

P.Tomas Tyn, OP
Corso sugli Atti Umani
AA.1986-1987
Lezione n. 4-14 (A-B)
Bologna, 17 febbraio 1987

(Rif.Archivio: R.a.)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

Adesso riprendiamo i nostri lavori nella faticosa metà dell'Anno Accademico. L'altra volta ci siamo lasciati con il trattato sull'atto umano. Ne studieremo purtroppo soltanto alcune parti, non potremo studiare tutto quello che S. Tommaso scrive nella I-II, *Primae Secundae*. Lo raccomando tuttavia alla vostra benevola attenzione, si capisce, Quindi ne potremo fare solo alcune parti più significative.

Ho scelto anzitutto la questione 13, che tratta della scelta, per poi passare alla questione 16 e 17 che trattano rispettivamente dell'uso e dell'*imperium*, del comando della ragion pratica. Perché ho fatto questa *electio*, questa scelta? Ebbene, proprio perché nella scelta, nell'atto della scelta si verifica, come voi ben sapete, quel fenomeno straordinario, fondante tutto l'ordine morale, che si chiama libertà. E' nella scelta che appare appunto la libertà del nostro volere.

Bisogna che ovviamente tutto questo presupponga che abbiate in mente bene lo schema dell'atto umano. Vi ricordate come lo sistemò il Padre Gardeil. Ossia c'è anzitutto l'*ordo intentionis*, ve lo ricordo *per summa capita*. Avete sempre gli atti della ragione, si intende della ragion pratica, perché si tratta di arrivare all'agire, la ragione pratica e l'appetito intellettuale, ossia la volontà.

Il primo atto della ragione pratica è la *simplex apprehensio boni*, ovviamente del bene. Si tratta di apprendere, di rendersi conto di un bene. Questa *simplex apprehensio boni* è seguita dalla *simplex volitio*, da un semplice volere il bene. Non è un volere ancora molto realistico, perché vuole solamente la cosa in sé; non dispone ancora dei mezzi al fine. C'è poi il secondo atto della ragione pratica, che si chiama giudizio speculativo pratico, che è già un rendersi conto non solo del fine, ma anche dei mezzi che saranno da adoperare per conseguire il fine.

Questo atto è seguito dalla cosiddetta *intentio*, che riguarda sempre il fine, notate bene, riguarda sempre il fine, ma lo riguarda con la precisa volontà, come vedete l'atto

si concretizza di più, di adoperare dei mezzi in vista del conseguimento del fine. E così si compie l'*ordo intentionis*.

E inizia l'*ordo electionis*, perché termina con l'atto di scelta. E qui avete anzitutto dalla parte della ragion pratica il *consilium*, la deliberazione della ragion pratica, l'elaborazione di una pluralità di vie possibili per il raggiungimento del fine. Nella ragion pratica anzitutto il consiglio ovviamente è molto importante. Sarà soprattutto l'ufficio del prudente, quello di consigliarsi a lungo per poi agire con prontezza e con una certa decisione.

L'atto del *consilium*, della deliberazione della ragione pratica, è seguito dal *consensus voluntatis*. La volontà acconsente; cioè, vedendosi presentare dalla ragion pratica tante vie possibili della realizzazione del fine, che uno si è proposto, la volontà dà un consenso di massima a queste diverse vie, diciamo, di conseguimento del fine.

Poi segue, sempre dalla parte della ragion pratica, il *iudicium pratico-practicum*¹. E qui siamo effettivamente al nocciolo dell'atto umano. Qui il giudizio pratico-pratico, è l'oggetto specificante appunto l'atto di scelta, *electio*. Ecco perché questa parte dell'atto umano si chiama *ordo electionis*. E' sempre un qualche cosa di interiore, che si svolge dentro all'anima umana. Ripeto, è estremamente importante proprio questo momento culminante dell'atto interiore, cioè appunto il rapporto tra il giudizio pratico-pratico e la scelta, l'atto di scelta.

Premetto il perché di questa importanza. Qui la nostra ragione umana purtroppo non riesce e non riuscirà mai, penso, per lo meno in questa vita, non riuscirà mai a venirme a capo. Perché effettivamente sotto un aspetto il giudizio pratico-pratico determina la scelta, ma sotto un altro aspetto invece la scelta determina il giudizio pratico-pratico². Che scelta sarebbe, se non potesse determinare appunto il *iudicium*?

Si parla perciò della *libertas arbitrii*³, della libertà dell'arbitrio. Quindi, ciò che è libero nel senso passivo della parola, cioè ciò che è determinabile, non è tanto la volontà, che è determinante, ciò che è determinabile è il *iudicium*. Vedete, dunque, che il giudizio pratico-pratico è oggetto passivo della determinazione attiva dalla parte della volontà. Sotto questo aspetto quindi la volontà determina attivamente il giudizio pratico-pratico, che si lascia determinare.

Ma sotto un altro aspetto, quello appunto della specificazione, è il giudizio pratico-pratico che si presenta come oggetto dell'atto di scelta. Questa interdipendenza è estremamente importante. Noi riusciamo a discernere entrambi gli aspetti.

C'è appunto quello, diciamo così, rappresentativo, cioè l'intelletto pratico che presenta alla volontà il bene, l'oggetto, con i mezzi del suo raggiungimento. E poi d'altra parte possiamo dire che, mentre dal primo lato⁴ il giudizio pratico-pratico si lascia determinare, il giudizio pratico-pratico è determinante secondo la specificazione,

¹ Giudizio di merito.

² *Causae ad invicem sunt causae*.

³ Libertà del giudizio.

⁴ Cioè della volontà.

determina la volontà quanto alla proposta dell'oggetto, ossia del bene e dei mezzi con i quali il bene si può raggiungere. Questo è l'aspetto sotto il quale il giudizio pratico-pratico prevale sulla scelta.

C'è poi l'altro aspetto, sotto il quale invece la scelta prevale sul giudizio pratico-pratico, e questo, potremmo chiamarlo, è l'aspetto di quella che chiamerei "immobilizzazione"⁵ del giudizio pratico-pratico. Non trovo una parola migliore di questa. Questa immobilizzazione non modifica il contenuto del giudizio pratico-pratico. Quindi il contenuto è sempre quello; però la volontà, compiendo l'atto di scelta, fissa il giudizio pratico-pratico, che poi determinerà tutta l'esecuzione dell'opera. Sarà questo il giudizio dell'intelletto che presiederà all'esecuzione dell'opera che ci si è proposti.

Ma notate bene che con questo non abbiamo risolto quasi nulla, perchè occorrerebbe determinare esattamente in che modo accada questa compenetrazione della ragione e della volontà proprio nell'atto, diciamo, in questa interdipendenza tra l'atto del giudizio pratico-pratico e l'atto appunto della scelta. Questa esatta interdipendenza ci sfugge⁶.

Comunque è importante già constatare il fatto di questa interdipendenza. Da un lato il giudizio pratico-pratico, che si lascia passivamente determinare, che però è determinante sotto l'aspetto del contenuto presentato. Dall'altra parte la volontà, che invece lo immobilizza e sotto questo aspetto lo determina senza però modificarne il contenuto intellettuale e rappresentativo. Questo è, diciamo così, il cuore dell'atto umano. E' proprio il centro. Dopo di che segue l'*ordo executionis*.

....l'ordo ...

Faccio i segni sulla lavagna, perché *temporibus illis* mi ricordo che l'ho scritto, ma adesso non penso. L'avete ancora in mente, no? L'*ordo executionis*. Poi c'è anzitutto dalla parte della ragion pratica l'*imperium*, il comando, che vedremo e studieremo seguendo il testo della *Summa*, l'*imperium*, il comando, nel quale, come vedremo, c'è sia l'ordine dell'intelligenza, l'ordine non nel senso di comandare, ma l'ordine nel senso proprio di ordinare, di disporre una cosa all'altra.

Quindi, c'è questo ordine dell'intelletto pratico, però con l'aspetto intimativo della volontà. La volontà è presente in questa disposizione ordinante dell'intelletto pratico. E' per questo che l'intelletto pratico qui assume il tono appunto imperativo. Non solo dice: questa o quest'altra cosa è da fare. Ma dice concretamente: *fac hoc*, fa' questo. Effettivamente, anche introspektivamente, ci rendiamo talvolta conto di questo momento, quando si arriva a dire: fa questo, devi fare questo, è tuo preciso dovere di fare questo.

Qui, come abbiamo visto con quelli che hanno seguito il Trattato sulla Prudenza, si compie proprio, diciamo così, tutta la dinamica della ragion pratica. Essa qui arriva

⁵ Fissazione, stabilizzazione.

⁶ Come avvenga esattamente questa interdipendenza ci sfugge.

alla sua perfezione, al suo ultimo atto, che è l'atto proprio della virtù della prudenza, virtù che perfeziona appunto l'intelligenza pratica.

All'*imperium* segue poi il cosiddetto *usus activus*, l'uso attivo, che pure studieremo, perché è importante. In fondo questa *crisis*, come la chiamavano i Greci, costituisce l'essenza dell'atto umano, ormai in qualche modo esteriorizzato, che passa all'esecuzione. Può essere anche interno, però si tratta sempre di un qualche cosa di posto in atto dall'*imperium* della ragion pratica.

Dopodiché c'è l'*usus passivus*, da parte dell'intelletto. Questo *usus passivus* è una parola coniata da Padre Gardeil, ma non se ne trova una migliore. Il fatto è che questo *usus passivus* consiste nel fatto che ci si rende conto dell'operazione eseguita. Nell'eseguire l'operazione, c'è un'avvertenza intellettuale, e non solo intellettuale, si può dire sommariamente conoscitiva, anche sensitiva, che l'opera è stata compiuta.

A questa avvertenza, diciamo così, a questa buona notizia che l'opera è stata bene eseguita, segue ovviamente il *gaudium*, la *fruitio*, dalla parte della volontà. E così tutto si compie in gloria, come si dice. Ossia, l'atto umano finisce con una certa gioia, *gaudium*. Notate l'ottimismo di San Tommaso. Secondo l'Aquinate l'agire è fonte, è fonte di gioia, dovrebbe essere appunto fonte di una certa *delectatio*.

Allora, ecco, vedete la ragione per cui ho scelto in particolare l'analisi dell'atto di scelta. Perché è, come dico, al centro dell'atto umano, è il fondamento, è il fondamento del medesimo, dell'atto umano in quanto tale. E' suscettibile appunto di moralità proprio perché, l'abbiamo ben visto, procede dall'uomo in quanto è formalmente uomo. Cioè procede dall'uomo secondo la ragione deliberata. Procede dall'uomo secondo la deliberazione della ragione; è appunto la scelta della volontà. E , quindi la moralità dell'atto umano è costituita da questa sua parte, che è il giudizio pratico-pratico, è l'atto di scelta che lo immobilizza⁷, che lo fissa.

Anzitutto la prima questione da discernere è una *vexata quaestio* per la verità, e S.Tommaso ne presenta una soluzione, anch'essa devo dire abbastanza *vexata*. E' proprio la questione trattata nel primo articolo della *quaestio decima tertia*. Si tratta di sapere, problema che Aristotele lasciò appunto in sospeso, se l'atto di scelta, la *electio*, spetta alla ragione o alla volontà.

Aristotele si è espresso in maniera estremamente prudente, si potrebbe dire decisamente diplomatica. S.Tommaso, citando appunto il VI Libro dell'*Etica a Nicomaco*, dice: *electio est*, la scelta è un *appetitivus intellectus*, un intelletto appetitivo, *vel appetitus intellectivus*, o un appetito intellettuale. Quindi già il grande Stagirita si è reso conto che nell'atto di scelta ci sono entrambe le dimensioni. C'è la dimensione conoscitiva rappresentativa, ma c'è anche la dimensione diciamo così della tendenza appetitiva. C'è l'una e l'altra, però non è facile dire esattamente da che parte sia l'atto di scelta. Aristotele lasciò in sospeso proprio questa questione, limitandosi solo a dire che c'è l'una e l'altra parte.

⁷ Il giudizio.

Notate come in questo svolgersi dell'atto umano, queste dodici parti, così come le abbiamo descritto adesso, man mano che si procede verso la scelta, voi potete osservare una certa compenetrazione reciproca tra l'intelletto e la volontà. La cosa non sorprende più di tanto, perché sapete bene che la *extensio intellectus speculativi ad practica*, la estensione dell'intelletto speculativo alle cose pratiche, cioè all'agire, avviene tramite la volontà.

Non si tratta della volontà che applica l'intelletto, perché questo la volontà lo fa anche rispetto all'intelletto speculativo, ma tramite la volontà che in qualche modo si potrebbe dire che rende affettivo l'oggetto, che di per sé è un oggetto dell'intelletto, giacché l'intelletto pratico ha per oggetto, sì, il vero in quanto inteso, ma anche quel vero che è il bene, in quanto è appunto intelletto pratico. Vedete che l'intelletto pratico è un intelletto che partecipa dell'affettività della volontà.

Dopo aver detto, cosa che mi pare abbastanza ovvia, e cioè che nella scelta c'è sia l'aspetto intellettivo che l'aspetto volitivo, la grande difficoltà che si impone è quella di discernere da che parte esattamente stia l'atto della scelta. Ebbene, S. Tommaso comincia da una complicata spiegazione, dicendo che nella scelta la ragione e la volontà assumono delle caratteristiche analoghe a quel rapporto che esiste tra la forma e la materia.

Cioè dice praticamente che nell'atto della scelta queste due componenti, queste due facoltà con i loro rispettivi atti, assumono una caratteristica analoga a quella che nell'ambito cosmologico può essere il rapporto tra la forma e la materia. Infatti, un atto che appartiene essenzialmente a una potenza o a un abito, riceve la forma e la specie da una potenza o un abito superiore. Quindi la potenza o l'abito superiore dà la forma alla potenza e all'abito inferiore. Quindi c'è una potenza diciamo così dirigente, che dà la forma alla potenza e all'atto della potenza inferiore.

Ora, quello che è interessante notare è che sempre la funzione della ragione è quella di presentare l'oggetto. La ragione, l'abbiamo ben visto, è essenzialmente rappresentativa. Lì veramente c'è una specie di dualità estremamente importante, che a quanto pare pervade ogni ente. E questo è molto, molto interessante, anche se è un dato di fatto, che teoricamente è difficile dimostrare *a priori*. E' una specie di principio, che si osserva in tutte le cose.

E cioè che sempre in ogni entità c'è una certa determinazione formale, c'è sempre una certa forma, una struttura, potremmo dire, della cosa. Pensate all'*eidos* platonico o alla *morfè* aristotelica, insomma, ciò per cui la cosa è ciò che è, cioè una certa caratteristica formale nel senso aristotelico della cosa e a questa forma è sempre legata una tendenza, un *appetitus*, un tendere a qualcosa.

Quindi c'è sempre questa dualità di forma e *finis*, di causalità formale e finale. La finalità è radicata nell'essenza costituita dalla forma. O meglio, la finalità, ovviamente ciò che è finalizzato è l'agente e l'agente come tale è un soggetto. Però l'agente è finalizzato tramite la sua essenza, tramite la forma, che fa sì che l'agente sia agente di tale determinata specie. E' una cosa molto semplice.

Aristotele avrebbe detto, per esempio, che un cavallo genera un cavallo, un bue genera un bue, e via dicendo. Insomma, ogni animale di una specie genera un animale della stessa specie. Quindi, vedete, la forma determinante la specie dà la finalità al generante di generare l'animale, un altro animale, un altro individuo della stessa specie. Quindi notate bene questa dualità di forma e di fini.

Ora, la forma può essere presente in diversi modi. C'è la presenza della forma non conoscente, cioè il soggetto non è dotato di conoscenza, quindi possiede la forma in maniera puramente fisica od ontologica; e poi c'è la presenza della forma conoscitiva, che è una presenza intenzionale, nella intenzione dell'agente, nell'intendere dell'agente.

Ebbene, la presenza intenzionale è ovviamente una presenza rappresentativa, cioè il fatto che l'agente abbia presente una forma, al di là della sua che fisicamente lo determina.

E' l'importanza del fenomeno della conoscenza, l'emergere della conoscenza dal mondo puramente fisico. Quanto è vera, miei cari, quanto è vera la tesi del buon Padre Gregor, non solo di lui, ma di ogni seguace fedele di S. Tommaso, secondo cui *radix cognitionis est immaterialitas*. La radice di ogni conoscenza è l'immaterialità, l'emancipazione della forma dalle condizioni della materia. Solo una forma che si libera dalla materia è in grado di ricevere in sé altre forme.

Quindi il soggetto non possiede solo quella forma che lo determina fisicamente, ma possiede una forma, ricettacolo di altre forme. Notate bene tra l'altro come questa caratteristica della conoscenza, in particolare dell'intelletto, che è una conoscenza dell'universale, come questa è l'unica, ma veramente l'unica base attendibile per una prova dell'immortalità dell'anima umana. Quindi l'emergenza del conoscere, del conoscere intellettivamente, al di sopra della materia.

A questo punto possiamo quindi dire che c'è da un lato l'intellettualità, che ha questa caratteristica di rappresentare, di rendere presente la forma della cosa altrui⁸ nella sua alterità al soggetto. A questa funzione rappresentativa è legata una funzione tendenziale, una funzione appunto di tendenza e di *appetitus*, di appetito, *appetere*, tendere a qualcosa.

Ora, in questa dualità del giudizio pratico-pratico e della scelta, non c'è dubbio che la scelta riceve qualche cosa dall'intelletto. Quindi l'intelletto è la facoltà direttiva della scelta, l'intelletto dirige la scelta, l'intelletto pratico dirige la scelta, in quanto presenta alla scelta il fine e il mezzo con cui ottenere il fine e il mezzo con cui ottenere il fine. Non dico i mezzi; i mezzi sono ancora a livello del *consilium* e del *consensus*, notate bene. Invece, nel giudizio pratico-pratico non ci sono più i mezzi, pluralisticamente parlando. C'è il mezzo. Ogni consiglio pratico-pratico presenta un mezzo determinato con cui conseguire il fine.

Ora, non c'è dubbio che sotto questo aspetto l'intelletto pratico dirige l'atto di scelta. L'atto di scelta riceve, diciamo così, questa forma appunto direttiva dall'intelletto pratico. Però la sostanza di questo atto o l'essenza di questo atto, che è quello della

⁸ Dell'altra cosa.

scelta, pur diretta dall'intelletto pratico, da questo riceve appunto la forma direttiva, una specie di forma, si potrebbe dire, dinamica. Penso sempre a Francesco Bacone di Verulamio e al suo *latens processus*, il latente processo.

C'è una forma dinamica⁹ che l'atto di scelta riceve dall'intelletto, ma la sostanza di questo atto, per quanto partecipa della forma ricevuta dall'intelletto, non consiste in un che di intellettuale, ma in un che di appetitivo, perchè l'essenza di questo atto è appunto tendere determinatamente al fine da realizzare tramite quel determinato mezzo.

Notate bene, la sostanza dell'atto di scelta sta dalla parte della volontà, perchè la proprietà di questo atto non è tanto riconoscere che il fine è da ottenersi con quel mezzo, ma di tendere in tale fine tramite tale mezzo. Vedete che la determinatezza non c'è solo dalla parte del fine, ma anche dalla parte del mezzo.

Ciò lascia un po' perplessi, per dire la verità; è per questo che in questa circostanza osai dire che non solo la *quaestio* è *vexata*, ma che è un po' *vexata* anche la *solutio* che l'Aquinate ne dà, in questa circostanza, benché voi sappiate che cerco di essere sempre fedele seguace del nostro Angelico Dottore. Si vede che egli ha lottato per la soluzione della questione e ha ragione, perché è una delle questioni più difficili.

Comunque ciò potrebbe indurre in errore, è questo dire che l'intelletto pratico fornisce l'aspetto formale all'atto di scelta, mentre la sostanza dell'atto si pone dalla parte della volontà. Ora la sostanza dell'atto si rapporta alla forma come un che di materiale; la sostanza partecipa la forma. Ma questo potrebbe essere frainteso, perché voi sapete bene, sapete bene come nella sostanza la parte determinante della sostanza è appunto la forma sostanziale¹⁰.

Quindi uno, applicando rigorosamente l'analogia invocata qui, perché questa è proprio una bella analogia di proporzionalità propria, e seguendo rigorosamente questa analogia invocata da S.Tommaso, potrebbe dire giustamente, mi pare, che se la parte formale è nell'intelletto, vuol dire che l'intelletto determina la sostanza dell'atto di scelta. E' come la forma sostanziale che determina poi tutta la sostanza, tutto il sinolo.

Giovanni di S.Tommaso si premura naturalmente di dire che non è così; ed effettivamente non è così. Cioè S.Tommaso, come risulta anche dal testo, non pensava a una forma che entra nella costituzione della sostanza, notate bene, ma ad una specie di forma piuttosto accidentale, si potrebbe dire, che però non sorge dalla sostanza, ma che è ricevuta dalla sostanza a modo di partecipazione.

Ci sono infatti determinate forme accidentali, che scaturiscono dalla sostanza e che sono inferiori rispetto alla sostanza. Ci sono poi altre forme sempre accidentali, cioè non costitutive della sostanza, che però sono formali rispetto alla sostanza, anche nel senso che sono superiori riguardo alla medesima, perchè la sostanza le riceve proprio per partecipazione. E così è in questa analogia della sostanza della *electio* rispetto alla direzione dell'intelletto pratico.

⁹ Stimolante.

¹⁰ Però qui per "sostanza" si potrebbe intendere "materia".

Notate quindi, come giustamente dice Giovanni di S.Tommaso, l'intelletto pratico con il giudizio pratico-pratico determina una condizione *sine qua non* dell'atto di scelta, ma non costituisce la scelta in sé. La scelta è costituita invece da un atto di volontà. Giovanni di S.Tommaso lo esplicita molto bene questo, illustrando appunto questo articolo di S.Tommaso, cioè dice molto bene anche introspektivamente, se ci pensate bene, no?

La questione che Aristotele lasciò in sospeso è solubile quasi empiricamente. Infatti possiamo dire che l'intelletto può deliberare finché vuole, può emettere tanti giudizi pratico-pratici, ma finché il giudizio pratico-pratico non è immobilizzato¹¹, finché non è quello e quello solo che dirigerà l'azione, non abbiamo scelta. Quindi, vedete che la scelta non si pone dalla parte dell'intelletto pratico-pratico, che può essere questo o anche quello. La scelta si pone dalla parte di quella facoltà, che non emette il giudizio pratico-pratico, ma lo fissa, o lo immobilizza.

Ci siamo, miei cari? Pensateci bene. Guardate che è importante questo punto. Mi dica. Prego.

... fissa dopo che è stato scelto ...

No! E' questo il punto. E' nell'atto di scelta, che lo fissa.

... sì, ma ...allora ... spostare il problema ulteriormente a monte ...

Coraggio. Spiegati meglio.

... scelto ...

E' questo il punto misterioso. Cioè quello che possiamo sapere, è questa duplice priorità: da un lato la priorità dell'intelletto sulla volontà. Ecco perché è una *conditio sine qua non* per l'atto di scelta e S.Tommaso insiste molto a dirlo. Mi piace sempre come non smentisce mai se stesso, il nostro caro Aquinate. In sostanza non cede mai alla scuola francescana. E' sempre intellettualista

Quindi dice che il primato spetta all'intelletto, ancora, che presenta l'oggetto. Da quel lato c'è il primato del giudizio pratico-pratico, che è già emesso, nota bene, caro Fra Giuseppe. E' già emesso. Però non è ancora immobile. Quello che lo fa diventare in qualche modo l'unico criterio di tutta l'azione che seguirà, è appunto la immobilizzazione derivante dalla scelta¹². E sotto questo aspetto è la scelta che predomina sul giudizio.

¹¹ Fissato. Per es.: "fissare una data".

¹² La volontà non entra nel merito del contenuto intellegibile del giudizio, cosa di sola spettanza dell'intelletto, ma tiene fermo quel dato giudizio, onde rendere possibile l'azione secondo quel giudizio. Siamo nell'ordine dell'esercizio, non della specificazione.

Potete immaginarvelo un pochino così, ma dico immaginarlo. Vi dissi proprio a ragion veduta, che il giudizio pratico-pratico non presenta più una pluralità di mezzi, ma presenta un solo mezzo concreto. Però, prima della immobilizzazione della scelta, il giudizio pratico-pratico prevalente può essere quello, ma non è l'unico, ma ha accanto a sé tanti altri possibili giudizi pratico-pratici.

Faccio sempre il mio solito ridicolo esempio di un viaggio da compiere: ecco, per esempio, adesso mi capitava di andare a Mantova. Che odissea, perché è una cittadina poco collegata con Bologna tramite le ferrovie. Così ogni tanto il piccolo esempio può essere anche realistico, col chiedersi quali mezzi adoperare. C'è un solo treno, se ho capito bene, che collega le due città, come diretto Poi ci sono altre possibilità, di cambiare a Modena. Ad uno quasi viene in mente: ma andarci in bicicletta potrebbe anche essere una scelta attendibile; andarci a piedi, non lo so, insomma. Ma comunque il giudizio pratico-pratico potrebbe essere formulato anche in tal senso, no?

La libertà poggia proprio su questo. Cioè sul fatto che, dato un fine, noi possiamo riconoscere una pluralità di mezzi attendibili per il suo raggiungimento. Quindi, il fine è la località. Io voglio raggiungere quella determinata località; posso andarci a piedi, posso andarci a cavallo, posso andarci in bicicletta, posso andarci in motocicletta, in automobile, in treno e non so se c'è anche qualche altro mezzo. In aereo, no, non mi pare che ci sia la possibilità.

Ci sono diversi mezzi di trasporto. Poi tra questi mezzi diciamo che c'è una appetitività del *consensus*, che mi dà, mentre io delibero, il deliberare. Notate che è già un vagliare i mezzi, non è semplicemente dire: c'è qui un mezzo e poi un altro e poi un altro ancora. Nella deliberazione del *consilium*, ci mettiamo già una certa gerarchia di mezzi. Per esempio, io so che ci arriverei anche a piedi, come faceva S.Domenico, il nostro glorioso Padre, che andava sempre a piedi a chissà quale distanza, no?

Tuttavia, ecco, noi, per uomini del nostro tempo poco ascetico probabilmente, il giudizio pratico-pratico di questo tipo sarà non proprio al primo posto. Quindi c'è già il livello del *consilium*, c'è una certa gerarchia che mettiamo in questi singoli giudizi pratico-pratici. Se volete il *consilium* è un confronto fra tanti giudizi pratico-pratici.

A questo punto avviene il *consensus*, che è tutta una appetitività che vi dà il *nulla osta*, diciamo, il *placet* rispetto sia a tutti quei mezzi che l'intelletto presenta, sia anche al loro ordine di preferenza. A questo punto, però, finché non interviene la scelta, i giudizi pratico-pratici sono sempre ancora molteplici. Ci può essere quello preferenziale, per esempio io preferisco di andarci in treno, però se c'è lo sciopero, non so, ci andrò in taxi. O con qualche altro mezzo.

C'è, sempre in sostanza, la possibilità di scartare il giudizio preferito e di preferirne un altro. Quando interviene la scelta, questa possibilità di scartare il giudizio di prima non c'è più. Cioè io posso rifare la scelta, ma è nell'ambito di un altro atto, che rifaccio la scelta.

Quindi, ciò che dà in qualche modo una certa fissità, un carattere definitivo al giudizio pratico-pratico è appunto l'atto di scelta. E siccome non spetta all'intelletto dare questa immobilità, ma spetta piuttosto fornire il contenuto, dobbiamo pensare che

spetterà all'altra parte, cioè alla parte volitiva agire scegliendo. Quindi l'atto di scelta è proprio della volontà.

Ora, per quanto riguarda il soggetto della scelta, è ovviamente un soggetto sempre e soltanto razionale. In poche parole, negli animali e tanto più nelle piante, insomma negli esseri inferiori rispetto all'uomo, non c'è la scelta. Anche qui bisogna essere moderatamente intellettualisti. Potremmo dire che proprio il fondamento, la radice della libertà che si manifesta nell'atto di scelta, è ancora l'intellettualità, la razionalità.

La libertà proprio strettamente legata alla razionalità. Senza razionalità non c'è libertà. Voi sapete bene che appunto S. Tommaso considera la razionalità come costitutiva dell'uomo. Ottimista, dicono i nostri antropologi di oggi. Dicono: altro che razionalità! Tanti istinti, tanta libido freudiana, e al di sopra c'è una piccola, proprio millimetrica sfera, uno strato esiguo di razionalità. Ma per quanto esiguo, miei cari, notate bene che quello che conta non è la quantità; quello che conta è appunto la determinazione essenziale.

Purtroppo! Potessimo dire tutti, magari vivessimo, fossimo in grado di vivere sempre proprio a livello della nostra dignità, a livello appunto della nostra differenza specifica! Purtroppo non sempre ci è dato. Però, non c'è dubbio che quello che determina l'uomo, quello che lo costituisce essenzialmente, è appunto la sua razionalità.

Quindi il costitutivo formale dell'uomo è la razionalità. Però da questo costitutivo formale, come prima proprietà essenziale, scaturiscono tante altre proprietà essenziali. Una delle più importanti appunto è la libertà. Queste due proprietà, una fondante e l'altra derivata, si richiamano a vicenda: intelletto e libertà.

Quindi, in qualche modo, là dove non c'è la conoscenza dell'universale, del comune, non c'è nemmeno l'apertura dell'appetito conseguente la forma, non c'è nemmeno l'apertura dell'appetito, al bene universale o comune. Non c'è quindi neanche negli animali, che sono già dotati di conoscenza e quindi di un certo volontario, di una certa spontaneità, come abbiamo detto e che abbiamo definito come *voluntarium imperfectum*. Vi ricordate, no?

Ebbene, anche negli animali, nei quali c'è già conoscenza, quindi una certa radicale immaterialità, non c'è tuttavia ancora la possibilità di quello che S. Tommaso ama chiamare appunto la *collatio*, non c'è ancora la possibilità di *conferre*, di instaurare un confronto tra l'universale e il particolare o meglio ancora tra due particolari nell'ambito di un universale.

Il confronto tra due particolari, confronto assiologico, confronto di valore tra due particolari, tra due mezzi particolari, è possibile solo nell'ambito di un universale. Se io per esempio devo decidere sul mezzo del trasporto da adoperare per arrivare a una destinazione, debbo proprio astrarre, cioè non devo solamente avere presente il fine particolare: voglio arrivare lì. Ma devo in qualche modo considerare il viaggio in un modo astratto, per poi poter valutare le convenienze del medesimo a livello dei mezzi.

Quindi, là dove appunto la conoscenza c'è, ma è solamente del particolare, anche l'appetito sarà *determinatum ad unum*, l'appetito è determinato a una sola cosa.

Quindi non c'è libertà. La libertà c'è là dove c'è possibilità appunto di seguire questa o quella strada, di optare per questa o quella alternativa. Questo dominio attivo della volontà è fondato sulla determinabilità del giudizio pratico-pratico, cioè sul fatto che l'intelletto pratico è in grado di afferrare la relatività, la ristrettezza, la particolarità del bene presentato da questo o quel giudizio pratico-pratico.

Questo è possibile solo se si afferra sia la *ratio veri* che la *ratio boni*. E' necessario proprio avere presente, soprattutto poi la *ratio boni*, è necessario avere presente intellettivamente il concetto trascendentale del bene come tale, per poi poter confrontare i singoli beni tra loro nell'ambito della *ratio boni*.

Ora, è fin troppo evidente che di questa astrazione solo l'uomo è capace. E quindi solo l'uomo è dotato di libertà. Notate quindi che l'astrazione, miei cari, è una gran bella cosa. Perché spesso al giorno di oggi si amano i concretismi. Ma, effettivamente, se l'uomo non astraesse, non conoscerebbe intellettivamente. L'astrazione e la conoscenza intellettiva sono assolutamente sinonimi. E non solo non conoscerebbe intellettivamente, ma non sarebbe nemmeno in grado di scegliere con libertà.

C'è a questo proposito, solo a titolo di curiosità, un articolo di S.Tommaso. Leggetevelo per conto vostro. Fa' un po' sorridere, quasi. Però la risposta di S.Tommaso è come sempre geniale. Nella terza obiezione, nell'*ad tertium*, quella famosa obiezione riguardante gli istinti degli animali. Talvolta sembra che gli animali ragionino. Notate che questo, al giorno di oggi è proprio un argomento, *argumentum princeps*, per attenuare, diciamo così, le frontiere, che tuttavia sono fin troppo modeste, tra l'uomo e gli animali inferiori.

Notate che quello che dice qui S.Tommaso sarebbe ovviamente oggetto di facile derisione, anzi, senza quasi, certamente di derisione da parte dei nostri più aggiornati evolucionisti. Un Teilhard de Chardin una cosa del genere non potrebbe accettarla. C'è in qualche modo una tendenza a pensare panteisticamente, perché non si scappa a questo, a pensare panteisticamente che i viventi si distinguono solo accidentalmente gli uni dagli altri. Esiste una specie di sostanza vivente, che è suscettibile poi di differenziazioni accidentali.

Invece, S.Tommaso è ben convinto che ogni animale, ogni essere vivente, è una sostanza a sè stante, proprio formata dalla sua propria forma, che è sua, specifica. E da forma a forma non si passa, se non cambiando sostanza. In tal senso non c'è dubbio che l'*intelligere* e il *non-intelligere* proprio sono, costituiscono un discrimine tra l'uomo e tutti gli altri esseri conoscenti.

La differenza tra l'uomo conoscente e gli animali conoscenti, è la differenza del conoscere intellettuale, proprio dell'uomo astraente, e del conoscere non intellettuale che invece è proprio degli altri animali

Al giorno di oggi, sia detto solo in parentesi, si pensa persino a delle macchine pensanti. Infatti, una macchina deve essere molto più intelligente di coloro che pensano che una macchina possa pensare. Cioè effettivamente devo dire che, chi arriva a pensare

che la macchina possa pensare, è stato superato da quella stessa macchina che ha costruito.

Ad ogni modo, il fatto è che c'è poco da fare. Il privilegio dell'uomo, con cui dobbiamo vivere, perchè è anche una grande responsabilità, è una grande dignità e una grandissima responsabilità, è quello di poter pensare, di poter astrarre. Però vero è che effettivamente gli animali inferiori, S.Tommaso si riferisce qui ai cani, hanno una certa *sagacitas*, come la chiama S.Tommaso. Talvolta sembrano quasi avere dei momenti di riflessione.

L'esempio è quello del cane, che quando segue la traccia di un cervo, cioè le vestigia, proprio le tracce di un cervo, dinnanzi ad un trivio, tre vie possibili, il cane si ferma: prova la prima via, prova la seconda e, se non trova la traccia nè nella prima nè nella seconda via, prosegue per la terza senza verifica empirica. Perchè mai? Perché, come sembra, ha fatto un sillogismo disgiuntivo.

Invece no, non ha fatto un sillogismo disgiuntivo, dice S.Tommaso, ma semplicemente, in qualche modo, in questa complessità di istinto, si manifesta la grandezza di una, certa razionalità, che però non c'è attivamente nel cane, ma della quale il cane partecipa, in quanto questa complessità di istinto è stata immessa in lui da Colui che lo ha creato.

Quindi, per S.Tommaso sempre *opus naturae est opus intelligentiae*, l'opera della natura è sempre opera di intelligenza, ovviamente intelligenza creatrice negli animali più evoluti, espressione che non mi piace, diciamo negli animali più differenziati. Che poi l'intelligenza creatrice si manifesti maggiormente lì, ebbene, non c'è nessun dubbio.

E non c'è nessun dubbio nemmeno su quello che dicevano i neoplatonici e cioè che, quando un essere inferiore giunge alla sua perfezione, imita in qualche modo¹³ ciò che è proprio dell'essere superiore. Quindi, gli animali, giunti alla perfezione della vita sensitiva, imitano quasi in qualche cosa ciò che potrebbe essere simile al ragionamento e alla riflessione.

Questo per quanto riguarda il soggetto della scelta. La scelta riguarda esclusivamente i mezzi. Questo lo possiamo dire brevemente e poi vi concedo la vostra ben meritata pausa. La scelta riguarda solamente i mezzi e non i fini, per il semplice motivo che la scelta segue il giudizio pratico-pratico, come abbiamo visto. E il giudizio pratico-pratico è un giudizio che ha per oggetto il fine concreto, non una proposta teorica di mezzi possibili, ma la proposta di un fine concreto.

“E' meglio per te, figliolo mio”, mi dice la ragione pratica o meglio poetica in questo caso; “è meglio per te, figliolo mio, che tu prenda il treno delle 13.50 per andate a Mantova”, come treno, diciamo così, più diretto e via dicendo. Quindi, si potrebbe dire, c'è una certa preferenza fatta dal *consilium*, dalla deliberazione dell'intelletto pratico, che poi in qualche modo finisce con la determinazione di un giudizio pratico-

¹³ Il limite inferiore dell'ente superiore.

pratico. Cioè è decisamente meglio per me, è da fare, è da prendere quel determinato mezzo di trasporto, nell'esempio che vi ho citato.

Quindi in qualche modo il giudizio pratico-pratico si presenta come la conclusione del sillogismo pratico. Avete la premessa, se volete, il *consilium*, la deliberazione. E poi, tramite questo deliberare, questo ragionare, si arriva a determinare appunto il giudizio pratico-pratico più consono al fine da raggiungere, che mi presenta il mezzo più consono al fine da raggiungere. Questo poi diventerà oggetto della scelta e sarà immobilizzato dalla scelta.

Quindi, come vedete, la scelta segue la conclusione, ciò che a livello di intelligenza pratica ha valore di conclusione, ossia il giudizio pratico-pratico. Ora, seguendo la scelta la conclusione dell'intelletto pratico, anche la scelta, se volete, perché appunto atto di volontà, deve avere sul piano appetitivo il valore di una certa conclusione.

Ora, *in practicis* la conclusione si pone sul piano dei mezzi, mentre i principi sono appunto i fini, Quindi, non c'è dubbio che la scelta non ha per oggetto i fini¹⁴, ma dei mezzi. E' chiaro che poi rispetto a una deliberazione, ciò che è fine può essere mezzo, rispetto ad una altra deliberazione. Così, dice giustamente S. Tommaso che quello che è fine per il medico, come la salute fisica, non è fine per il cristiano, perché per il cristiano il fine ultimo è la salute dell'anima, non la salute del corpo.

Quindi il cristiano dev'essere pronto a rischiare perfino la salute fisica, che invece il medico considera come il fine ultimo, non in assoluto, ma il fine ultimo della sua disciplina. Quindi lì ci possono essere degli spostamenti, ma quello che è sicuro è che del fine, in quanto è fine, non c'è scelta¹⁵. La scelta propriamente è dei mezzi. Va bene?

Noi scegliamo, ahimè, miei cari, vedete, noi scegliamo persino il fine ultimo, ma non in astratto, ché quello è già determinato; scegliamo però il fine ultimo in concreto. Suppongo che abbiamo fatto una buona scelta: abbiamo scelto il Signore Dio, come fine ultimo della nostra vita, no? Ma avremmo potuto scegliere anche il potere o il piacere o chissà che altro.

Perché questo? Appunto perché la conoscenza del fine ultimo

Termine della registrazione

¹⁴ In quanto, se devo scegliere i mezzi, si suppone che il fine sia già stabilito. Ma considerando la vita in generale o in assoluto, è chiaro che si impone anche e innanzitutto la scelta del fine. Infatti ho la possibilità di scegliere come fine della mia vita un fine onesto come un fine disonesto, posso scegliere Dio o il mondo.

¹⁵ Nel senso che non posso non avere un fine. *Omne agens agit propter finem*. Non posso scegliere se avere o non avere un fine. Posso tuttavia e debbo scegliere il fine giusto.

Seconda parte (B)

Registrazione di Amelia Monesi

... sempre il nostro agire umano oppure se qualcos'altro al di là dell'atto umano potesse essere anche oggetto di una scelta.

Ora, riguardo all'intenzione, lì S. Tommaso parte, diciamo così, da una analogia tra l'atto di intenzione e l'atto di scelta. L'atto dell'intenzione è per eccellenza l'atto della volontà riguardante il fine, mentre l'atto di scelta è per eccellenza l'atto della volontà riguardante i mezzi.

Ora, come nell'intenzione il fine inteso o è una cosa realizzata tramite un'azione, oggetto di un'azione o è un'azione addirittura come tale, così anche nell'ordine dei mezzi la scelta non può avere per oggetto se non un'azione umana o una cosa da realizzare tramite un'azione.

Quindi, certo l'oggetto della scelta può anche essere un qualche cosa che non è direttamente l'azione umana, ma dev'essere comunque qualcosa che è oggetto di un'azione umana. Quindi, se l'oggetto della scelta non è l'azione umana in se stessa, esso è tuttavia sempre in qualche modo collegato con l'azione umana, mediato dall'azione umana. Così possiamo dire che ciò che si sceglie è o l'agire stesso o l'oggetto tramite l'agire, cioè l'oggetto da realizzare¹⁶ mediante l'agire.

Quindi, si può dire che appunto tutto l'ambito dello scegliere è l'ambito degli atti umani, di qualche cosa di fattibile o di agibile da noi, dall'uomo. Ovviamente questo ambito dell'agibile dall'uomo, per diventare oggetto di scelta, deve costituirsi, deve presentarsi come un qualche cosa di possibile, deve presentarsi come possibile. Questo risulta, in un primo argomento, *ad hoc*, risulta abbastanza plausibile, se pensate all'esercizio dell'atto, il quale è sempre nel nostro potere. Cioè possiamo sempre o agire o non agire.

Quindi, siccome, come abbiamo visto, l'oggetto della scelta è sempre l'azione umana o l'oggetto conseguito mediante l'azione, dato che l'azione sempre dipende da noi e che quindi è sempre possibile a noi, possiamo dire che l'oggetto della scelta è in qualche misura sempre possibile a noi. E' un argomento un po' *ad hominem*, per dire la verità. Però ha una certa sua plausibilità.

Quindi, il primo argomento è questo. Abbiamo visto che nella scelta interviene sempre l'atto umano o direttamente, perchè si sceglie di agire o di non agire, o se si sceglie qualche altra cosa, la si sceglie sempre come oggetto di un atto umano, di un agire umano, per esempio, il treno per arrivare in una città.

Sempre si tratta o dell'atto umano o dell'oggetto dell'atto umano. Ora, l'agire, il nostro agire, dipende sempre da noi; quindi ci è sempre possibile. In tal senso

¹⁶ O il bene da conseguire o da raggiungere o da possedere o di cui fruire o a cui unirsi.

ovviamente, trattandosi nell'ambito della scelta, dell'ambito dell'agibile, possiamo dire che ciò che è oggetto di scelta è sempre possibile all'uomo.

Qui importante è l'argomento del motivo della scelta, del motivo della scelta. Infatti il motivo della scelta sta nel fatto che un mezzo appare come adatto per il conseguimento del fine. Noi scegliamo, fermiamo, se volete, un giudizio pratico-pratico che ci presenta un mezzo per il fine. Noi lo scegliamo, perchè il mezzo che il giudizio ci presenta ci appare come un mezzo adatto al fine, come un mezzo che conduce al fine.

Ora, se così è, cioè se il mezzo conduce al fine, è ovvio che tale mezzo deve essere possibile, perchè se non fosse possibile, se il mezzo non fosse realizzabile, è evidente che non condurrebbe da nessuna parte, tanto meno al fine che ci si propone.

Quindi è ovvio che noi scegliamo solo dei mezzi che almeno ci appaiono come possibili. Talvolta effettivamente poi, nella realtà delle cose, possono risultare impossibili, non praticabili. Però noi gli scegliamo in quanto ci appaiono come possibili.

Un segno psicologico molto evidente di questo stato di cose, è il fatto che, se uno si trova dinnanzi a un mezzo che gli appare impossibile, blocca subito l'atto di *consilium*, non si consiglia, non si consulta più su quel mezzo, lo scarta subito, come se mi venisse in mente di andare a Mantova in aereo. Mi viene subito in mente che non c'è una linea aerea, che congiunge le due città. Quindi evidentemente è un mezzo impossibile, da scartare. Quando ci si trova davanti a un mezzo impossibile, lo si scarta, non ci si consiglia più su quello e tanto meno lo si può scegliere.

Infine ciò risulta chiaro anche dal processo della ragion pratica, cioè il mezzo sta al fine come la conclusione sta al principio. C'è sempre un'analogia in queste cose. Quello che *in speculativis*, nell'ambito dell'intelligenza e della conoscenza speculativa, teorica, è il principio, lo è *in practicis*, cioè nell'ambito pratico dell'agire, il fine. Il fine è il principio degli operabili e viceversa la conclusione del sillogizzare teorico è il mezzo che appare nel sillogismo pratico a livello della conclusione, del giudizio pratico-pratico.

Da premesse possibili non seguono mai conclusioni impossibili. Quindi, data la possibilità di entrambe le premesse, è possibile anche la conclusione. E' interessante, come qui S.Tommaso scomodi un po' la logica delle proposizioni modali, si potrebbe dire. E' una modalità, quella della possibilità. E dice che appunto ovviamente si fonda questo sul fatto che la conclusione segue sempre la parte peggiore¹⁷ delle premesse.

Quindi, se una delle due premesse, fosse possibile e l'altra impossibile, ovviamente anche la conclusione sarebbe impossibile *Peiorem semper sequitur conclusio partem*, mi pare che si dica *in logicis*. Invece, se entrambe le premesse sono possibili, anche la conclusione risulta possibile. Così similmente, dice S.Tommaso, applicando l'analogia tra l'intelletto speculativo e quello pratico, se il principio nell'ambito dell'agire, cioè il fine è possibile, anche la disposizione dei mezzi al fine tramite la scelta rientra nella possibilità.

¹⁷ Meno favorevole.

Cioè, insomma, la scelta si orienta secondo un fine possibile orientando a esso dei mezzi adatti, non solo al fine come tale, ma anche al fine precisamente in quanto possibile da conseguire. E quindi ovviamente la scelta dispone a un fine possibile e a dei mezzi altrettanto possibili.

Nell'*ad primum* c'è un accenno interessante sotto un duplice aspetto, perchè S.Tommaso fa vedere molto bene la funzione mediatrice della volontà tra l'intelletto e l'agire. Tra l'intelletto ovvero il conoscere, e l'agire media il volere.

Ora, ci può essere, ci può essere una certa velleità, cioè una volontà imperfetta dell'impossibile. E' possibile in qualche modo considerare l'impossibile facendo come se fosse possibile.

Per esempio, io vorrei volare, come si racconta nel mito di Icaro. E' molto molto tipica nell'uomo la volontà di volare. Notate che il mito non è stato affatto realizzato, Icaro non desiderava delle macchine, tipo aerei, benchè questi non siano da disdegnare. Ma voleva volare lui stesso, Ebbene, il mito di Icaro certamente corrisponde a una velleità dell'uomo; il piacere del volare. L'intelletto concepisce come possibile una cosa, che poi risulta impossibile¹⁸.

Quindi, l'intelletto concepisce come possibile una cosa di per sé impossibile. Sotto aspetto della rappresentazione intellettuale, è possibile avere come una velleità: io vorrei, se fosse possibile, eccetera. Invece, la volontà riguarda sempre dei possibili di fatto, ciò che è realmente possibile. E tale è ovviamente il compito della scelta, perchè la scelta non può mai fondarsi su di una pura velleità. Nella scelta in qualche modo l'atto umano giunge alla sua perfezione intenzionale, la volontà giunge alla sua perfezione, cioè è l'ultima disposizione dei mezzi al fine.

Quindi, nella scelta, si tratta ovviamente di disporre non di mezzi, diciamo così, ipotetici, velleitari, al fine, ma di mezzi ben concreti e perciò ovviamente la scelta dev'essere orientata proprio a determinare giudizi pratico-pratici, che presentano dei mezzi realmente possibili, con i quali il fine può essere conseguito di fatto. Notate come qui S.Tommaso sottolinea sempre l'aspetto della concretezza dell'agire. L'agire è concreto, reale, e quindi, per conseguire realmente in concreto un fine, bisogna adoperare dei mezzi che sono altrettanto realisticamente adoperabili.

E' interessante come in S.Tommaso le due etiche, se volete, che poi non dovrebbero mai essere due, in fondo sono in perfetta armonia. In S.Tommaso avremo molte occasioni di considerare questo duplice aspetto. Si tratta di quella che si potrebbe chiamare l'etica dell'intenzionalità e l'etica dell'agire. Molto spesso si cade in questa tentazione di una etica dell'intenzione puramente velleitaria: io ho fatto questo, ma la mia intenzione era buona. Scommetto. L'intenzione poteva anche essere buona; quello che ne è venuto fuori è un po' meno edificante.

¹⁸ Il mito di Icaro corrisponde a un qualcosa di più profondo e di tragico, come ebbe a ricordare Papa Benedetto XVI: l'aspirazione presuntuosa dell'uomo a voler fare cose al di sopra delle sue forze. Per questo Icaro viene punito. Comunque, ai fini dell'argomento, è sufficiente quanto dice Padre Tomas.

Quindi, c'è la possibilità di avere un'intenzione anche buona, ma con una realizzazione non altrettanto buona. Da dove esattamente si ricava la qualità morale dell'atto? Da entrambi le parti, come vedremo. Cioè dall'intenzione, che ovviamente è decisiva, e S.Tommaso spesso segue la morale evangelica, che evidentemente è tutta interiore; però senza dimenticare quell'altro primato, che è quello dell'atto concreto, in cui si compie l'azione, la quale scaturisce dall'interno dell'uomo, e lì prevale l'intenzione, il nostro aspetto dell'interiorità, che è il principio dell'azione, ma l'azione si compie appunto nella concretezza di ciò che accade realmente.

Ora, dopo aver visto che la scelta riguarda dei possibili, cioè ciò che è possibile realmente adoperare per conseguire il fine, ultima domanda è quella che riguarda appunto la libertà della scelta. La scelta è libera, anzi è il luogo proprio in cui si realizza la libertà della volontà.

Ora, è necessario ciò che non può non essere o anche ciò che non può essere diversamente da come di fatto è. Invece, nel suo agire, è un fatto anche di introspezione, l'uomo si rende conto che può agire o sospendere l'azione e quindi c'è una certa contingenza, che S.Tommaso in altri luoghi chiama *contingentia ad utrumlibet*, una contingenza proprio riguardo a entrambe le parti dell'alternativa.

Per questo c'è la possibilità di agire o di sospendere l'azione, c'è la possibilità di realizzare una cosa o di realizzarne un'altra, o meglio di realizzare lo stesso fine con tali mezzi o con tali altri mezzi. Notate che è molto importante questo duplice aspetto, cioè l'aspetto del fare e non fare, del volere e non volere; e poi l'aspetto del volere o fare questo o quello.

In termini tecnici, il primo si chiama, voi lo sapete già bene, la libertà, *libertas quoad exercitium*; l'altro aspetto è la *libertas quoad specificationem*. Ovviamente le è specificante l'oggetto dell'agire; quindi ciò che si fa è appunto la specie dell'atto. Quindi il fare o non fare è l'esercizio; il fare questo o quello è la specificazione.

Ora, tutto ciò che la ragione umana, la ragione pratica, che ci presenta la verità del bene, tutto ciò che la ragione pratica può apprendere *sub rationem boni*, se si tratta di un bene non infinito, non sommo, non pienamente buono, cioè non solo bene, ma un bene particolare, questo la ragione lo può apprendere anche *sub rationem mali*. Vedete come di nuovo è importante questo elevarsi all'astratto, al comune, all'universale, al di là del particolare.

Quindi, la ragione umana, al di là del *summum bonum*, ha la capacità di scorgere ciò che non è solo¹⁹ bene, ossia i singoli beni, che partecipano della *ratio boni*, ma che non sono solo bene; sono dei beni appunto limitati. Ebbene, la ragione è in grado di considerare in loro appunto la *participatio boni*, dove la *participatio* significa *partem capere* e *partem relinquere*, ossia impossessarsi di una parte, lasciare, lasciare stare, cioè lasciare appunto in disparte l'altra parte.

Allora, la nostra ragione, rispetto ad ogni bene particolare, è sempre in grado di considerarlo sia sotto l'aspetto del bene, in quanto ha qualcosa della *ratio boni*, sia

¹⁹ Puro bene.

sotto l'aspetto del male, in quanto non ha la pienezza del bene. Importantissimo questo. Notate come è importante la metafisica della partecipazione in questo contesto.

Quindi voi avete il trascendentale del bene, che poi coincide di fatto con la pienezza dell'essere, cioè con quella essenza che è l'*actus essendi*, in quanto ogni essenza che non è *actus purus essendi*, è anche un'essenza finita, quindi un bene finito. Perciò solo l'essenza, che è *actus purus essendi*, che è il *purum esse*, solo quell'essenza è anche il *summum bonum*, è la pienezza del bene. Tutti gli altri beni sono degli enti e dei beni finiti, che non sono nè enti nè beni per essenza, ma solo per partecipazione. Cioè hanno dell'ente, hanno del bene, ma lo hanno solo in parte.

Ora, la nostra ragione, se non fosse in grado di afferrare il bene come tale, l'idea del bene, se volete, per usare i termini platonici, se non fossimo in grado di afferrare l'idea del bene, se l'uomo non avesse questa idea del bene, non potrebbe accorgersi della relatività del bene particolare. Persino Kant, il grande distruttore, adopera ancora diciamo così, il concetto di idea, per lo meno nel senso non costitutivo, come dice lui, e ne fa regola a tutti.

Bisogna avere l'idea del sommo, dell'assoluto bene, per rendersi conto dei beni particolari nella loro limitatezza. Ecco perchè gli animali assolutizzano i beni particolari, o meglio non ha senso parlare né di relativizzazione nè di assolutizzazione, perchè per loro l'unico bene è quel bene che loro concretamente percepiscono immediatamente come tale. Per esempio un cane, che si vede presentare delle cose da mangiare, è evidente che se non ha fame, non mangia; se ha fame mangia. C'è poco da fare. E' così.

Non c'è nessuna astrazione, nessun paragonare il cibo con la funzione nutritiva in astratto. In questo senso per i cani non c'è una gastronomia, seppure al giorno d'oggi succede anche che c'è una gastronomia persino per cani. Ad ogni modo, ma queste penso che siano proiezioni psicologiche un po' morbose piuttosto dalla parte dell'uomo, che dell'animale. Ad ogni modo, l'animale di per sé ha, diciamo così, un'immediata tendenza al bene particolare.

Invece, l'uomo è in grado di paragonare il fine, il bene nella sua *ratio boni* con il bene particolare. Quindi è in grado di vedere quello che c'è di bene nel bene particolare, ma anche quello che non c'è di bene, ossia il venir meno del bene particolare nella sua particolarità rispetto al *summum bonum*.

Ora, in questo senso la nostra intelligenza pratica è in grado di considerare come buono non solo l'agire, ma anche il non agire; è in grado di considerare come buono un mezzo particolare per giungere a un fine, ma è in grado di considerarlo anche come mezzo meno adatto, perchè non è il mezzo, ma è uno tra tanti mezzi, o può preferirgli un altro mezzo, quindi è libera.

Quello che è importante è la considerazione del fatto che l'uomo sotto questo aspetto, non è quindi libero rispetto al fine ultimo. Il fine ultimo come tale, d'altra parte non è oggetto di scelta, come abbiamo visto. Il fine ultimo, in quanto fine, non può che essere fine. Non c'è un altro aspetto sotto il quale il fine ultimo potrebbe essere considerato; in quanto è ultimo, è solo fine.

Quindi il fine ultimo, che non può essere considerato sotto alcun aspetto come mezzo, ma solo e sempre come fine, non è oggetto di scelta, ma proprio per questo non è nemmeno oggetto di libertà. Il fine ultimo non è oggetto di libertà, come tale. Però, anche qui c'è una differenza. In qualche modo si potrebbe ancora differenziare il fine oggettivo e il fine soggettivo, cioè quella cosa che è fine e l'atto con cui ci si impossessa del fine. Ovviamente il fine soggettivo è l'esercizio dell'atto. Il fine oggettivo è ciò che specifica l'atto.

Ora, notate bene che non in questa vita, ahimè, come vi ho detto, ma nell'altra vita, avremo l'evidenza anche naturale. L'anima separata dal corpo, non può non avere l'evidenza del fatto che Dio è il fine ultimo, concreto, reale, della vita umana, e di tutte le cose.

Quindi in qualche modo, lì sarà chiaro che Dio è il solo fine ultimo della vita umana. Però, in tal senso quindi Dio come fine ultimo oggettivo della vita umana, non sarà più oggetto di scelta. Però, notate bene, l'atto con cui in qualche modo l'intelletto sul piano naturale pensa a Dio e la volontà ama Dio, potrebbe ancora essere sospeso.

Quindi si sarebbe liberi. Questa è una ipotesi teologica, notate bene, però effettivamente molto attendibile. Dunque, notate la differenza tra la beatitudine naturale e soprannaturale, nella beatitudine naturale, anche *post mortem*, nello stato di separazione dell'anima dal corpo, voi non avete più la libertà quanto alla specificazione, perchè lì sarà chiaro che Dio è il vero fine ultimo oggettivo della nostra vita, ma ci sarà sempre la possibilità di considerare l'atto di conoscere Dio, il nostro atto, l'atto umano, di conoscere e di amare Dio, questo atto, non il fine, oggetto di quell'atto, ma l'atto stesso esercitato da noi, come un bene finito e perciò come un bene contingente.

Perciò in questo stato di beatitudine naturale non ci sarebbe libertà quanto al fine ultimo oggettivo, ma ci sarebbe tuttavia una libertà quanto al fine ultimo soggettivo, ossia quanto all'esercizio dell'atto, il quale atto è sempre un bene finito, seppure ha per oggetto un bene infinito.

Nella beatitudine soprannaturale ciò non è pensabile. Perché? Proprio per la immediatezza della visione beatifica. Cioè, nella visione beatifica non si conosce tramite un concetto umano, ma Dio diventa immediatamente conoscibile dall'intelletto. Si congiunge con l'intelletto umano come un qualche cosa di quidditativamente conoscibile da esso.

Quindi, lì vedete - è una cosa meravigliosa -, come nella beatitudine soprannaturale avviene una fusione tra il fine ultimo oggettivo e soggettivo. Sono dunque entrambi di uguale evidenza. E' come se l'oggetto in qualche modo facesse irruzione nel soggetto. Irruzione. E' una parola un po' violenta. I mistici mi scomunicerebbero, perché, diciamo così, quel fenomeno è molto più soave.

Però è talmente evidente, che sarebbe un'assurdità che una mente, per quanto creata, considerasse quell'atto della visione beatifica, che, per quanto creato, è pur sempre soprannaturale, come un atto in qualche modo contingente o come un atto che si potrebbe anche sospendere.

Questa è la ragione, fra tante altre, dell'importanza della distinzione tra la libertà quanto alla specificazione e quanto all'esercizio. Però, notate bene, mi raccomando. Riassumiamo ancora un po' l'essenza di questo articolo, proprio la parte centrale di questo articolo. E' molto importante notare come la nostra libertà si fonda sulla capacità di conoscere il bene partecipato, sia come bene e sia come partecipato, sotto entrambi gli aspetti, sia sotto l'aspetto della volontà, che di suo è infinito, sia sotto l'aspetto della sua finitezza.

Afferrando la finitezza del bene, il nostro intelletto è in grado di considerare tale bene particolare sia come bene sia sotto un altro aspetto come male. Non è una contraddizione, appunto perchè si tratta di due aspetti diversi. E' questo che ci darà la libertà, la libertà sia quanto alla specificazione che quanto all'esercizio.

Sì, lì nell'*ad tertium* di questo articolo, è curiosissimo, lì S.Tommaso fa la famosa ipotesi dell'asino di Buridano. Questo Buridano era un sofista, è il caso di dirlo, un nominalista del tardo Medio Evo, il quale, per mettere in crisi appunto la dottrina della libera volontà, sollevava questo problema: che cosa avrebbe fatto un asino, che si trova dinnanzi a due mucchi di fieno a uguale distanza e di uguale sapore.

Povero animale! Si trova lì in mezzo. Entrambi gli impulsi sono ugualmente, come dire, impellenti, ma poverino, siccome entrambi gli impulsi si neutralizzano, non sceglie nessun mucchietto di fieno e così muore di fame in mezzo a tanto cibo, che gli è presentato. Questo era un po' il paradosso di Buridano. Ovviamente S.Tommaso dice che una simile possibilità non si dà.

Anzitutto direi, scusate se aggiungo qualche cosa io alle sublimi parole dell'Aquinate, penso che una cosa del genere non si dia, per lo stesso principio di individuazione. Questo *gedanken experiment*, come lo chiamano i tedeschi, ossia la sperimentazione mentale di Buridano non funziona perchè nella realtà delle cose non si danno due entità perfettamente identiche. Insomma, non ci sono due mucchi di fieno perfettamente identici. Uno è sempre un pochino più saporito dell'altro. Quindi l'asino di Buridano, anche oggettivamente, non morirebbe di fame, ma avrebbe sempre un motivo di preferire l'uno all'altro.

Ma comunque, a parte questo fatto che però ha più importanza di quanto non sembrerebbe, effettivamente non è possibile che *in rerum natura* ci siano due entità fisiche, reali, perfettamente uguali. Non è possibile, in virtù del principio di individuazione. Ma, a parte questo, dice S.Tommaso che anche se, in qualche modo, queste due cose, fossero per ipotesi uguali, tuttavia sempre a noi, cioè soggettivamente per noi, una potrebbe apparire preferibile all'altra.

E quindi, almeno psicologicamente, ci sarebbe sempre luogo per la libertà. Notate bene come la libertà è fortemente mediata dall'intenzionalità dell'intelletto, il quale certo ci presenta degli oggetti, delle cose realmente buone, però è l'intelletto che ci presenta gli oggetti. E quindi la volontà segue non immediatamente l'oggetto e la sua bontà reale, ma la bontà così come è presentata dall'intelletto. Quindi potrebbe anche trattarsi anche di una bontà apparente.

Così l'intelletto ovvero noi possiamo caricare, diciamo, un oggetto di proprietà che eventualmente non ha. Quindi la nostra intelligenza è in grado in qualche modo di presentarci un bene, magari uguale ad un altro, come superiore o inferiore a quell'altro, che di fatto però è uguale. Lì S. Tommaso scopre già in sostanza quello che gli psicologi moderni chiamano "proiezione psicologica".

Adesso saltiamo le due questioni riguardanti il consiglio e il consenso, che sempre raccomando ovviamente al vostro studio personale. E arriviamo all'uso. Vi dissi già che mi sta molto a cuore l'uso, perché costituisce diciamo così il compimento dell'agire umano esterno. Infatti nell'uso, appunto, si compie ciò che è stato predeterminato, sia nell'intenzione che nella scelta. Nell'*ordo intentionis et electionis* in qualche modo si costituisce ciò che poi sarà messo in atto nell'uso, nella *crisis*.

Quindi, quando parliamo dell'atto umano, noi generalmente abbiamo in mente appunto l'uso, senza pensare a tutto quello che precede. Noi diciamo: una tale persona ha fatto questo o quello. Quel "ha fatto questo o quello" è l'*usus*. Naturalmente, prima di aver fatto questo o quello, tale persona ha avuto un'intenzione e fatto una scelta.

Anzitutto, a quale facoltà spetta l'atto dell'usare? Per arrivare a dirimere la questione, bisogna anzitutto spiegare la parola usare. Si dice che si usa una cosa quando la si prende, cioè si prende la cosa usata e la si applica all'azione. E' una cosa molto facile, in fondo. Quindi, l'uso consiste nell'applicazione, chiamiamola così, in un senso molto vasto, di una realtà all'agire.

Molto banalmente può essere uno strumento. Si dice generalmente che si usano degli strumenti. S. Tommaso fa l'esempio del cavallo. L'uso del cavallo è il cavalcare, quindi salire sul cavallo per il movimento. L'uso del martello è il martellare, e via dicendo. Ogni strumento ha un suo uso e sempre questo uso consiste nell'applicare la cosa all'azione.

Ora, non si applicano all'azione solo delle cose esterne, degli strumenti esterni, ma anche l'uomo tutto intero si applica all'azione. Si applicano all'azione anzitutto le facoltà dell'anima umana. Gli strumenti sono mossi dalle membra del corpo, potremmo dire, come da strumenti congiunti, no? E questi strumenti congiunti, le membra del nostro corpo, sono a loro volta mossi da delle facoltà dell'anima. Quindi propriamente potremmo dire che prima che vengano usati degli strumenti, sono applicate all'azione le facoltà dell'anima.

Quindi l'uso nel senso morale della parola, l'uso riguarda anzitutto l'applicazione delle facoltà dell'anima all'agire. Ora, qual è la facoltà applicante? E qui la questione è facilmente solubile. Voi lo intuite già. Il fatto è che, dice giustamente S. Tommaso, questa applicazione all'agire non avviene in maniera indiscriminata, ma avviene ordinatamente. Per esempio la mano usa uno strumento, un martello o qualche altra cosa.

Lo strumento è usato dalla mano, ma la mano è mossa da che cosa? Ebbene, è mossa dai muscoli, ma a sua volta i muscoli da che cosa sono mossi? In ultima analisi bisogna risalire all'anima, alle facoltà dell'anima. Le facoltà dell'anima poi ovviamente saranno sensitive, perché tutto questo apparato dei muscoli eccetera dipende dai centri

cerebrali. Quindi saranno fortemente rappresentati la fantasia, la memoria sensitiva, il senso comune, insomma i sensi esterni ed interni, no? E questi a loro volta sono ovviamente, diciamo così, applicati dall'intelletto e dalla volontà.

Ora, tra le diverse facoltà dell'anima, la facoltà motrice di tutte le altre è l'appetito per eccellenza, l'appetito universale, se volete. Questo appetito universale, la facoltà motrice di tutte le altre facoltà, è appunto la volontà. Potremmo dire che un po' quello che è l'intelletto riguardo a ogni possibile oggetto di conoscenza, quello che è la mano rispetto a ogni possibile strumento, la volontà lo è riguardo a ogni possibile appetibile. Quindi la volontà è in qualche modo non solo una facoltà particolare, ma essendo la facoltà del bene, è la facoltà di tutte le altre facoltà, che hanno per oggetto dei beni particolari.

Pensateci bene a questo fatto. Ogni facoltà dell'anima umana ha per oggetto sempre un bene, ma un bene particolare. La vista, per esempio, ha per oggetto il vedere, è finalizzata al vedere. Quindi ha per oggetto non il bene, la *ratio boni*, ovviamente. La vista non ha per oggetto la *ratio boni*, ma ha per oggetto quel bene particolare, che è il vedere. L'udito, l'udire. E via dicendo.

Insomma, ogni facoltà dell'anima è finalizzata a un bene particolare. Tra tante facoltà dell'anima ce n'è una che è finalizzata, un bene singolare, ma ad un bene universale. Sì, anch'essa a un bene, ma a un bene del tutto particolare, la cui particolarità sta proprio nel fatto, appunto particolare, di essere una facoltà determinata dal bene, che racchiude in sé ogni altro bene, finalizzata alla *ratio*, alla *ipsa ratio boni*. E questa è la volontà ovviamente, l'*appetitus intellectivus*, no? La volontà è quindi una facoltà finalizzata al bene in genere, il bene *in communi*, il *bonum in communi*.

Perciò, come i singoli beni, oggetti delle singole facoltà, sono solo partecipazioni del *bonum in communi*, così anche le singole facoltà saranno come strumenti di quella facoltà superiore a tutte, che è finalizzata al *bonum in communi*. E quindi tutte le altre facoltà saranno come strumenti della volontà.

Vedete come S.Tommaso conclude, proprio apoditticamente, dall'oggetto al soggetto. C'è un'analogia tra l'ordine degli oggetti e dei soggetti. Come l'oggetto della facoltà particolare sta all'oggetto della facoltà universale, così la facoltà particolare sta alla facoltà universale.

Quindi, come i beni particolari dipendono in qualche modo interamente dal sommo bene, dal bene universale da cui ricevono la caratteristica del bene, così le singole facoltà finalizzate a dei beni particolari sottostanno alla forza motrice di quella appetitività universale, che spetta alla volontà.

Vedete come c'è un parallelo tra l'intelletto e la volontà. Come l'intelletto in qualche modo è tutte le cose, *anima est quodammodo omnia*, così si potrebbe dire che *voluntas est quodammodo omnia bona*, la volontà è sotto un certo aspetto tutti i beni. Perciò la volontà è l'appetito, che muove tutte le altre facoltà. Quindi spetterà all'intelligenza, dirà S.Tommaso, come dirigente, alla volontà come imperante e alle altre facoltà come eseguenti, usare. Quindi l'uso è propriamente dominato dalla volontà. L'uso è propriamente l'atto della volontà. La volontà è il primo movente dell'uso.

E ovviamente, siccome l'azione non si attribuisce allo strumento, ma propriamente al primo agente, alla prima causa e non allo strumento, perciò, dato che la volontà è il primo motore di tutte le altre facoltà, l'azione non sarà attribuita alla facoltà eseguite, ma appunto alla volontà. Quindi l'usare, l'uso, si può dire in genere che spetti alla volontà.

Ovviamente, trattandosi di una facoltà intellettuale, perché notate bene che la volontà è l'*appetitus intellectivus*, essa è una facoltà razionale, è un appetito fondato sulla ragione. Evidentemente gli animali privi di razionalità, e quindi privi di volontà, non sono in grado di usare. Perché, notate, nell'uso c'è un ordinare, che deriva all'uso dall'*imperium*, dall'ordine che vedremo poi in seguito. Nell'uso c'è un ordinare ciò che si applica a ciò a cui si applica.

Per esempio, io ordino, il martello alla costruzione di una macchina; quindi ordino lo strumento all'azione dell'artefice. Ordino una cosa a un'altra. Questo ordinare è un tipico procedimento illativo, quindi del *conferre*, del confrontare due realtà nell'ambito di un'astrazione. Quindi è proprio di un essere razionale. Solo un essere razionale è in grado di ordinare, solo un essere razionale è perciò in grado di usare, nel senso stretto della parola.

Quindi solo gli uomini, ossia le creature razionali, hanno appunto la possibilità di usare, cioè di applicare una cosa ad un'altra. Certo si potrebbe dire che gli animali irrazionali praticano un uso nel senso molto vasto della parola. Ma non nel senso proprio della applicazione di una cosa ad un'altra, di una facoltà ad un'altra.

Interessante è il confronto nell'*ad primum* tra il *gaudium* e l'*usus*, il godere e l'usare. Infatti, negli animali irrazionali, come abbiamo visto, non c'è l'uso, perché non c'è questo ordine e questa applicazione di una cosa all'altra. Però, negli animali irrazionali c'è la *delectatio*, c'è il diletto. E allora, si potrebbe dire che il diletto, il *gaudium*, è più vasto, più esteso, dell'uso, perché si riferisce anche, cioè si applica, insomma trova una verifica anche nel mondo degli animali irrazionali.

Ora, la risposta è questa. Effettivamente il *gaudium* ha una certa priorità, un certo primato rispetto all'uso. Perché? Perché nel *gaudium* l'oggetto non è il mezzo da ordinare al fine, ma l'oggetto è il fine stesso. Infatti, si gioisce quando si consegue il fine. D'altra parte, un soggetto, un agente finalizzato non sarebbe agente, se non fosse finalizzato. Quindi un soggetto finalizzato gioisce quando consegue il suo fine, alla presenza del suo fine, alla realizzazione del suo fine.

Quindi gioiscono anche gli animali, che realizzano il fine con l'immediatezza dell'istinto, senza ordinare, senza ragionare, senza *conferre*, senza nessuna illazione, la famosa *illatio* del sillogismo. Gli animali, senza alcuna riflessione, conseguono tuttavia dei fini. Una volta conseguito il fine, godono del fine. Invece, la prevalenza, il primato assiologico dell'uso non sta nel fine, che non è il suo oggetto, perché l'uso riguarda non tanto il fine quanto la disposizione dei mezzi nell'ordine esecutivo. Si usa dei mezzi per arrivare al fine.

Pensate sempre al solito esempio dell'artefice di una casa, il costruttore di una casa. Il costruttore usa delle pietre, mattoni e via dicendo, per costruire l'edificio. Ma

l'uso non ha per oggetto immediatamente la casa. Ha per oggetto la casa da costruire tramite quella determinata disposizione delle travi, mattoni, e via dicendo.

Quindi l'uso è inferiore al *gaudium* rispetto all'oggetto, perchè il *gaudium* ha per oggetto il fine e l'uso i mezzi. Però, nel modo in cui l'utente si rapporta all'uso, c'è una prevalenza dell'uso rispetto a quel modo molto inferiore, molto più primitivo, poco differenziato, cioè meno differenziato, in cui si rapporta il gaudente al fine del suo *gaudium*, della sua gioia.

Quindi il *gaudium* è superiore dalla parte dell'oggetto, perché riguarda il fine. E proprio per questo è realizzabile anche negli animali inferiori, che per quanto non siano in grado di disporre dei mezzi al fine, però sono in grado di avere presente immediatamente il fine, mentre il modo di rapportarsi all'uso dalla parte dell'utente è molto più raffinato di quello in cui il gaudente si rapporta al *gaudium*, all'oggetto del suo *gaudium*.

Miei cari, meditate spesso su queste cose, perché riguardano effettivamente, diciamo così, la fondazione antropologica dell'etica, la fondazione antropologica della morale. La prossima volta finiremo o, cercheremo almeno di finire l'uso; poi passeremo all'*imperium*. Queste due questioni le tratteremo qui a scuola.

Poi, invece inizieremo la questione 18, che tratta della costituzione metafisica, potremmo dire, dell'etica stessa, cioè del *bonum et malum in actibus humanis*, cioè proprio della qualifica morale del bene e del male negli atti umani.

Nel nome del Padre – In nomine Patris ...

Amen.

Agimus Tibi ...

Amen.

In nomine Patris ...

Amen.

Buon lavoro. Arrivederci.