

P.Tomas Tyn, OP
Corso “Atti Umani”
AA.1986-1987
Lezione n. 3-13 (A-B)

Bologna, 27 gennaio 1987
Atti Umani n. 3-13 (A-B)

(Rif.Archivio: R.a.)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

Miei cari. Dunque, adesso, iniziamo la settima questione della I-II. Dopo il volontario e l'involontario, iniziamo, cominciamo ad indagare sulle circostanze dell'atto umano. Premetto che S.Tommaso riprenderà, e noi assieme a lui, questo discorso delle circostanze, quando parlerà delle fonti della moralità, le cosiddette fonti della moralità, cioè da dove nasce il bene e il male negli atti umani. Tra tante determinazioni ci sarà anche quella delle circostanze.

Ora, che cosa sono esattamente le circostanze? Fin dal primo articolo S.Tommaso precisa che le circostanze sono propriamente gli accidenti, *to symbebekòs*, direbbe Aristotele, *to katà symbebekòs*, ciò che accade a una cosa. Quindi, sono praticamente gli accidenti dell'atto umano. Ciò che sono gli accidenti rispetto alla sostanza, o meglio, rispetto all'essenza di una sostanza, - poi vi spiego il perchè - lo sono le circostanze rispetto all'atto umano.

Ora, all'inizio di questo articolo, S.Tommaso dice una cosa molto bella, che in genere vale per le realtà fisiche, materiali, corporee: noi siamo portati a trasferire il loro significato, per una specie di metonimia, da queste realtà a significare delle realtà spirituali, che non sono direttamente accessibili nè al nostro concetto nè ai nostri termini, né alle nostre espressioni.

Non abbiamo, diciamo, una concettualità, e quindi nemmeno un linguaggio, che adeguatamente possa significare le cose spirituali in se stesse. In tal modo, per esempio, noi parliamo di distanza non solo in termini spaziali, ma anche per significare, per esempio, una distinzione tra una realtà e una altra. Diciamo, per esempio, che la giustizia è ben distante dall'ingiustizia. Tanto per darvi un esempio.

Ovviamente tra giustizia ed ingiustizia non c'è distanza spaziale, non si può dire che la giustizia dista due metri dalla ingiustizia. Certamente no. Però, si usa questo

linguaggio trasferendo, in qualche modo questa terminologia dal mondo dei sensibili al mondo delle realtà spirituali. Così similmente si parla in termini di collocazione sia sul piano materiale che spirituale; si parla in termini di moto o movimento, sia, diciamo così, sia in rapporto ad azioni transitive fisiche sia ad azioni che solo analogicamente si possono dire tali, cioè movimento, azioni di ordine spirituale ed immanente.

Similmente la parola circostanza è presa da un qualche cosa di nettamente spaziale, *circumstare*, che significa semplicemente stare attorno a. Quindi, si potrebbe dire che circostante è il luogo propriamente parlando. Voi conoscete la concezione aristotelica del luogo: circostante è proprio il corpo contenente un altro corpo collocato. Per esempio, l'orologio è circondato dall'aria. Ora, l'aria è il corpo contenente e l'orologio è il corpo contenuto. Ora, ovviamene il luogo non è l'aria che ci sta attorno, ma la superficie prima¹ immobile attorno a questo oggetto. Quindi ovviamente il luogo è poi un'astrazione².

Tuttavia la circostanza è desunta da questo fatto della collocazione dei corpi: un corpo che si trova in un altro. Per esempio, noi tutti, anche queste cose che ci troviamo dinnanzi sono in qualche modo immerse nell'aria. L'aria è circostante. Quindi c'è un corpo che circonda un altro corpo. Questo è, diciamo così, il senso proprio della parola circostanza. Da qui la parola circostanza è stata presa per significare ciò che sta attorno, appunto, ma nel senso non più spaziale, locale, materiale, ma nel senso spirituale: ciò che sta attorno all'atto umano.

Ora, vedete, S. Tommaso dice che proprio le circostanze dell'atto umano, come il corpo circondante un altro, che è collocato in esso, giunge a contatto con il corpo collocato, ma senza entrare in esso, cioè lo circonda proprio, gli sta attorno, non entra in esso però arriva a contatto con esso. Similmente si deve dire che le circostanze non giungono all'essenza dell'atto umano, ma giungono solo a contatto con la sua essenza. Ecco. Sono quelle determinazioni concrete nelle quali l'atto umano avviene.

E in tal senso, dice S. Tommaso, ovviamente, spetta all'accidente, al *symbebekòs* di aristotelica memoria, di essere in una sostanza, senza fare però parte dell'essenza della sostanza. Quindi analogicamente alla circostanza si applica proprio la caratteristica dell'accidentalità. La circostanza è accidentale rispetto all'atto umano, perchè non entra nella costituzione della sua essenza. Notate bene che l'atto umano ovviamente non è una sostanza. Quindi, vedete che sia tratta di una analogia.

Come l'accidente sussiste nella sostanza senza fare parte della sua essenza, così le circostanze sono come degli accidenti, rispetto all'essenza dell'atto umano, che però non è una essenza sostanziale, ma l'essenza di un *accidens*, perchè l'atto umano sussiste nella persona che lo pone.

Perché, notate che talvolta ho un po' una certa scepri³. Se c'è qualche cosa che non si comprende, ditemelo. Fin qui non penso che la cosa sia molto difficile. Quindi,

¹ A immediato contatto.

² L'astrazione qui consiste nel fatto che il rapporto spaziale del contenuto al contenente è variabile e quindi può essere misurato dalla ragione.

³ Mi viene il dubbio.

quidditas accidentis. Cioè ogni accidente ha una sua natura per quanto accidentale. Ora, le circostanze sono accidenti dell'incidente, se volete. Cioè, sono accidentali rispetto a quella realtà accidentale, che è l'azione. L'azione umana è un accidente rispetto al soggetto, alla persona umana, che pone tale atto.

Ora, le circostanze non entrano nell'essenza di questa realtà accidentale, che è l'atto umano, ma stanno attorno, cioè arrivano a contatto senza entrare dentro, per così dire. Vedete come di nuovo dobbiamo usare una terminologia fin troppo materiale e spaziale. Quindi, non entrano nell'essenza dell'atto umano, ma arrivano a contatto con esso. O meglio, l'atto umano arriva a contatto con le circostanze.

Si potrebbe quindi dire che le circostanze quasi rivestono l'atto-umano. Pensate, per esempio, alla circostanza *quis*. Chi fece una cosa o chi è stato oggetto di una azione. Pensate ad uno costituito in dignità, per esempio un chierico. Oggi, siamo in una società laicale⁴, ma una volta, oltraggiare un chierico era una circostanza aggravante. Moralmente lo è tuttora. Tenete conto, cari figlioli, di questo, cioè che, per quanto le leggi possano rinunciare a dichiarare la religione cattolica come religione di Stato, moralmente non cambia nulla.

Quindi, praticamente si tratta della dignità della persona. Ho fatto l'esempio del chierico, ma potrebbe essere una persona costituita in dignità, il sindaco rappresentante della città, tanto per fare esempi più laicali. In sostanza, se una persona costituita in dignità, viene oltraggiata, questo oltraggio, al di là dell'ingiuria che si arreca al prossimo e che è sempre una ingiustizia, costituisce una circostanza aggravante, considerando di chi è stato oltraggiato.

Ora, l'azione di oltraggio, l'ingiuria arrecata al prossimo in qualche modo si riveste di quella circostanza, che è la persona di chi è stato oggetto di una tale azione. Ora, S. Tommaso precisa una cosa. Questo è molto importante per la metafisica della realtà accidentale. Egli dice infatti che l'*accidens* si dice in due modi. Conoscete la distinzione, e comunque questo lo dice, mi pare, in fine all'*ad secundum*. Dunque, l'incidente si dice in due modi. Si dice sia come *accidens praedicamentum*, sia come *accidens praedicabile*. E l'*accidens praedicabile* si dice ancora come *proprium e improprium*.

Ora, l'incidente predicamento è l'incidente che si dice rispetto alla sostanza. Per esempio, la qualità è un predicamento della sostanza. La qualità inerisce, non è in grado di sussistere in sé, ma ha la sua sussistenza nel soggetto. Quindi, l'incidente predicamentale si dice rispetto a una sostanza.

L'incidente predicabile invece si dice rispetto all'essenza della cosa, Se tale incidente è strettamente legato con l'essenza, come proprietà essenziale, esso sarà un incidente predicabile proprio. Se non c'è questo legame connaturale tra la realtà accidentale e l'essenza della cosa, si tratterà di un incidente improprio.

Faccio un esempio. L'intellettualità dell'uomo è certamente strettamente connessa con la sostanza dell'uomo, tuttavia la facoltà intellettuale è una qualità del

⁴ Laica.

soggetto uomo. Quindi l'intellettualità intesa non come costitutivo dell'essenza, ma come facoltà intellettuale l'intellettualità intesa come facoltà intellettuale è un *accidens in subiecto*, quindi un accidente predicamentale. Nel contempo però è un accidente predicabile, ma proprio, perchè spetta all'essenza dell'uomo avere l'intellettualità, avere la facoltà intellettuale.

Invece, provate a pensare, così, tanto per dire, a questa cosa: Socrate è bianco, per esempio. E' pallido, non ha preso il sole, insomma Allora, questo essere pallido ovviamente è un accidente, non solo predicamentale, una qualità in Socrate, ma è anche un accidente predicabile improprio, perchè non è connesso con l'essenza di Socrate essere pallido o abbronzato, non ha nessuna rilevanza rispetto all'essenza dell'uomo.

Ora, naturalmente l'accidentalità delle circostanze non è l'accidentalità dell'accidente predicamentale, che sussiste nella sostanza, giacché l'atto umano non è appunto sostanza, come abbiamo visto. Ma si dice circostanza ciò in cui, sarebbe meglio dire così, quasi l'ambiente in cui si svolge l'atto umano, senza che quell'ambiente entri nella costituzione dello stesso atto umano.

Il fatto che uno faccia ingiuria a un chierico, e il fatto di essere chierico è una cosa esterna al fatto dell'ingiuria. L'atto sarebbe comunque un atto di ingiuria, che sia fatto ad un chierico o ad una autorità politica, civile, o ad un semplice cittadino, non fa differenza. Dal punto dell'essenza invece, l'essenza morale dell'atto è sempre quella. Cambia però quanto alla circostanza.

Notate che la moralità che deriva dalle circostanze è estremamente importante, perchè ci saranno delle circostanze, come vedremo più avanti, che possono cambiare la specie dell'atto. E' una cosa molto misteriosa, perché appunto qui vedete che l'analogia non regge più, Perché? Perché un gran numero di accidenti non dà neanche una sostanza. Miei cari, vedete, non è la moltitudine che fa le cose, checché ne dicano i nostri democratici ad oltranza. In sostanza, anche gli accidenti, proprio moltiplicati, non danno neanche una sostanza, ontologicamente parlando.

Invece *in moralibus* però può succedere. Lì può succedere che un accidente dell'atto umano assuma una tale rilevanza rispetto alla ragione, che entri nell'essenza stessa dell'atto. L'esempio classico è quello del furto sacrilego, in sostanza. Asportare una proprietà altrui senza la consapevolezza del proprietario è furto. Fin qui c'è proprio l'essenza della moralità di questo atto. Se però questo atto di furto si compie in un luogo sacro, in una chiesa, in un cimitero, eccetera, non è più furto, ma è sacrilegio.

Similmente, non so, riguardo appunto ai peccati, ai peccati contro la castità in persone consacrate. Cioè non si tratta solamente di un peccato contro quel determinato comandamento con la moralità di intemperanza, eccetera, ma sia tratta anche di una profanazione della persona consacrata. Quindi di un vero e proprio sacrilegio. E' un'altra cosa. Quindi una moralità viene aggiunta all'altra, solo che la circostanza è talmente incisiva da cambiare la specie dell'atto.

Questo non è un discorso facile. Perché? Perché non c'è una regola, che possa dire: queste circostanze sono tali da cambiare specie; quelle sono solo attenuanti o aggravanti. Comunque lì c'è proprio una specie di immediato intuito da parte della

ragione pratica ovviamente, la quale capisce in qualche modo che la circostanza è talmente grave che l'atto cambia specie.

S. Tommaso fa un'ulteriore distinzione abbastanza importante, e cioè dice che alcuni accidenti possono verificarsi nello stesso soggetto accidentalmente accanto ad un altro accidente. Pensate a due accidenti predicabili impropri, come può essere, esempio classico, l'erudizione e la bianchezza in Socrate. Socrate nel contempo è erudito e bianco. Quindi entrambi sono accidenti proprio impropri, anche se ovviamente Socrate non sarebbe Socrate, se non fosse erudito, ma comunque adesso questo lo lasciamo da parte.

Rispetto all'uomo, ahimè, devo ammettere che l'erudizione è un accidente in qualche modo improprio. E' acquisito, cioè anche l'uomo non erudito rimane sempre uomo. Il che non toglie che ovviamente la natura umana sia portata a farsi una cultura. Però è un accidente improprio.

Ora, l'erudizione e la bianchezza esistono in Socrate ovviamente senza alcun rapporto l'una con l'altra. L'erudizione non c'entra per nulla con la bianchezza e viceversa. Invece, succede che un soggetto, una sostanza, riceva un accidente tramite un altro. Esempio classico, il colore ricevuto in un corpo, tramite la sua superficie. Se il corpo non avesse una figura, una superficie, non potrebbe essere colorato, perchè ciò che è colorato è la superficie e tramite la superficie è colorato il corpo. Il tavolino è colorato tramite la sua superficie.

Ora, similmente negli atti umani ci sono alcune circostanze, che sono proprio separate l'una dall'altra, e altre circostanze che convengono in qualche modo all'atto umano tramite altre circostanze. Gli esempi possono essere questi: alcune circostanze spettano all'agente senza la mediazione dell'atto. Per esempio il luogo è la condizione della persona. Quindi l'atto non c'entra; il luogo e la persona sono proprio esterni all'atto.

Invece altre circostanze spettano all'agente mediante l'azione stessa. Per esempio, il modo in cui l'azione si svolge. *Quodammodo*, la circostanza *quodammodo* entra in qualche modo non nell'essenza dell'atto, ma compete all'uomo tramite l'azione che compie. Un esempio potrebbe essere questo: camminare velocemente. Il velocemente compete all'uomo tramite il camminare. Non si può dire: uomo velocemente. Che cosa velocemente? Camminare. Cioè l'uomo cammina velocemente.

Invece il fatto che una persona sia costituita in dignità, è perfettamente indipendente dalle azioni, indipendente dalle azioni che compie. Uno può essere sindaco, chierico o qualche altra cosa indipendentemente dalla azione che compie.

Ora, perchè non solo il teologo in genere, ma il teologo moralista deve prendere in considerazione le circostanze? Ci sono tre motivi: due oggettivi e uno *ex parte subiecti*. Il primo è quello del finalismo, ovviamente. Quindi, S. Tommaso divide l'argomento in queste tre parti: da parte della finalità; da parte del bene e del male negli atti umani; e poi da parte del merito e demerito, che dipende dalla responsabilità della persona che compie l'atto.

Il primo motivo, per cui il moralista deve considerare le circostanze, è che l'atto umano si svolge *in particularibus*. Questo, S.Tommaso qui non lo dice, ma lo ripete tante altre volte. E quindi bisogna presupporlo per comprendere bene questo articolo. Quindi, l'atto umano si svolge nella concretezza della situazione, in cui l'uomo si trova. Perciò l'atto umano raggiunge il suo fine, che gli dà specie, notate, non in astratto, ma nella concretezza in cui l'atto viene posto. Ecco che cosa significa l'affermazione di S.Tommaso, che l'atto umano si proporziona al suo fine tramite le circostanze.

Questo ovviamente nell'ordine di esecuzione. E' chiaro che l'atto, finchè rimane *in intentione agentis* è specificato solamente dal fine. Ma nell'esecuzione dell'atto, questo tende alla realizzazione del fine tramite le circostanze in cui quasi si incarna. Vale lo stesso anche un po' lo stesso discorso, che si può però per analogia estendere anche per l'atto interno. In qualche modo il fatto che una persona ponga un atto interno, però elicitato, uscito in qualche modo dalla volontà, ovviamente ha a che fare con la concretezza, se non di cose esterne, dove l'atto non si verifica, non si applica, però ha a che fare con la persona che lo pone.

Per esempio, se un chierico compie un atto interno di apostasia, è più grave che se lo compie una persona non costituita *in sacris*. Non c'è bisogno che dichiari l'apostasia esteriormente, basta che la compia interiormente, il fatto della persona che compie quell'atto aggrava l'atto stesso.

Quindi, in qualche modo, c'è anzitutto questo proporzionarsi dell'azione al fine, tramite le circostanze in cui l'azione stessa si svolge. Un po' si potrebbe dire questo. E' giusto che S.Tommaso abbia cominciato o esordito proprio da questo fatto dell'accidentalità delle circostanze, cioè come negli individui, nelle sostanze individue materiali, c'è sempre il rivestimento di accidenti. Non è che la sostanza sia individuata dagli accidenti, ma viceversa, gli accidenti sono individuati dalla sostanza. Però, non c'è sostanza concreta che non abbia i suoi accidenti.

Non c'è uomo che non sia, per esempio, pallido o non pallido. Adesso qualsiasi sia il non pallido. O è l'uno o è l'altro. O è erudito o non è erudito, insomma. Sempre nel concreto la sostanza materiale si riveste di accidenti. Similmente l'atto umano nella sua concretezza si riveste di circostanze, che sono i suoi accidenti propri.

Nella prima considerazione del teologo, del filosofo, e del moralista, tale considerazione delle circostanze, è dovuta al fatto che l'atto umano, nella sua concretezza, raggiunge il fine solo tramite le circostanze. Secondo motivo è quello del bene e del male negli atti umani. Vedete come dopo il fine, S.Tommaso allarga la prospettiva al bene e al male, dove non è compreso solo il fine, ma tutto, fine e mezzi, in sostanza.

Il bene e il male negli atti umani dipende dalle circostanze e questo in due modi, come vi ho già accennato: sia in maniera così profonda, che la circostanza cambia la specie dell'atto, per esempio che un furto divenga un sacrilegio; sia nel senso che la circostanza è aggravante. Si applica soprattutto nei peccati contro la giustizia. Pensate, per esempio, ad una bugia, il solito peccatuccio, come quando un penitente mette le mani avanti: Padre, sa, ho detto delle bugie, ma non ho recato danno a nessuno. E'

giusto che le dica, no? Perché effettivamente altrimenti, se recassero del danno, sarebbe una circostanza aggravante e anche fortemente aggravante.

Quindi, non perché si possa mentire, ma una bugia senza conseguenze troppo dannose, può al limite essere peccato veniale, in sostanza. Ordinariamente lo è. E però, se ci sono altre conseguenze, allora effettivamente può risultare un peccato grave. Pensiamo al peccato del furto. Lì addirittura la circostanza di ciò che è stato tolto è determinante, e anche la circostanza della persona a cui è stato tolto.

Per esempio, se io tolgo, 5.000 lire a un poveretto, che ha in quelle 5.000 lire la sua sussistenza per tutta la giornata, sono proprio crudele, faccio un peccato mortale, anche se obbiettivamente la quantità, così come al giorno di oggi la si può considerare, non è molto sostanziosa.

In circostanze normali, se non si tratta di un poveretto, ma di una persona che lavora, si dice insomma che è peccato mortale, questo come regola, ma è difficile entrare nella casistica in questo campo. Si dice, per esempio, che diventa peccato mortale quando si toglie il valore corrispondente al salario giornaliero di un operaio qualificato, in sostanza. Non so quanto ciò può valere.

... mortale ...

Sì, mortale. Equivalente al salario di una giornata, in sostanza, di un operaio qualificato. Non so quanto guadagna, più che altro ho fatto solo un pensiero attorno a questo. Ma penso, non so,

... trentamila ...

Trentamila lire? Tra trentamila e cinquantamila lire, comincia a diventare pericoloso. Tanto per dirvi la casistica. Come anche in confessionale è importante, anche ai fini della restituzione. Ciò è per i futuri confessori, notate; ma interessa anche agli altri, ovviamente. Voi futuri confessori, notate la vostra responsabilità, perché se voi non istruite il penitente che deve restituire, là dove l'entità del peccato è grave, se non lo istruite del dovere della restituzione, siete voi che dovrete restituire.

Una responsabilità non da poco, perché poi è difficile, uno scrupoloso potrebbe avere proprio dei problemi. Infatti, non si sa a chi e come, eccetera. Ma importante è che, insomma, il confessore sappia che in questo campo vale il dovere della restituzione e ovviamente legato alla gravità del furto. Quindi è chiaro che, se un bambino mi dice che ha rubato una caramella, non è che io gli dica che deve fare la restituzione occulta. Sarebbe un po' ridicolo. Il povero piccino penso che non comprenderebbe neanche che cosa voglio dirgli con questo.

Quindi, voi capite che quando si tratta di cose da poco, non è il caso di insistere. Ma quando si tratta effettivamente di una cosa grave, vedete le circostanze, insomma la quantità di quello che è stato tolto, allora subentra il dovere della restituzione. Questo per dirvi come le circostanze possono avere un notevole peso per quanto riguarda il

bene e il male mediante il male. Poi, terzo motivo, *ex parte subiecti*, è quello del merito e del demerito.

S.Tommaso dice che ignorare una circostanza può cambiare l'entità dell'atto umano. Se uno dà un pugno al suo prossimo, in questo caso non è una cosa molto bella, ignorando che si tratti di un chierico, con ignoranza antecedente. Si suppone che non abbia avuto il dovere di informarsi, e che il chierico glielo avrebbe detto. Ebbene, in tal caso, se l'ignoranza è effettivamente antecedente, non incorre in nessuna scomunica, tanto per dirvi, anche dal punto di vista giuridico.

Dal punto di vista morale si ha ovviamente il peccato di maltrattamento del prossimo, a meno che il prossimo non se lo sia meritato, cosa che potrebbe anche succedere. Ad ogni modo, l'ignoranza antecedente, cioè incolpevole, della circostanza, fa sì che non sia colpevole per lo meno del sacrilegio. Questo solo come piccolo esempio; ma poi ci sono tanti altri casi.

Poi Tommaso dice, e questo mi pare molto importante, nell'*ad primum* di questo secondo articolo, che è vero che le circostanze sono esterne all'atto umano, ma l'atto umano si dice buono secondo la relazione al fine. La moralità è un che di relativo. Questo è importante⁵. Di relativo, scusate, quasi ho detto una eresia. Non nel senso moderno della parola "relativo", non volevo con questo dire che la morale è qualcosa di soggetto a cambiamenti culturali o meno.

Volevo dire che la moralità consiste in una relazione, cioè nella relazione dell'atto umano alla norma della legge. Ovviamente questa relazione non cambia. Quindi è un che di relativo nel senso che consiste non nell'atto umano fisicamente, assolutamente considerato, ma nell'atto umano in un rapporto di conformità o difformità dalla norma.

E ciò che si dice secondo relazione, afferma S.Tommaso, si dice non solo secondo ciò che inerisce, ma anche secondo il termine esterno a cui la relazione si rapporta. Ad esempio, destra e sinistra, uguale e disuguale, eccetera. Quindi nulla impedisce che l'atto umano sia moralmente qualificato da una circostanza esterna. Non c'è solo l'inerenza dell'atto umano all'uomo stesso da cui procede, ma c'è quasi un espandersi, un tendere dell'azione umana alla realizzazione del fine tramite le circostanze che ci si trova dinnanzi.

Quindi è importante afferrare è questo, che l'atto umano non è un *accidens* in senso assoluto⁶, una pura qualità dell'uomo; è un qualcosa che quasi esce dall'uomo. Vedete di nuovo come abbiamo un linguaggio materiale: una specie di tendenza che esce dall'uomo per raggiungere il termine che ci si propone. E per strada si incontra tutta quella concretezza di realtà, in cui l'azione viene posta. E questo insieme di determinazioni della situazione si chiama appunto circostanza o insieme di circostanze.

⁵ La moralità è la relazione ad un assoluto. Essa considera il rapporto di conformità o difformità degli atti rispetto alla legge morale, che è un valore assoluto. Quindi, in rapporto agli atti, la moralità è una relazione; in rapportai fini, mette in gioco l'assoluto.

⁶ Non è semplicemente un qualcosa che si aggiunge ad un soggetto già costituito, ma è in qualche modo una sua emanazione, che lo determina ulteriormente, nel bene come nel male.

Vedete come appunto l'insieme di circostanze determina la situazione concreta in cui si agisce.

E notate, e questo lo dico, ma solo tra parentesi, perché voi lo sapete già, come è proprio falsa e ridicola l'accusa che si fa da parte dei nostri immoralisti moderni, a S.Tommaso, secondo cui egli avrebbe avuto una morale astratta. Mentre non c'è nessun dubbio che S.Tommaso tiene ben conto della situazione, anche se dice ovviamente che la legge non nasce dalla situazione; sarebbe troppo comoda una morale del genere.

Io mi trovo in una situazione e mi pare che sia bene agire così, quindi la mia azione è buona. Qui mi dà le assoluzioni, state tranquilli, non ho problemi, non soffro di scrupoli, allora chissà quali azioni poi compirò. Ebbene, non è così. Cioè naturalmente vedremo poi che la primaria fonte della moralità è quella dell'oggetto, e questa effettivamente è una fonte alquanto astratta, diciamo, seppure poi concretamente realizzata.

Quindi, vedete, non ci sono circostanze che possono giustificare, un omicidio o un adulterio. Non si può dire: ma lì le circostanze erano talmente favorevoli, eccetera. No, insomma. Quella persona mi è talmente odiosa, che ammazzarla proprio è un pegno⁷. La circostanza della inimicizia, insomma, non giustifica l'omicidio. Quindi il fatto di uccidere una persona innocente è chiaramente già un oggetto che in astratto rende ovviamente malvagia l'azione stessa, indipendentemente dalle circostanze.

Poi è chiaro che la circostanza di un odio forte e passionale può effettivamente, al limite, essere anche una attenuante. Fino a un certo punto ovviamente. Dobbiamo stare molto attenti, molto attenti a questo. Abbiamo visto l'influsso delle passioni sull'atto umano. Anche appunto i giudici tengono conto di questi stati emotivi, insomma, di un tipo di concatenazione.

Soprattutto ciò avviene tra i giudici e via dicendo. Per esempio ciò può succedere nel caso dell'omicidio. Pensate a quel caso molto recente di quell'americana che è stata appunto condannata, mi pare, perché c'era un ambiente di droga, di ricatti, di violenze e cose del genere, insomma. In tal caso effettivamente ci possono essere delle circostanze attenuanti. Certo che l'omicidio è sempre una cosa cattiva in se stessa.

Il numero delle circostanze. Quali sono queste benedette circostanze? Naturalmente adesso non vogliamo formalizzarci su questo numero di sette o otto, che siano, ma è bene pressappoco conoscere questo versetto che aiuta un pochino. Si chiamava nel Medioevo, *fons asinorum*, fonte degli asini il metodo mnemotecnico per memorizzare certe verità.

Dunque, è Cicerone che annuncia in questo versetto. Le circostanze sono: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo et quando*. Fa anche un pochino di ritmo. Queste circostanze aristoteliche sono sette, come vedete. A queste Aristotele, dice S.Tommaso, aggiunge la circostanza *circa quid*. Tanto meglio, S.Tommaso vuole la ottava circostanza perché farà uno bello schemino di deduzione delle circostanze.

⁷ Non è chiaro cosa voglia dire, forse intendeva dire un impegno, un dovere.

Lo schema è questo⁸. Adesso ve lo espongo; non credo che ci sia bisogno che lo scriva sulla lavagna. Semmai scrivete così questo schema, cercherò di spiegarvelo a parole, poi pensateci voi, se avete difficoltà, ve lo scrivo anche alla lavagna.

Primo punto. Le circostanze, che arrivano a contatto con l'atto stesso, con l'azione stessa. Questo è il primo punto. Questa congiunzione con l'atto, questo contatto con l'atto umano può essere in un modo, come misura, cioè in maniera tale che la circostanza misuri l'atto. La misura ovviamente è duplice, del tempo e del luogo. Quindi, *quando e ubi*.

Per esempio, per la legge ecclesiastica è certamente aggravante mangiare carne in un venerdì di quaresima. E' sempre male mangiare carne di venerdì, come giustamente è stato ripristinato questo sacro obbligo dal nuovo Codice. C'era ovviamente anche nell'antico, ma è stato ripristinato nel nuovo Codice l'obbligo di astenersi dal mangiare carne al venerdì.

Quindi c'è certamente ogni venerdì da astenersi da questo; però, se uno proprio mangia carne in tempo liturgicamente forte, certamente questa è una circostanza aggravante. Tanto per dirvi l'esempio del *quando*. Del luogo, *ubi*, abbiamo visto l'esempio, ossia un furto sacrilego o qualcosa del genere.

Poi, secondo tipo, sempre in questa circostanza, là dove si arriva a contatto con l'atto tramite la qualità. Qui la circostanza è quasi la qualità dell'atto umano. Allora abbiamo il *quomodo*: in che modo avviene l'atto. Per esempio, camminare velocemente, o lentamente, eccetera, o picchiare fortemente o dolcemente.

Secondo tipo di circostanze. Ritenete lo schemino? Quindi punto uno, e poi due sottopunti. Adesso, secondo punto. Contatto, cioè la circostanza che giunge a contatto con la causa dell'atto, cioè non più con l'atto stesso, ma con la causa dell'atto umano. E qui ovviamente le cause sono quattro, come dice Aristotele. Quindi a modo di causa finale. Primo sottopuntino, scusate se lo chiamo così. Causa finale, è la circostanza del *cur*, perché. Notate che, come S. Tommaso poi preciserà, non è il fine dell'opera, che è l'oggetto, ma è il *finis operantis*, con quale intenzione io faccio una determinata cosa. Notate la sottigliezza. Non è nemmeno il *finis operantis* in se stesso. Non voglio adesso complicare troppo le cose, ma il fine c'entra, notate, il fine c'entra con tutte e tre le fonti

⁸ Dalla dispensa:

1. in quanto la circostanza arriva a contatto con l'atto stesso:
 - a. a modo di misura:
 - . del tempo: *quando*
 - . del luogo: *ubi* (dove)
 - b. a modo di qualità: *quomodo (modus agendi)*,
2. in quanto arriva a contatto con la causa dell'atto:
 - a. quanto alla causa finale: *propter quid (cur)*
 - b. quanto alla causa quasi-materiale (oggetto): *circa quid*
 - c. quanto alla causa agente principale: *quis*
 - d. quanto alla causa strumentale: *quibus auxiliis*,
3. in quanto arriva a contatto con l'effetto dell'atto: *quid*.

della moralità: il fine come causa; il fine come oggetto, cioè il fine immanente; e il fine come circostanza.

Il fine come causa, è il fine dell'operante; il fine come oggetto, è il fine immediato dell'opera, dell'operato, se volete, in ciò che si fa; e il fine come circostanza è il fatto che l'agente compia o ponga un'azione, sottoposto ad una determinata intenzione. Quindi sono tre indicazioni diverse. Questa è la circostanza del *cur*, del perchè avviene fatto questo.

Poi, secondo, sempre in questa categoria, secondo tipo di causa, la causa quasi materiale. Prego, caro.

... *finalità ... fine ...*

Sì. Cioè, bisogna distinguere queste tre situazioni Il *finis causa* è il fine dell'operante, che si considera però in se stesso, senza rapporto all'operante. Cioè si considera come ciò che per la sua attrattiva influisce sull'operante e lo costituisce operante. In questo modo il fine è solo causa. E si chiama *finis operantis* ed è causa dell'atto umano.

Poi c'è il *finis operis*, che è il fine. Non che con la sua attrattiva costituisca l'operante, ma è il fine immediato di ciò che si fa. E' il bene immanente all'opera stessa. Dopodiché c'è la circostanza che consiste nel fatto che uno agisca secondo una determinata intenzione del fine, il quale non è più considerato nella sua bontà obbiettiva, il fine dell'operante, ma è considerato come presente precisamente nell'intenzione dell'agente, cioè l'agente esce con l'azione con l'intenzione del fine.

Quindi c'è un duplice modo di considerare il fine. C'è il fine in sé, prima che l'agente se ne lasci attirare, per così dire. Esso costituisce appunto il fondamento di questo lasciarsi attrarre. E poi c'è il fine, in quanto ha già attratto l'agente e l'agente agisce sottoposto a questa attrattiva. Sembra una sfumatura, ma è molto importante, perché altrimenti non si capisce perché il fine possa aiutarci con questi tre titoli ben distinti.

Poi c'è la causa quasi materiale, secondo tipo di causa, che riguarda l'oggetto dell'azione, ossia il *circa quid*, *circa quid*, ciò attorno a cui si svolge l'azione. E' colui che patisce una azione. Cioè, l'azione diventa passione riguardo all'oggetto. Per esempio, nel caso di un maltrattamento, è chiaro, la persona altrui diventa paziente. Si spera che lo sia sotto ogni aspetto. Diventa paziente, cioè subisce l'azione. Allora, si dice che il *circa quid* è appunto colui che subisce l'azione, il soggetto non dell'azione, perchè questo è chi compie l'azione. Il *circa quid* è colui che sottostà all'azione in quanto è subita.

Poi c'è l'agente, la causa agente, che è il *quis*, colui che pone l'azione, la qualifica di chi agisce. Per esempio, sarà un'aggravante il peccato in una persona più consapevole, il saggio pecca più dell'ignorante, eccetera. Poi l'agente strumentale, che ovviamente costituisce la circostanza *quibus auxiliis*, con quali mezzi.

Infine il contatto, terzo tipo di circostanza. Là dove si arriva a contatto con l'effetto dell'atto. E questa è la circostanza del *quid fecit*, che cosa fece. Ovviamente, precisa S.Tommaso nell'*ad tertium*, non si tratta di ciò che è inseparabilmente legato all'azione stessa, *quid fecit*. Per esempio, se uno asperge un altro con l'acqua è evidente che lo bagna. Non c'è verso, l'acqua è umida, insomma, c'è poco da fare.

Ma, dice S.Tommaso, il *quid fecit* può dipendere dalla qualità dell'acqua. Per esempio, se lo aspergo con acqua caldissima, io faccio male al prossimo, perché appunto lo scotto, insomma, gli faccio del male. Quindi il *quid fecit* sono appunto, diciamo così, delle aggiunte a ciò che si fa, non l'essenza di ciò che si fa.

Ovviamente il quarto articolo poi riassume un po' l'ordine delle circostanze, cioè fa vedere come, dato che l'atto umano è tutto causato dall'ordine al fine, è evidente che tra le circostanze, queste due saranno le più importanti, cioè quella che è affine alla causa stessa dell'atto umano, cioè la circostanza del *cur*, del perché, e poi la circostanza che è affine all'oggetto dell'atto, cioè del *quid fecit*, che cosa fece. Tutte le altre circostanze si raggruppano attorno a queste due.

Vedete quindi che le circostanze sono proprio accidenti dell'atto umano e, come gli accidenti si pongono in una specie di analogia di attribuzione alla sostanza, così le circostanze si rapportano alle fonti della moralità più grandi, più proprie, che sono appunto il fine e l'oggetto.

Avete dunque quest'ordine: fine, oggetto, circostanze: le tre fonti di moralità. E quindi nelle circostanze, quelle che sono più vicine al fine e all'oggetto, saranno le circostanze principali.

Questo per darvi un'idea, appunto, circa l'ordine tra le circostanze. Adesso abbiamo i cinque minuti della ben meritata pausa; dopo di che partiamo con l'oggetto della volontà. Vi propongo questo eventualmente, adesso: se noi non ci riusciremo senz'altro a svolgere tutto questo, io vi propongo di studiare poi senz'altro fino alla questione 10 compresa. Chè poi, la prossima volta, quando ci vediamo dopo il cambiamento di semestre, , partiremo con l'atto di scelta. Anche lì dovremo considerare solo alcune questioni, perché vedete che il trattato è di una notevole mole. Riposatevi.

Seconda parte (B)

Registrazione di Amelia Monesi

Il primo atto della volontà, potremmo chiamarlo *simplex volitio*. S.Tommaso qui parla dell'oggetto della volontà, del voluto, di ciò che la volontà vuole, ma non si tratta qui tanto della volontà come facoltà

... questione ...

Quaestio otto. Adesso siamo passati dalle circostanze alla vera e propria questione. La questione ottava tratta dell'oggetto della volontà, dove per volontà, come presto vedremo, non si intende la facoltà volitiva, quanto piuttosto il suo primo e fondamentale atto, che si potrebbe anche chiamare la *simplex volitio*, il semplice volere.

Anzitutto la domanda è se la volontà abbia per oggetto sempre e solo un bene. La risposta non lascia dei dubbi. Ovviamente ogni atto di volizione, ogni atto di volere, si porta sempre e solo a un bene, mai al male. Si capisce, mai al male sotto l'aspetto formale del male, perché può succedere che uno voglia di fatto il male, ma non lo vuole come male. Pensate a un peccato, per esempio al furto.

Il rapinatore di banca non vuole tanto fare del male alla gente, eccetera. Non vuole fare ingiustizia direttamente al suo concittadino che, poverino, onesto lavoratore, ha depositato in banca i frutti del suo lavoro. Lui vuole però per sé il bene del denaro, calpestando anche i diritti dell'altro. Cioè non vuole direttamente il male. Vuole direttamente il bene, il suo bene. Poi ovviamente anche prende in considerazione che, per realizzare questo suo bene, molto egoisticamente dovrà fare del male agli altri.

Quindi, in sostanza, nella volizione, nell'atto del volere, c'è sempre la tendenza al bene. S. Tommaso lo spiega in due tappe. Poi lo approfondirete voi. Noi adesso purtroppo dobbiamo un pochino correre. Comunque sommariamente si può dire questo: anzitutto quanto all'appetito in genere, ogni *appetere* è un tendere in un qualche cosa di conveniente.

Ora, ciò che è conveniente a un agente in atto è ancora un qualche cosa in atto, una entità, quindi un bene, perché tutto ciò che è in quanto è, è un bene. E soprattutto poi in quanto è conveniente all'agente, cioè l'agente agisce in vista del conveniente, ciò che è conveniente all'agente è un bene per l'agente. Quindi ogni appetito è ordinato al bene. Notate che c'è un profondo ottimismo in questa affermazione, però solidamente fondato nella metafisica.

Il secondo argomento riguarda la volontà in quanto è volontà, cioè non più l'appetito in genere, ma proprio la volontà. Ebbene, ovviamente la volontà non segue una forma puramente naturale, ma la forma conosciuta, cioè la forma rappresentata nell'agente. Ora, ovviamente la rappresentazione, che muove la volontà all'atto, è sempre rappresentazione del bene. Però nel caso della conoscenza, che precede la volontà, il bene presentato dalla conoscenza alla volontà, a cui la volontà risponde volendo, questo bene può essere o reale o soltanto apparente.

Quindi vedete come in qualche modo la radice del male morale, è l'errore pratico, nel senso che l'intelletto pratico presenta alla volontà come bene un qualcosa che bene non è. Ma è una ignoranza voluta, a differenza di quello che pensava Socrate, che, insomma, ogni peccatore è un ignorante; ma ignorante nel senso speculativo della parola. Invece, no. Se lo fosse nel senso speculativo, non peccherebbe.

Come dice anche il Salvatore, "Se voi diceste 'siamo ciechi', il vostro peccato non ci sarebbe, ma siccome dite 'ci vediamo', il vostro peccato permane". Lo dice ai Farisei, che appunto si vantavano della loro sapienza, eccetera. Chi sa, ovviamente

pecca; chi è ignorante, se è ignorante in modo speculativo, non pecca, è ignoranza invincibile antecedente. Invece qui si tratta di un errore pratico, voluto.

Quindi ovviamente la volontà si muove solo là dove l'intelletto pratico presenta una realtà come buona. Però può essere presentata come buona anche una realtà, che non lo è. E' la scorciatoia del sillogismo del peccatore. Lo incontriamo un'altra volta. Esemplifico, infatti, come voi sapete, sempre con un argomento che poi mi riguarda, cioè quello dei cibi.

Quando Il medico prescrive: non devi mangiare molti dolci, eccetera. Ma uno si ferma, qui a Bologna, dove ci sono di quei negozietti, che veramente fanno venire l'acquolina alla bocca. Ebbene, se uno poi si lascia travolgere dalla *passio*, allora succede che effettivamente in tal caso il suo intelletto pratico gli presenta come buono, ciò che obbiettivamente buono non è, quando il medico dice: figliolo, proprio non giova alla tua salute.

Però è necessario, affinché la volontà si muova, che l'oggetto le sia presentato come buono. Quindi si può dire che in genere la volontà tende al bene. Non però la volontà come facoltà. Ovviamente la volontà come facoltà sceglie tra il bene e il male. E' chiaro. Ma è la volontà come atto di volontà, cioè il volere è sempre del bene.

La volontà riguarda sia il fine, che i mezzi. Ovviamente nelle cose naturali, c'è una analogia anzitutto tra la volontà e le tendenze naturali. Come nelle cose naturali il soggetto per mezzo della stessa potenza operativa attraversa i mezzi per giungere al termine dell'azione, così anche nell'ordine volitivo, il volente per il tramite dei mezzi si dispone al conseguimento del fine.

Quindi, possiamo dire questo, che per quanto riguarda la volontà, come potenza operativa, essa si estende sia al fine che ai mezzi; è la stessa facoltà volitiva che vuole ogni tipo di bene, sia il bene del fine che il bene dei mezzi. Ovviamente, il bene del fine è quello che determina il bene dei mezzi, cioè i mezzi sono dipendenti dal fine e sono ordinati al fine.

Invece la volontà intesa come atto del volere riguarda esclusivamente il fine. Cioè per *simplex voluntas* o *simplex volitio*, per l'atto di semplice volontà, si intende quell'atto che riguarda il principio dell'atto umano, ciò che si vuole naturalmente, per natura, non per scelta. Ora, ciò che si vuole per natura, non sono i mezzi in vista del fine, ma il fine stesso, che determina poi anche la scelta dei mezzi in un momento successivo.

Quindi la distinzione è questa. Come nell'ambito naturale la stessa facoltà motiva, muove il mobile ad attraversare tanti termini intermedi per giungere al termine ultimo, così anche la facoltà volitiva o volontà estende il suo agire a ogni bene, sia il bene del fine che il bene dei mezzi. Quindi la volontà, come facoltà, come potenza volitiva, riguarda sia il fine che i mezzi. Invece la volontà, come atto del volere, il semplice volere, nel semplice volere non ci sono ancora i mezzi, non si considerano ancora i mezzi, ma ci si porta a ciò che si vuole quasi per natura immediatamente, spontaneamente. Ci si porta insomma al fine.

Quindi, è qui che si differenzia appunto la *simplex volitio* da quella che si chiama appunto l'*intentio*. La *simplex volitio* è la quasi naturale, immediata, spontanea volontà del fine. L'intenzione è la volontà di conseguire sì il fine, ma di conseguirlo adoperando dei mezzi, non si sa ancora quali. Però la volontà si concretizza già, si estende alla considerazione dei mezzi. Non dice solo: voglio quella cosa. Dice: voglio quella cosa sapendo che per conseguirla dovrò, dovrò estendermi in qualche modo a adoperare dei mezzi.

Ora, appunto, nell'articolo seguente, cioè nel terzo, S.Tommaso precisa la distinzione tra l'atto della semplice volizione e l'atto dell'intenzione, cioè l'atto della semplice volizione, che si porta al fine in assoluto e l'atto dell'intenzione che si porta ai mezzi. Però mai ai soli mezzi, ma sempre ai mezzi per il fine, al quale i mezzi sono ordinati. Perché questo? Perché il fine può essere voluto per se stesso, in assoluto; i mezzi invece non possono mai essere voluti senza il fine.

Quindi il fine può fare a meno dei mezzi, ma i mezzi non possono mai fare a meno del fine. Voi intuite il perché. Proprio perché il fine è buono in sé, i mezzi lo sono in vista del fine. Quindi, vedete che nell'atto della *simplex volitio* c'è la tendenza al solo fine, senza prendere ancora in considerazione i mezzi. Nell'atto dell'*intentio*, dell'intenzione, c'è il volere i mezzi, ma mai senza il fine, cioè i mezzi in vista di quel tale determinato fine.

Si può fare appunto l'analogia con l'intelletto umano. Quindi non c'è mai scienza delle conclusioni senza l'intelletto dei principi. In qualche modo è, diciamo così, molto, molto esemplificante, si potrebbe dire, questo paragone con l'intelletto.

Come nell'intelletto c'è l'*intellectus principiorum* riguardo a ciò che per natura si conosce intellettivamente, così nella volontà c'è un qualcosa che per natura si vuole ed è il fine. Come l'intelletto conosce naturalmente i principi, così la volontà vuole naturalmente i fini. I fini sono nell'ordine pratico ciò che sono i principi nell'ordine conoscitivo.

Quindi praticamente come la volontà, la *simplex volitio*, vuole naturalmente i fini, così l'intelletto conosce naturalmente i principi. Ora, può succedere che uno abbia l'atto di conoscenza dei principi senza applicarli a una dimostrazione. Però non è possibile che uno abbia la conclusione di un sillogismo, senza riallacciarla ai principi. Similmente non è possibile adoperare o volere dei mezzi senza volere il fine, è però possibile volere il fine senza volere i mezzi.

Ora, nell'*ad tertium* c'è una significativa precisazione. Cioè, dice S.Tommaso, che diverso è l'ordine della esecuzione dell'opera, dell'*executio operis*, dall'*ordo intentionis*, l'ordine dell'intenzione. Ora, nell'esecuzione dell'opera, ciò che è ordinato al fine, cioè il mezzo, è intermedio, mentre il fine è il termine del moto. E' molto facile. Pensate alla costruzione di una casa. Prima bisogna scavare le fondamenta, poi porre la prima pietra, poi le altre pietre e poi si costruisce la casa. Quindi i mezzi sono intermedi in vista della realizzazione del fine, che appare alla fine dell'opera, al termine dell'opera. Il fine coincide con la fine.

Ora, così come il moto naturale può fermarsi in un luogo intermedio senza arrivare al fine, al termine, per esempio nella costruzione di una casa, ci si può fermare e non più costruire, così anche nell'eseguire l'atto umano è possibile fermarsi a una realizzazione parziale, senza arrivare fino in fondo nell'esecuzione.

Mentre nell'intenzione, il fine precede i mezzi, nell'esecuzione i mezzi precedono il fine e dispongono ad esso. Nell'intenzione il fine precede i mezzi e fa dipendere da sé i mezzi. Sicché, non è possibile dire: io mi fermo ai mezzi e non voglio il fine. No, per volere i mezzi prima bisogna volere il fine, i mezzi si vogliono dipendentemente dal fine.

Vedete come vale questo assioma tomistico, secondo cui ciò che è primo nell'intenzione è ultimo nell'esecuzione. Quindi il fine, che è ultimo nell'esecuzione, è anche primo nell'intenzione dell'agente. Lì c'è questa struttura dell'atto umano, c'è un discendere, notate, dal fine ai mezzi nell'ordine intenzionale. Quasi dal fine ultimo, che poi è il primo fine voluto, si discende fino all'ultimo mezzo, su cui si opera. Questo ultimo mezzo nell'intenzione diventa il primo mezzo nell'esecuzione e partendo da quel primo mezzo si adoperano gli altri fino ad arrivare alla fine.

Pensate appunto all'architetto, che è l'esempio prediletto di S.Tommaso. L'architetto deve prima sapere quale casa vuole costruire. Per esempio, uno gli dà un incarico di progettare una casa e allora gli dice un po' la sua idea: io vorrei una casa in campagna, eccetera. L'architetto deve anzitutto pensare a quello che vuole realizzare, alla casa in campagna ideale per quella tale persona, che gli ha dato l'incarico. Quindi pensa a ciò che poi si realizzerà solo alla fine, cioè proprio la casa che il proprietario ha desiderato (?).

Allora, all'inizio parte da questa concezione finalistica. Proprio il fine si pone all'inizio dell'intenzione, e poi comincia a pensarci: e allora, con quali mezzi posso raggiungere questo fine? E comincia a deliberare sui mezzi, fino a discendere sui mezzi più particolari possibili, sul materiale che adopererà concretamente. Dopo, ecco il primo passo dell'esecuzione, incarica una ditta di fornirgli quel preciso materiale e comincia a costruire. E alla fine, nell'esecuzione torna ciò che c'era all'inizio nell'intenzione.

Nella *quaestio* nona si tratta del motivo della volontà, cioè che cosa muove la volontà, da che cosa la volontà può essere mossa. Anzitutto la volontà è mossa dall'intelletto. Qui S.Tommaso manifesta la sua anima intellettualistica. Ci sono alcuni tomisti, che si sforzano di farne un volontarista, perché è più di moda. Ma S.Tommaso da quel lato non ha dei dubbi. Quindi, la volontà è mossa dall'intelletto. Però è mossa in una maniera del tutto particolare.

Questo articolo, poi lo approfondirete poi per conto vostro. Esso presenta una fondamentale distinzione che, nell'antropologia soggiacente alla morale, ricorre continuamente, cioè la distinzione tra l'esercizio dell'atto e la sua specificazione. L'esercizio è dalla parte del soggetto, che si muove all'agire, mentre la specificazione dell'atto determina o definisce quasi ciò che si fa. Una cosa è il fare e non fare, un'altra cosa è fare questo o questo altro. La prima cosa riguarda l'esercizio; quell'altra la specificazione.

Ora, quanto all'esercizio, non c'è dubbio che la volontà non dipende dall'intelletto, ma anzi, quanto all'esercizio, è la volontà che muove l'intelletto. Perché? Perché la facoltà del fine più alto e più universale muove tutte le facoltà dei fini particolari. Quindi, la volontà è la facoltà delle facoltà. Se volete, la volontà è quasi paragonabile alla mano. Ciò che è la mano, come strumento degli strumenti, nell'ordine dell'eseguire, la volontà lo è nell'ordine di muovere le facoltà dell'anima. La volontà è da quel lato facoltà delle facoltà. Essa non è una facoltà tra le altre, ma è la facoltà che muove tutte le altre.

S. Tommaso fa un esempio significativo, ma un po' obsoleto al giorno di oggi, benché anche tuttora si possa dire che sia così. Ed è questo: l'arte della navigazione determina l'arte della costruzione navale. E' evidente. E' l'esperienza del navigatore che determina come debba essere costruita una nave. Quindi, l'arte del fine più ampio, cioè della navigazione in genere, determina poi in particolare come la nave deve essere costruita.

Quindi la facoltà del fine più astratto, più universale, determina e muove sempre la facoltà del fine più particolare. Ora la volontà è la facoltà del fine in genere, in astratto, mentre l'intelletto non è la facoltà del fine, è la facoltà di quel particolare fine, che è il conoscere.

Quindi, quanto all'esercizio non c'è dubbio che la volontà muove l'intelletto e non viceversa. Da quel lato S. Tommaso, se volete, è *secundum quid*, volontarista. Però, per quanto riguarda la specificazione della stessa azione volitiva, per quanto riguarda ciò che si vuole, la volontà, essendo un appetito intellettuale, presuppone la conoscenza del suo oggetto. *Nihil volitum nisi precognitum*, nulla può essere voluto se non è preconosciuto.

Quindi la volontà suppone la presentazione da parte dell'intelletto, la presentazione del bene. L'intelletto pratico conosce il bene e presenta come vero quel determinato bene. Cioè dice quasi alla volontà: guarda che è vero che questo bene è veramente tale. Una volta che l'intelletto pratico fa questa operazione, la volontà si muove al bene presentato. Quindi vedete come l'intelletto muove la volontà, ma non la muove soggettivamente, la muove *ex parte obiecti*, dalla parte dell'oggetto proposto, che specifica ciò che si fa, che determina ciò che si vuole e che si fa.

Quindi, mentre la volontà è quasi il primo motore, vedremo poi che non lo è in assoluto. Ma comunque riguardo all'anima è effettivamente la prima forza motrice; la volontà è la prima forza motrice dell'anima quanto all'applicazione all'atto, all'esercizio dell'atto. Tuttavia la volontà dipende dall'intelletto per quanto riguarda la presentazione dell'oggetto.

Ora, la questione poi rimane questa. Notate questo. S. Tommaso non lo dice, ma si può andare molto in là in queste disquisizioni. Si potrebbe dire: ma, allora, se la volontà muove all'esercizio anche l'intelletto, vuol dire che lo stesso atto intellettuale, con cui l'intelletto presenta il bene alla volontà, è a sua volta mosso dalla volontà, la quale volontà ha bisogno della presentazione, e così via, *ad infinitum*. *Standum in primo*

idest in intellectu. Adesso l'ho detta grossa. Padre Fabro non sarebbe contento di me. Ad ogni modo, penso però che il celeste Patrono mi benedica in questo momento.

Il fatto è che veramente S. Tommaso è stato un intellettualista, in questo senso, che è vero che la volontà può muovere l'intelletto, ma non è necessario che lo muova. Cioè può succedere che l'intelletto semplicemente conosca, senza essere applicato dalla volontà all'atto di conoscere.

Quindi, se volete, c'è un esercizio dell'atto intellettuale non mosso dalla volontà. Poi c'è la presentazione da parte dell'intelletto, non mosso dalla volontà, del bene alla volontà, la quale si muove all'esercizio dell'atto e da quel momento in poi può muovere anche le altre facoltà, compreso l'intelletto. E così via, il movimento ormai è avviato.

Ma se non ammettete questa indipendenza dell'intelletto dalla stessa volontà, quanto all'esercizio dell'atto, effettivamente si apre una via senza uscita.

Quindi, la volontà è talmente universale che può muovere ogni facoltà, compresa quella intellettuale. Però, l'intelletto ha una certa sua autotomia operativa, anche quanto all'esercizio, indipendente dalla volontà. Lo potete vedere per esempio nella conoscenza sensitiva. Lì non c'è bisogno che vi appliciate a conoscere quel determinato colore, a guardarlo. Basta aprire gli occhi e lo vedete, in sostanza. Cioè, non c'è bisogno neanche di aprirli, semplicemente li avete aperti e vedete il colore che vi trovate innanzi.

Qui la conoscenza ha un esercizio immediato, da cui poi dipende la presentazione dell'oggetto alle facoltà appetitive, le quali poi risultano motrici. E' ovvio che in alcuni atti di intelletto speculativo la volontà è veramente motrice. Per esempio, se la volontà di ogni bravo studioso, ci dice: ecco, figliolo, adesso applicati a studiare, allora c'è veramente una mozione quanto all'esercizio da parte della volontà, che applica l'intelletto speculativo.

Ora, questa distinzione mi pare molto importante. Anche l'intelletto muove la volontà comunque dalla parte della presentazione dell'oggetto. Quanto all'applicazione all'atto, è la volontà che muove se stessa. Infatti, nei seguenti due articoli, S. Tommaso analizza la parte appetitiva, cioè la questione se la volontà possa essere mossa dall'appetito sensitivo e poi se la volontà muova se stessa. Entrambe questioni sono molto importanti.

Ora, per quanto riguarda la mozione o l'influsso dell'appetito sensitivo sulla volontà, è indubbio che tale influsso ci sia, ma in che modo? Non immediatamente *ex parte subiecti*. Abbiamo visto che la volontà soggettivamente è indipendente, cioè applica se stessa all'esercizio dell'atto. Quindi la passione, se volete, ossia l'appetito sensitivo, può intervenire, ma interviene esclusivamente a livello della proposta del soggetto. Ciò è ancora una volta una mozione *ex parte obiecti*, per la proposta dell'oggetto.

Quindi l'appetito sensitivo non influisce soggettivamente, ma influisce proponendo l'oggetto. In che modo, però? Questo è molto sottile. Ci si potrebbe abbastanza facilmente sbagliare in questo, perché non lo fa come l'intelletto pratico, che serenamente propone l'oggetto, ma l'appetito sensitivo piuttosto influisce sul soggetto, non però in quanto volente, ma alterandolo passionalmente. In questa circostanza il

soggetto, non più sereno, non riesce a mantenere appunto l'indifferenza del giudizio pratico-pratico, o per lo meno non la mantiene del tutto.

E quindi, se volete, c'è l'influsso della passione sul giudizio della ragion pratica e tramite la ragion pratica, proponente l'oggetto, c'è l'influsso sulla volontà. Mi avete capito, miei cari? Sul serio? Ripeto. Fra Gianni mi ha guardato con un po' di scetticismo. E' fondato, perché è un articolo non facile, questo. Quindi giustamente ve lo ripeto. Va bene? Vi ripeto, se avete qualche, qualche difficoltà fatemelo presente.

Allora, guardate, il fatto è questo. Faccio un esempio. Qui si può fare, una volta tanto, cosicché siamo avvantaggiati. Dunque, un uomo che si trova in un impeto d'ira. Ovviamente non ragiona come un uomo calmo e sereno. E' evidente, questo, no? Quindi la passione, l'appetito sensitivo, influisce sul soggetto umano, alterandone appunto la disposizione, e alterandone non solo la disposizione passionale, come è ovvio, ma tramite essa anche la disposizione al conoscere.

Quello che appare una cosa da poco a uno che si trova sereno e tranquillo, appare una grave offesa a uno che si trova in uno stato di irascibilità un po' stimolata, diciamo. Allora, in tal senso, l'appetito sensitivo influisce sul giudizio dell'intelletto pratico, il quale intelletto pratico allora presenta, se volete, il bene sotto un aspetto un tantino deformato. E la volontà si muove a seconda di questa proposizione dell'oggetto.

Poi c'è ovviamente la questione: fino a che punto la volontà rimane libera, eccetera. Ma importante è sapere che effettivamente l'appetito sensitivo può influire sulla volontà, non direttamente sulla volontà stessa, ma tramite la proposizione dell'oggetto. Non però immediatamente, perché questo spetta solo all'intelletto pratico, bensì influenzando sulla disposizione conoscitiva del soggetto e alterandone in qualche misura lo stesso giudizio pratico, tramite il quale poi influisce sulla volontà.

C'è infatti la citazione che non poteva mancare, dell'*Etica a Nicomaco*, nel III Libro, e cioè *qualis unusquisque est, talis finis ei videtur*, a seconda di come ciascuno di noi è, tale a lui appare il fine. Noi valutiamo i fini a seconda delle nostre disposizioni. Però, per fortuna rimaniamo liberi. Perché è una frase un po' insidiosa. Infatti, uno potrebbe dire: quale ciascuno è, tale è la sua valutazione. Quindi il giudizio sarebbe proprio determinato. C'è un influsso della appetitività sul giudizio, ma il giudizio rimane libero. Cioè la volontà, di per sé, potrebbe resistere appunto a questa alterazione dell'appetito sensitivo.

Spesso succede che in qualche modo il povero giudizio pratico-pratico è conteso da queste due appetiti: uno razionale e l'altro sensitivo. Soprattutto in materia di temperanza, vi feci l'esempio della gola, no? L'acquolina in bocca, eccetera, no? In genere, in tutto l'ambito della temperanza spesso succede che c'è questo conflitto tra la passionalità da una parte e la volontà dall'altra. Per fortuna, la volontà può in qualche modo rettificare il giudizio pratico-pratico, anche se l'appetito sensitivo influisce su di esso. E quindi la libertà *ut in pluribus* rimane.

Lì, nell'*ad tertium*, ovviamente non poteva mancare la constatazione che l'appetito sensitivo è dominato non in maniera dispotica, ma politica. Questo è molto importante per l'antropologia realistica dell'uomo. E questo, notate bene, non solo,

diciamo così, nello stato di concupiscenza. Essendo in teologia possiamo parlare in questi termini. Infatti, si tratta dello stato della corruzione della natura a causa del peccato originale, quella che S. Agostino chiama concupiscenza come tendenza e inclinazione al male.

No, anche nello stato proprio di natura pura, diciamo così, così come Dio ha voluto l'uomo, Dio ci ha creati in maniera tale che la nostra ragione potesse comandare agli appetiti inferiori, ma mai in maniera tale da schiacciarli. Vedete come non ha luogo contro la morale tomistica il rimprovero, secondo il quale essa creerebbe delle nevrosi. Assolutamente no. L'antropologia tomista non è repressiva, nemmeno degli istinti, è educativa degli istinti, a differenza del freudismo. Questo sì. Ma non è repressiva degli istinti. Questo, per quanto riguarda questo aspetto antropologico.

La volontà muove se stessa. Questo è un argomento effettivamente non facile da capire, ma essenziale, proprio di primo ordine. Anche qui S. Tommaso fa un paragone con l'altra facoltà spirituale, che è quella intellettuale. E forse partendo da lì risulterà più chiaro. Cioè, l'intelligenza, essendo in atto rispetto ai principi, riduce se stessa dalla potenza rispetto alla conoscenza delle conclusioni, in atto rispetto a quella stessa conoscenza.

Quindi, notate bene, come l'atto dell'intelligenza è un atto eminentemente vitale. Atto vitale nel senso di una entità che muove se stessa, non però come *causa sui*, nel senso che essa è un' entità, che, nella sua identità di facoltà intellettuale, è motrice sotto un aspetto e mossa sotto un altro. E' mossa in quanto non ha ancora la scienza delle conclusioni, è motrice in quanto ha già la scienza dei principi.

Quindi l'intelletto, riguardo alle conclusioni, riduce se stesso dalla potenza all'atto, partendo da quell'atto che è la conoscenza dei principi. Similmente la volontà, dalla volizione del fine, che è il principio nell'ordine pratico, si riduce dall'atto del volere il fine, che è accompagnato dalla potenza di volere i mezzi, all'atto di volere anche i mezzi. Notate bene. La volontà si trova in partenza in atto di volere il fine, in potenza di volere i mezzi e dall'atto di volere il fine si riduce all'atto di volere anche i mezzi.

Qui il discorso si fa un po' difficile, però è tanto bello, è molto importante. Qui di nuovo proprio arriviamo al cuore della antropologia. Ebbene, guardate, ciò è possibile solo in quanto i principi dell'intelletto contengono in sé attualmente, notate, virtualmente, ma attualmente, le stesse conclusioni, mentre i fini⁹ contengono in sé, ancora attualmente, virtualmente, i mezzi al fine.

Se volete, potete fare un collegamento con i trascendentali. Come l'essere, essendo un analogo, contiene in sé attualmente le sue differenze, tutte le sue differenze, così il bene contiene in sé tutte le sue differenze e il vero contiene in sé tutte le sue differenze.

Vedete insomma come la spiritualità umana è grande. Cioè veramente, in quanto allo spirito, lo si tocca con mano, noi siamo veramente portatori del divino. Lì non c'è

⁹ Della volontà.

distinzione¹⁰, il Signore mi perdoni, perché poi c'è una grande distinzione per quanto riguarda l'entità dell'uomo. Capitemi bene. Perché Dio Creatore è infinito Essere. Noi siamo finiti esseri, molto finiti, è bene che lo sappiamo. Eppure siamo infiniti quanto all'intenzionalità. E' terribile questo.

Riguardo alla apertura al bene e al vero, siamo veramente infiniti, sotto quell'aspetto, e siamo quindi portatori di una infinita attualità intenzionale. Però, questa infinita attualità intenzionale non è infinita quanto all'essere fisico¹¹. Ecco perché c'è il passaggio dalla potenza all'atto quanto all'essere. Pensate a questo, miei cari.

Poi, appunto, questo si collega con l'ultimo articolo. Cioè S.Tommaso si chiede se la volontà sia mossa da un principio esterno; poi se dai corpi celesti, questo lo lasciamo stare, l'astrologia, e via dicendo; e poi se da Dio. Ovviamente il principio esterno, che muove la volontà, è Dio. Cioè la volontà è mossa da se stessa e nel contempo da Dio. Solo due cause muovono la volontà dal di dentro: la volontà stessa, che muove se stessa; e Dio, che la muove dal di fuori. Entrambe le cause sono necessarie.

Vedete come ciò si collega con il discorso del glorioso confratello Domingo Bañez, che Dio lo benedica. Adesso mi schiero a favore dei nostri cari confratelli nella lite con i molinisti e suareziani. L'affermazione della premozione fisica, anche e soprattutto per gli atti liberi, non è bañezianismo, ma è tomismo, e della più pura e limpida specie.

Quindi, la volontà presenta questo duplice aspetto: in quanto è intenzionalmente infinita, contiene già in sé quell'atto, che le permette di ridursi dalla potenza all'atto. In quanto il fine contiene già i mezzi, la volontà è in grado di ridurre se stessa dalla potenza circa i mezzi, in atto circa i mezzi, supponendo però che sia in atto circa la volizione del fine.

E questo vuol dire che la volontà, in qualche modo, è partecipe di una infinita intenzionalità nei riguardi del bene, quel bene che contiene in sé tutte le sue sfumature. E quindi la volontà è in grado di attuarsi circa ogni bene particolare, intenzionalmente.

Quanto all'essere, l'atto di volizione è una entità finita. E quindi ha bisogno di una premozione, di un qualcuno che dia l'essere a quell'essere partecipato, che è appunto la volizione nuova, che si verifica in noi.

Quindi, la volontà è una causa, che muove se stessa, ma non è la causa prima, nel senso di entità fisica. Ha bisogno quindi di essere premossa e non può essere premossa, ovviamente, se non appunto da Dio, per il fatto che, lo studierete in particolare nel sesto articolo, come l'atto naturale delle facoltà, diciamo, di agenti naturali non può essere dato se non da Chi ha istituito la natura delle cose, così l'atto volitivo non può essere causato se non da Chi ha istituito la volontà stessa, ha creato la volontà stessa.

¹⁰ I trascendentali ci avvicinano a Dio. Noi e Lui apparteniamo al campo dello spirito.

¹¹ Reale, ontologico. Non siamo Dio, però abbiamo l'idea di Dio.

Altrimenti si tratta di un influsso esterno a cui la volontà può in qualche modo anche acconsentire, però sempre comunque esterno. Invece, per muovere una realtà dal di dentro è necessario che la realtà o muova se stessa oppure che sia mossa, sì, da qualcosa di distinto da essa, ma in tal caso quel qualcosa distinto da essa deve essere l'origine stessa della natura o, in questo caso, della natura dotata di volontà.

Per la volontà ciò vale ancora di più, proprio perché la volontà è ordinata al fine ultimo. E all'ordine dei fini corrisponde l'ordine degli agenti. Quindi, solo il primo agente, il Creatore, può ordinare la volontà al fine ultimo, che è ancora Lui stesso. Per di più, la volontà è una facoltà spirituale. Quindi, ancora una volta un argomento *a fortiori*. Solo da Dio la volontà può essere creata, e quindi solo da Dio la volontà può essere premossa. Però notate che ciò vale per ogni agente naturale. L'azione naturale, la premozione all'azione naturale, deriva sempre e solo dal Creatore della natura. Va bene questo discorso, miei cari? Meditategli bene.

Riguardo alla premozione, mi è stata fatta anche una domanda interessante riguardo al male, che ci può essere nelle azioni umane. Notate bene. In questa premozione Dio ovviamente determina tutto ciò che c'è di buono e di essere nell'atto umano, mentre le particolari applicazioni in qualche modo sono tutte dovute alla causalità seconda dell'uomo, che determina se stesso tramite la sua volontà.

Quindi, in qualche modo, Dio dà l'essere all'atto umano, ma la particolarità dell'essere, la determinazione all'essere tale o tal altro, spetta effettivamente alla volontà, seppure, dirà poi S. Tommaso, talvolta Dio muova efficacemente o effettivamente anche alla particolarità dell'atto. Per esempio, a un atto chiaramente buono, come fa quando influisce tramite la grazia attuale.

Ma queste sono circostanze molto particolari, *Ut in pluribus*, nel cosiddetto concorso divino generale, Dio semplicemente promuove all'entità dell'atto. Invece la taleità dell'atto dipende all'uomo. Quindi, se è buona è tutto merito dell'uomo, ma se è cattiva è tutto demerito dell'uomo.

Vi ringrazio del vostro benevolo ascolto, che il Signore vi benedica e vi faccia fare tanto begli esami adesso in questo periodo di transizione da un semestre all'altro. E noi ci vediamo poi appunto in febbraio.

Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

Amen.

Agimus Tibi ...

Amen.

In nomine Patris et ...

Amen.

Di nuovo arrivederci e buon lavoro.