

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE 15^a Lezione - 22 febbraio 1987

Ci siamo fermati sulla Questione 16, abbiamo dovuto operare delle scelte, abbiamo visto le tre diverse parti dell'atto umano, in particolare abbiamo visto il momento della scelta che abbiamo reputato giustamente centrale per la costituzione dell'atto umano nella sua globalità, in quanto determina appunto il giudizio pratico-pratico e in quanto in esso si manifesta la libertà dell'uomo.

Poi abbiamo studiato l'atto dell'uso, in quanto l'uso coincide praticamente con l'atto umano stesso, l'esecuzione dell'atto stesso, la *praxis*. Abbiamo detto che l'uso consiste nell'applicazione di una realtà all'azione; questa realtà può essere una realtà esterna, per esempio uno strumento che si applica all'azione, ma soprattutto sono le facoltà interiori dell'anima. In ultima analisi è la facoltà motrice di tutte le altre, cioè la volontà, a cui spetta in ultima analisi usare.

L'uso è l'atto della volontà. Abbiamo visto che l'uso è l'applicazione in qualunque modo all'azione, ma nel senso più stretto della parola tale applicazione implica un certo ordine, l'*imperium*, una certa ordinazione della ragione in virtù della quale si applica consapevolmente una cosa per ottenerne un'altra.

In questo senso, nel senso stretto della parola, l'uso che implica questo ordine di una cosa all'altra, l'applicazione consapevole di un mezzo per il raggiungimento di un fine, in questo senso l'uso compete solamente all'uomo, non certo agli animali o comunque ai soggetti o agenti irrazionali.

Interessante era l'*ad primum* di questo secondo articolo della Questione 16, dove S. Tommaso precisa la distinzione tra il *gaudium*, la *delectatio* e la *fruitio*, cioè la distinzione tra il momento della gioia e quello dell'azione compiuta, la differenza di questo *gaudium* da una parte e l'uso dall'altra.

Certamente la gioia è superiore rispetto all'uso in quanto la gioia ha per oggetto il fine e non qualche mezzo per ottenere il fine. Con la gioia si compie l'agire umano. In questo S. Tommaso, come Aristotele prima di lui, è un ottimista. Ogni agire procura un certo piacere, la compiacenza dell'agente che raggiunge il suo fine. Non c'è dubbio che nel *gaudium* c'è un elemento di perfezione che non c'è nell'uso; l'uso è uno sforzo in vista del raggiungimento del fine; invece il *gaudium* è ovviamente il riposarsi nel fine ottenuto. Questo è un aspetto *ex parte obiecti*: il *gaudium* prevale sull'uso; invece, per quanto riguarda l'*ex parte subiecti*, ossia la differenziazione del modo in cui il movimento procede dall'agente, non c'è dubbio che l'uso prevale sul *gaudium*, in quanto il *gaudium* c'è anche nelle facoltà inferiori. Infatti, siccome *omne agens agit propter finem*, qualsiasi agente ha una certa linea appetitiva ben indirizzata finalisticamente. E quindi il raggiungimento del fine, non solo a livello intellettuale bensì anche a livello sensitivo, procura nella parte appetitiva un certo *gaudium*. Quindi gli animali condividono con l'uomo il *gaudium*, ma non certo l'uso, perché l'uso è un applicare una cosa all'altra con la consapevolezza di questo ordine di una cosa all'altra.

Nell'articolo 3 S. Tommaso dimostra che l'uso non riguarda i fini in quanto tali, ma riguarda i mezzi. Abbiamo visto che un fine può essere mezzo in un altro ordine; un fine particolare che è fine rispetto ad una cosa, rispetto ad un'altra può essere ancora un mezzo. Il discorso è da prendersi formalmente¹: il fine, in quanto reduplicativamente fine non è oggetto dell'uso; oggetto dell'uso è il mezzo disposto al fine.

¹ Secondo quanto avviene di per sé e secondo l'essenza di ciò che avviene. Il formale si distingue dal materiale, dove qui il materiale è semplicemente ciò che avviene di fatto. Per esempio se io dico che l'uomo è un animale razionale, io qui parlo formalmente; se invece con la Bibbia io dico che ogni uomo è falso, parlo materialmente riferendomi a un dato di fatto che per sé non potrebbe anche non esistere.

Ovviamente, si tratta di applicare una cosa all'altra in vista di un'altra ancora, applicare per esempio uno strumento all'azione perché con l'azione si ottenga un fine. Si potrebbe dire in un senso molto vasto della parola, che c'è un certo uso del fine ultimo, il quale fine ultimo è ovviamente il fine *simpliciter*, in assoluto; non è finalizzato ad un altro, ma finalizza tutto a sé. Ebbene, in che senso si potrebbe parlare dell'"uso" del fine ultimo? Si potrebbe dire che c'è una distinzione tra il fine ultimo oggettivo e soggettivo.

C'è una differenza tra quella cosa che è fine nel senso di fine oggettivo e il fine *quo*, ossia quell'azione per mezzo della quale ci si impossessa del fine. Pensate al fine ultimo, *finis qui*, che è Dio. Il *finis quo* è primariamente la visione beatifica, poi l'amore, la gioia, ecc. Quindi si potrebbe dire che la visione beatifica è l'"uso" di quel fine ultimo che è Dio.

S.Tommaso fa l'esempio di un fine ultimo perverso: il fine ultimo vizioso dell'avaro. L'avaro ha come fine ultimo il danaro; tuttavia, quando avviene questa perversione, nel male c'è la tendenza a preporre il piacere a quella realtà con la quale ci si procura il piacere. Agire secondo la ragione significa invece agire da emancipati dalla schiavitù del piacere.

Il Signore Iddio, la razionalità divina dispone il piacere anche negli stessi processi biologici al fine dell'azione che il Creatore ha posto nelle creature. Per esempio l'azione nutritiva è piacevole; questo è il segno che il Creatore dispone che il piacere serva alla nutrizione, mentre l'animale cerca nella nutrizione il piacere.

L'uomo, in cui - direbbe Hegel - lo Spirito Assoluto torna a Se Stesso, diventa di nuovo cosciente dopo il sommo smarrimento nelle creature. Nell'uomo, che è un essere razionale, di nuovo ritorna questa emancipazione dal piacere². Non è una negazione del piacere, ma è di nuovo un disporre non l'azione al piacere, ma il piacere all'azione, meglio al fine.

Invece nel male succede il contrario. Nel male, dice S.Tommaso, persino nel denaro, nel fine oggettivo, l'avaro non ne fa il fine ultimo; il fine ultimo è il possesso fine a se stesso, il denaro è usato in vista del possesso. Per l'avaro quello che dovrebbe essere il fine *quo* diventa quasi il fine oggettivo e viceversa .

E' una distinzione che ha una sua certa importanza riguardo soprattutto alla distinzione tra fine soggettivo e fine oggettivo e la distinzione che riguarda l'ordine di per sé reciproco, che comporta sempre il primato del fine oggettivo, cioè quella cosa che è fine³, che sottomette a sé il fine soggettivo, ossia con l'azione con la quale ci si impossessa del bene oggettivo. Ma ci può essere una certa inversione di ruoli dalla parte dell'intenzione ovviamente disordinata dell'agente. L'uso non precede, ma segue la scelta⁴.

Qui S.Tommaso sistema un po' la posizione dell'uso nell'ambito dell'atto umano. Distingue molto bene questo duplice ordine di intenzione e di scelta; tratta praticamente delle prime otto parti dell'atto umano e poi delle altre quattro, cioè l'*ordo executionis*. L'ordine dell'intenzione e della scelta o, se volete, potremmo chiamarlo globalmente *ordo intentionis*, consiste nell'avere presente il bene da realizzare, non secondo la realtà fisica⁵, ma *secundum intentionem mentis*, adoperando la parola intenzione nel senso più vasto, nel senso semplicemente di una rappresentazione della mente.

Il fine, il bene che analogicamente si diffonde dal fine ai mezzi, il bene in genere può essere presente al soggetto che agisce in duplice modo: in maniera rappresentativa o conoscitiva e in maniera volitiva, cioè in maniera intenzionale, e poi in maniera reale e fisica⁶.

Ovviamente il modo più perfetto di possedere il fine e il bene è il modo fisico o reale, non è solo un ente di ragione, ma reale. In questo senso, secondo l'ordine genetico di costituzione

² Qui sembrerebbe che P.Tomas condivida l'immanentismo hegeliano. Dobbiamo invece intendere questo riferimento a Hegel come una specie di finzione, come se P.Tomas si mettesse nei suoi panni senza per questo condividere la posizione hegeliana.

³ *Finis qui*.

⁴ Qui Padre Tomas enuncia principio psicologico. Infatti io uso ciò che ho scelto.

⁵ Ontologica.

⁶ Ontologica.

dell'atto umano, l'imperfetto precede e il perfetto segue. Quindi, prima l'uomo possiede il bene imperfettamente, per poi realizzarlo nella realtà ontologica o fisica delle cose.

Per quanto riguarda l'uso, esso si colloca dopo la scelta, in quanto l'atto della scelta è l'ultimo e più perfetto nel primo ordine, cioè nell'ordine dell'intenzione. La prima parte, cioè *l'ordo intentionis* nel senso stretto della parola, finisce con *l'intentio finis*; c'è la semplice apprensione del bene a cui segue una certa volizione, cioè un'approvazione ("quel bene mi piace così"), poi c'è la concretizzazione dei mezzi, ossia il discorso diventa più realistico e più concreto; mi rendo conto che per raggiungere il fine dovrò adoperare determinati mezzi; questo è il giudizio speculativo pratico, a cui segue l'intenzione, ovvero una specie di approvazione della volontà ("voglio raggiungere questo fine adoperando dei mezzi").

Poi ecco che l'uomo comincia a deliberare concretamente sui mezzi; la prima intenzionalità riguarda il fine, la seconda intenzionalità riguarda piuttosto i mezzi, cioè la rappresentazione della mente sia sotto l'aspetto cognitivo, sia sotto l'aspetto appetitivo, si muove poi a deliberare.

Avete poi l'atto del *consilium*, ossia approvare le proposte operative ed avete il *consensus*; dopodiché qui siamo al centro dell'atto umano; si tratta di una certa emergenza di un giudizio pratico-pratico particolare ("questa cosa sarebbe da fare, anzi è da fare", "questo determinato mezzo è da adoperare per raggiungere il fine").

Dopo segue la scelta, che però nel contempo segue il giudizio pratico-pratico, ma anche lo precede, in quanto lo rende proprio giudizio pratico-pratico ultimo. Con la scelta, che sta all'ottavo posto, si compie *l'ordo intentionis*, ossia con la scelta si determina proprio l'ultimo mezzo su cui si delibera, che poi sarà il primo mezzo ad essere adoperato in vista dell'esecuzione del fine: per esempio la costruzione della casa.

Così praticamente con l'ultimo atto, il più perfetto perché il più concreto, siamo nella razionalità pratica, quindi la razionalità che ha l'esigenza dell'azione. Nella concretezza si svolgono le azioni, quindi la determinazione più concreta del mezzo spetta alla parte più perfetta della parte intenzionale dell'atto umano. La parte più perfetta della parte intenzionale dell'atto umano è l'atto di scelta.

Dopodiché c'è *l'imperium*, il comando della ragione; segue la disposizione razionale che ordina che una cosa sia disposta in vista di un'altra, ma ordina con intimazione. Non dice come nel giudizio pratico-pratico: "questa cosa è da fare", ma dice: "fa questa determinata cosa in vista di quell'altra determinata cosa" oppure "adopera quel mezzo per giungere a quel determinato fine".

Dopo, qui, si situa l'atto dell'uso; la volontà così determinata dall'intelligenza si muove ad eseguire essa stessa l'atto, se l'atto è imperato dalla volontà, ossia elicitato dalla volontà; se invece è imperato non solo dalla ragione alla volontà, ma anche dalla volontà ad altre facoltà, allora la volontà a sua volta usa di altre facoltà per giungere all'azione, eventualmente anche ad una azione che ha dei risvolti esterni rispetto al soggetto agente.

Dopodiché c'è *l'usus passivus*, cioè il rendersi conto di questo successo operativo, perché nell'uso l'atto è già compiuto, poi c'è una ridondanza dell'atto compiuto nell'intelligenza e persino nella sensibilità, ossia nella conoscenza che si rende conto dell'opera compiuta.

Quanto alla *fruitio* della volontà, la volontà si quietava nell'esser giunta al fine. In questo senso si vede che l'uso segue la scelta; la scelta appartiene ancora all'ordine dell'intenzione e l'uso appartiene all'ordine dell'esecuzione. Siccome l'ordine dell'esecuzione segue quello dell'intenzione non c'è dubbio che l'uso segue la scelta.

Quello che abbiamo fatto ora è un'analisi dell'atto umano; ma il guaio dell'analisi è che praticamente slega dei momenti che di fatto appartengono l'uno all'altro; quando noi compiamo un'azione, non è possibile nemmeno introspektivamente dire: "ecco, a questo punto sono al momento del consenso, ecc.". Non si può ragionare così; tutto succede come un fulmine e però le singole parti strutturalmente parlando sono quelle.

Ora è interessante che l'uso riguardi riflessivamente altre parti dell'atto umano. Qui S. Tommaso allude al fatto che si può usare della stessa ragione pratica; è possibile che uno dica: "voglio ulteriormente deliberare", ma non fa più una scelta quasi spontanea, fa una scelta consapevole, quindi in qualche modo il *consilium* diventa l'oggetto dell'uso.

In qualche modo la ragion pratica comanda alla volontà di usare la volontà della stessa ragion pratica per consigliarsi. Questo non solo può succedere con il *consilium*, ma anche con altri atti; può succedere con la scelta stessa. In questo caso il *consilium* precede la scelta; avete l'uso che in qualche modo ha per oggetto il consiglio, il quale consiglio a sua volta arriverà a quell'altro uso in vista del quale si delibera. Ovviamente uno e l'altro uso è chiaramente distinto: diverso è l'uso del consiglio e diverso è l'uso in vista del quale ci si consiglia. E' importante notare che lo stesso consiglio può essere fatto oggetto dell'uso. E' possibile infatti che l'atto umano isoli una delle sue parti e si costituisca a livello dell'uso⁷, proprio come una determinata parte di se stesso.

Dopo aver analizzato questo momento particolarmente significativo dell'uso con cui si compie l'atto umano stesso (infatti l'uso coincide con l'atto), S. Tommaso dopo parla dell'atto che di fatto precede l'uso, cioè l'atto dell'*imperium*. Lo fa per allargare il discorso al di là della stessa ragion pratica che è il soggetto dell'*imperium*, per poter allargare il discorso a tante facoltà che possono essere in qualche modo imperate dalla ragione e dalla volontà.

La volontà può liberamente usare di altre facoltà; per cui la ragione può disporre ordinando che la volontà si serva di questa o di quest'altra facoltà nell'esecuzione dell'opera. Vedremo poi la distinzione tra l'atto elicito, cioè posto dalla volontà stessa e l'atto imperato, ossia quell'atto che la volontà non pone lei stessa, ma è atto di un'altra facoltà, della quale si serve per compierlo.

Qui faremo un discorso analogo a quello che dovevamo fare riguardo alla *scelta*, ma sarà opposto quanto alla soluzione. Abbiamo visto che nella scelta c'è una certa sostanza dell'atto che riceve una perfezione aggiunta, quella che S. Tommaso chiama la parte formale dell'atto di scelta.

E' la parte formale non nel senso della forma costitutiva, ma quasi di una forma accidentale perfezionante la sostanza dell'atto stesso. Partecipazione perfetta di una perfezione che però solo accidentalmente può realizzarsi nel soggetto.

Siccome alla scelta spetta disporre dei mezzi al fine determinatamente, cioè determinare ultimamente i mezzi al fine, abbiamo visto che la ragione nella scelta, per quanto deliberi dei mezzi, tuttavia non può determinarli ultimamente; i mezzi devono essere affettivamente⁸ accettati in vista del fine per mezzo di questo appetito⁹, questo indirizzare i mezzi al fine.

Così abbiamo visto che l'atto di scelta è sostanzialmente e propriamente un atto della volontà, che però riceve in sé la partecipazione dell'ordine razionale. L'oggetto che specifica l'atto di scelta infatti è la razionalità pratica del giudizio pratico-pratico. Similmente qui, per analogia, anche se le parti saranno inversamente distribuite, possiamo dire la stessa cosa per l'atto del comando o dell'ordine, ossia che anche qui avremo una specie di compenetrazione della ragione e della volontà.

Queste due facoltà si condizionano a vicenda: la ragione può pensare di volere e la volontà può in qualche modo muovere al pensare. Ora si tratta di vedere in che cosa consiste esattamente quest'ordine, in quanto fa parte dell'atto umano globale. Ordinare significa disporre; non significa applicare una cosa all'altra, cosa che era propria dell'uso, ma disporre che si ottenga una cosa tramite un'altra. Questa disposizione, questo rapportare una cosa all'altra, questa disposizione che tramite un mezzo si ottenga un fine, spetta alla ragion pratica, perchè è della ragione il fatto di ordinare.

C'è quasi un confronto tra il mezzo e il fine; la ragione in qualche modo considera quel determinato mezzo adatto al fine, ma è una considerazione, una rappresentazione. Spetta alla ragione, la parte conoscitiva, seppure pratica, cioè la parte rappresentativa, spetterà alla ragione questo con-

⁷ Vale a dire: e divenga oggetto dell'uso.

⁸ Ossia volontariamente. Infatti la volontà è l'affettività dell'intelletto o dello spirito.

⁹ Cioè la volontà che è l'appetito intellettuale.

fronto tra ciò che è da ottenere e i mezzi con cui lo si vuole ottenere. Secondo S. Tommaso anche la preghiera rientra nella razionalità pratica, perchè dice che, come il comando è della ragion pratica, perché io comando ad un'altra persona che tramite essa si disponga che qualche cosa sia fatto tramite un agente e questo è tipico della ragione, anche nel pregare si dispone in qualche modo, ma non autoritativamente, perchè di Dio noi non disponiamo, ma al contrario è il Signore che dispone di noi. Tuttavia a modo di supplica si chiede al Signore che tramite la Sua benevolenza succeda qualche cosa a nostro favore. E' ciò che si chiama la preghiera impetrativa. Per quanto non ci sia il comandare nel senso di disporre dell'altro, tuttavia c'è a modo di supplica un chiedere al Signore che, a causa della Sua bontà e della Sua misericordia, Egli faccia qualcosa per noi. Questo disporre una cosa all'altra è un atto tipico della ragione. Nella razionalità dell'*imperium* tuttavia non c'è solo l'aspetto cognitivo, ma, come l'atto di scelta riceve tutta la razionalità predeliberata del *consilium* e del giudizio pratico-pratico, così anche qui l'atto del comando riceve tutta l'appetitività.

Nell'*imperium* a sua volta è partecipata la volontà, che si è manifestata libera nella scelta. Il giudizio pratico-pratico è partecipato nell'atto volitivo della scelta e l'appetitività della scelta è partecipata a sua volta nel comando. Sicchè vedete come in questi due atti della scelta e del comando avviene la fusione, non tra l'intelletto pratico e la volontà come facoltà, ma come atto dell'intelletto pratico e di volontà. Avviene un incontro di questi due atti di facoltà ovviamente distinte e anche gli atti sono distinti; però sono partecipati l'uno nell'altro. Come la scelta partecipa la razionalità del *consilium* e soprattutto del giudizio pratico-pratico, così a sua volta l'*imperium* partecipa della spinta appetitiva della volontà, così come si è manifestata liberamente nella scelta. Giustamente si dice che nella scelta si manifesta ma termina anche la libertà; ormai l'*imperium* segue necessariamente. Una volta che abbiamo liberamente scelto e così determinato il giudizio pratico-pratico, anche il comando seguirà il giudizio pratico-pratico; però lo seguirà tramite la scelta.

Approfondite se volete: in S. Tommaso nell'atto di scelta la finalizzazione della libertà incontra sempre questa dualità. Nell'atto di scelta, luogo privilegiato della libertà, c'è il dominio attivo dei mezzi, ma anche nel contempo la veemenza dell'adesione al fine. Si potrebbe quasi dire che si dominano i mezzi perchè ci si eleva al di sopra dei mezzi aderendo al fine. Ciò è importantissimo, perchè nella vicenda della libertà si fanno degli sbagli grossolani, sia di ordine speculativo-metafisico, ma soprattutto sbagli di ordine pratico.

Pensate alla concezione contemporanea della libertà, una libertà che è puro dominio del proprio fare; certamente c'è anche questo, ma questo dominio del proprio fare, che l'uomo di oggi tanto esalta, non ci sarebbe se non ci fosse proprio la dipendenza morale e persino psicologica all'*appetitus voluntatis* e alla *voluntas ut natura*. Ciò si collega molto con il duplice aspetto delle facoltà spirituali, sia la ragione che la volontà.

La *voluntas ut voluntas*, che si manifesta nella libertà, dipende interamente dalla determinatezza della *voluntas ut natura*. La volontà non dispone di sè in quanto è natura, dispone però di tutto ciò che riguarda la sua intenzionalità; quindi la volontà non dispone del fatto che essa è una facoltà del bene; a questo è obbligata per natura, ma dispone proprio perchè è determinatamente facoltà del bene universale, proprio per questa determinatezza è indeterminata rispetto a tutti i beni particolari.

Nell'atto di scelta si manifesta nel contempo la libertà e il dominio dei mezzi, ma si manifesta anche quasi l'impeto energetico della libertà e della volontà tendente al fine. E questo impeto è partecipato nell'*imperium*, cosicchè, se volete tradurre in forma grammaticale la voce del giudizio pratico-pratico, essa suona all'indicativo - questa cosa è da realizzare -; nell'*imperium* invece c'è il *modus imperativo* - fa' quella determinata cosa! -. C'è l'aspetto rappresentativo razionale di ordinare una cosa all'altra; il che esige ovviamente ancora la *collatio*, il confronto rappresentativo, ma nel contempo c'è anche l'impeto partecipante dell'altra facoltà, cioè della facoltà volitiva.

Comandare è un atto della ragione, supponendo però l'atto della volontà, in virtù del quale la ragione muove per mezzo del comando all'esercizio dell'atto. E' sostanzialmente un atto sia della ragione che della volontà partecipativamente e perfettamente. Ovviamente poi tramite l'*imperium*

si arriva all'uso o della volontà immediatamente o della volontà nei riguardi delle altre facoltà. Per questo motivo è evidente che il comando si può trovare solamente nelle creature razionali; se il comando risiede nella razionalità pratica, non sono suscettibili di comando delle creature che non sono in possesso della razionalità. Questo è ovvio, perché l'ordine in questione è un ordine con un certo dominio degli elementi ordinati per disporre attivamente e non solo per eseguire passivamente una certa disposizione.

Così per esempio, nel cane da caccia, c'è una complessa struttura dell'anima sensitiva che dà quasi un'impressione di razionalità. Nell'uomo si tratta non solo di eseguire o di percorrere passivamente o di certa struttura complessa di elementi riguardanti l'anima sensitiva, ma si tratta proprio di dominare questi stessi elementi, di ordinarli l'uno all'altro e questo ordinare attivo di un elemento all'altro non può spettare che alla ragione; non spetta alla conoscenza sensitiva. Nel senso più vasto si potrebbe parlare negli animali non tanto di un che di imperativo, ma piuttosto di un che di emotivo, un qualche cosa che li muove.

Essi non comandano le loro azioni, ma hanno un motivo delle altre azioni. E' evidente che nell'ordine dell'atto umano, come abbiamo già spiegato, l'uso segue l'*imperium rationis*, il comando della ragione. S. Tommaso non farà molta fatica a spiegarlo; dirà che l'uso coincide con l'azione. L'uso è contemporaneo all'azione; la definizione stessa dell'uso è applicare uno strumento, una realtà qualsiasi ad un'altra nell'agire. Per esempio, per cavalcare si usa un cavallo, ma l'uso stesso del cavallo è l'atto di cavalcare; quindi l'uso del cavallo è simultaneo al cavalcare. Mentre il disporre che voglio fare una piacevole cavalcata usando un cavallo, questo può benissimo precedere l'uso. Quindi l'*imperium* precede anche cronologicamente, ma sempre strutturalmente l'atto dell'uso.

Qui c'è adesso un articolo molto importante (art. 3, q. 17): il comando e l'atto comandato sono un unico atto distinto solo come parti nel tutto. L'atto umano è integrato nella sua sostanziale unità dal comando e da ciò che è comandato. Non si sdoppia l'atto umano per la dualità del comando e dell'uso: il comando attivo è eseguire il comando, cioè usare secondo quanto ha predisposto il comando. Non sono due atti umani, ma due parti di un solo atto umano. Sembra quasi che qui l'atto umano volesse scindersi in due.

C'è qui una visione molto più importante di quanto non si pensi, perché non solo riguarda la dualità dell'*imperium* e dell'*usus*, ma riguarda anche nell'ambito stesso dell'uso, l'uso interno e l'uso esterno. La domanda è questa: è un solo atto o sono due? C'è la parte interiore dell'atto e un altro atto è la parte esteriore o sono due parti integranti in un unico atto, sostanzialmente uno?

S. Tommaso sostiene l'unità morale dell'atto. Psicologicamente e ontologicamente ovviamente si tratta di entità ben diverse; ben diversa è l'intenzionalità interiore e la realtà psicologica. Però c'è un'unità morale dell'atto umano. Quindi l'atto interiore e quello esterno, il comandare e il comandato, cioè ciò che è comandato, sono un unico atto. Per spiegare bene questo punto S. Tommaso distingue nell'ambito dell'ente. Dice che l'ente è uno in due modi: o può essere uno *simpliciter* e allora abbiamo la sostanza, che è il sommo analogato dell'ente ed è l'uno in assoluto. Oppure si dice uno *secundum quid*, ossia ciò che è ente in qualche modo *secundum quid*, ossia l'ente accidentale o ente di ragione.

Ora, ciò che è uno sostanzialmente, la sostanza stessa, è uno in assoluto e molteplice sotto qualche aspetto particolare. Per esempio, pensate ad una sostanza concreta composta di materia e di forma, un pezzo di legno, che ha una materia prima e una struttura; ecco che c'è la composizione di materia e di forma, ma a sua volta il pezzo di legno è una sostanza intera. Quindi è uno per sé e molteplice *per accidens*. La forma e la materia sono trascendentalmente rapportate l'una all'altra, cioè non hanno un'autonomia l'una accanto all'altra; ma possono esistere solo come parti nel tutto.

Ciò che esiste, ciò che ha l'essere, ciò che ha l'unità è solo il tutto. Ciò che fa parte del tutto esiste sì, ma solo a titolo di parte. Invece ciò che è diverso sostanzialmente, è unito accidentalmente, è diverso in assoluto e uno solo *secundum quid*. Quindi ciò che è sostanzialmente diverso è anche per sé molteplice, poi può essere unificato *secundum quid*. Per esempio: un mucchio di sabbia. Voi

qui avete un'unità di ordine; quest'unità di ordine è un'unità accidentale, è un molteplice per sé; ogni granellino di sabbia ha una sua autonomia, il mucchio è un uno *per accidens*.

Similmente si può dire che l'uomo e l'animale formano il genere e la specie di un solo uomo; quindi la sostanza uomo è una per sé, mentre i gradi metafisici, il genere e la specie, entrano nella costituzione dell'uomo individuale. In questo senso si può dire che l'atto umano sarà uno per sé se presenterà delle caratteristiche analoghe a ciò che è la sostanza nell'ambito dell'essere fisico¹⁰. Ora, evidentemente l'atto umano, per quanto riguarda la facoltà imperante e le facoltà imperate, cioè quelle facoltà che subiscono il comando della facoltà imperante, ebbene nell'atto umano scorgiamo la dualità di ciò che attivamente comanda e di ciò che passivamente si sottomette al comando.

Tale dualità di comando e di sottomissione al comando ricalca analogicamente la dualità della potenza e dell'atto. La facoltà alla quale si comanda l'atto è quasi potenziale rispetto alla facoltà che comanda. Ora in questo completarsi vicendevole dell'atto e della potenza, si forma un *unum per se*, perchè abbiamo la perfetta analogia con l'uno della sostanza fisica, ilemorfica, dove ovviamente la materia e la forma sono rispettivamente la materia potenza e la forma atto. Questo vale sempre per l'atto e la potenza; l'atto e la potenza sono sempre trascendentalmente rapportati l'uno all'altro; cioè l'uno non mai senza l'altro.

Siccome l'atto in quanto comandato è la parte attuale di quello stesso atto che sotto l'aspetto di essere passivamente comandato si presenta come una potenza, abbiamo perfettamente l'analogia con la potenza e l'atto che costituiscono insieme una sola sostanza fisica, e quindi c'è da pensare che anche l'atto umano analogicamente sarà sostanziale, per sé uno. Questo è molto importante. Infatti, moralmente parlando l'atto umano non si può propriamente dividere in due atti; non si può dividere come un atto di qua e un atto di là; l'atto interiore del comando è l'atto con risvolti esterni delle facoltà comandate. Tutto, dal comando fino all'ultima facoltà comandata, tutto quell'atto forma un'unità sostanziale.

Nell'etica c'è una certa titubanza tra quelli che sostengono l'etica cosiddetta dell'intenzione e altri che sostengono l'etica della realizzazione o l'etica della responsabilità reale. Non c'è dubbio che queste due etiche si oppongono l'una all'altra, perchè slegano quelle due parti che di per sé dovrebbero integrare un solo atto umano. Quindi c'è questa opposizione tra quei moralisti che dicono che tutto è nell'intenzione: noi siamo contenti di avere voluto bene e poi cosa sia venuto fuori non ha importanza; e poi ci sono gli etici della crassa realtà, di ciò che succede.

Ebbene di fatto le due cose si richiamano a vicenda e vanno sempre viste come due parti di una sostanziale unità e non come due cose slegate l'una dall'altra. Potremmo fare un elenco di quelle facoltà che possono o meno essere comandate dalla volontà. Sarebbe quasi meglio dire riguardo alla volontà che usa più che comandare; il termine comando ha un duplice significato, uno più stretto e così è l'atto di ragione; l'altro più vasto nel senso della volontà che in qualche modo impone ad una facoltà l'esecuzione di un'opera che spetta principalmente alla volontà.

Non lasciatevi turbare dal fatto che la volontà comanda; ricordatevi che il comando di per sé, come atto specifico tra i dodici atti integranti l'unico atto umano, il comando spetta sostanzialmente alla ragione. Però se si usa la parola comandare in maniera più vasta, ebbene si usa questa parola anche per significare l'uso che la volontà fa di altre facoltà. Un atto, l'uso, può essere dovuto o alla sola volontà o alla volontà che si serve di altre facoltà. La questione è se la ragione può disporre e la volontà usare anche di altre facoltà al di là della volontà stessa.

La prima domanda è questa: se l'atto della volontà può essere a sua volta impedito o se può essere comandato l'atto della volontà. Ora comandare è disporre con una certa intimazione, ordinare una cosa ad un'altra con una certa intimazione, e non c'è dubbio che la ragione può ordinare alla volontà di volere qualche cosa. Questo lo vediamo sin dall'inizio dell'atto umano, ossia che sempre la ragion pratica propone la verità del bene alla volontà affinché la volontà faccia suo affettivamente

¹⁰ Ontologico.

e appetitivamente quel bene che la ragion pratica propone. Come la ragione può dire e dice di fatto a ogni livello dell'atto umano, così la volontà dice: guarda che questo è un bene per te. Così nell'ultimo atto, nell'*imperium*, la ragione dice alla volontà: fa questo, è un bene per te. La volontà usa di sé ed eventualmente di altre facoltà in ossequio all'*imperium rationis*. Guardate che poi ovviamente la volontà muove a sua volta se stessa, cioè la volontà e la ragione riflessiva, cioè le facoltà spirituali sono tutte e due riflessive; come l'intelletto non solo pensa ma avverte di pensare, cioè pensa di pensare, così anche la volontà non solo vuole, ma vuole pensare.

Questo o implicitamente o anche esplicitamente, cioè anche la volontà può sdoppiare il suo atto; la volontà può prima volere, poi vuole il volere, cioè prima vuole e nella prima volizione vuole la seconda volizione, che poi dovrà avere per oggetto qualche altra cosa. Per esempio, io voglio studiare, ma se poi sono tanto pigro, voglio almeno voler studiare. In questo senso la volontà ovviamente vuole e la ragione dispone riguardo alla volontà.

Importantissimo è l'*ad tertium* di questo articolo. Siccome il primo atto della volontà non proviene dall'ordinazione della ragione, bensì dall'istinto della natura, è evidente che tale atto, cioè il primo atto della volontà, non è imperato e così non si procede all'infinito. Se ogni atto della volontà fosse imperato, mentre la ragione muove la volontà e la volontà muove a sua volta la ragione a imperare, così non ci si fermerebbe mai. Invece nella volontà c'è anche un atto della volontà che certamente non impera, ma è un atto spontaneo ed immediato della volontà. Spontaneo, come spontanei sono gli istinti degli animali, è appunto l'atto della volontà non in quanto è volontà, appetito razionale, ma in quanto è un che di naturale.

Molto interessante questa analisi; qui si potrebbe aggiornare il nostro discorso; giacché siamo sempre nel sec. XIII; facciamo una escursione nel XX riguardante questo discorso tomistico. Gli psicologi contemporanei vi parlano dell'inconscio e vi risolvono la domanda della psiche. C'è certamente, sì, c'è e poi vogliono farne uso e talvolta capita che *per accidens* guariscano anche soggetti che hanno bisogno dello psicoterapeuta. Ma quando si chiede ai freudiani o anche agli junghiani, anche se essi non riducono tutto ad una sola cosa, la famosa libido, se voi chiedete loro dove è la sorgente dell'inconscio, non vi sanno rispondere.

Invece probabilmente la parola coscienza implica una certa riflessività, quindi è conscio ciò su cui la ragione riesce a riflettere; è inconscio ciò che la ragione non afferra, ossia ciò che la stessa ragione o altre facoltà in qualche modo eseguono senza che la ragione lo sappia. Si potrebbe dire in qualche modo, contro quella tendenza un pochino animalizzante della psicologia del profondo, quello che lo stesso Jung vi dirà, e cioè che praticamente vi sono diversi archetipi dell'inconscio collettivo, i quali però hanno tutti in comune il fatto di derivare dall'istinto, sono come delle rappresentazioni formali dell'istinto.

Ora queste rappresentazioni dell'istinto potrebbero indurre a pensare che praticamente l'inconscio è fatto solamente di dimensioni quasi bestiali. Io penso che, in base a quello che dice S. Tommaso, potremmo benissimo pensare che esistano degli archetipi istintuali nel senso stretto della parola, non riflessi perché facenti parte della sensibilità e non dell'intellettualità dell'uomo. Però ci sono alcuni archetipi più alti che sono fondati sull'intellettualità, però non riflessa. Così noi sfuggiamo dal riduzionismo che suona in maniera alquanto stonata.

Soffro invece quando dicono che gli archetipi religiosi sono dovuti a degli istinti. C'è certamente una idea archetipica di Dio in ogni creatura, tanto più nell'uomo, e certamente inconsapevole nell'uomo, ma ciò non vuol dire che la religione nell'uomo non abbia niente a che fare con la razionalità.

Domanda: che cosa è l'archetipo razionale non riflesso? E' quello che dice Jung. Esistono diversissimi archetipi, noi li chiameremo finalità nell'uomo. Essi in qualche modo non sono solo degli appetiti, ma hanno sempre un fondamento formale. Per esempio, Jung parla della tendenza procreativa, alla sessualità, parla dell'archetipo dell'*animus*, ossia dell'anima. Quindi praticamente nella psiche maschile c'è un'immagine del femminile, che egli chiama anima e viceversa c'è

l'*animus* nella donna. In questo senso c'è una certa pulsione istintuale che trova però un che di archetipico insito nell'anima umana; questo contenuto reale, che è soggiacente nell'inconscio dell'anima umana, in qualche modo poi si manifesta nell'elaborazione dell'archetipo, che sono le rappresentazioni archetipiche, in fondo sono i miti.

Come arriva Jung a dire che esiste un archetipo dell'*animus* e dell'anima? Perché si rende conto che moltissime nazioni posseggono gli stessi miti che raccontano il rapporto sponsale. Ecco che c'è una certa costante in situazioni ovviamente di assoluta indipendenza letteraria. Se io trovo infatti lo stesso mito nell'antica Grecia e lo trovo in Africa Centrale, posso proprio dire che non hanno comunicato tra loro e quindi pensare che ci sia in qualche modo un'immagine comune, che essi senza esserne consapevoli estraggono dal loro inconscio, che Jung significativamente chiama inconscio collettivo anziché individuale, perché comune praticamente a tutta l'umanità. Jung non introduce solo gli archetipi legati a istinti veri e propri, come potrebbe essere l'istinto nutritivo o sessuale, ma collega gli archetipi anche alle finalità, come diremmo noi, più alte, come potrebbe essere la finalità sociale o la finalità di onorare Dio, ossia la religione.

Se vogliamo fondare la realtà, queste idee archetipiche, che effettivamente ci sono e si manifestano in questi miti comuni, bisogna tuttavia ammettere anche una certa stratificazione assiologia dello stesso inconscio. Penso proprio di aver trovato una possibile interpretazione proprio in questa inconsapevolezza delle stesse facoltà per sé riflessive, che però alle loro origini, alla loro sorgente, non riflettono. La volontà riflette non nel primo atto, ma riflette nel secondo e nel terzo; nel primo agisce assolutamente senza essere previamente comandata dalla ragione. La volontà ha una sua certa appetitività non comandata, in virtù o in base alla quale poi essa comanda agli altri appetiti particolari. Però questa appetitività fondamentale è assolutamente spontanea.

Così si evita, come dice l'Aquinate, il processo all'infinito. Infatti, non si richiede sempre un *imperium* precedente a ogni uso della volontà. A sua volta l'atto della ragione può essere imperato, cioè la ragione può comandare a se stessa di conoscere o meglio può comandare alla volontà che applichi la ragione al conoscere. Può disporre riguardo a se stessa l'applicazione all'atto di conoscere, può disporlo, ma non in tutte le sue dimensioni, può disporlo sempre quanto all'esercizio.

La prima parte della distinzione è questa: quanto all'esercizio, l'atto della ragione può sempre essere comandato, può essere imperato, in quanto si può ordinare sempre a qualcuno, anche a noi stessi, una certa vigilanza intenzionale, ossia di fare attenzione. E quindi in questo senso con l'esercizio dell'atto della ragione possiamo comandare di essere attenti, di fare attenzione, di applicarci, ecc. Quanto all'oggetto che specifica l'atto della ragione, c'è questa distinzione da fare: anzitutto la ragione comanda l'apprensione della verità di una cosa, apprendere immediatamente la verità di una cosa. Questo non è nella nostra potestà, non è nel nostro arbitrio, ma avviene in virtù della luce conoscitiva o naturale o soprannaturale. Questo però fa una certa difficoltà: come interpretare questo punto? L'apprensione della verità non è nella nostra potestà, perché immediatamente dopo S. Tommaso dice che, per quanto riguarda l'assenso a ciò che si apprende, i giudizi non evidenti sono comandabili. Cioè posso comandare di assentire o no.

Ora, bisogna distinguere tra l'apprensione e l'assenso e non è facile come difficoltà interpretativa. Io vi propongo questa modesta interpretazione, che però potrebbe fare un po' a pugni con quello che dice S. Tommaso, circa l'apprensione della verità. Perché la verità risiede nel giudizio. Io però penso che c'è una certa verità non nel senso stretto, ma nel senso molto vasto, ossia c'è una certa verità anche nella *simplex apprehensio*, in quanto il concetto rappresenta fedelmente ciò che rappresenta. In questo senso, si potrebbe dire che la semplice apprensione, sia del senso che dell'intelletto, non può essere comandata, non è possibile comandarla.

Questo risulta molto chiaro nella semplice apprensione del senso, a livello sensitivo. Se io apro gli occhi in una sala illuminata, non posso comandare agli occhi di vedere il buio; aprendo gli occhi, io non domino l'oggetto, non posso vedere una cosa anziché un'altra. Qualche cosa del genere capita anche con l'intelligenza: se produco un concetto rappresentante una determinata realtà, il

concetto non posso non averlo come tale rappresentazione di quella tale determinata realtà. Per quanto riguarda invece quell'oggetto dell'intelletto, che non è il primo ma il secondo o terzo atto della mente, questa volta si parla propriamente della verità. Nel giudizio riguardo al suo contenuto della verità, c'è anche l'atto di assenso; cioè il giudizio, sia in sé sia la concatenazione dei giudizi nel raziocinio, è il luogo proprio della verità.

Il giudizio non solo apprende la cosa, ma acconsente alla apprensione della cosa, almeno implicitamente. Se io dico che il legno ha un colore giallo marrone, io non dico solo che le cose stanno così, ma che io acconsento intellettivamente al fatto che le cose stanno così. Il confronto, a livello dell'oggetto, tra soggetto e oggetto, tra soggetto e predicato, implica il confronto tra soggetto e oggetto. Il quale confronto tra soggetto e oggetto è appunto il costitutivo della verità, *adaequatio rei et intellectus*. In questo senso, dice S. Tommaso, per quanto riguarda l'assenso al giudizio, ci sono due casi: c'è il giudizio evidente, come per esempio il primo principio della ragione, e questi ovviamente non possono essere comandati. Ai giudizi evidenti o immediatamente o dopo la dimostrazione, a questi giudizi noi non possiamo rifiutare l'assenso; la ragione non è comandabile. Per esempio, se io capisco che cosa è il tutto e che cosa è la parte, non posso non dire che la parte è minore rispetto al tutto. Similmente se un matematico mi spiega il teorema di Pitagora, io non posso non assentire alla conclusione.

Invece là dove il giudizio è inevidente, rimane tale. Rimane appunto ancora suscettibile del dubbio riguardo al soggetto. Allora l'assenso è comandabile, cioè è possibile comandare di acconsentire a quella verità o meno. Questo sarà molto importante per l'atto di fede, la fede che ha un'evidenza che non deriva dalla sola ragione. E' per questo che non si può comandare una conclusione scientifica; si può però comandare l'atto di fede. Lì la volontà muove la ragione perfino speculativa ad acconsentire.

Anche riguardo all'appetito sensitivo, ci si può domandare se è comandabile o meno. La domanda è questa: se l'appetito sensitivo con le sue passioni, possa essere comandato. Ebbene, per dirimere la questione, cioè per sapere fino a che punto possiamo comandare le nostre passioni sensitive, bisogna vedere fino a che punto sono nella nostra potestà, cioè fino a che punto le possiamo dominare. La comandabilità è strettamente legata alla libertà; ciò che si può scegliere si può anche comandare; ciò che non è oggetto di libertà non può nemmeno essere comandato. Per vedere se le passioni sensitive sono suscettibili di comando, bisogna vedere se le dominiamo.

Ora l'appetito sensitivo differisce da quello intellettuale (è una cosa molto importante), mentre tutta la razionalità, anche la parte appetitiva della razionalità, cioè la volontà, è slegata dall'ordine corporeo. Invece tutte le facoltà sensitive, gli appetiti sensitivi, tutto il concupiscibile e irascibile, sono legati a organi corporei. Questo legame è di estrema importanza per la valutazione della moralità di alcune azioni che implicano le passioni. Per quanto riguarda la conoscenza sensitiva, che determina l'appetito sensitivo, non c'è dubbio che da quel lato l'appetito sensitivo è oggetto del dominio della parte della volontà.

Noi possiamo dominare con la volontà l'appetito sensitivo un po' come la razionalità domina le singole rappresentazioni sensitive. Sotto questo aspetto, per quanto riguarda le facoltà sensitive, in quanto facoltà della psiche, nel loro risvolto psicologico, sotto questo aspetto sono sottomesse al comando della volontà. C'è una specie di analogia: come la ragione si serve dei sensi perchè l'intelligibile è universale rispetto al sensibile, così le facoltà appetitive sensitive sono come un qualche cosa di particolare rispetto a quella facoltà universale che è la volontà. Siccome il particolare si sottomette all'universale, la volontà, che è facoltà del bene universale, sottomette a sé tutte le facoltà sensitive.

Per quanto riguarda invece il legame con l'organo corporeo, questo purtroppo non lo dominiamo; quindi la disposizione fisica, che ovviamente condiziona la situazione della *passio* dell'uomo, questo non lo dominiamo. Quindi, dice S. Tommaso, alludendo al peccato di sensualità, che può accadere che il moto dell'appetito sensitivo sia improvvisamente stimolato

dall'apprensione dell'immaginazione o del senso. In tal caso il movimento dell'appetito sensitivo esula dal comando della ragione, anche se avrebbe potuto essere impedito se fosse stato previsto.

Può succedere altresì che la sensitività, che di regola si sottomette alla razionalità, data per natura da poter obbedire alla ragione, può succedere che in questo o quell'altro atto la sensibilità precorra la razionalità, e quindi si sottragga alla razionalità stessa. Questo succede quando c'è un atto incontrollato dell'immaginazione a cui segue poi un atto dell'appetito sensitivo; però in maniera tale che la ragione non riesce in qualche modo ad avvertire. S. Tommaso dice che in assoluto avrebbe potuto prevedere; ma che solo che in quella circostanza non c'è riuscita.

In tal caso un eventuale disordine rimane sul piano dell'atto, che in tal caso è un peccato veniale. Notate che qui c'è un dominio non dispotico, ma solo politico della nostra parte sensitiva, c'è un qualche cosa negli appetiti sensitivi che si sottrae alla nostra razionalità e anche al comando della volontà.

Per quanto riguarda gli atti della parte vegetativa dell'anima, questi non possono essere comandati in nessun modo, perché evidentemente la volontà comanda tramite la conoscenza. Gli appetiti sensitivi sono determinati da conoscenze sensitive, conoscenze particolari che sono dominate dalla ragione e quindi similmente gli appetiti sensitivi sono dominati dalla volontà. Invece l'appetito naturale¹¹ non è in nessun modo fondato su di una conoscenza; esso è detto giustamente vegetativo, perché corrisponde alla vitalità delle piante, una vitalità carente di conoscenza, anche di conoscenza sensitiva. Come una pianta cresce senza sapere in nessun modo di crescere, così succede anche all'uomo. Non è che l'uomo comandi a se stesso di crescere; ci sono dimensioni vegetative che non sono radicate in una precognizione e questi appetiti naturali, vegetativi, non essendo fondati sulla conoscenza, non sono dominabili dalla volontà.

Talvolta si può avere in un atto una dimensione sensitiva e una dimensione vegetativa: per esempio, la nutrizione, il fatto di prendere il cibo o meno è dominabile dalla volontà, perché corrisponde ad una certa appetitività sensitiva; invece il fatto materiale della digestione non dipende più dalla volontà. Sono processi del corpo umano che non sono controllabili dalla volontà proprio perché si sottraggono anche alla stessa dimensione sensitiva. Ovviamente, poi per quanto riguarda le membra esterne del corpo, il loro atto è comandabile dalla volontà, perché il corpo è come uno strumento delle facoltà sensitive e le facoltà sensitive a loro volta sono strumento della volontà. Ovviamente la volontà usa di se stessa, usa delle facoltà sensitive e tramite esse o anche immediatamente usa delle membra del corpo.

Iniziamo il discorso della Questione 18, che è una questione veramente fondante. Fin qui c'era l'analisi del volontario e dell'involontario e delle parti dell'atto umano, mentre con la Questione 18 affrontiamo il costitutivo della moralità, non più dalla parte dell'atto, ma dalla parte dell'oggetto dell'atto. Certo si tratta sempre dell'atto, ma in quanto l'atto deve sottostare a una determinata legge. Abbiamo detto che la moralità è definita in modo classico dai moralisti come la relazione trascendentale, ossia secondo tutta l'essenza dell'atto umano alla norma di legge. Praticamente l'atto umano ha un certo obbligo di sottostare alla norma della legge; se si sottomette a quell'obbligo, ha una certa pienezza di essere che lo rende buono; se invece si sottrae a questa norma dettata dalla ragione, questa sottrazione avrà ragione di male.

Questo articolo uno della Questione 18, è molto importante per il legame strutturale tra la morale e la metafisica, tra l'etica e l'ontologia, la dottrina dell'essere e la dottrina del bene nell'atto umano. Bisogna vedere come passare dall'ontologia dell'essere, dell'ente e del bene alla morale, che sarà anch'essa in qualche modo un'ontologia, ma un'ontologia di quel particolare bene che è il bene dell'atto libero in quanto è libero. Vedete come la razionalità etica è collegata alla metafisica, checché ne dica E. Kant. Non è la morale che fonda la metafisica, ma viceversa la metafisica che sempre e comunque fonda la morale.

Questa è una croce dei moralisti, perché al giorno d'oggi i moralisti si scervellano per trova-

¹¹ Fisiologico.

re una possibile fondazione della deontologia dell'ontologia, ma non vedono una possibile soluzione. D'altra parte non mi meraviglio, perché le filosofie moderne non sono adatte a dare una risposta. Ebbene, in questo articolo, che suppone la filosofia e la gnoseologia realistiche, S.Tommaso con quel semplice presupposto che l'uomo conosce non solo i suoi pensieri ma la realtà, riesce a stabilire il ponte tra la deontologia e l'ontologia, tra l'essere e il dover essere nel senso più specificatamente morale che ci sia.

S.Tommaso dice che ogni agente produce l'azione secondo la sua forma intrinseca, cosicché vi è una certa somiglianza tra il bene e il male delle azioni da una parte e il bene e il male delle cose dall'altra. Qui stabilisce una chiara analogia tra ontologia e deontologia. C'è infatti un'analogia tra il bene e il male nelle azioni da una parte e il bene e il male nelle cose dall'altra parte. C'è un'analogia tra il bene e il male morale e il bene e il male fisico¹². Più ancora di questo c'è una analogia tra il bene e il male operativo e il bene e il male entitativo. Questo perché? Notate il motivo: perché ogni agente produce la sua azione secondo la sua forma. Ovviamente l'esse è determinato dalla forma; in qualche modo dalla forma dipende sia l'essere che l'agire.

La forma determina non ovviamente l'*ipsum esse*, ma l'essere partecipato. Molti esistenzialisti prendono scandalo da questo modo di dire, che cioè l'essenza determini l'essere. Certo, l'essenza determina l'essere, non l'*ipsum esse*. L'atto di essere non è determinabile dall'essenza, ma l'esistere, cioè l'essere partecipato all'essenza prende la proporzione dell'essenza, quindi è determinato in questo senso dall'essenza. Quindi l'essere è proporzionato alla forma. Similmente l'operazione procede dall'agente secondo le esigenze della sua forma. La forma impone una somiglianza; la forma fa quasi da mediatrice tra l'essere e l'agire.

Perciò questo fatto che l'essere e l'agire sia fondato sulla forma, fa sì che ci sia un'analogia tra il bene e il male nell'essere e tra il bene e il male nell'agire. Solo che nell'agire ci sono due tipi di azioni: c'è una azione che segue fatalmente l'essere e che è l'azione involontaria degli agenti naturali, e poi c'è l'azione che in qualche modo segue non l'essere fisico¹³ dell'agente, ma il suo essere intenzionale, intellettuale, il suo ultimo giudizio pratico-pratico e questo sarà ovviamente l'agire libero, l'agire moralmente responsabile. Nell'ambito stesso dell'azione bisogna ancora distinguere tra un'azione puramente fisica e un'azione morale perché libera.

Dopo aver stabilito questo ponte di analogia tra l'ordine dell'agire e l'ordine dell'essere, vediamo come si configura il bene nell'ordine dell'essere delle cose. Quando si dice che una cosa è buona? Ebbene le cose hanno tanto di bontà quanto di essere; solo Dio dunque, che è pienezza di essere, è anche pienezza infinita del bene. Le cose finite hanno una bontà conveniente a ciascuna di esse secondo aspetti diversi. Solo Dio è buono infinitamente e pienamente. Quando Gesù dice a quel giovanotto: "perché mi chiami buono? Solo Dio è buono" era profondamente metafisico, seppure poteva dirlo di se stesso in quanto era vero Dio quanto alla Persona, ma in quanto appariva nella sua natura umana visibile al suo interlocutore, quanto alla natura umana creata, giustamente Gesù dice: "solo Dio è buono".

Nessuna creatura è buona nel senso pieno della parola, perché, siccome le condizioni a livello di essere e a livello di bene sono le medesime, è necessario pensare che solo l'essere pieno sarà anche il bene assoluto. Quindi, se volete, S.Tommaso allude a questo. Delicatamente in maniera molto più disciplinata riguardo al linguaggio, S.Tommaso allude a quello che Leibniz, meno disciplinatamente, chiamerà il male metafisico. Il male metafisico è il male che consiste, secondo Leibniz, nella finitezza delle cose. S.Tommaso avrebbe detto: no, non lo chiamo male. Perché il male non è solo la privazione¹⁴ dell'essere, se fosse solo privazione dell'essere allora sarebbe vero¹⁵. Ogni ente finito è privazione di una pienezza, allora ogni ente finito sarebbe "cattivo". Perché non si

¹² Ontologico.

¹³ Entitativo.

¹⁴ Qui l'Autore usa il termine privazione in un senso molto ampio, nel senso di "finitezza" o "negazione".

¹⁵ Sarebbe vero quello che dice Leibniz.

può dire che un essere particolare è cattivo? Perché il male è sì privazione di essere, ma è privazione di essere dovuto al soggetto, proporzionato all'essenza del soggetto. Non si può dire che il male a proposito della cecità delle talpe; se la loro natura è tale da non avere la vista, non si può parlare di cecità. In loro non è un difetto, ma è un loro bene non avere la vista. Si tratta della privazione di un essere non dovuto a loro.

In questo senso, dice S.Tommaso, l'unica essenza buona in assoluto è quell'essenza che coincide con l'essere, che è lo stesso atto di essere, cioè Dio. Ogni altra entità ha una proporzione di essere commisurata alla propria essenza, alla propria forma. E' possibile che alcune di tali cose finite realizzino l'essere sotto un aspetto e vengano meno rispetto all'essere dovuto a loro sotto un altro aspetto. Così tali cose, in quanto hanno l'essere, sono buone; in quanto mancano dell'essere dovuto, sono cattive. Per esempio, un uomo cieco ha il bene della vita, è un uomo, ha tante qualità, però ha quella particolare mancanza della vista, mancanza di un'entità dovuta al soggetto, ecco perchè si può parlare di un male fisico, di una infermità, di una malattia.

Il male consiste in una privazione e questo mi pare che S.Tommaso si premuri di chiarirlo bene; il male è la privazione di un ente dovuto ad un determinato soggetto secondo le esigenze della sua natura. Se sarà legato alla natura umana il fatto di avere la vista, la privazione della vista sarà un male fisico. Tuttavia l'uomo non sarà completamente cattivo; il cieco è buono fondamentalmente; è "cattivo"¹⁶ perchè gli manca quella particolare perfezione che è la vista. In questo senso S.Tommaso dice che, se qualcuno fosse privo di tutta la bontà, dovrebbe essere privo di tutta l'entità, quindi non sarebbe nè buono nè cattivo, semplicemente non ci sarebbe. Metafisicamente parlando il male assoluto non c'è, per definizione, perchè il male in assoluto è la privazione di tutto l'essere; ora la privazione di tutto l'essere è il nulla. Che fatica spiegare a certe persone che il demonio non è il male assoluto, perchè il male assoluto non c'è.

Risposta¹⁷: riguarda sia le singole facoltà, sia ognuna nella sua particolarità; però le riguarda rispetto al tutto; ogni facoltà è finalizzata a sua volta al tutto. Quello che è da raggiungere non è lo sviluppo ipertrofico di questo o quell'altro organo. Pensate a quelli che fanno culturismo, acquistano dei muscoli assolutamente inutili, perfino dannosi; non è che sia una cosa cattiva di per sè, però è importante che tutto sia proporzionato allo sviluppo armonioso di tutto l'uomo; che non ci sia un'attenzione eccessiva ad una finalità particolare.

Se la finalità particolare sviluppandosi è al di sotto dell'armonia del tutto, ci sarebbe ancora la mancanza, non rispetto a quella facoltà, ma rispetto all'armonia dovuta al tutto. C'è nell'entità fisica dell'uomo una certa tolleranza riguardo allo sviluppo di organi particolari; è evidente che un giocatore di tennis avrà il muscolo del braccio destro più sviluppato di quello del braccio sinistro; in questo caso non compromette in qualche modo l'armonia globale del corpo umano. Se tuttavia questo tale esagerasse in maniera tale

(finita la registrazione)

¹⁶ Evidentemente qui l'Autore usa i termini "buono" e "cattivo" non in senso morale, ma in senso ontologico.

¹⁷ Qui l'Autore risponde alla domanda di uno studente.