

P.Tomas Tyn, OP
Corso “Atti Umani”
AA.1986-1987
Lezione n. 2-12 (A-B)
Bologna, 20 gennaio 1987

(Rif.Archivio: R.a.)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

Nella questione VIII della I-II, *Quaestio est de voluntario*, ossia si trattava appunto di vedere in che cosa consista il volontario. Abbiamo detto che volontario è ciò cui il principio è interiore al soggetto operante con una certa conoscenza del fine. Il volontario si dirà poi perfetto, quando la conoscenza del fine è perfetta, ossia formale. La conoscenza astratta contraddistingue i soggetti dotati di volontario perfetto, ossia di responsabilità morale, perchè poi le due cose coincidono assolutamente.

Quindi libero è solo il soggetto che conosce il fine formalmente in astratto e quindi è capace non solo di essere diretto e mosso al fine, ma anche di dirigere se stesso al fine. Questa mozione da sé al fine, disporre se stesso al fine, è qualche cosa di caratteristico, di proprio degli agenti dotati del volontario perfetto.

Ora, poi ci siamo soffermati nel terzo articolo sulla domanda se esiste il volontario solo nell'agire o anche nel non agire. E con questo abbiamo finito l'ultima nostra lezione. E abbiamo visto che effettivamente, anche con il non agire può essere collegata una certa imputabilità morale al soggetto, in quanto, nella libertà del soggetto, è compreso non solo l'agire ma anche il non agire.

Quindi, dove si può e si deve agire, e il soggetto avverte, sa che deve agire e non agisce là dove deve agire, in questo caso indubbiamente si tratta di qualche cosa di moralmente disordinato. E' cosiddetto il peccato di omissione. Quindi anche l'omissione può essere imputata al soggetto. Il volontario esiste anche nella omissione.

Abbiamo visto che ciò può accadere in un duplice modo: innanzitutto con un atto interno, dove la omissione diventa oggetto di una decisione interiore: io mi decido di omettere una azione. Per esempio, uno, che non fa più il bravo e buon cristiano, si sveglia la domenica mattina e dice: non voglio andare a Messa. Allora, costui omette di andare a Messa, però con un atto interiore, il cui oggetto è l'omissione. Oppure, uno che semplicemente si sveglia la domenica mattina e poi magari continua a dormire o va a vedersi la partita del calcio, e alla Messa non ci pensa neanche. Ebbene, l'omissione c'è anche in lui senza un atto né esterno né interno, però l'omissione c'è, sempre

accompagnata da un altro atto ovviamente, il quale poi lo svia da quello che avrebbe dovuto fare e invece non fa.

Adesso segue un insieme di articoli estremamente importanti in particolare per la prassi pastorale, soprattutto per l'amministrazione del sacramento della Penitenza; ma ha ovviamente anche un interesse speculativo in sé. E ovviamente serve anche per la introspezione, cioè per conoscere meglio noi stessi. Seppure, vedete, sui motivi soggettivi dell'atto umano è meglio non indagare troppo, perchè ci rimarranno in ultima analisi sempre sconosciuti.

Bisogna partire proprio da questa convinzione, che le motivazioni soggettive dell'atto umano sono, diciamo così, oscure e rimarranno in ultima analisi sempre tali. Però ciò non toglie che si possano tutto sommato serenamente analizzare e vedere fino a che punto eventualmente c'è stato appunto quello che prevede il Catechismo di S. Pio X per l'atto veramente umano, ossia la piena avvertenza e il deliberato consenso.

Quindi la questione è se ci possa essere un influsso sul volontario, tale da renderlo meno volontario, tale da danneggiare praticamente il volontario. Ebbene, anzitutto ciò che si oppone più direttamente al volontario, non sta dalla parte della conoscenza, perchè abbiamo detto che nel volontario ci sono questi due elementi: la intrinsecità della mozione, ossia la mozione avvenga interiormente rispetto al soggetto, e che sia accompagnata, anzi che proceda da una certa conoscenza del fine.

Ora, ciò che si oppone al volontario, non dalla parte della conoscenza, ma dalla parte della intrinsecità¹, diciamo così, rispetto all'agente, è il violento, è ciò che avviene con violenza. Ora, la questione sollevata da S. Tommaso è questa: se la volontà possa subire violenza, se è possibile che la volontà subisca violenza. E la distinzione che si impone è questa: anzitutto il volontario si distingue in due grandi ambiti: c'è il volontario elicito e il volontario imperato.

Elicito è il volontario posto come atto dalla stessa volontà; imperato è quell'atto che non è posto dalla volontà stessa, ma da un'altra facoltà mossa dalla volontà, cioè la volontà muove un'altra facoltà, che pone quell'atto. Per esempio, un atto di amore di Dio è un atto elicito dalla volontà, la volontà stessa che ama il Signore. Invece l'atto di fare una passeggiata è un atto imperato; la volontà comanda alle gambe di muoversi e di fare una passeggiata. Ecco il volontario elicito e quello imperato.

Ebbene, ovviamente per quanto riguarda gli atti imperati, non c'è dubbio che essi possono essere impediti con violenza. Se qualcuno mi lega, c'è poco da fare, io posso imperare alle mie gambe di fare una piacevole passeggiata e non ci riuscirò. Quindi ovviamente gli atti imperati sono impediti, nell'effetto esterno, dalla violenza.

Quanto agli atti eliciti, invece, è assolutamente impossibile che la volontà subisca qualsivoglia violenza. Questo proprio perchè l'atto del volontario elicito, cioè l'atto stesso della volontà, procede da un principio interno e conoscente. Invece ciò che

¹ La provenienza dell'atto dell'intimo della volontà.

è estorto, coatto, costretto, necessitato, procede non da qualche cosa di interno, ma da qualche cosa di esterno².

Ebbene, è contrario alla stessa nozione, allo stesso concetto, alla stessa essenza dell'atto posto dalla volontà, che sia un qualche cosa di posto dall'esterno. Per definizione, è questione proprio di termini, non è una cosa che si possa dimostrare. Parte *de terminis*, in sostanza. Nella definizione stessa dell'atto della volontà c'è il procedere dal soggetto, dotato ovviamente di volontà, il procedere da questo soggetto interiormente e con la conoscenza, con la prenoscenza del fine.

Qui il violento si oppone ugualmente al volontario e al naturale, proprio perchè il violento è sempre comunque contro l'intrinsecità dell'azione. Ovviamente si suppone, questa è la condizione del violento, che si verifichi quello che dicono appunto gli scolastici, cioè *nihil conferente vim passo*. Ossia il *passum* o *passus*, colui che subisce la violenza, non deve prestare il suo consenso, non deve contribuire a ciò che avviene per violenza, perchè, in tal caso ovviamente non si tratterebbe più di una azione violenta. Questo è evidente. Quindi, o l'azione è violenta, e allora è tutta esterna, o, se uno accetta tale azione, non è più violenta, ma diventa azione sua, per quella parte per cui acconsente.

C'è un corollario ovviamente da fare: l'*ad primum*, che riguarda la mozione divina della volontà. Vedete come S.Tommaso insiste su questo fatto, che Dio muove la volontà, con una efficacia infinita ed infallibile, però nel contempo rispettando l'essenza del moto volitivo. Dice, cioè, che Dio avrebbe potuto in qualche modo costringere, tra virgolette, la volontà, ma in tal caso sarebbe meglio dire che l'atto non sarebbe più della volontà stessa, ma di qualcosa d'altro, cioè sarebbe l'atto di Dio nell'uomo, senza la volontà e contro la volontà.

Ma, finchè Dio agisce tramite la volontà, agisce secondo l'essenza della volontà, che è quella di muoversi liberamente. Cioè proprio ripugna alla natura stessa della volontà che sia costretta. Perciò in fondo, in questa risposta, S.Tommaso sembra persino sottrarre alla onnipotenza di Dio la possibilità di costringere la volontà. Cioè Dio potrebbe portare l'uomo all'atto, all'atto posto senza la volontà, perché Dio può produrre l'effetto della causa seconda, senza servirsi della causa seconda. E' possibile quindi che Dio produca l'atto della volontà senza la volontà. Però allora sarà appunto senza la volontà e contro la volontà.

Adesso ipotizzo un qualche cosa che il Signore non fa mai, ma che comunque è possibile, perché, sapete, riguardo a Dio bisogna essere sempre ben consapevoli che Egli è Datore di essere, cioè è Creatore proprio in tutto ciò che fa ed ogni effetto che raggiunge, lo raggiunge sotto l'aspetto dell'essere e non dell'essere tale, dell'essenza. Cioè Dio potrebbe, assolutamente parlando, quasi creare, come *accidens in subiecto*, proprio un atto di volontà e potrebbe applicarlo all'uomo senza che l'atto proceda dalla

² Si parla dell'impulso motore dell'atto, non del motivo o della ragione dell'atto, che può essere la legge umana o divina o il comando del superiore o l'obbligo proveniente dal dovere. Il comando della legge o del dovere non è violenza, ma anzi stimolo di libertà: *in lege libertas*.

volontà. Ma in tal caso non sarebbe più volontà, cioè avrebbe tutte le caratteristiche di un atto volitivo, ma senza il fatto che proceda dalla volontà umana

E' impossibile che qualcosa che procede dalla volontà proceda dalla volontà contro la natura della volontà, quindi la volontà in nessun modo può subire costrizioni. Di nuovo si tratta di una di quelle cose, voi lo sapete già dalla Teodicea, che non pongono limiti alla onnipotenza di Dio. E' la solita questione tra la scuola tomista e scotista, insomma. L'onnipotenza di Dio non è una onnipotenza arbitraria.

Ci sono delle cose non fattibili. E le cose non fattibili sono dei non enti, cioè possiamo dire che Dio può creare, può fare, tutto ciò che può essere, ma ciò che non può essere per natura sua, ovviamente non è nemmeno fattibile. Quindi non si tratta di un limite nella potenza divina, ma di un limite relativo alla non fattibilità della cosa. Ebbene, la volontà proprio per natura sua non può essere in nessun modo costretta.

Ora, ovviamente la violenza, opponendosi al principio intrinseco dell'atto, cioè dell'intrinsecità del procedere dell'atto dal soggetto, l'atto in tal caso non procede intrinsecamente dal soggetto, ma è causato nel soggetto da qualche cosa altro. Per esempio, appunto, uno che, portato di peso, viene buttato dalla finestra, come avvenne, mi sembra, nella defenestrazione di Praga. Reminiscenze storiche.

Se uno è portato alla finestra e buttato giù dalla finestra, lui poverino resiste, non vuole. Quindi, l'azione non procede dalla sua volontà, anzi la sua volontà insomma ordinerebbe tutt'altra azione. Invece subisce un'azione che si verifica in lui, ma non da lui. L'azione si verifica in lui da altri, che lo portano di peso. Tanto per illustrare, con un esempio. Per fortuna in questo campo si riesce ad illustrare con esempi. Altri campi, un po' più spirituali, sono meno illustrabili con esempi concreti. Ebbene, insomma, questo fatto della violenza si oppone alla intrinsecità dell'atto procedente dal soggetto.

Ora, un atto che non procede intrinsecamente dal soggetto, per definizione non può essere un atto volontario. Ora, la violenza non solo esula dall'essenza del volontario, ma si oppone all'essenza del volontario, è proprio contraria. La violenza è contraria a ciò che è la natura del volontario, e anche alla natura, se volete, dell'atto naturale. La violenza è quindi sia innaturale o contro-naturale, che involontaria.

Quindi in agenti naturali la violenza è innaturale, in agenti volontari la violenza è involontaria. Ossia in termini tecnici, lo raccomando alla vostra memoria, in un esame di confessione, futuri confessori, su questo siamo sempre intransigenti. Ebbene, la violenza produce appunto l'involontario *simpliciter*, in assoluto, cioè l'involontario in assoluto. Prego.

... in caso di ipnosi ...mette il soggetto in condizioni tali ... non può essere imputato a lui ...

Sì. In questo caso non si può parlare di violenza strettamente detta, perchè appunto c'è una certa intrinsecità del procedere dell'azione dal soggetto. Ma io vedrei un involontario, *simpliciter* sempre dalla parte della violenza. Questa volta c'è una violenza particolare, cioè fatta non all'intrinsecità del procedere dell'azione del soggetto, ma alla

intrinsecità del suo ordinarsi al fine, tramite ovviamente la concezione al livello del conoscere o pre-conoscere il fine.

Quanto all'ipnosi, a quanto sembra, perché è una cosa tuttora misteriosa, a quanto sembra tuttavia consiste nel fatto di un certo legame, non a caso si parla di ipnosi appunto, da *hypnos*, sonno, in sostanza. Cioè il soggetto viene in qualche modo posto in una situazione di una quasi sonnolenza, insomma, dove non è capace di intendere e di volere, quasi in una situazione di spontaneità. Quindi agisce spontaneamente, ma non appunto consapevolmente. Curiosamente a questa mancata sua consapevolezza e quindi volontà, si sostituisce la volontà dell'altro.

Quindi, in tal caso effettivamente c'è un violento in cui rimane il naturale, ma si innesta il violento sul piano della conoscenza intellettuale, che è stata tolta ad arte, cioè artificialmente. Cioè l'ipnotizzatore li ha tolto all'ipnotizzato la parte superiore del principio del suo atto. E' un caso molto interessante, questo. E' molto bella la domanda. Effettivamente è un caso particolare in cui praticamente la violenza c'è, però non è la violenza totale che tolga il naturale.

Rimane il naturale. Nell'uomo che si muove secondo ipnosi l'azione è naturale. Però è una azione involontaria lo stesso, perché manca l'intrinsecità, non del principio dell'azione come tale, ma dell'azione ordinante se stessa al fine tramite la pre-conoscenza del fine. E questo in quanto, con questi procedimenti, a quanto sembra, si riesce appunto a ridurre praticamente la vita psichica dell'uomo allo stato di pura vita sensitiva, si potrebbe dire praticamente, come nel sonno.

Addirittura si riesce perfino a produrre quello che anche nel sonno si produce, e cioè che perfino queste impressioni, come anche nei sonnambuli, cioè queste impressioni dei sensi non sono nemmeno coordinate dal senso, dal senso comune, in sostanza. E quindi persino le rappresentazioni sensitive, per quanto spontaneamente esistenti nel soggetto, sono però in qualche modo gestibili dagli ipnotizzatori. A quanto pare, accade questo.

La violenza in questo senso produce sempre almeno l'involontario, e nella maggior parte dei casi anche l'innaturale, là dove la violenza è proprio fisica, e produce anche ciò che è contro la natura. E si parla dell'involontario *simpliciter*, perché è proprio ciò che si oppone al volontario. Il soggetto vorrebbe fare qualche cosa ed è costretto a fare un'altra cosa.

C'è un interessante *ad tertium*, se volete. Vi si trova una domanda un po' curiosa. E' la questione per esempio di attività sportive o addirittura, come si potrebbe dire, contorsionistiche. Ossia, se uno muove con violenza le membra del suo corpo, pensate, per esempio, ad un esercizio fisico violento come può essere il salto in alto; bisogna proprio superare il peso. Io ci sono sempre riuscito molto poco, insomma, dato che il mio peso non è, non è indifferente.

Ebbene, è certamente un'azione violenta, insomma. Bisogna fare un po' violenza a se stessi. E' violenza vera e propria, sì o no? Ebbene, S. Tommaso dice che è violenza *secundum quid*, e *non simpliciter*, nel senso che, diciamo, le singole membra del corpo non vorrebbero muoversi in questo modo, ma tutto l'insieme dell'organismo in qualche

modo poi domina la particolarità delle singole membra e, rispetto alla globalità dell'organismo, effettivamente l'azione risulta poi non violenta.

Quindi io, per esempio, muovo con violenza le gambe, eccetera. Però tutto l'organismo lo sente come un movimento connaturale, no? Questa è un po' la distinzione. Quindi le attività sportive sono violente *secundum quid*, ma non in assoluto. Questo solo come curiosità, ma non è gran che importante. Invece molto importante è la questione del *metus*, della paura. Come la paura può influire, sull'agire umano, sull'atto umano.

Qui S.Tommaso parte da una premessa molto interessante, cioè distingue subito ciò che avviene *per se* e ciò che avviene *per accidens*. E dice che, siccome *actiones sunt in particularibus*, dato che le azioni avvengono nella concretezza delle circostanze, ciò che accade realmente, accade *per se*; mentre ciò che accade secondo l'intenzione, cioè la rappresentazione intenzionale, secondo la mente di chi agisce, non accade *per se*, ma *per accidens*. L'ente si dice ente *per se*, se è l'ente in atto; se invece è ente in potenza o ente in intenzione, nella rappresentazione della mente, ossia l'*esse cognitum*, in tal caso si parla dell'ente *per accidens*.

Distinzioni che voi non ignorate, perché avete fatto bene la vostra metafisica. Quindi sapete che c'è tutta una *analogia entis* nell'ambito sia dell'ente reale, che è l'*ens per se*, sia per estensione poi a quello che si dice *ens per accidens*, in quanto è appunto l'ente non reale, ma di ragione, cioè l'ente rappresentato dalla mente.

Quindi S.Tommaso dice che ciò che uno si rappresenta a sè come fattibile, come ciò che vorrebbe fare, non è ciò che accade *per se*, ma è ciò che accade *per accidens*. Accade invece *per se* ciò che l'uomo di fatto compie.

Ora, nel caso della paura si ha una psicologia particolare dell'agente, cioè l'agente compie un'azione che normalmente non avrebbe compiuto, ma la compie solo in quelle determinate circostanze in cui si trova. Quali sono quelle circostanze? Sono costituite dalla minaccia di un pericolo, minaccia di un male, un male imminente. Nel caso in cui ci si sente minacciati da un male, per sfuggire a tale male, si fanno determinate cose che non si farebbero se tale male non incombesse.

Proprio la stessa struttura psichica di chi agisce per paura è questa. Volete un esempio un po' medievale. Eccolo: la navigazione medievale antica. Non so se si fa anche tuttora sulle navi, ma comunque, quando le navi erano in pericolo, i passeggeri erano invitati a buttare la merce in mare, ovviamente per alleggerire la nave, che imbarcava acqua. Dovete pensare a questi esempi.

...

Tuttora, si fa' Non lo so. Forse con queste navi robuste non c'è più bisogno di simili accorgimenti, non lo so.

... se ...

Se sta affondando, vero? Penso che il principio sia sempre quello. Il fatto è questo, che praticamente S.Tommaso spiega. Dovete pensare uno che trasporta delle merci preziose, un ricco commerciante, che proprio trasferisce tutti i suoi averi su quella nave. A un certo punto lui, per avere salva la vita, che cosa deve fare? Deve rinunciare a tutto quello che ha lì sulla nave, deve buttare tutta la merce al mare. Ovviamente nessun uomo di sana mente avrebbe fatto una azione simile, se non ci fosse l'incombente pericolo di morte.

Quindi egli lo fa, sì, ma costretto dalla circostanza, costretto dal fatto che se non fa così, perde la vita. Allora, ragionevolmente. Un avaro non avrebbe fatto così. Cioè sarebbe andato a fondo anche con la merce. Invece ragionevolmente, in quel caso, vedete, la paura non conduce a un peccato, ma anzi ad un'azione virtuosa. Ragionevolmente butta tutti i suoi averi a mare, pur di aver salva la vita. Quindi, fa qualche cosa che normalmente non avrebbe fatto, perchè normalmente lui vuole avere e la vita e i suoi beni. Nel caso di pericolo però rinuncia ai beni pur di aver salva la vita.

Ora, dice S.Tommaso, il tipo di involontario prodotto dalla paura è un involontario *secundum quid*, perchè di fatto egli vuole fare ciò che fa, cioè buttare la merce, lo vuole proprio, in concreto, ciò che fa in concreto lo vuole fare. Quindi è secondo la sua volontà, è perfettamente volontario. Quindi le azioni dominate dalla paura sono azioni *per se* volontarie, però sono involontarie *secundum quid*, cioè secondo una velleità inefficace.

Egli, può pensare in astratto all'assenza della circostanza, ma questo lo può fare solo secondo l'astrazione della mente, perchè di fatto il pericolo incombe. E' inutile non pensarci, incombe. E bisogna agire di conseguenza. Però, secondo l'astrazione della mente, egli può anche pensare: magari non ci fosse quel pericolo! Allora, velleitariamente dice: io avrei fatto tutt'altre cose, la mia merce non l'avrei buttata al mare, ma l'avrei conservata. Ma tutto è al condizionale: non avrei buttato al mare, avrei conservato la merce.

Quindi, ciò che si fa per paura è involontario *secundum quid*, sotto un aspetto limitato, velleitario, inefficace, ed è invece volontario *in se*. Questo ordinariamente. Può succedere che ciò che si fa per paura si verifichi in uno stato del cosiddetto timor panico o comunque di un timore che effettivamente fa pensare solo al pericolo incombente, a null'altro. S.Tommaso non ne parla, ma è bene aggiungerlo come un caso limite estremo.

Notate che effettivamente, come tutte le passioni, anche la paura, il timore, se sono estreme, in qualche modo paralizzano il razocinio. C'è poco da fare. Si può accusare Platone di essere un dualista, ma in questo ha perfettamente ragione. Cioè c'è una certa dualità, che, se un estremo diventa eccessivo, in qualche modo si oppone all'altra parte. Quindi, la passione, spinta all'estremo, diventa tale da annebbiare la mente.

Insomma, uno che prova talmente il timore, rende quasi schiava la sua stessa mente, che di per sè è portata ad astrarre; la rende schiava del concreto, così da non pensare ad altro che al pericolo incombente. Una mente così perde il senso della

relatività del pericolo. Il pericolo è tutto e tutto allora si fa pur di aver salva la vita. Questo è il timor panico.

Talvolta effettivamente ci sono situazioni drammatiche. Per fortuna si verificano rare volte. Pensate, per esempio al caso di un incendio. E' successo qualche anno fa, mi pare a Torino, in quella sala cinematografica, che si è incendiata. La gente si è riversata verso le uscite ed ha calpestato altri, dove ci stati casi di omicidio. Bisogna dirlo chiaramente. Hanno proprio hanno ucciso altri.

Avevano responsabilità sì o no? Oh, questo non è facile. Solo il Padre Eterno lo sa. I casi sono due: se effettivamente non c'era il timore panico, ma solo il timore, allora è egoistico evidentemente calpestare l'altro. E in tal caso non sono esenti dalla loro responsabilità. Se però il timore ha completamente tolto il raziocinio, questi non vedevano neanche di fare male a una altra persona. Però, è molto difficile da parte di un estraneo giudicare come sono esattamente andate le cose.

Però, è bene sapere questo, che ordinariamente il timore, a meno che non tolga del tutto questa, diciamo così, emergenza della ragione astrante dal concreto rappresentato dai sensi e dalla passione, il timore può influire, ma non può del tutto negare il volontario-perfetto e la libertà. Quindi la responsabilità rimane. Anzi ciò che accade è *per se* volontario e solo, così, velleitariamente anche involontario. Si vorrebbe fare qualcos'altro, ma rimane sul "si vorrebbe", insomma, mentre ciò che si vuole è ciò che realmente si fa.

... *panico ... involontario ...*

Ah, in tal caso, no no, in tal caso, lo vedremo poi nell'articolo prossimo della concupiscenza, cioè in tal caso non si può nemmeno applicare proprio il termine volontario e involontario, perché esula dal volontario, per lo meno dal volontario perfetto. Cioè esula proprio perché non c'è raziocinio, in sostanza.

... *caso ...*

No. Nel caso della violenza c'è proprio un avvertire, un ragionare, e si è costretti contro ciò che si sa, contro ciò e come si ragiona. Invece gli altri casi, di passione, diciamo così, ma veramente estrema, sono casi di follia, in sostanza, anche passeggera.

Cioè può succedere che, anche soggetti normali, in un momento particolarmente critico, di stress, non riescono a mantenere questa emergenza della ragione, quindi hanno una reazione folle. Ma, mi ripeto, anche in soggetti abitualmente e assolutamente sani psichicamente. In questo caso di follia, non si tratta di un volontario, nemmeno di involontario, ma di un qualche cosa che non è divisibile in questi termini. Proprio perché l'involontario può essere solo un qualche cosa che si oppone a un soggetto che mantiene però in sé la sua volontà, mentre in questo caso la volontà è annullata, non c'è, non c'è nell'uso. Proprio perché non c'è la (?).

Sì. Quindi, afferrate bene questa distinzione, che mi pare molto importante. Ciò che avviene nella paura è duplice: c'è qualche cosa che di fatto avviene, nella concretezza della circostanza della minaccia del male a cui si vuole sfuggire, e poi c'è qualche cosa che avviene nella mente di chi agisce per paura, ossia quella astrazione che egli compie e la velleità che ne segue. Cioè egli dice: se non ci fosse quel pericolo, io avrei potuto agire diversamente.

Ovviamente ciò che è volontario *per se*, è ciò che di fatto avviene. L'altro è poi involontario, cioè l'azione è involontaria rispetto a quella velleità che però riesce a essere, riesce a far sì che l'azione sia involontaria solo *secundum quid*, giacché *per se* avviene ciò che in concreto avviene, mentre *secundum quid* avviene ciò che avviene nella mente nella rappresentazione di chi agisce. Questo per il *metus*.

Nell'*ad primum*, S. Tommaso chiarisce un po' la differenza tra ciò che avviene per violenza e per paura. Ciò che avviene per violenza differisce da ciò che avviene per paura, non solo perchè la violenza è subita al presente, mentre la paura è la minaccia di un qualche cosa che si aspetta nel futuro, ma anche perchè al violento la volontà non presta in nessun modo il suo consenso, tutto è contro il movimento della volontà, mentre ciò che avviene per paura diventa volontario, in quanto diventa oggetto della volontà, non per sè ma per un altro motivo, che è quello di respingere il male temuto.

Quindi, due sono le differenze: una esterna e superficiale, cioè il fatto che nella violenza si subisce una azione estranea nel momento presente, mentre la paura data da un male che si aspetta come minaccioso nel prossimo futuro, futuro poi più o meno prossimo, in sostanza. I passeggeri della nave, per esempio, sì, sono in pericolo di morte, però non è che sia morte proprio imminente; in quel momento, c'è ancora un lasso di tempo, per eventualmente provare, tentare di salvarsi.

Ebbene, questa è una differenza. Ma la differenza molto più importante è che, mentre la volontà appunto agisce in maniera tale che, cioè nella violenza la volontà non conferisce per nulla a ciò che si subisce, *nihil conferente vim passo*, nel *metus*, nella paura, invece, si vuole ciò che si fa, c'è proprio un contributo della volontà, c'è però questo contrasto, questo sdoppiamento tra ciò che si fa in concreto e ciò che si vorrebbe fare, e si vorrebbe fare poi in astratto.

Dunque, Giovanni di S. Tommaso ha alcune precisazioni a questo riguardo, cioè dice: la volontà e l'azione procedenti dalla paura rinchiudono in sè due motivi: uno condizionato, per esempio non gettare appunto la merce in mare, e l'altro assoluto, cioè che si vuole in assoluto, cioè gettare la merce in mare. Uno è efficace, quello che veramente si fa; l'altro velleitario, inefficace, ciò che si vorrebbe fare, se non ci fosse la circostanza.

Uno avviene a modo di fuga, cioè la dissuasione inefficace di gettare la merce nel mare, uno non ha voglia di compiere quell'atto. Quindi c'è una ripugnanza, una dissuasione. L'altro avviene a modo di un qualche cosa che si persegue, che si vuole realizzare, ciò che poi di fatto avviene. Cioè, quei poveretti, nonostante non volessero, poi buttano la merce al mare.

Ora, ciò che avviene per paura è assunto dalla volontà in vista di un fine come utile e conveniente. Ciò che avviene per paura, non è quindi voluto *per se*, perchè è generalmente spiacevole. Ma è assunto dalla volontà in vista di un altro bene. Per esempio, per avere salva la vita si rinuncia ai propri averi. Questo spesso succede, che talvolta per realizzare un bene di gran lunga maggiore, si accetta un male minore.

Per esempio una medicina amara. Ciò però non vale in campo morale. Si capisce questo. Non si può fare un peccato in vista di essere santi. Questa non è una via accettata al Signore Dio onnipotente. Però, nel campo, diciamo così, dei beni fisici, evidentemente il bene della salute, per esempio, fa sì che io mi sottopongo ragionevolmente anche ad una difficilissima e spiacevole, proprio dolorosa, operazione.

Quindi, naturalmente in tal caso, l'operazione è poco appetibile in se stessa, però io la accetto in vista di quel bene che è appunto la salute. E così praticamente e effettivamente al di fuori della circostanza minacciosa, ciò che si fa per paura non si vuole, lo si vuole solo sottoposto a quella determinata circostanza, in vista di quel fine che è evitare il male che minaccia. Notate che in questo campo c'è una vastissima casistica. Non mi inoltro, perché vi dico sinceramente che poi non me ne intendo.

Spero che lo Spirito Santo mi illumini nel momento, in cui dovessi essere in una situazione del genere. Penso che la prudenza umana riesca un po' a elencare alcuni principi abbastanza generali, ma poi nella concretezza non riesce a spingermi. Il fatto è che ci sono diversi obblighi di agire contro il timore.

Giovanni di S. Tommaso fa la distinzione fondamentale tra i precetti negativi e quelli positivi. Cioè dice: i precetti negativi devono essere adempiuti comunque. Per esempio, non è mai lecito uccidere una persona innocente. Quindi, anche per aver salva la vita, io non posso fuggire da un cinema incendiato calpestando a morte l'altro.

... negativi ...

Precetti negativi. Questo ricordatelo bene, che è proprio in morale di una primaria importanza. I precetti negativi, ossia quelli che vietano, sono dei precetti che obbligano sempre e in ogni momento, ugualmente in ogni momento. Non c'è differenza. Cioè non è che io in un momento possa essere omicida e in un altro no. Non posso mai essere ugualmente omicida.

E questi precetti vanno adempiuti comunque, anche con il gravissimo timore di morte. Ovviamente poi ci vuole molta *virtus fortitudinis*, che abbiamo studiato l'anno scorso. Questi precetti vanno adempiuti comunque. Altri sono i precetti positivi, quelli che invitano a fare qualche cosa positivamente. E questi non obbligano ugualmente in ogni situazione. Pensare per esempio, onora il tuo padre e la tua madre, eccetera. Il IV comandamento, che è positivo.

Ebbene, è chiaro che io devo sempre per tutta la vita onorare i genitori, però è chiaro che i miei obblighi verso di loro si esprimeranno diversamente a seconda delle circostanze in cui si trovano. Se stanno bene, ci salutiamo, ci telefoniamo di tanto in

tanto. Se stanno male, è chiaro che devo assisterli. Quindi, questo, questo tipo di osservanza del precetto subisce delle variazioni a seconda delle circostanze.

Ebbene, Giovanni di S. Tommaso dice appunto che l'adempimento dei precetti positivi scusa se c'è un timore grave, però con due eccezioni, se non si ha l'obbligo di adempierli. Se si ha l'obbligo di adempiere un precetto positivo, bisogna adempierlo anche con il grave timore.

L'esempio classico è ovviamente il soldato in battaglia. Egli non può dire: i precetti positivi non sono da adempiere *cum gravi metu*; ora io ho una grande fufa, quindi scappo. Non può dirlo, perché lui proprio, per l'obbligo, per il giuramento che ha prestato, deve stare in trincea, nonostante tutto.

Oppure - questa è un'altra condizione importante - può capitare che il timore porti al disprezzo della legge, il *contemptus legis*, in quanto spesso può succedere che uno, proprio motivato dal timore, si esime da adempiere un determinato precetto, disprezzando poi in sostanza il legislatore, cioè dicendo: è un precetto di poco valore. E via dicendo. Questo è sempre da evitare, perché, dice effettivamente S. Tommaso, che torna poi in un precetto negativo, in quanto la legge non va disprezzata. Prego.

... non rubare ... in pericolo di vita ... un mezzo per fuggire ... impossessarsi di qualche cosa di un altro, in questo caso ...

Non necessariamente. Perché il caso qui è un esempio non ben scelto. Io capisco dove puoi arrivare, caro, ma il fatto è che non è un esempio ben scelto, perché effettivamente nel rubare, e nei peccati contro la giustizia in questo campo della proprietà altrui, per il furto devono verificarsi queste circostanze: portare via il bene, che sicuramente appartiene a un legittimo proprietario, di nascosto, altrimenti sarebbe rapina e non furto, di nascosto e in maniera tale che il legittimo proprietario legittimamente obietterebbe.

Quindi, se ci sono casi assolutamente estremi, come quello che ipotizzavi, nessuno ha il diritto di dire: io mi tengo quella cosa, anche a costo della vita altrui. Guai, questo è proprio il caso in cui la cosa non gli appartiene più. Un esempio abbastanza recente, è quello che si è verificato un po' in Germania, dopo la II Guerra mondiale. Voi sapete che enorme miseria c'era nei primi anni, cioè subito dopo la sconfitta. Ebbene il Cardinale di Colonia, il famoso Frings, che si sarebbe fatto conoscere anche al Concilio, non sempre in maniera molto edificante, in questo ha detto una cosa molto giusta.

Ebbene, questo Frings disse appunto che nel caso di uno che proprio è agli estremi del bisogno, della fame e via dicendo, ovviamente tutti i beni gli diventano comuni. Cioè, se egli riesce a procurarsi il cibo necessario per la vita sua e dei suoi stretti familiari, non ruba, in sostanza. Questo è molto importante. Ma chiarisce più la casistica del rubare, che non quello che volevi forse sapere tu qui.

Allora, carissimi, adesso, sì, siamo ancora un po' in anticipo, però vi lascio ai vostri cinque minuti, che poi così partiamo poi con l'altro articolo, quello che riguarda la concupiscenza.

Seconda parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

... invalida il matrimonio ... non è facile ...

Sì. E' molto importante anche, sì, è molto importante. Però lì forse la distinzione, cioè penso, anzi sono convinto che la distinzione è quella tra l'aspetto giuridico e morale, Cioè quella persona

... anche nel campo morale ...

Non lo intravvedo. Perché, vedi, in questo campo bisogna che ci pensi ancora meglio. Ma, per adesso non intravvedo molto questa possibilità. Lì il conflitto si verifica veramente tra il giuridico e il morale. Cioè, non è lecito contrarre il matrimonio condizionato, anche solo moralmente da minacce o cose del genere, son cose orrende che talvolta effettivamente si verificano, genitori che costringono i figli proprio a contrarre un matrimonio contro la loro volontà.

Cedere a una simile paura, invalida il matrimonio. Cioè se si riesce a dimostrare che effettivamente c'era questo *metus*, il matrimonio risulta invalido, non perchè si richiede che l'atto sia volontario, ma che sia tanto volontario, cioè che sia assolutamente incondizionato, in maniera tale che ci sia questo reciproco consenso. Nel caso del matrimonio, voi lo sapete bene, siccome gli sposi sono appunto ministri, cioè sono proprio sacerdoti della nuova alleanza - è uno dei casi in cui si esercita proprio esplicitamente il sacerdozio comune dei fedeli, cioè i battezzati e i cresimati -, ebbene, gli sposi proprio attuano questo sacerdozio, e quindi devono avere l'intenzione del sacerdote, la quale sempre deve essere non solo abituale, ma virtuale.

Quindi, ci deve essere, diciamo così, una grande adesione di volontà. Non basta, insomma, questo condizionamento, in qualche modo, ad invalidare il matrimonio agli occhi della legge e delle disposizioni canoniche, seppure poi, come dicevi, come succede in queste cose piuttosto interiori, non sia facile dimostrare fino a che punto quel *metus* era veramente condizionante. Certo che se si vede proprio che fa male, che proprio trascinava la sposa all'altare, allora, sì, in sostanza, si può dimostrare bene questo fatto. Ma, ma quello che succedeva nell'animo della sposa non si può interamente dirimere.

Comunque, vedi, in quel caso, tuttavia, la sposa, poverina, mi dispiace per lei, ma ha fatto un peccato. Cioè ha fatto due azioni manchevoli. Una giuridicamente,

perché il matrimonio non è stato contratto. Ed un'altra moralmente, perché ha tentato vanamente di contrarre un matrimonio non contraibile.

Quindi moralmente purtroppo rimane la colpa, e S.Tommaso in ciò, ahimè, è assai severo. Perché? Perché effettivamente, all'infuori del caso in cui la paura è talmente dominante da accecare completamente la mente, per quell'angolino, anche piccolino, in cui rimane la libertà, siamo del tutto responsabili.

Ciò, infatti è molto, molto problematico. C'è qui una difficoltà. S.Tommaso non vede molto di buon occhio l'attenuazione della libertà. Cioè dice: fin che la libertà c'è, o c'è tutta o non c'è affatto, in sostanza³. Tende un po' a questo. Certo non bisogna esagerare, ma tende un po' a questo. Invece, quando parla dell'imperfezione dell'atto del peccato veniale, intravede anche quella possibilità di attenuazione.

Tommaso dice che, soprattutto per i peccati della sensualità, in qualche modo c'è quasi un peccato che ritorna ad essere di omissione, quello di sensualità, nel senso che in noi insorgono continuamente dei movimenti disordinati, si direbbe in poche parole, le tentazioni, che, non sono ancora peccati, ovviamente. Quindi c'è qualche cosa di ancora assolutamente avulso dalla morale. Assume una qualifica morale a seconda della reazione del soggetto, a seconda che questa tentazione venga accolta oppure venga esercitata una certa resistenza.

Se è accolta, è peccato mortale e non si scappa. Se invece viene esercitata una certa resistenza, e la tentazione viene superata, ovviamente il soggetto si mantiene nella virtù. Non solo, ma acquista ancora un merito, diciamo così, aumentato da questa lotta contro la tentazione. E io direi che ciò è ovviamente indice di grande carità, comunque di grande forza morale interiore, anche naturale.

Ebbene, nei peccati di sensualità, invece, può succedere che uno non è che asseconi una passione disordinata, ma non la reprime neppure. Ora, S.Tommaso dice che, mentre una per una⁴ sono reprimibili e quindi abbiamo la responsabilità di reprimerle, non sono tuttavia reprimibili tutte insieme. E quindi, dice, in quel caso il peccato non è imputabile appieno.

³ La volontà in ciascuno di noi ha una data forza, in chi più in chi meno, in maniera simile a quella muscolare. Questa forza può aumentare e può diminuire. La libertà dell'atto segue queste condizioni della volontà. Più la volontà è forte, più l'atto è libero e responsabile. Così ci sono gradi di virtù, di libertà e di responsabilità. Se l'atto è libero, non è necessariamente detto che sia al massimo della sua libertà. La passione che si oppone alla volontà non toglie necessariamente tutta la libertà dell'atto, anche se in fin dei conti la passione prevale. E' come nel cosiddetto "braccio di ferro": chi cede, non per questo non ce l'ha messa tutta, solo che la forza dell'avversario è prevalente. Così nell'agire per paura e in genere sotto l'impulso di una passione la responsabilità cala secondo gradi che corrispondono alla forza contraria della passione. S.Tommaso si ferma concetto astratto della libertà. In tal senso è vero che essa c'è o non c'è. Il problema è che quando c'è, nella concretezza della vita, non si tratta di una forma semplice, ma di una forza o energia che può essere aumentata o diminuita o da parte di se stessa o per l'intervento di fattori esterni incentivanti od ostacolanti. Lo spirito umano certo è indipendente dal piano materiale, ma non agisce del tutto per conto proprio, come nell'angelo, ma deve sempre fare i conti con le forze corporee interne o esterne al soggetto agente.

⁴ Le tentazioni.

Quindi c'è una imputabilità parziale, cioè a livello appunto del peccato veniale. E si potrebbe dire che in fin dei conti è una specie di atto umano a circuito chiuso. Cioè la ragione è presente, ma è tenuta quasi fuori uso, senza la volontà attiva del soggetto. Tranne però che in questo caso, S.Tommaso generalmente dice che per quel poco che rimane della libertà, anche se in termini quantitativi ce n'è poca, ciò che è libero lo è in pieno, cioè è libero semplicemente.

Così anche, vedremo adesso nella concupiscenza, che ciò che rimane della nostra libertà ci rende responsabili appieno⁵, seppure spesso ci si trovi veramente in situazioni molto molto delicate. Quindi bisogna essere molto attenti a non giudicarle, diciamo, con troppa facilità. E proprio questa analisi dell'atto umano ci suggerisce la saggezza del detto evangelico "non giudicate".

Proprio il non giudicare è saggio, perché non possiamo mai vedere esattamente quello che succede *ex parte subiecti*. Quindi, come si dice, giustamente va sempre condannato il peccato, ossia la materia del peccato, ciò che materialmente avviene, ma non il peccatore, perché non si sa mai con quale spirito compie quella determinata azione.

Così, anche per quanto riguarda la concupiscenza, S.Tommaso analizza il suo influsso appunto sulla volontà. Cioè succede che qualcuno agisca spinto da una forte concupiscenza. Concupiscenze che poi generalmente, come sapete materia della temperanza, sono legate a questo duplice istinto fondamentale della conservazione della vita dell'individuo e della specie, cioè l'istinto nutritivo e l'istinto sessuale, procreativo.

Ebbene, può succedere che qualcuno agisca spinto da una fortissima passione. In quel caso che cosa succede? Per esempio, uno che ha molta, ma molta fame. E succede, in sostanza, che per sfamarsi, spinto da una passione molto forte, per la fame può veramente giungere, diciamo così, a degli estremi impressionanti.

Ebbene, costui è spinto da questa forte concupiscenza, comprensibile anche in questa circostanza di uno che poverino ha digiunato non so per quanto, non alla maniera dei radicali, i quali digiunano *secundum quid*, ma comunque, digiunando seriamente. E poi dopo, ecco, ha fame. A questo punto, se per sfamarsi compie un peccato, non quello che ipotizzava il caro Confratello, perché in tal caso non sarebbe peccato, ma qualche altro peccato⁶. Adesso non mi viene in mente un esempio⁷.

Ebbene, certamente agisce male. Però agisce spinto dalla passione. Allora, la questione è questa. La spinta passionale concupiscente scusa dal peccato, attenua il peccato? O, trattandosi in genere anche di qualcosa di buono, diminuisce la responsabilità morale, diminuisce in qualche modo il volontario perfetto o lo aumenta o che cosa succede esattamente?

Ebbene, la tesi di S.Tommaso è sorprendente. Poi sarà bisognosa di precisazioni, alle quali lascia aperta la strada, però non le esplicita. La tesi è questa: la concupiscenza

⁵ Tommaso sembra confondere il libero o responsabile *simpliciter* col *totaliter*. Abbiamo già visto questa cosa nella nota 3. L'atto umano è *simpliciter* libero responsabile, ma non sempre lo è *totaliter*.

⁶ Sottinteso: non ne ha colpa.

⁷ Svaligia un negozio di alimentari.

non causa l'involontario, ma addirittura contribuisce a rendere l'atto più volontario. Ciò che si fa, fa con concupiscenza, si fa con più volontà⁸.

E infatti qualcosa è volontario perché la volontà si porta a questa determinata cosa, che si dice volontaria, come al suo oggetto. E' volontario ciò che è oggetto di volontà, non necessariamente l'atto, ma l'oggetto dell'atto deve essere anche oggetto della volontà. Solo allora l'atto è volontario. Per mezzo della concupiscenza, però, la volontà è inclinata a volere ciò che si desidera con concupiscenza. Quindi, in qualche modo la volontà e la concupiscenza vanno nella stessa direzione.

Perciò è quasi come se la volontà assecondata dalla concupiscenza e fosse rafforzata dalla spinta della concupiscenza. Quindi l'atto diventa più volontario che mai. Perché la volontà si rafforza per mezzo della passione a volere ciò che appunto in quel momento vuole. Notate come S.Tommaso qui allude implicitamente a quello che ha già detto nei trattati sulle virtù morali. In particolare abbiamo studiato in connessione con la fortezza, come il forte si serve della passione nell'atto della virtù. Il forte deve servirsi dell'ira soprattutto nella parte aggressiva della virtù, perché, se uno non è un pochino irascibile, è difficile che sia forte in questo campo.

Quindi, in qualche modo c'è la ragione che domina la passione e dominandola se ne serve. In questo caso è la volontà che è assecondata dalla passione⁹ e a sua volta asseconda la passione stessa. Quindi, c'è una convergenza tra la volontà e la passione in maniera tale che la passione, seppure sia un qualche cosa di diverso della volontà, però spingendo nella stessa direzione, si potrebbe dire che aumenta nella volontà la intensità di adesione.

Ora, la differenza tra chi agisce per concupiscenza e chi agisce per paura è appunto questa. Nel caso di chi agisce per paura, rimane attualmente la ripugnanza della volontà in astratto, almeno in astratto; c'è la volontà ripugnante a fare ciò che si fa, a gettare la merce. Il commerciante che, in pericolo di vita deve gettare la merce a mare, insomma, si sente a disagio, velleitariamente vuole, anche se poi di fatto butta volentieri anche la merce a mare pur di salvarsi. Ma per il resto gli rimane un minimo di ripugnanza con ciò che fa. Invece, in chi agisce per concupiscenza, è annullata ogni ripugnanza. Cioè la volontà vuole ciò che desidera anche la concupiscenza. Quindi, non c'è nulla di involontario, anzi il volontario è aumentato dalla concupiscenza stessa¹⁰.

Ora, ovviamente S.Tommaso nell'*ad tertium*, considera il caso particolare, nel quale la concupiscenza togliesse del tutto la conoscenza. In tal caso toglierebbe il volontario e la stessa ragione, cioè la stessa caratteristica, la stessa essenza dell'atto umano. Quindi toglierebbe il volontario e ciò che è l'atto umano, l'essenza dell'atto

⁸ Nel caso che la stessa volontà abbia stimolato la concupiscenza; ché se invece essa insorge da sola senza essere evocata dalla volontà, il volontario, oppresso dalla concupiscenza, attenua il suo vigore, per cui il consenso non è pienamente deliberato.

⁹ Se la passione è buona.

¹⁰ Però la concupiscenza può spingere la volontà a fare quello che la volontà non farebbe, se non ci fosse la spinta della concupiscenza. Qui abbiamo un caso simile a quello del navigante.

umano. Quindi, in questo caso, non si può nemmeno parlare di volontario o di involontario. Manca lo stesso soggetto, che può agire volontariamente o involontariamente. E' come se quel tale diventasse, quasi un animale. In quel momento non ha l'uso della ragione.

Questo capita solo in casi assolutamente estremi, in cui la ragione in sostanza non mantiene il suo distacco astrattivo da ciò che le viene presentato in concreto dalla passione¹¹. Cioè ci può essere una tale, diciamo così, fissazione. Come bisognerebbe chiamarla? Mania, in termini un po' più tecnici: praticamente quello che è presentato in concreto dal senso e dalla passione, dall'appetito sensitivo, diventa per la ragione il bene in assoluto, ma senza scelta, perchè sennò, se fosse scelto, sarebbe un peccato, anzi dei più gravi.

Ma, questo avviene semplicemente sul piano cognitivo. Si considera quel bene come l'unico bene, come il bene, e non si può non considerarlo così. In tal caso non c'è ovviamente nessuna libertà, perché abbiamo visto che la libertà presuppone questo distacco astrattivo tra il bene, la *ratio boni*, il bene universale, e il bene particolare rappresentato dal giudizio pratico-pratico. Se c'è una tale irruenza della passione che questa astrazione non può aver luogo, la ragione si identifica con ciò che le presenta il senso. E in tal caso non c'è più libertà.

Talvolta la concupiscenza impedisce solo la considerazione dell'agibile concreto. Cioè, in qualche modo avviene questo che la concupiscenza non impedisce del tutto la considerazione della ragione, la ragione conosce la *ratio boni* e può conoscere anche il singolo operabile, che le viene presentato dal desiderio passionale. Ma non lo conosce. In tal caso bisognerebbe astenersi dall'agire, pensarci meglio e agire dopo.

Se uno agisce con precipitazione, questa precipitazione gli viene imputata. Vedete come torna il discorso della prudenza, la quale è insidiata particolarmente dalla concupiscenza sregolata, che toglie la chiarezza e la limpidezza del giudizio.

Vediamo il Merkalbach. E' questo il complemento, perché effettivamente S. Tommaso ha parlato più che altro della concupiscenza conseguente la passione. Parla della concupiscenza che in qualche modo è conseguente alla volontà, cioè, insomma, alla volontà che accetta la passione, il famoso *consensus*, cioè la volontà acconsente a ciò che le presenta la passione. In questo caso, della concupiscenza conseguente, che si dice tale quasi come se fosse scelta dalla volontà, ovviamente la concupiscenza aumenta la volontà stessa. Però può succedere che ci sia la concupiscenza antecedente.

Quindi la distinzione che si impone è questa. Nella concupiscenza conseguente, il volontario precede e la passione segue da esso. Quindi la passione è quasi come se fosse scelta dalla volontà stessa e perciò aumenta la volontà, è libera. E' chiaro che la passione si può presentare anche prima dell'atto del consenso, e di fatto sempre succede così. Cioè la passione c'è, però, a un certo punto, interviene il volontario, il quale fa sua la passione e allora la passione diventa conseguente; la concupiscenza diventa conseguente rispetto al volontario.

¹¹ Può capitare anche nel sogno.

... esempio ...

Uno, per esempio, è insidiato dalla fame. A un certo punto, la sua volontà asseconda questo impeto dell'istinto nutritivo, cioè, insomma, vuole mangiare. In quel momento la passione della fame diventa un qualche cosa di accettato dalla volontà, di voluto a sua volta. Cioè, prima dell'accettazione della tendenza nutritiva, io provavo in me la fame, ma non volevo mangiare. Quando voglio mangiare, accetto la spinta dell'istinto nutritivo.

Allora l'istinto nutritivo non è più in me solo qualcosa di biologico; è un qualche cosa, che rimane sempre biologico, certo; però è pure accettato dalla volontà e quindi segue alla volontà. Questa passione, ripeto, che segue alla volontà, che è oggetto del buon senso volitivo, è un qualche cosa che aumenta il volontario. Lì non c'è nessun dubbio. Invece, la concupiscenza antecedente è quella che si presenta prima del consenso della volontà. La volontà in qualche modo si trova dinanzi a una passione, sulla quale la volontà deve ancora decidersi.

Ora, la concupiscenza antecedente sempre aumenta di suo il volontario impropriamente detto, cioè il cosiddetto spontaneo. Questo è abbastanza evidente, perchè di suo, per natura sua, è spontaneo. Gli istinti sono spontanei, non sono ragionevoli ovviamente come tali.

Cheché ne dicano gli antropologi moderni, la nutrizione e la sessualità sono assolutamente comune all'uomo e agli animali, quanto all'essenza. Quanto al *modus essendi* è diverso, (?) diverso. Questo è chiaro. Però, quanto all'essenza, al fine specificante, come dice Aristotele, *animal ab homine perficitur*, in sostanza. Quindi, non c'è dubbio che c'è perfetta univocità.

In questo senso la passione è un qualche cosa di spontaneo. E quindi ovviamente aumenta l'inclinazione naturale spontanea, proprio perchè già per se stessa essa è tale. Quindi aumenta il volontario imperfetto, quello che abbiamo detto volontario imperfetto, quel volontario che si verifica appunto negli animali oppure in chi non ha l'uso della ragione, come i bambini o i folli, eccetera. Hanno solo lo spontaneo, non hanno il volontario perfetto.

Generalmente, aumenta anche il volontario propriamente detto. Qui però bisogna fare una distinzione. Aumenta il volontario propriamente detto, ossia il volontario perfetto, sotto l'aspetto della inclinazione e propensione; aumenta quindi sotto l'aspetto della mozione, del muoversi al fine. E questo per la ragione che S. Tommaso ha pure esposto nel *corpus articuli*, perchè già indirizza in quel determinato senso.

Quindi quasi si potrebbe che dia una mano, si presti a dare una mano. Nell'ipotesi c'è una passione antecedente. Quindi, si presta a dare una mano alla volontà. Se la volontà la accetterà, allora entrambe andranno con maggiore spinta verso la stessa direzione. Però, quanto all'indifferenza del giudizio, quanto, e quindi quanto al dominio attivamente indifferente della volontà sul giudizio stesso, la *libertas arbitrii*, ossia la libertà del giudizio, è diminuita, se non addirittura del tutto legata.

E' un paradosso. Lì¹², appunto nella concupiscenza antecedente, si dissocia nel volontario perfetto. Abbiamo visto che le sue condizioni sono due, cioè che la mozione sia intrinseca e che avvenga con la perfetta conoscenza del fine. Ora l'intrinsecità della mozione è assecondata dalla concupiscenza. Invece è legata, impedita dalla concupiscenza, l'indifferenza nel giudizio, e di nuovo l'astrazione. Se c'è un' insistente passione, è difficile che la ragione si mantenga serena nell'astrarre, nel paragonare in qualche modo il bene particolare e vederlo limitato alla luce del bene universale.

E quindi può succedere che effettivamente, sotto questo secondo aspetto, sia diminuito il libero. Cioè è aumentato il volontario perfetto, sotto l'aspetto della mozione, della tendenza, della inclinazione. E' però diminuito il libero. Perciò si potrebbe dire un po' paradossalmente, che la concupiscenza aumenti il volontario, ma tenda a diminuire il libero, perchè diminuisce la serenità¹³ della conoscenza.

Poi c'è il terzo caso, che S.Tommaso ha ipotizzato, ossia quello in cui è completamente tolto l'uso della ragione e allora, come abbiamo detto, non si può parlare nemmeno dell'involontario o di altri. Quindi, la soluzione più articolata potrebbe essere questa: la concupiscenza aumenta il volontario, nel caso della concupiscenza conseguente; nel caso della concupiscenza antecedente, tende ad aumentare il volontario imperfetto, quanto all'inclinazione, mentre diminuisce il libero; nel caso in cui impedisce del tutto l'uso della ragione, non ha luogo nemmeno la distinzione tra il volontario e l'involontario, perchè non c'è propriamente un soggetto agente secondo ragione.

Un'ultima casistica, diciamo così dell'influsso sull'atto umano. Notate, dico ultima, perché, come vi ho detto l'altra volta, questa casistica potrebbe essere infinita, perché bisognerebbe aggiungere tutte le patologie che ci sono. Quindi, lì ovviamente la morale sconfinava nella psicologia. E ovviamente non è il caso che il moralista svolga anche il ruolo dello psicologo. Però, è bene che sappia tanto della psicologia quanto è necessario per la sua materia, cioè che sappia individuare i casi patologici, in sostanza.

Per esempio, queste sono cose ormai del mestiere. Il Signore mi perdoni se dico che il sacramento della penitenza possa essere chiamato mestiere. Cioè ci sono trucchi del mestiere, insomma. Potete incontrare una persona, appunto è il caso da manuale, la quale che vi dice che ha offeso Nostro Signore Gesù Cristo. Io, mi adatto e dico: ma perché? E'è cosa grave, bestemmia, eccetera. Perché? E questa dice: camminando in un bosco ho visto due ramoscelli a segno di croce e ci ho messo il piede sopra.

Allora, voi, vedete che questo è scrupoloso. E allora bisogna adoperare tutta, tutta la casistica. Se, invece, qualcuno viene da voi, e dice: Padre, sa, io non mi confesso da cinque anni, però in questi cinque anni, sa io sono poi una persona perbene, di brutte cose non ne faccio naturalmente, sono buono, sono tanto caritatevole, mi do da fare nella mia parrocchia, eccetera. A questo punto potrete essere sicuri che di coscienza ne ha veramente tanta. Casi patologici, che possono capitare.

¹² La *libertas arbitrii*.

¹³ La forma astratta.

Seppure quello che più fa soffrire¹⁴ è ovviamente la coscienza scrupolosa, insomma. Infatti il rilassato corre più pericolo per la sua salvezza eterna, ma soffre meno dal punto di vista umano, mentre lo scrupoloso è più sicuro del suo premio celeste, ma, dal punto di vista umano, è molto messo in croce. Quindi ovviamente a tutto questo poi si aggiungerebbe una patologia, sia nevrotica, sia psicotica e via dicendo.

Ad ogni modo, l'ultimo degli influssi causanti l'involontario, che S.Tommaso prende in esame è quella dell'ignoranza (Sum.Theol.,I-II, q.6,a.8). Ovviamente, quando non c'è la piena avvertenza, come dice il Catechismo di San Pio X, non c'è nemmeno la piena responsabilità. Ora, l'ignoranza causa l'involontario togliendo quella conoscenza previa, che è richiesta nella definizione del volontario. Si fa qualche cosa che non si farebbe se si conoscesse. Ovviamente per fare qualche cosa volontariamente bisogna conoscere ciò che si fa.

Quindi l'involontario può essere causato dalla ignoranza. Però si distinguono diversi tipi di ignoranza ed esattamente sono tre. Imprimetevi bene nella memoria questo schemino, che è importante da adoperare, sia in pratica che ovviamente ai vari esami, di confessione, eccetera. Ebbene, dunque c'è questo schema triadico: c'è la ignoranza concomitante, che fa un po' un caso a parte; l'ignoranza conseguente; e l'ignoranza antecedente.

Dunque, l'ignoranza concomitante si chiama così, perché è tale da accompagnare ciò che si fa. Si chiama così, perché riguarda ciò che si fa e si farebbe, anche se non lo si ignorasse. Notate bene questo. L'ignoranza concomitante è quella che accompagna l'azione in maniera tale che ciò che si fa, si farebbe tuttavia; si ignora ciò che si fa, ma lo si farebbe anche se non lo si ignorasse. Quindi vedete che qui il legame tra ignoranza e l'azione è un legame puramente accidentale. Capita, infatti, che si fa qualche cosa, che comunque si farebbe, però capita che lo si fa senza saperlo.

Esempio. Non può essere che quello della caccia. Per S.Tommaso è l'esempio più tipico. E' difficile, sapete, è un caso che si verifica raramente. Dice S.Tommaso: supponiamo che uno abbia un nemico mortale, che proprio gli insidia la vita, cioè vorrebbe ucciderlo. Alla prossima occasione, dice quell'uomo, lo ammazzo. Quindi, ha di questi caritatevoli propositi, e va a caccia con la doppietta.

Poi, si accosta al folto del bosco, pensa che ci sia un cervo a cui sparare, spara. Guarda caso, trova invece del cervo il suo mortale nemico. Dice: oh, che fortuna.. E' il caso dell'ignoranza concomitante. Lui comunque gli avrebbe insidiata la vita. Lo avrebbe ucciso. Però, mentre lo uccideva, di fatto ignorava di uccidere. E' il caso appunto di ignoranza concomitante, dove l'ignoranza non influisce in fondo su ciò che si fa. Lui comunque lo avrebbe fatto. Però, gli capita di ignorare di fare proprio quello che si proponeva di fare.

Ebbene, in questo caso si tratta del non volontario. Cioè non si può parlare di involontario, perché non c'è nessuna contrarietà alla volontà. Ma semplicemente del

¹⁴ Il penitente.

non volontario, nel senso che la volontà non è nè contrastata nè condizionata o ristretta in qualche modo, ma semplicemente l'ignoranza esula da ciò che si fa. Quindi in qualche modo causa il non volontario.

Non può infatti essere attualmente voluto, ciò che è ignorato. Quindi egli in quel momento non può voler uccidere, cioè con l'azione di uccidere voleva uccidere il cervo e non il nemico, perché effettivamente ciò che si ignora non si può volere, però voleva, per altri motivi, l'uccisione del suo nemico, anche se in quel momento non lo voleva in quella particolare azione.

L'ignoranza conseguente. Qui la casistica diventa molto più complessa. L'ignoranza conseguente è l'ignoranza volontaria, che quindi segue in qualche modo la scelta della volontà. In un modo o nell'altro si vuole ignorare. Ovviamente questo tipo di ignoranza non causa per nulla l'involontario. Cioè lo causa solo *secundum quid*, ma, come vedremo, di per sé non causa l'involontario.

Ora, il modo della ignoranza conseguente può essere diverso. La prima distinzione da fare è per commissione e per omissione. Per commissione. L'ignoranza conseguente per commissione avviene se l'atto di volontà si porta sull'ignoranza stessa, cioè si vuole ignorare, per essere liberi nel fare il male, per esempio. Io non mi istruisco proprio perché non voglio. Cioè faccio, in qualche modo dell'ignoranza un oggetto della mia volontà. Io voglio essere ignorante, perché deponendo l'ignoranza, conoscendo troppo bene la morale, in sostanza, poi mi sentirei, in qualche modo, troppo legato nelle mie scelte libere, eccetera.

In questo caso si tratta dell'ignoranza fittizia, affettata. Cioè uno finge l'ignoranza. E' l'ignoranza che serve da alibi, in sostanza. Lui sa bene che c'è sotto qualche cosa che non funziona. Però vuole ignorare proprio per avere una scusa per peccare più liberamente.

Poi l'ignoranza per omissione. Cioè quando non ci si procura la scienza dovuta, cioè si ignora ciò che non si dovrebbe ignorare, si ignora ciò che si dovrebbe conoscere. Questo può avvenire ancora attualmente, se uno attualmente non considera ciò che dovrebbe considerare, non prende in considerazione ciò che dovrebbe e questa è la cosiddetta *ignorantia malae electionis*, ossia l'ignoranza di cattiva scelta. Uno quasi sceglie di non considerare.

Oppure, altro caso, non ci si sforza in vista della conoscenza doverosa. Uno sa che dovrebbe procurarsi la scienza, ma non lo fa. E' la cosiddetta ignoranza di diritto. S. Tommaso dice che è possibile ignorare il fatto, ma non il diritto. Cioè ammette l'ignoranza invincibile di fatto, ma non è possibile che uno ignori incolpevolmente il diritto, perché di per sé tutti sono tenuti a conoscere la legge. La legge ovviamente non nel senso del codice, perché questo è per specialisti, ma conoscere la legge morale, insomma.

Quindi è l'ignoranza del diritto che è volontaria, in quanto deriva dalla negligenza. Questo tipo di ignoranza deriva dalla negligenza. Si dice ignoranza strettamente vincibile, perché il soggetto non si sforza a vincere la sua ignoranza secondo quanto sarebbe dovuto allo stato in cui si trova. Quindi è una ignoranza

vincibile, egli sa di poterla vincere, però per negligenza non si dà da fare per procurarsi la scienza necessaria.

L'esempio classico di questa ignoranza, che è legata poi ai doveri di stato, può essere quello di un medico, nell'esercizio della sua professione. Un medico che non conosce bene l'anatomia e si azzarda a fare delle operazioni chirurgiche, diventa un assassino. Proprio non c'è nessun dubbio. E allora, che cosa succede? Succede che egli sa di mandare in paradiso così alcuni pazienti. E non si dà da fare per deporre l'ignoranza, cioè non si dà da fare per conoscere tutto quello che un medico chirurgo dovrebbe conoscere, per non fare male al suo prossimo.

Solo è evidente che neanche il miglior chirurgo di questo mondo, è proprio onnisciente. Quindi c'è una certa ignoranza, che è lecita e che poi limiterà il colpa. Però, in ogni stato di vita, c'è una certa ignoranza, che è comunque vincibile. Cioè, il tale posto in quelle determinate circostanze sa che quelle cose non le può ignorare. E invece le ignora

Poi si distingue ancora, in questo campo dell'ignoranza vincibile, l'ignoranza crassa e supina, che sono due aspetti psichici della stessa ignoranza. L'ignoranza crassa è quella proprio scandalosa, insomma. Grossolana si potrebbe dire. L'ignoranza crassa è quella dove uno si accorge di come la sua ignoranza contrasta con ciò che dovrebbe invece non ignorare, cioè ciò che dovrebbe sapere.

Invece l'ignoranza supina è quella che riguarda piuttosto l'atteggiamento volitivo del soggetto, cioè uno che proprio non si dà da fare. L'atteggiamento supino è quello abulico, in sostanza, di uno non si muove a vincere l'ignoranza e a procurarsi la scienza dovuta.

Tale ignoranza è sempre volontaria e quindi non causa l'involontario in assoluto. Lo causa solo *secundum quid*, perchè effettivamente, è chiaro che, se il chirurgo poco coscienzioso, che ha studiato poco l'anatomia, fa male al suo paziente, egli, se non ignorasse, gli vorrebbe fare del bene. Non è che lo fa di proposito, come si dice. Lo fa indirettamente, cioè quel male lo fa indirettamente, perchè ignora ciò che avrebbe dovuto conoscere. Però, il male gli è imputabile, perchè lui poteva non ignorarlo, e però ignora.

Quindi, in qualche modo, causa l'involontario *secundum quid; simpliciter* però è volontario, perché egli sa che potrebbe non essere ignorante e nonostante questo lo è. Però, nell'azione particolare egli, se avesse studiato quella parte di anatomia, che appunto non ha studiato, avrebbe operato bene. Quindi, vedete che l'ignoranza influisce sull'atto, però non scusa dalla responsabilità dell'atto. Quindi involontario *secundum quid*, ma volontario *per se*. L'ignoranza conseguente è quella che causa il volontario *per se* e l'involontario solo *secundum quid*.

Infine l'ignoranza antecedente. E' quella della quale si dice che è l'ottavo sacramento, ossia quella che effettivamente toglie la responsabilità morale sia nel bene che nel male, ma soprattutto poi scusa in qualche misura dal peccato. Sarà poi molto importante per il discorso sulla formazione della coscienza, in sostanza. Ebbene, l'ignoranza antecedente si dice così rispetto all'atto della volontà e non è volontaria,

cioè non è in nessun modo oggetto della volontà. Proprio uno non può e non deve conoscere quelle determinate cose che ignora. Nel contempo ovviamente influisce sull'atto umano. Quindi, uno, se sapesse, non avrebbe fatto ciò che invece fa.

Qualche esempio. Pensate a un incidente assolutamente involontario di uno, che non riguarda il caso dell'ignoranza concomitante, cioè di colui che odia un nemico. Ma proprio di uno che ama il suo prossimo, gli vuole bene. Va a caccia e veramente si dà da fare per essere attento, anche se veramente, insomma, può succedere che ci siano di quei cacciatori, che sparano a tutto quello che si muove. Allora, a quel punto c'è, effettivamente c'è l'ignoranza conseguente. Ma, mettiamo il caso in cui veramente un uomo è presente lì, in un posto dove proprio non dovrebbe esserci. Ebbene, egli c'è nonostante tutto e si muove come se fosse un cervo. In tal caso effettivamente il povero cacciatore non ha l'obbligo di distinguere e anche se gli spara, lo fa proprio in maniera incolpevole. Questa è l'ignoranza antecedente; quindi causa ovviamente l'involontario in assoluto, perchè toglie in ogni modo quella conoscenza perfetta e formale, che è il requisito del volontario perfetto e della libertà.

Ovviamente nell'*ad secundum*, S. Tommaso spiega come l'ignoranza c'entra con il peccato. Questo chiarisce un po' la questione socratica. Voi sapete che Socrate diceva che nessuno fa del male volontariamente. Ebbene, ovviamente se non facesse male volontariamente, non lo farebbe con responsabilità morale, e invece no, la responsabilità c'è. Anche se in ogni peccato, e in questo Socrate ha ragione, c'è un po' di errore, anzi molto di errore. In ogni peccato c'è dell'errore, c'è dell'ignoranza, però sempre l'errore voluto, in qualche misura, o direttamente o indirettamente.

Quindi l'errore volontario, l'ignoranza conseguente, quel tipo di ignoranza che effettivamente c'è in ogni peccato, quella che si potrebbe dire ignoranza pratica, che è mediata dalla volontà: si vuole ignorare. Per esempio, il famoso sillogismo del peccatore, che esemplifico sempre con il vizio della gola. Chi ha ricevuto il precetto formale dal medico di non mangiare i dolci, quando si trova dinanzi alla tentazione, gli viene l'acquolina in bocca; e poi sussume, non sotto il precetto del medico, ma sotto l'acquolina in bocca.

Quindi deduce che bisogna mangiare il dolce, perché *hic et nunc* è una cosa buona. In assoluto lui sa che gli fa male alla salute, però *hic et nunc* prevale l'appetibilità del dolce. Questo in qualche modo è il tipico caso dell'errore pratico. Quindi una ignoranza che non è subita, ma è voluta. Cioè proprio egli rimuove la sua consapevolezza e orienta la sua coscienza in un altro modo, cioè verso ciò che asseconda la passione. Quindi, è un errore ovviamente voluto.

Bene Adesso affrontiamo, iniziamo almeno il discorso delle circostanze. Prego, carissimo, prego.

... se non ... S. Tommaso ...

Sì. Sì. Sì. Ecco. Cioè rientra un pochino in quello che si è detto rispetto all'ipnosi. Però è un'altra cosa ancora.

...

Sì. Effettivamente. Però la cosa non è così semplice, perché si potrebbe dire che in qualche modo chi è plagiato, subisce una violenza, non nel senso che l'intelligenza gli sia tolta, così da essere condotta semplicemente a livello puramente sensitivo. Ma l'intelligenza gli è manipolata, gli è diretta in qualche modo per mezzo di suggestioni esterne, o ragionamenti che hanno una apparenza di verità.

Io direi che c'è un duplice tipo di plagio, diciamo, o generalmente i motivi si intersecano in questo campo. Ci può essere quello di ordine effettivamente un po' ipnotico, suggestionatore, diciamo, per cui si ritorna un po' al caso dell'ipnosi, anche se non è la stessa cosa. C'è una manipolazione, soprattutto delle masse. Pensate a un abile manipolatore, seppure terribile come anima. Pensate a un Goebbels, per esempio, che ci sapeva fare nel manipolare le masse. Cioè le plagiava in qualche modo facendo leva sui contenuti inconsci. Un bravo psicologo conosce queste cose.

Goebbels stesso, in maniera molto cinica, premise alla sua dissertazione alla Università di Heidelberg, un detto di Dostoevskij, e cioè, noi pensiamo che le sorti delle Nazioni sono guidate dalla ragione, mentre sono di fatto determinate da tutt'altri motivi, ben più nascosti. Quindi, intere popolazioni sono guidate non da motivi consci, ma bensì appunto da queste forze latenti nell'anima. Un buon psicologo riesce a far leva su queste motivazioni, si potrebbe dire archetipiche, e in qualche modo primitive, immediate, annebbiando con questo l'uso della ragione.

Comunque questo fatto ritorna in qualche modo sempre nel caso dell'ignoranza, mediata però in un duplice modo. Cioè, nel caso che ho ipotizzato del plagio, diciamo così, psicologico, ovvero la manipolazione psicologica, in questo caso si tratta di una ignoranza dove l'uso della ragione non è del tutto tolto, però è sottomesso in qualche modo a forze psichiche od occulte.

Quindi, quello che è terribile nel plagio è che la persona plagiata pensa di ragionare, mentre di fatto non ragiona, ma si lascia in qualche modo guidare da questi indirizzi, non si può dire neanche passionali, ma propriamente o archetipici, come è il caso di dire. Per esempio, lì bisogna in sostanza scomodare un po' la teoria dell'inconscio collettivo di Jung. Pensate a quello che succede anche a livello della cosiddetta *réclame* o pubblicità commerciale e via dicendo e quali sono appunto i motivi su cui fa leva. Sono subdoli veramente. E così anche la propaganda politica e via dicendo. Altre volte è la semplice e massacrante suggestione. Ripetere tante volte la stessa cosa.

...

Ecco. Esatto. In tutti questi casi poi in un modo o nell'altro il ragionare viene come legato, in sostanza. C'è un altro modo di plagiare, che è molto più sottile e che

non toglie per nulla l'uso della ragione, ma lo espropria in qualche modo dal soggetto che dovrebbe usarne.

E' il caso in cui l'oratore, il retore, è talmente abile nell'imbonire, che praticamente come sofista riesce non solo a plagiare, nel senso di fare in qualche modo leva sulla credulità del soggetto che si trova dinnanzi, ma anche a presentargli delle argomentazioni fittizie. E' il caso appunto dei sofisti, come dice Platone, in sostanza, ed è per questo che ce l'aveva con loro, cioè si tratta di un plagio di tipo logico, un po' superiore, cioè il plagio, diciamo la manipolazione psicologica, che si situa sul piano di una certa sopraffazione della ragione dalla parte di queste tendenze immediate, chiamiamole archetipiche.

Nell'altro caso invece si tratta di un plagio razionale, cioè si prova in qualche modo di presentare delle apparenti evidenze sulle quali il soggetto non può e in qualche modo, non riesce a riflettere adeguatamente. E lì la responsabilità ovviamente è quella di una ignoranza per lo più antecedente, nel senso che quel tale ignora, proprio perchè non può fare altrimenti, cioè non è colpa sua. E quindi ritorna il discorso dell'involontario, diciamo, *per se*. Quindi *per se* sono involontari tali azioni, dove una persona è manifestamente plagiata.

Si potrebbe dire che però c'è una casistica molto sfumata per quanto riguarda la capacità della persona a resistere al plagio. Ci sono anime più robuste, anime un pochino più arrendevoli, anime più razionali o meno razionali. Importante è anche la motivazione con cui il plagiatore influisce sull'anima. Talvolta in qualche modo suggerisce dei vantaggi, per cui suggerisce al plagiato di rinunciare a certe sue convinzioni, perché è più vantaggioso stare dalla parte del plagiatore, anche sul piano della coscienza, per i vantaggi dello stesso interessato.

Se questo avviene, allora ovviamente l'ignoranza non è più antecedente, ma conseguente. Quindi, vedete che ci possono essere entrambi i casi, in qualche modo. Però ci si riconduce grosso modo all'ignoranza. Prego.

...

Termine della registrazione