasi un *verbum* nell'affetto. Che cosa è questo *verbum affectus*? E' appunto l'amore. L'amore, come 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. 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 e questo è appunto l'amore nelle facoltà appetitive, sia l'amore sensitivo a livello passionale, sia l'amore molto più alto che è l'amore intellettuale della volontà come appetito intellettuale.

Si denomina con la parola amore addirittura la definizione dell'amore a livello passionale. Si definisce amore una certa *coaptatio*, come un adattamento della facoltà appetente al bene che è oggetto dell'appetito.

Si dà quasi ed è possibile una lontana analogia con il *verbum mentis*. Infatti succede 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 si identificano. Ebbene, si potrebbe dire che allo stesso modo l'atto del fine che esercita la sua attrattiva sull'appetito e l'atto dell'appetito che si muove al fine si fondono in quello che noi chiamiamo amore.

L'amore è quasi una certa forma intrinseca del bene, che adatta ulteriormente 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. In questo senso la volontà prima subisce il fascino dell'attrattiva del fine e in

---

<sup>23</sup> Con l'attività dell'intelletto.

<sup>24</sup> L'atto del raziocinio.

<sup>25</sup> Probabile riferimento a Socrate, il quale, come è noto, si paragonava ad una levatrice, perché aiutava l'interlocutore a "partorire" il concetto estraendolo dal "seno" della sua intelligenza.

<sup>26</sup> La produzione del concetto non sorge soltanto dallo stimolo che viene dal di fuori, ma è effetto innanzitutto della automozione dell'intelletto.

<sup>27</sup> Padre Tomas si riferisce al fatto che l'amore propriamente non produce un verbo; tuttavia l'attrazione che esercita sull'amante viene da S.Tommaso in qualche modo paragonata ad un verbo. Per questo P.Tomas parla di "verbo affettivo".

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.

Così le cause efficienti intermedie non agiscono se non in virtù della causa prima. Infatti, se Dio non concedesse il suo concorso alle cause seconde, queste non agirebbero. Se non ci fosse l'attrattiva del fine ultimo, anche i fini intermedi non avrebbero nessun fascino.

Quindi in un primo momento la volontà subisce passivamente l'attrattiva del fine. Ecco come il fine sul piano affettivo corrisponde al principio sul piano conoscitivo e intellettuale. Così attuata dal fine, dal *finis causa*, la volontà riduce se stessa dalla potenza all'atto, analogamente all'intelletto.

Cioè, in forza della volizione del fine, che l'attua come volontà, la volontà si riduce a volere anche i mezzi in vista del fine. Lo stesso discorso che abbiamo fatto per l'intelletto si verifica anche per la volontà. Qui si dà una mozione da sè<sup>28</sup>, 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 passivo-attiva, cioè 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 in esecuzione. Quindi la volontà come facoltà passiva subisce l'attrattiva del fine ed esercita il suo moto come azione.

Interessante questo, capite, perchè potrebbe verificarsi una confusione di termini. La volontà è attiva, cioè elicit<sup>29</sup> il moto-azione proprio in quanto passivamente subisce l'attrattiva del fine. Quindi la volontà nel suo moto-azione è specificata dall'intenzione del fine di cui subisce l'attrattiva.

Invece la volontà elicit<sup>30</sup> il moto-passione, o meglio subisce il moto-passione per cui 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.

L'architetto che pone la prima pietra è a fondamento della casa. Invece chi pone altre pietre attorno ed esegue il lavoro, è ormai uno che ha accolto quel progetto architettonico che l'architetto aveva nella mente e ora attivamente si muove a eseguirlo nell'esteriorità delle cose. Paradossalmente proprio la sua<sup>31</sup> esecuzione attiva è effetto d'aver subito un qualche cosa.

Così la volontà nel suo moto-passione è specificata dal fine nell'esecuzione. 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, in ordine a cui dispone i mezzi. Poi, una volta disposti i mezzi, comincia dal primo mezzo fino all'ultimo fino alla esecuzione o realizzazione del fine.

In questa seconda tappa le facoltà esecutive sono attive, mentre la volontà stessa è passiva. Infatti essa ha subito in qualche modo il fascino del fine e in dipendenza da esso adesso comanda alle facoltà esecutive di muoversi per porre in atto i mezzi in vista del fine.

Come l'intelletto è passivo rispetto ai primi principi ai quali poi si riduce, così la volontà è passiva dinanzi al fine ultimo, attuata dal quale poi si riduce alla volizione dei mezzi. Quale la differenza<sup>32</sup>? Voi sapete che nell'analogia c'è sempre una profonda differenza quanto agli analoghi, ma non tanto all'analogato.

Quindi c'è una profonda differenza tra l'intelletto e la volontà, perchè intellettualmente noi che affermiamo il primato dell'intelletto, possiamo dire che l'intelletto entra immediatamente a contatto col suo oggetto. Cioè c'è sempre una mediazione sensitiva, strumentale rispetto all'intelletto agente, che ne<sup>33</sup> astrae la specie intelligibile.

---

<sup>28</sup> Un'automozione.

<sup>29</sup> Emette.

<sup>30</sup> Emette.

<sup>31</sup> Del muratore.

<sup>32</sup> Tra l'intelletto e la volontà.

<sup>33</sup> Dall'oggetto.

Invece per quanto riguarda la volontà, essa dipende non strumentalmente ma proprio come da causa vera e propria, dalla rappresentazione dell'intelletto pratico. Quindi vedete che quell'innamorarsi del bene, a cui poi si tenderà, cioè di cui prima si subisce il fascino e poi ci si muove a realizzarlo, dipende interamente dalla rappresentazione dell'intelletto pratico.

Se l'intelletto pratico non mi presenta quel bene, io non posso in nessun modo considerarlo come buono e subirne il fascino. L'intelletto pratico in qualche modo comporta un intreccio di intellettualità e affettività e si potrebbe dire che l'intelletto pratico a sua volta è già affettivamente predisposto; permettetemi di usare le parole di Goethe: c'è una specie di affinità elettiva, la quale per l'intelletto pratico è una specie di anticipo della volontà sull'intellettualità.

Il fatto è che l'intelletto pratico è già indirizzato secondariamente da una certa appetitività. Lo abbiamo appunto visto nel trattato sulla prudenza: lì si è visto come la prudenza, 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 beni come veri beni e quindi il suo amore sarà corretto anche sul piano dell'appetizione che segue la presentazione intellettiva. La volontà, a differenza dell'intelletto, non subisce il suo oggetto proprio in modo così immediato, ma accoglie, oltre a questa tendenza all'oggetto proprio, la sua presentazione da parte dell'intelletto pratico.

Il Padre Ramirez si adopera anche per distinguere l'essere psicologico da quello morale quanto alla specificazione. Dice delle cose molto belle. Il primo punto potrebbe essere questo: considerati nell'essere psicologico, gli atti umani sono specificati dal *finis operis*, ossia dal fine dell'opera.

Questa specificazione coincide con quella degli atti naturali e vitali che sono solamente psicologici. Anche gli atti umani, per quello che hanno di psicologico, sono specificati solamente dal fine dell'opera, come atti puramente vitali. Si potrebbe dire, per esempio, che l'uccisione dell'uomo dal punto di vista psicologico è specificamente uguale sia nel caso dell'assassinio che in quello di una bestia feroce che si mangia un uomo.

Naturalmente il povero animale ha una psiche meno differenziata, ma comunque psicologicamente il fine dell'opera è lo stesso. Questo voleva dire il Padre Ramirez con la sua tesi che gli atti umani, considerati sotto l'aspetto psicologico, si specificano dal fine dell'opera, come tutti quegli atti che non sono in nessun modo umani ma puramente vitali o spontanei, come appunto sono quelli degli animali.

Secondo punto. Considerati nell'essere morale, gli atti umani sono specificati sia dal *finis operantis*, ossia dell'operante, che dal *finis operis*, ossia dal fine dell'opera. Qui c'è questa dualità che vedremo poi anche nelle fonti della moralità. Non però a pari titolo sono specificate dall'uno e dall'altro, bensì secondo un ordine di priorità. Infatti l'essere morale suppone l'essere psicologico come la qualità implica la sostanza, di modo che il fine morale specificante dell'operante nell'intenzione della volontà deliberata dell'agente, suppone la specificazione psicologica dell'opera.

Se volete, la qualifica morale è un qualche cosa di aggiunto ad un atto già costituito nel suo essere psicologico. L'atto deve già essere sostanzialmente costituito nell'essere psicologico, per ricevere anche la qualifica morale. Questa si rapporta all'atto umano un po' come un accidente si rapporta alla sostanza. La qualità suppone la sostanza già costituita, quindi la specificazione psicologica è il presupposto della specificazione morale.

Perciò l'atto umano in senso 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. Infatti, nell'ordine dell'esecuzione il fine psicologico più immediato precede e ad esso si aggiunge il fine morale.

Prima infatti consegua il fine più vicino e poi il fine più remoto. Secondo l'ordine formale, ossia secondo l'ordine dell'intenzione, la volontà si serve della natura<sup>34</sup>. Questo è molto importante. Questo avviene secondo l'ordine dell'intenzione, mentre nell'esecuzione è quasi la natura che è il fondamento della volontà operante in un soggetto naturale.

Nell'ordine dell'intenzione, nell'ordine formale succede il contrario, cioè la volontà si serve di una facoltà naturale<sup>35</sup>, e così precede<sup>36</sup> la specificazione più prettamente morale, cioè la specificazione del fine dell'operante precede dalla specificazione psicologica da parte del fine dell'opera.

Vedete come c'è una specie di inversione nell'uno e nell'altro caso. Tuttavia è una questione molto delicata quella tra il rapporto del fine dell'opera e fine dell'operante. Al giorno d'oggi di nuovo subentra questa soggettivistica morale di pura intenzionalità. Noi ci accontentiamo di avere voluto bene, che cosa abbiamo fatto poi non importa; invece ho molta paura che dinnanzi al Signore non basta avere avuto delle buone intenzioni, le buone intenzioni devono anche portare a delle buone opere.

S. Tommaso col famoso esempio della pena di morte ci fa capire che lo stesso fine che è assoluto in un ordine diventa intermedio in un altro. Quindi, cambiando prospettiva finalistica, è possibile che ciò che è un bene onesto in un ordine diventi un bene strumentale inutile in un altro, supponendo la superiorità del secondo ordine rispetto al primo.

Ora similmente nell'arte possiamo parlare non tanto di superiorità, quanto di diversità della valutazione estetica riguardo alla valutazione strettamente morale. Dove c'è veramente l'opera d'arte, e questo è difficile da dirimere, lì allora non può sorgere un conflitto con i valori morali.

Per esempio, si può fare riferimento a qualche oggetto d'arte, che potrebbe suscitare qualche disordine nella parte concupiscibile. Ebbene, il fatto è che sono tante le considerazioni interessanti a tale riguardo. Esse ci dicono che nell'opera d'arte, se è vera arte, c'è assoluta serenità, c'è in qualche modo un certo disinteresse, un essere fine a se stessa.

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 che nell'arte esiste una certa dinamica che tende perlomeno a fare diventare migliori.

Allora, se questa tendenza è autentica, si può dire che la gradevole esecuzione dell'opera d'arte annienta lo scandalo morale che potrebbe in qualche modo da essa derivare. Recentemente, proprio in occasione del Capitolo Generale di Avila, abbiamo avuto occasione di visitare il Museo del Prado. Ebbene, lì ci sono quei famosi dipinti del Goya, sia nell'ordine dell'appetito concupiscibile, sia nell'ordine dell'irascibile: pensate alla scena della fucilazione dei patrioti spagnoli sotto Napoleone, una scena orrenda di per sé, brutta anche moralmente - si capisce -; è una violenza che grida come il sangue di Abele, solo che nella rappresentazione della scena, vedete che nell'arte quello che attenua il contenuto è la forma, la prevalenza della forma rispetto al contenuto.

Allora, se è vera arte l'appetito non si muove disordinatamente nè sul piano irascibile nè sul piano concupiscibile, a meno che non ci sia qualche patologia in un qualche soggetto. Però può succedere al contrario che un preteso oggetto di arte muova disordinatamente l'appetito irascibile o concupiscibile. In tal caso possiamo supporre che di arte non si tratti.

Però S. Tommaso in ultima analisi avrebbe detto che chi ne giudica è un'anima serena e pacata; come dice Aristotele, facendo l'esempio del dolce e dell'amaro nel gusto, noi abbiamo alcuni esempi nell'enocultura, quando valutano il pregio del vino: essi hanno un palato veramente raffinato, per cui vi sanno dire se il vino è buono o no, o se ha tali qualità. Io non ci riuscirei, perché il mio palato è estremamente rozzo. Quindi bisogna lasciare giudicare l'opera d'arte a un soggetto che sia molto equilibrato. Allora si può dirimere la questione.

---

<sup>34</sup> Ordine psicologico.

<sup>35</sup> Cioè l'intelletto.

<sup>36</sup> L'atto intenzionale.

Nel quarto articolo S.Tommaso, dopo aver premesso i primi tre articoli, che riguardavano un po' la funzione del fine in genere, adesso scende in particolare verso il fine specifico, il fine ultimo considerato sotto i diversi aspetti.

Si chiede anzitutto se esiste un fine ultimo: questione fondamentale. L'art. 4 ha una notevolissima importanza. Esiste un fine ultimo? Ora, vedete come torna utile quello che abbiamo detto dell'ordine *per se* e dell'ordine *per accidens*. L'ordine *per se* dei fini è un tale ordine, è un fine che in virtù di se stesso richiama un altro fine, da cui eventualmente dipende.

Invece l'ordine *per accidens* è un ordine tale dei fini, per cui un fine non dipende dall'altro *per se*, ma solo per qualche cosa di avventizio, di esterno. L'amico con il quale ho fatto quattro piacevoli chiacchiere sul tram, non l'ho incontrato intenzionalmente salendo sul tram, ma l'ho incontrato casualmente e mi è piaciuta la conversazione; era un fine, ma era un fine *per accidens*.

Ora quello che ci riguarda è l'ordine *per se* del fine. E' l'ordine *per se* dei fini, dove un fine richiama un altro per la sua stessa natura. C'è un ordine *per se* dei fini; questa è la proposizione di S.Tommaso; è impossibile procedere *ad infinitum* in qualsiasi parte.

Qui S.Tommaso ricalca lo schema delle prove dell'esistenza di Dio: è il principio del "blocco", del "freno"<sup>37</sup>. *Infinitum non est pertransire*: non è possibile attraversare l'infinito. Negli ordinati *per se*, tolto il primo, tutto il resto, tutti gli ordinati subordinati, crollano. 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 dipende. Ora l'ordine dei fini comporta questa duplice direzione a cui S.Tommaso alludeva prima, cioè non si può andare all'infinito in nessuna delle due direzioni. L'ordine dei fini infatti è anzitutto: primo, è l'ordine dell'intenzione, e qui il primo è il fine ultimo, in quanto è principio movente dell'appetito.

Invece, nell'ordine dell'esecuzione il primo è il primo mezzo adoperato per il conseguimento del fine. Ecco di nuovo l'esempio del costruttore della casa, fin troppo banale. Adesso non pensiamo al fine ultimo, perchè lo farà senz'altro *ad maiora*<sup>38</sup>; invece pensiamo nell'ambito ristretto dell'arte architettonica.

L'architetto fa il progetto in carta, ha in mente il fine che vuole raggiungere, da lì si inizia e ogni pezzo di ferro che lui immagina, legno, trave, ecc, tutto il resto dipende da quell'immagine globale della casa che ha in testa, poi, quando ha esogitato ogni pezzo di muro in dipendenza dal fine ultimo di 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 è l'ultimo a cui si arriva partendo dalla cima della casa fino in fondo alle fondamenta, lì l'ordine si capovolge nell'esecuzione, ossia si inizia proprio dalle fondamenta per arrivare sino in cima.

Praticamente nell'ordine dell'intenzione l'architetto concepisce la totalità della casa e poi scende nella disposizione dei mezzi fino all'ultimo mezzo da scegliere, che è porre le fondamenta. Questo ultimo mezzo da scegliere è il primo mezzo da eseguire, ossia porre la prima pietra e poi da quella prima pietra si arriva fino in cima.

Nell'ordine dell'esecuzione il primo è il primo mezzo adoperato in vista del fine. Perciò nell'ordine dell'intenzione il primo è l'ultimo nell'esecuzione e l'ultimo nell'intenzione è il primo nell'esecuzione.

S.Tommaso diceva che se non ci fosse un fine ultimo, tutta la disposizione dei fini e dei mezzi sarebbe tolta di mezzo, cosicché non ci sarebbe un ordine dell'intenzione terminante, per cui anzitutto tutti gli atti sarebbero resi impossibili, ovvero tutti quei dodici atti che abbiamo elencato e che hanno per oggetto il fine.

Crollerebbe anzitutto la *simplex volitio*, crollerebbe la *intentio*, non ci sarebbe il *gaudio*, nessuno vorrebbe, intenderebbe e godrebbe. Invece nell'ordine dei mezzi, nell'ordine dell'esecuzione, scomparirebbero perchè non sarebbero terminati, non ci sarebbe un primo o un

<sup>37</sup> P.Tomas si riferisce al famoso assioma aristotelico "bisogna fermarsi" (*ananke stenai*). E esso significa che nella retrocessione delle cause occorre una causa prima che giustifichi tutte le altre.

<sup>38</sup> In un ordine superiore.

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 consiglio nè il consenso, non ci sarebbe il giudizio pratico ultimo nè la scelta e non ci sarebbe nemmeno l'*imperium* ad uso attivo. Nemmeno nell'ordine esecutivo, ovvero nella disposizione dei mezzi, non ci sarebbe nulla. Che cosa resterebbe soltanto? S. Tommaso dice che la cosa sarebbe molto triste, perchè ci sarebbe un consiglio che distrugge se stesso.

Si ricorrerebbe continuamente al consiglio, la prudenza non potrebbe operare, perchè l'atto proprio della prudenza è comandare. Quindi quello che ci sarebbe, sarebbe solo la prima disposizione della prudenza e non il suo atto proprio, cioè il *consilium*. Accadrebbe come in un uomo scrupoloso che non si decide mai, è una patologia perchè quando uno è troppo scrupoloso, non prende mai decisioni. Che cosa fa?

Aristotele dice che il timore porta tutti ad un buon consiglio. Quando io vedo un pericolo che mi minaccia, mi blocco, ci penso due volte. Diversamente ci sarebbe un'angoscia continua che continuamente rimanderebbe il *consilium*, non si passerebbe mai dal *consilium* alla scelta e all'*imperium*.

Ci sarebbe una esitazione eterna, in quanto non si sarebbe sorretti né dal *consilium* nè da quell'ultimo criterio del bene e del male che è appunto il fine ultimo. Mancando il fine ultimo, verrebbe meno tutto l'ordine dei fini intermedi e anche dei mezzi al fine e dell'anima umana girerebbe solo attorno a se stessa, senza mai decidersi su quello che dovrebbe fare.

Non avrebbe mai un'idea del suo fine nell'intenzione e tanto meno di come eseguire un qualche progetto operativo. Invece, per quanto riguarda l'ordine *per accidens*, evidentemente la moltiplicazione dei fini può andare all'infinito. Potenzialmente io sul tram posso incontrare infiniti amici, potenzialmente; però non è che cambia qualche cosa; invece i fini connessi l'uno all'altro *per se in ratione finis* non possono essere infiniti, ma c'è una serie limitata di fini, che conducono ad un fine primo, che nel caso finalistico teologico si dice fine ultimo.

Così, in ultima analisi, nella prova dell'esistenza di Dio si dà la serie delle cause efficienti, perchè voi sapete che tutte le prove di S. Tommaso si riallacciano alla causalità efficiente; ebbene, la serie delle cause efficienti potrebbe essere infinita, ma di fatto non può esserlo, perchè una causa infinitamente distante è una causa che non causa.

La finitezza della serie causale è solo una proprietà<sup>39</sup> del principio stesso della causalità. Invece una causa infinitamente distante è una causa che non produce nessun effetto, quindi non è causa. Distrugge il concetto stesso di causa. Un fine infinitamente distante non è un fine, che è in grado di finalizzare; per cui nell'ordine dei fini bisogna che ci sia una distanza determinata e almeno un fine intermedio, ovvero bisogna che ogni mezzo sia ordinato rispetto al fine ultimo.

Bisogna che ci sia un fine ultimo. Alcuni moderni considerano pericolosamente questo principio come prova dell'esistenza di Dio in quanto fine ultimo. Io non sono tanto spavaldo, perchè qui si dimostra solo l'esistenza del fine ultimo in astratto, non ancora in concreto; noi sappiamo bene che ciascuno di noi ha un fine ultimo, agisce per un fine ultimo, però quale sia in concreto, come vedremo poi, ci sono molte titubanze.

Leggete tutti i tre corollari, ma il più importante mi sembra che sia il primo: c'è in questo primo argomento la citazione dello Pseudo Dionigi, secondo il quale il bene è diffusivo di se stesso. Quindi sembrerebbe che il bene si diffonda indefinitamente, non c'è termine, il bene continua a diffondersi. Allora verrebbe contraddetto quel principio secondo cui ci deve essere un fine ultimo di ogni umana azione?

Ora, S. Tommaso dice che alla ragione formale del bene spetta essere origine della processione e non già essere procedente da altro. Alla ragione formale di bene spetta essere origine di una processione che dà origine ad altri beni e ad essa spetta di non procedere 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.

---

<sup>39</sup> E' richiesta dal principio di causalità.

Siccome il bene nella sua *ratio boni*, anche nella sua *ratio finis*, comporta non già di essere il derivato della diffusione, ma principio di diffusione, proprio il principio dello Pseudo Dionigi “il bene è diffusivo di se stesso” suppone al vertice un solo sommo bene che si diffonde.

Vedete come S.Tommaso capovolge i termini della questione; la domanda era proprio questa: il bene è diffusivo di se stesso, quindi, potendosi diffondere indefinitamente, non sembra che ci sia una distanza definita dal fine finalizzato al fine ultimo.

S.Tommaso risponde dicendo: niente affatto, nella *ratio boni et finis* è insita la tendenza non già ad 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 un effetto di una diffusione.

Sicchè al vertice dell’ordine dei beni ci dev’essere un solo bene che si diffonde; certo poi le diffusioni *ad infra*, per quanto riguarda la salita al bene sommo, questa salita è finita, ci deve essere un sommo bene.

Invece per quanto riguarda le derivazioni da sopra in giù, qui effettivamente ci potrebbe essere una certa infinità; però, dice S.Tommaso che questo vale se si considera la potenza assoluta di Dio. Questo è un argomento caro a Duns Scoto: secondo la potenza assoluta di Dio, è possibile che vi sia un’infinità di differenze nel bene, un’infinità di creature, un’infinità di sfumature di gradi di perfezione.

S.Tommaso dice invece che ciò non conviene alla potenza divina ordinata dalla sua sapienza. Egli infatti è convinto che l’ordine dei beni nel cosmo è un ordine finito; anche nella diffusione dei beni la sapienza divina in qualche modo pone un argine a questa diffusione stessa del bene.

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

Per quanto riguarda l’esistenza del fine naturale, essa può essere dedotta a priori dall’intenzione di Dio Autore della natura e a posteriori dall’operazione umana. Esistono ovviamente operazioni naturali umane con un fine ultimo, come lo dimostrava S.Tommaso.

Questo dicasi contro tutti i tentativi *di invalidare quello che il Magistero insegna circa il fine ultimo naturale*, perchè il Magistero non può essere tolto di mezzo. Al giorno d’oggi ci sono delle cattive interpretazioni del Magistero di oggi rivolte contro il Magistero di ieri, per poi far sì che il Magistero di oggi sia relativizzato ad un ipotetico Magistero di domani o di postdomani, è la storicizzazione modernistica del Magistero.

Se ha torto il Vaticano I, non so come potrebbe avere ragione il Vaticano II. A questo punto un furbo potrebbe dire riguardo al Vaticano I: voi preti avete sbagliato; non vedo perchè il Papa in un’enciclica scomoda come la *Humanae Vitae*, non sbaglia anche adesso; io aspetto un Vaticano III, che mi permetta tutto quello che è vietato nell’*Humanae Vitae*. Ora nel Magistero o si accoglie tutto o crolla tutto.

La Costituzione dogmatica sulla dottrina della Chiesa (cap. 16) del Concilio Vaticano I dice che l’uomo possiede un’anima razionale ed immortale fatta ad immagine di Dio. L’uomo, in virtù di quella sua stessa natura, fu ordinato al suo Creatore da conoscere, adorare ed amare in un modo congruo e proporzionato alle forze connaturali.

E così l’uomo sarebbe stato ordinato<sup>40</sup> al conseguimento di una perfetta beatitudine naturale. Il Concilio Vaticano I stabilisce chiaramente l’esistenza di una beatitudine naturale. Invece il fine soprannaturale risulta sia dalla Scrittura che dal Magistero della Chiesa.

A sostegno di ciò, vi cito due testi che voi potete leggere: uno è Rm 6,22-23 e l’altro è I Pt 1,8A. Invece io vi leggerò il caro Vaticano I, nella suddetta Costituzione: tuttavia la Rivelazione non è necessaria in senso assoluto perché la mente umana raggiunga quella verità<sup>41</sup>, invece Dio per la Sua infinita e gratuita bontà ha ordinato l’uomo a un fine soprannaturale perchè partecipasse dei beni divini che superano l’intelligenza della mente umana.

<sup>40</sup> Sottinteso: se non avesse peccato.

<sup>41</sup> Ossia la conoscenza di Dio come fine ultimo naturale.

La Rivelazione dipende dal fatto che Dio liberamente si è compiaciuto di elevare l'uomo a Se Stesso come fine soprannaturale. Dio, se ci faceva uomini, era quasi obbligato ad ordinarci a Sè come fine ultimo naturale, ma era liberissimo di ordinarci o meno a Sè come fine ultimo soprannaturale.

Dice il Concilio: "La ragione illustrata dalla fede, allorchè ricerca con sobrietà ed assiduità, può conseguire, come dono di Dio, una certa e fruttuosissima intelligenza del mistero", per il bene dell'anima nostra, "ricavandola sia da quelle cose che naturalmente conosce, sia anche dalla connessione dei misteri tra loro e col fine ultimo dell'uomo".

Si tratta qui dell'*analogia fidei*, la quale, se volete, è duplice: l'analogia del naturale rispetto al soprannaturale e del soprannaturale rispetto ad un altro soprannaturale e del rivelato rispetto ad un altro rivelato.

La prima analogia di fede è quella meravigliosa corrispondenza esiste tra la Rivelazione e l'aspettativa umana. Faccio sempre l'esempio di Aristotele, che non capiva come l'uomo possa essere beato, se muore e il corpo si corrompe. Egli infatti diceva che l'uomo ha il suo corpo per essenza non per *accidens*; quindi il corpo fa parte della sua umanità.

Come può essere beato chi è mutilato di una parte sua essenziale? La risposta ce la dà Cristo con la sua Risurrezione. In base a quanto Cristo ci rivela, noi abbiamo la certezza di recuperare il nostro corpo e di ridiventare un "sinolo" tale, che Aristotele non poteva desiderarne uno migliore.

Questa è l'analogia tra ragione naturale e il dato soprannaturale e poi c'è la connessione dei misteri tra loro, per esempio del mistero dell'Incarnazione con la Trinità e via dicendo. Così pure in base alla ragione teologica dell'esistenza del fine soprannaturale, analogicamente a quello che diceva S. Tommaso sull'ordine dei fini in genere al fine ultimo, possiamo dire che ci sono delle operazioni non solo naturali congruenti alle forze naturali, ma anche soprannaturali, 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 logicamente ad un fine soprannaturale e ultimo. Questo discorso si può sdoppiare riguardo ai fini naturali e a quelli soprannaturali. Per quanto riguarda l'unità del fine ultimo è chiaro che l'ultimo fine naturale è come racchiuso virtualmente nel fine ultimo soprannaturale.

Cioè non ci sono materialmente due fini. Quello che scandalizza alcuni che respingono questa distinzione è che pensano che ci siano due fini, che l'uomo sia quasi dissociato: qui c'è la natura e là la soprannatura. No! E' un solo fine materialmente; c'è l'uno e l'altro aspetto solo formalmente secondo ragione. Ciò però costituisce un ordine operativo realmente distinto.

Se volete esprimervi in termini pascaliani, non c'è distinzione tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo e di Isacco. Vedete dunque come il fine ultimo naturale e quello soprannaturale coincidono.

Il Gaetano, a questo riguardo, dice che giacchè la grazia suppone e perfeziona la natura, Dio come fine naturale è fine ultimo genericamente e materialmente e quasi lo sottomette a Se Stesso in quanto Egli è fine della beatitudine rivelata. Il fine ultimo formalmente è il fine soprannaturale, che contiene in sè virtualmente come connotazione generica, il fine ultimo naturale.

Questa distinzione, che poi faremo nel trattato sulla grazia tra la pura e 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 pura o integra.

Però non si tratta di un'oziosa *cogitatio theologorum*, perchè come la potenza è implicita nell'atto, anche se attuata, così in qualche modo la naturalità è implicita nella soprannatura. 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.

La soprannatura che suppone e che perfeziona la natura connota sempre in qualche modo quel sostrato naturale su cui si fonda, su cui in qualche modo si innesta. A riguardo, commentiamo brevemente l'interpretazione che il Padre Ramirez dà del principio *bonum est diffusivum sui*.

Notate subito il pericolo di eresia che consiste in un certo spontaneismo della creazione. Infatti si può ragionare così: *bonum est diffusivum sui; sed Deus est bonus, ergo Deus est diffusivus sui*. In un certo senso è vero, 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'Uno traboccante che costituisce come delle cascate che derivano da quel primo principio.

Non è così. Ci potrebbe essere un fraintendimento. Questo principio *bonum est diffusivum sui* può essere inteso immediatamente<sup>42</sup> e allora si applica solo al fine, non alla causa efficiente, solo alla causa finale. Allora *bonum diffusivum sui* significa che ogni bene in quanto bene e soprattutto in quanto fine, esercita una attrattiva su altre cose e sottomette altre cose a sè come degli appetenti all'oggetto di un appetito.

Così non c'è problema<sup>43</sup>, perchè allora Dio rimane perfettamente libero. Dio è sommamente buono ed è oggetto di amore; ma questo non cambia nulla in Dio e nella sua libertà nel creare. C'è un senso mediato<sup>44</sup> applicabile alla causa efficiente, perchè il bene è diffusivo anche efficientemente, però in tal caso si applica primariamente solo alla causa prima non causata, in quanto solo Dio agisce tramite il suo stesso essere<sup>45</sup>.

Dio è operante per essenza, la quale 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. Il nostro atto suppone la nostra potenza, perciò anche la potenza 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. 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, perchè Dio agisce tramite l'atto che è Lui stesso.

Cosicchè l'atto con cui Dio crea o agisce *ad extra* è necessario come atto, ma non come effetto dell'atto: perchè 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 diffusivum sui*.

Articolo 5. Ogni uomo ha un fine ultimo e uno solo. Ogni uomo ha di fatto un fine ultimo e adesso ne dimostriamo l'unità, cioè quel fine ultimo che ogni uomo possiede. Uno solo, non c'è ne possono essere diversi. S. Tommaso non poteva fare a meno di citare naturalmente il Santo Vangelo, il quale comporta anche una grande saggezza psicologica. Infatti in Mt 6,24 si dice: "Nessuno può servire due padroni". Similmente nessuno può servire due fini ultimi.

Dio è veramente il fine ultimo e ogni altro fine è subordinato. E' impossibile che la volontà di un uomo sia simultaneamente ordinata a diverse realtà come fini ultimi<sup>46</sup>. Uno solo può essere il fine ultimo. E questo per tre motivi.

Primo argomento. E' l'argomento 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 sè ogni bene per l'appetito che quietata. Ora, se ci fossero per assurdo due fini ultimi, dovrebbero distinguersi tra loro: uno dovrebbe avere qualche cosa in più rispetto all'altro e l'altro qualcosa in meno rispetto a quello di prima.

---

<sup>42</sup> Probabilmente P. Tomas intende riferirsi alla verità immediata del principio di finalità, nel senso che ogni ente necessariamente tende al fine, anche se non necessariamente il bene produce un altro bene a lui finalizzato.

<sup>43</sup> Di eresia.

<sup>44</sup> Del bene.

<sup>45</sup> Come P. Tomas spiegherà di seguito, qui egli introduce il concetto di Dio come azione sussistente, in quanto intende precisare in che senso Dio agisce liberamente. Infatti tale libertà non riguarda l'atto divino in se stesso, il quale, coincidendo con l'essenza divina, è assolutamente necessario, ma l'effetto di questo atto, che è la creatura, la quale non emana da Dio necessariamente ma in modo del tutto libero.

<sup>46</sup> Infatti il fine ultimo è una totalità al di fuori della quale non c'è nulla. Ora, se questa totalità è riempita con una data creatura, non ce ne può stare un'altra. Quello che può capitare è la sostituzione di una creatura con un'altra.

Ora proprio per questo è impossibile che ce ne siano due, in quanto quel fine ultimo a cui manca qualcosa, per definizione non è più fine ultimo, cioè non è più un bene pienamente quietante l'appetito. Vedete qui che la perfezione del fine ultimo conduce alla convinzione che del fine ultimo non ce ne può essere che uno solo. 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, il che è ovviamente impossibile.

Il 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 e di per sé evidente, così nel processo dell'appetito razionale, ossia la volontà, il principio deve essere qualche cosa di naturalmente desiderato e quindi una cosa sola, giacché la natura è sempre determinata da una cosa sola.

Infatti la natura tende sempre all'uno. Notate allora l'analogia: ossia come nell'ordine della conoscenza tutto il movimento intenzionale raziocinativo del conoscere dipende dalla conoscenza dei primi principi, i quali si risolvono nella nozione dell'ente. Vedete come anche l'intelletto è ordinato all'uno, all'ente.

Similmente nella volontà, tutto il suo movimento 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, ossia i primi principi e l'ente di cui risolve tutte le sue concezioni, così similmente la volontà deve partire da qualcosa verso cui tende per natura. Ora ciò a cui la natura è determinata è sempre un qualcosa di uno. Quindi, quello che la volontà desidera come primo, dev'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, ossia 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 di un unico genere, devono essere costituiti da un solo principio di quel genere.

Qual è il principio degli atti umani? Ovviamente il fine e in ultima analisi il fine ultimo, altrimenti 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 quello dell'agire umano, debba essere uno: la moltitudine raggruppata in solo genere e sottomessa ad 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 e in ultima analisi il fine ultimo.

Ecco i tre argomenti per dimostrare l'unicità del fine ultimo. Si può aggiungere che l'unità del fine ultimo è il suo primo predicato quidditativo, che lo distingue dai fini intermedi. I fini intermedi infatti possono essere molteplici; il fine ultimo non può essere che uno.

La distinzione tra il fine naturale e soprannaturale non danneggia l'unità del fine ultimo, perchè il fine naturale è subordinato a quello soprannaturale. Il fine soprannaturale è più ultimo di quello naturale. Dio avrebbe potuto creare due ordini, ma di fatto ha creato solo l'ordine più perfetto. Avrebbe potuto creare anche un ordine meno perfetto; in tal caso il fine ultimo sarebbe il fine naturale; adesso<sup>47</sup> il fine ultimo naturale non è più ultimo, perchè ulteriormente ordinato al fine soprannaturale; quindi vedete che non c'è incompatibilità.

Affrontiamo l'inizio dell'articolo 6: l'uomo vuole tutto ciò che vuole in vista del fine ultimo. Non c'è nessun atto umano che si sottragga a questo dominio del fine ultimo: tutti gli atti umani sono ordinati al fine ultimo. Infatti è necessario che tutto ciò che l'uomo desidera lo desideri per il fine ultimo e per due fondamentali motivi.

---

<sup>47</sup> Ossia nell'ordinamento attuale della salvezza.

Primo argomento. E' 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 un 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, esso nella sua parzialità si rivela come partecipazione di un bene superiore e così via fino al fine ultimo. Noi desiderando un bene particolare non lo desideriamo nella sua particolarità, bensì nella sua bontà che lo rinvia ad 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 lo desideriamo in 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, lo desidera in vista di un fine superiore, in vista del fine ultimo.

Secondo argomento. E' tratto 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. Tutte le cause subordinate di per sè alla causa prima agiscono solo in virtù della causa prima.

Analogicamente, tutti i fini intermedi possono esercitare l'attrattiva finalistica, cioè esercitare la causalità finale solo in virtù del primo movente nell'ordine finalistico, che è appunto il fine ultimo. L'evidenza<sup>48</sup> maggiore sta dalla parte dell'agente. Noi troviamo più evidente la subordinazione<sup>49</sup> delle cause agenti che non la subordinazione dei fini.

Quindi tramite l'analogia tra agenti e fini noi capiamo come gli agenti agiscono in ultima analisi solo in virtù della causa prima; così similmente i fini intermedi finalizzano solo in virtù del fine ultimo. Il Catechismo di Amerio, che è mio grande amico, usa un esempio: il magnete. Infatti un ferro collegato con il magnete è magnetizzato e magnetizza altri pezzi di ferro. Invece, se è staccato dal magnete non magnetizza più.

Quindi, se i fini intermedi non sono collegati in qualche modo finalisticamente al bene ultimo, non magnetizzano, non attirano. L'attrattiva causale finale si esercita solo in dipendenza dal fine ultimo.

---

<sup>48</sup> Causale

<sup>49</sup> Causale