

P.Tomas Tyn, OP
Corso sugli Atti Umani
AA.1986-1987
Lezione n. 5-15 (A-B)

Bologna, 22 febbraio 1987

(Rif.Archivio: R.a.)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

Bene, miei cari. Ci siamo soffermati sulla questione 16. Abbiamo dovuto operare delle scelte; abbiamo visto solamente alcune tra le diverse parti dell'atto umano, in particolare abbiamo visto il momento della scelta, che abbiamo reputato giustamente centrale per la costituzione dell'atto umano nella sua globalità, in quanto determina il giudizio pratico-pratico e in quanto in esso si manifesta la libertà dell'uomo.

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

L'uso è l'atto della volontà. Abbiamo visto che l'uso, si può dire certo in un senso un pochino più vasto di applicazione *quocumque modo* all'azione; ma nel senso più stretto della parola tale applicazione implica un certo ordine, quell'*imperium*, di cui parleremo poi in seguito, cioè una certa ordinazione della ragione in virtù della quale si applica consapevolmente una cosa per ottenerne un'altra.

In questo senso ovviamente l'uso, nel senso stretto della parola, ossia l'uso che implica quest'ordine di una cosa all'altra, l'applicazione consapevole di un mezzo per il raggiungimento di un fine, in questo senso l'uso ovviamente compete solamente all'uomo, non certo agli animali o comunque ai soggetti, agli agenti irrazionali. Quindi, e questo lo abbiamo visto l'altra volta, l'uso propriamente spetta solamente al soggetto dotato di razionalità.

Interessante era, se vi ricordate bene, l'*ad primum* di questo secondo articolo della XVI questione di S.Tommaso, dove l'Aquinate precisa la distinzione tra il

gaudium, la *delectatio*, cioè la *fruitio*, il momento della gioia per l'azione compiuta, la differenza tra questo *gaudium* da una parte e l'uso dall'altra. Certamente la gioia è superiore rispetto all'uso, in quanto la gioia ha per oggetto il fine e non qualche mezzo per ottenere il fine.

Con la gioia si compie proprio l'agire umano. In questo S. Tommaso, come Aristotele stesso prima di lui, sono degli ottimisti,; ogni agire procura un certo piacere, la compiacenza dell'agente, che raggiunge il suo fine. Non c'è dubbio che nel *gaudium* c'è un elemento di perfezione, che non c'è nell'uso. L'uso è uno sforzo in vista del raggiungimento del fine, in vista dell'esecuzione del fine. Invece il *gaudium* è ovviamente il riposarsi, *lata quies*, il riposarsi nel fine ottenuto.

Diciamo che *ex parte obiecti*, si potrebbe dire, il *gaudium* prevale sull'uso. Invece, per quanto riguarda il soggetto, *ex parte subiecti*, la differenziazione del modo in cui il movimento procede dall'agente, non c'è dubbio che l'uso prevale sul *gaudium*, in quanto il *gaudium* c'è anche nelle facoltà inferiori, in quanto *omne agens agit propter finem*.

Quindi qualsiasi agente segue una certa linea, diciamo così, appetitiva ben indirizzata finalisticamente e quindi il raggiungimento di fine, non solo a livello diciamo così intellettuale, ma anche a livello puramente sensitivo, procura nella parte appetitiva un certo *gaudium*, un riposo nel fine.

Quindi gli animali condividono con l'uomo il *gaudium*, ma non certo l'uso, perché l'uso, come abbiamo visto, è un applicare una cosa all'altra con la consapevolezza di questo ordine di una cosa all'altra.

Nel terzo articolo S. Tommaso dimostra, e non c'è molta difficoltà a farlo, che l'uso non riguarda i fini in quanto tali, ma i mezzi. Abbiamo visto che ovviamente un fine può essere mezzo in un altro ordine. Cioè un fine particolare, che è fine rispetto a una cosa, rispetto a un'altra può essere ancora un mezzo. Il discorso è ovviamente da prendersi formalmente, cioè il fine in quanto reduplicativamente fine, non è oggetto dell'uso.

L'oggetto dell'uso è il mezzo disposto al fine, ovviamente perché si tratta di applicare una cosa all'altra in vista di una altra ancora, cioè applicare uno strumento, per esempio all'azione, perché con l'azione si ottenga un fine. Si potrebbe dire, nel senso molto vasto della parola, che c'è un certo uso del fine ultimo, il quale fine ultimo è ovviamente il fine *simpliciter*, in assoluto, non è finalizzato a null'altro, ma finalizza tutto a sé.

Ebbene, in che senso si potrebbe parlare dell'"uso", tra virgolette, molto tra virgolette, del fine ultimo? Si potrebbe dire che, e S. Tommaso poi lo fa nel *corpus articuli*, che c'è una distinzione tra il fine ultimo oggettivo e soggettivo. Quella cosa che è il fine, *finis qui*, il fine oggettivo, e il *finis quo*, cioè quell'azione per mezzo della quale ci si impossessa del fine. Pensate per esempio al fine ultimo. Il fine ultimo oggettivo, il *finis qui*, è Dio; il *finis quo* è primariamente la visione beatifica, poi l'amore, la gioia, eccetera.

Quindi, si potrebbe dire che la visione beatifica è quasi, tra virgolette, l'“uso” di quel fine ultimo che è Dio. S. Tommaso fa l'esempio di un fine ultimo pervertito, cioè di un fine ultimo vizioso, quello dell'avaro. Esempio a cui spesso ricorre. Cioè l'avaro ha come fine ultimo il danaro. Tuttavia, stranamente, quando avviene questa perversione, nel male c'è la tendenza a preporre il piacere a quella realtà con la quale ci si procura il piacere.

Si potrebbe dire che agire secondo la ragione, significa agire da emancipati dalla schiavitù del piacere. Il Signore Dio dispone che anche negli stessi processi biologici, si potrebbe dire, potremmo dire, la razionalità divina disponga il piacere al fine dell'azione che il Creatore ha posto nelle creature.

Per esempio, l'azione nutritiva è piacevole. Ora, il Creatore dispone che il piacere serva alla nutrizione, mentre l'animale cerca nella nutrizione, che cosa? Il piacere. L'uomo in cui, direbbe Hegel, lo Spirito assoluto torna a se stesso, diventa di nuovo vigilante, dopo quel sonno e smarrimento delle creature, diremmo noi - Hegel non parlerebbe di creature -, infrarazionali, infraumane.

Ebbene, - adesso, a parte Hegel -, nell'uomo che è un essere razionale, quindi *ad imaginem et similitudinem Dei*, di nuovo ritorna questa emancipazione dal piacere. In realtà, non è una negazione del piacere, ma è di nuovo un disporre, non l'azione al piacere ma il piacere all'azione, al fine, meglio, dell'azione.

Invece nel male succede il contrario. Cioè, l'avaro, dirà qui S. Tommaso, persino del danaro, cioè del fine oggettivo, non fa il fine ultimo; il fine ultimo è il possesso fine a se stesso. Così il danaro è usato in vista del possesso. Perciò, dice, in fondo nell'avaro quello che dovrebbe essere il fine *quo* diventa quasi il fine oggettivo e viceversa.

Comunque è una precisazione, che ha una sua certa importanza, soprattutto riguardo alla distinzione del fine soggettivo e oggettivo e il reciproco ordine. Di per sé è, sia l'azione con la quale ci si impossessa del fine oggettivo, ma ci può essere una certa inversione di ruoli da parte dell'intenzione ovviamente disordinata dell'agente.

L'uso non precede, ma segue la scelta. Qui il nostro S. Tommaso sistema un po', diciamo così, la posizione dell'uso nell'ambito dell'atto umano e distingue molto bene questo duplice ordine, potremmo dire, di intenzione e di scelta, cioè praticamente le prime otto parti dell'atto umano e poi le altre quattro, cioè l'*ordo executionis*, l'ordine della esecuzione.

L'ordine dell'intenzione e della scelta o, se volete, globalmente possiamo chiamarlo *ordo intentionis*, consiste nell'avere presente il bene da realizzare, averlo presente non secondo la realtà fisica, appunto *secundum intentionem mentis*, cioè secondo l'intenzione della mente, adoperando adesso la parola intenzione nel senso più vasto, cioè nel senso semplicemente di una rappresentazione della mente.

Quindi, il fine e anche i mezzi al fine, il bene potremmo dire, che analogicamente si diffonde dal fine ai mezzi, il bene in genere può essere presente al soggetto che agisce in un duplice modo: in maniera rappresentativa-conoscitiva e volitiva, cioè in maniera intenzionale, nel senso più vasto della parola; e poi in maniera

reale e fisica.. Ovviamene il modo più perfetto di possedere il fine e il bene è il modo fisico, reale. Cioè, non è solo un ente di ragione, ma un ente reale.

Ora, in questo senso, secondo l'ordine genetico di costituzione dell'atto umano, precede l'imperfetto e segue il perfetto. Quindi prima l'uomo possiede il bene imperfettamente, per poi realizzarlo perfettamente, cioè per poi metterlo in atto, nella realtà proprio ontologica, nella realtà fisica delle cose. Quindi, per quanto riguarda l'uso, esso si colloca ovviamente dopo la scelta, in quanto l'atto della scelta è l'ultimo e più perfetto atto nel primo ordine, cioè nell'ordine della intenzione.

Abbiamo praticamente questa situazione, che la prima parte, cioè l'*ordo intentionis* nel senso stretto della parola, finisce con la *intentio finis*. C'è appunto la semplice apprensione del bene, cui segue una certa semplice volizione, cioè una approvazione: quel bene così mi piace. Poi c'è la concretizzazione dei mezzi; il discorso diventa più realistico, più concreto. Mi rendo conto che per raggiungere il fine dovrò adoperare dei determinati mezzi. Questo è il giudizio speculativo-pratico, a cui segue l'intenzione, una specie di approvazione, se volete, della volontà, l'intenzione intesa come atto della volontà, cioè di approvazione: voglio raggiungere questo fine con dei mezzi, adoperando dei mezzi.

Poi, ecco che l'uomo comincia a deliberare più concretamente sui mezzi. La prima intenzionalità riguarda il fine, la seconda intenzionalità riguarda piuttosto i mezzi. La rappresentazione della mente, sia sotto l'aspetto cognitivo che sotto quello appetitivo, si muove poi a deliberare. Quindi avete l'atto del *consilium*, per approvare le proposte operative e avete il consenso, il famoso consenso.

Dopo di che, ed ecco che qui siamo al centro dell'atto umano, si tratta di una certa emergenza, di un giudizio pratico-pratico particolare, cioè questa cosa sarebbe da fare, cioè anzi è da fare, *hic et nunc*. Mediante l'azione nella particolarità delle circostanze, questa cosa è da fare, questo determinato mezzo è da adoperare per giungere al fine.

Dopo di che segue la scelta, che però nel contempo segue il giudizio pratico-pratico, ma anche lo precede¹, in quanto lo rende proprio giudizio pratico-pratico ultimo. Quindi, con la scelta si compie l'*ordo intentionis*, e vedete che la scelta è all'ottavo posto tra questi atti. Con la scelta si determina proprio l'ultimo mezzo su cui si delibera, che poi sarà il primo mezzo ad essere adoperato in vista della consecuzione del fine.

Vi ricordate che vi feci quel piccolo esempio banale della costruzione della casa, no? L'architetto che prima ha la visione globale della casa. Il proprietario gli dà certi suggerimenti: voglio che mi costruisca una casa che abbia queste e queste proprietà. L'architetto ci pensa, fa un progetto.

¹ Non è che il giudizio preceda la scelta e la scelta preceda il giudizio, perché è difficile per non dire impossibile immaginare una cosa del genere. Ma forse è meglio dire che l'atto del giudicare e dello scegliere sono simultanei, ciascuno nel rispetto della sua natura: specificazione nel giudizio, esercizio nella scelta. Si avrebbe quindi un *unico atto sintetico* fatto di intelletto e di volontà.

Ormai le speculazioni riguardo all'intenzione, eccetera, sono cessate, perchè comincia, almeno nel progetto, a disporre dei mezzi e poi, accedendo sempre di più alla particolarità e completezza dei mezzi, determina l'ultimo mezzo, che poi sarà il primo mezzo adoperato nell'esecuzione dagli operai, che si metteranno lì a costruire la casa, cioè sarà, come si dice, la pietra fondamentale, insomma, il fondamento della casa.

Così, praticamente siamo all'ultimo atto, il più perfetto, perché il più concreto, siamo ovviamente nella razionalità pratica, quindi razionalità che ha l'esigenza della azione. *Le actiones sunt in particularibus*, cioè le azioni si svolgono nella concretezza. Quindi la determinazione più concreta del mezzo spetta alla parte più perfetta della parte intenzionale dell'atto umano; e allora c'è l'atto di scelta.

Dopo di che, c'è appunto l'*imperium*, il comando della ragione, che studieremo dopo. S. Tommaso stranamente premette l'uso all'*imperium*. Comunque segue la disposizione razionale, che ordina che una cosa sia disposta in vista di un'altra, ma ordina con intimazione. Cioè dice: *fac hoc*. Non dice solo come nel giudizio pratico-pratico: "questa cosa è da fare", ma dice: "fa questa determinata cosa in vista di quell'altra determinata cosa", cioè "adopera quel mezzo per raggiungere quel determinato fine".

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

Dopo di che, sapete bene, tutto finisce in gloria, cioè praticamente c'è poi l'*usus passivus*, cioè il rendersi conto ormai potremmo dire, di questo successo operativo, perchè nell'*usus* l'atto è già compiuto. Poi c'è come una ridondanza dell'atto compiuto nell'intelligenza e persino nella sensibilità, nella conoscenza, che si rende conto dell'opera compiuta, e la *fruitio* nella volontà, la quale si quietava, è contenta di essere giunta al conseguimento del fine.

In questo senso è evidente che l'uso segue la scelta. Essa scelta appartiene all'ordine dell'intenzione, l'uso ormai appartiene all'ordine dell'esecuzione. Siccome l'ordine dell'esecuzione segue quello dell'intenzione, non c'è dubbio che l'uso segue alla scelta.

Qui c'è una precisazione da fare. E' una cosa interessantissima. Il discorso è alquanto complicatuccio, perché, sapete, quello che abbiamo fatto adesso è proprio una analisi dell'atto umano; ma il guaio dell'analisi è che praticamente slega dei momenti che di fatto appartengono l'uno all'altro. Cioè, va sempre tenuto presente, che, quando noi compiamo una azione, non è possibile nemmeno introspektivamente, dire: ecco, a questo punto sono al momento del consenso. Poi ci vorranno altri tre minuti secondi per arrivare, non so, all'*imperium*.

No, non si può ragionare così. Tutto succede spesso come un fulmine. E tuttavia le singole parti strutturalmente parlando sono quelle. Ora l'interessante è, tanto per

semplificare le cose, che è possibile che l'uso riguardi riflessivamente anche altre parti dell'atto umano.

S.Tommaso qui, nel *corpus articuli*, allude molto significativamente al fatto che si può far uso, per esempio, della stessa ragione pratica. Cioè, è possibile che uno a un certo punto dica: voglio ulteriormente deliberare. Ma non compie più una deliberazione quasi spontanea, ma consapevole.

Quindi, in qualche modo la deliberazione, cioè il *consilium*, diventa oggetto dell'uso. Cioè in qualche modo la ragione pratica comanda alla volontà di usare la volontà della stessa ragion pratica per consigliarsi. Questo può succedere non solo con il consiglio, ma anche con altri atti. Per esempio, può succedere con la scelta stessa, e via dicendo.

Questa è una precisazione importante. E' evidente che il consiglio a sua volta precede la scelta. Quindi, in tal caso avete questa precedenza, avete l'uso che in qualche modo ha per oggetto, il consiglio, il quale consiglio poi a sua volta arriverà a quell'altro uso, in vista del quale si delibera.

Quindi ovviamente, ovviamente l'uno e l'altro uso sono chiaramente distinti, cioè è diverso l'uso del consiglio da quell'uso in vista del quale ci si consiglia. Questa ovviamente è una differenza da fare. Ma comunque quello che è importante in questo contesto è notare che lo stesso consiglio può essere fatto oggetto di uso. E' possibile che, in sostanza, l'atto umano isoli una delle sue parti e si costituisca a livello dell'uso proprio come quella determinata parte di se stesso.

Ora, appunto, dopo aver analizzato questo momento particolarmente significativo dell'uso con cui si compie, potremmo dire, l'atto umano stesso, infatti l'uso coincide con l'atto umano, la *crisis* e la *praxis* sono la stessa cosa, S.Tommaso, dopo questa questione riguardante l'uso, parla dell'atto che di fatto però precede l'uso, cioè dell'atto dell'*imperium*, del comando.

E lo fa per poter allargare il discorso al di là della stessa ragion pratica, che è il soggetto dell'*imperium*, a tante facoltà, che possono essere in qualche modo imperate dalla ragione e dalla volontà. Cioè la volontà può liberamente usare di altre facoltà. E quindi la ragione può disporre od ordinare che la volontà si serva di questa o quella facoltà nell'esecuzione dell'opera. Quindi vedremo poi appunto la distinzione tra l'atto elicito, cioè l'atto posto dalla volontà stessa, e l'atto imperato, ossia quell'atto in cui la volontà non pone lei stessa l'atto, ma si serve di un'altra facoltà per compierlo.

Anzitutto, qui faremo adesso un discorso analogo a quello che dovevamo fare, riguardo alla scelta, ma, sarà proprio l'opposto quanto alla soluzione. Abbiamo visto che nella scelta c'è una certa sostanza dell'atto, che riceve una perfezione aggiunta, quella che S.Tommaso chiama parte formale dell'atto di scelta, parte formale non nel senso della forma costitutiva, ma quasi una forma accidentale, perfezionante la sostanza dell'atto stesso. Una partecipazione perfetta di una perfezione, che però solo accidentalmente può realizzarsi nel soggetto.

Quindi, abbiamo visto che nella scelta, siccome alla scelta spetta disporre dei mezzi al fine determinatamente, cioè determinare proprio ultimamente i mezzi al fine, e

siccome abbiamo visto che la ragione, per quanto deliberi dei mezzi, tuttavia non può determinarli ultimamente, i mezzi devono essere quindi effettivamente accettati in vista del fine con questo *appetitus*, questo *appetere*, questo indirizzare i mezzi al fine. Così abbiamo visto che l'atto di scelta è sostanzialmente, quindi propriamente un atto della volontà, che però riceve in sé la partecipazione dell'ordine razionale. L'oggetto specificante l'atto di scelta, infatti, è questa razionalità pratica del *iudicium practico-practicum*, dell'ultimo giudizio pratico.

Similmente qui, per analogia, anche se le parti saranno proprio inversamente distribuite, per l'atto del comando o dell'ordinare, possiamo dire questo, che anche qui avremo una specie di compenetrazione della ragione e della volontà. Queste due facoltà si condizionano a vicenda. Cioè la ragione può pensare di volere e la volontà può in qualche modo muovere al pensare. Quindi c'è questa reciproca dipendenza tra intelletto e volontà.

Ora, si tratta appunto di vedere in che cosa consiste esattamente questo ordine, in quanto fa parte dell'atto umano globale. Ora, ordinare significa disporre. Non è lo applicare una cosa all'altra, cosa che era propria dell'uso, ma disporre, che si ottenga una cosa tramite un'altra. Quindi disporre che si ottenga una cosa, un fine, tramite la realizzazione di un mezzo.

Ora, questa disposizione, cioè questo rapportare una cosa all'altra, questa disposizione, che tramite un mezzo si ottenga il fine, spetta alla ragion pratica, perchè è della ragione, è proprio alla ragione il fatto di ordinare, cioè disporre appunto ordinando una cosa all'altra. C'è quasi una specie di confronto tra mezzo e fine, cioè la ragione in qualche modo considera quel determinato mezzo come adatto al fine, ma è una considerazione, che spetta appunto alla ragione, una rappresentazione.

Quindi spetta alla ragione, alla parte conoscitiva, seppure pratica, cioè alla parte rappresentativa, questo confronto tra ciò che è da ottenere e i mezzi con cui lo si vuole ottenere. Quindi disporre una cosa all'altra spetta alla ragione pratica. Sia detto tra parentesi, questo è il motivo per cui, secondo S. Tommaso, anche la preghiera rientra nella razionalità pratica, perché, egli dice, come il comando è della ragione pratica, perché io comando a un'altra persona, che tramite essa.

Qui intendiamo comando non nel senso nostro della parola, e tuttavia comando. Immaginatevi una caserma e l'ufficiale che comanda ai soldati. In questo senso del comando, l'ufficiale comanda che una cosa sia fatta tramite una persona. Quindi dispone che qualcosa sia fatto tramite un agente, insomma. E questo è tipico della ragione.

Ora, anche nel pregare, si dispone in qualche modo, ma non autoritativamente, si capisce, perchè di Dio noi per fortuna non disponiamo, ma al contrario è il Signore che dispone di noi. Tuttavia, a modo di supplica, si chiede al Signore che per la Sua benevolenza succeda qualche cosa a nostro favore. E' quello che si chiama la preghiera imperativa.

Per quanto non ci sia il comandare nel senso di disporre dell'altro, perché appunto di Dio per fortuna non si dispone, tuttavia c'è a modo di supplica un chiedere al

Signore che, in grazia della Sua bontà e della Sua misericordia, Egli faccia qualche cosa per noi. Questo disporre una cosa all'altra è un atto tipico della ragione. Questo solo come parentesi. Vedete che lì c'è anche questo aspetto della razionalità pratica nella preghiera.

Ebbene, nella razionalità pratica dell'*imperium*, tuttavia, non c'è solo l'aspetto cognitivo, ma come l'atto di scelta riceveva tutta la razionalità predeliberata del *consilium* e del *iudicium pratico-practicum*, così anche qui l'atto del comando riceve tutta l'appetitività, partecipa di tutta la veemenza della spinta volitiva. Questo mi preme molto che si capisca

Nell'*imperium* è a sua volta partecipata la volontà, la quale si è manifestata libera nella scelta. Il *iudicium pratico-practicum* è partecipato nell'atto volitivo della scelta e l'appetitività della scelta è partecipata a sua volta nel comando. Sicché, vedete come in questi due atti della scelta e del comando avviene la fusione, si potrebbe proprio dire, non tra l'intelletto pratico e la volontà come facoltà, ma come atto dello intelletto pratico e quello della volontà.

Ho detto questo non in termini rigorosi. Probabilmente S. Tommaso mi sgriderebbe. Ma avviene proprio un incontro tra questi due atti di facoltà ovviamente distinte e anche gli atti sono distinti, però sono partecipati l'uno nell'altro. Quindi, come la scelta partecipa della razionalità del consiglio e soprattutto del giudizio pratico-pratico, così a sua volta l'*imperium* partecipa della spinta appetitiva della volontà, così come si è manifestata liberamente nella scelta.

Giustamente si dice che con la scelta si manifesta, ma termina anche, la libertà. Ormai l'*imperium* segue necessariamente. Cioè, una volta che abbiamo liberamente scelto e così determinato il giudizio pratico-pratico, anche il comando seguirà il giudizio pratico-pratico, però lo seguirà tramite la scelta. E con l'impeto della scelta. Questa cosa è molto molto interessante da notare, cari. La affido a voi, perché non possiamo trattarla qui. Ma eventualmente, se volete approfondire, è una cosa veramente da fare, e cioè la finalizzazione della libertà proprio nell'atto della scelta.

S'incontra sempre, sempre di nuovo, in S. Tommaso, questa dualità nell'atto della scelta, luogo privilegiato della libertà. C'è il dominio attivo dei mezzi, ma nel contempo anche la veemenza dell'adesione al fine. Si potrebbe quasi dire che si dominano i mezzi, perché ci si eleva al di sopra di essi aderendo al fine.

Guardate che la cosa è importantissima, perché *in articulo libertatis*, nella vicenda della libertà, si fanno degli sbagli estremamente grossolani, di ordine speculativo-metafisico, ma soprattutto, cosa che *maxime cavenda*, sbagli di ordine pratico. Pensate, appunto, pensate alla concezione contemporanea della libertà, che praticamente è una libertà che è puro dominio del proprio fare. Certamente c'è anche questo. Ma questo stesso dominio del proprio fare, che l'uomo di oggi tanto esalta, non ci sarebbe, se non ci fosse proprio una dipendenza, morale e persino psicologica, dall'*appetitus voluntatis*, dalla *voluntas natura*, in sostanza.

Questo discorso si collega molto con il duplice aspetto delle facoltà spirituali, sia ragione che volontà. Ma ora ci interessa la volontà. Cioè, la *voluntas ut voluntas*, che si

manifesta nella libertà, dipende interamente dalla determinatezza della *voluntas natura*. La volontà non dispone di sé in quanto è natura. Dispone invece di tutto ciò che riguarda la sua intenzionalità.

Quindi la volontà non dispone del fatto che essa è una facoltà del bene. A questo è obbligata per natura, Ma proprio perchè è determinatamente facoltà del bene universale, proprio per questa determinatezza, è indeterminata rispetto a tutti i beni particolari². Non è facile, ma è importante.

In questo senso nell'atto della scelta si manifesta nel contempo la libertà, cioè il dominio dei mezzi, ma si manifesta anche l'impeto rafforzato quasi della libertà, della volontà tendente al fine. E questo impeto è partecipato nell'*imperium*, cosicché, se volete tradurre, diciamo in forma grammaticale, la voce del giudizio pratico-pratico, essa suona all'indicativo: questa cosa è da realizzare. Questa cosa. Quindi si tratta già di qualche cosa di concreto. Questo determinato mezzo è da mettere in pratica.

Invece, nell'*imperium* avete il *modus* imperativo, cioè: *fac hoc*, fa quella determinata cosa. Quindi c'è l'aspetto rappresentativo razionale di ordinare una cosa all'altra, il che esige ovviamente ancora la famosa *collatio*, il confronto rappresentativo, ma nel contempo c'è anche l'impeto partecipante dell'altra facoltà, cioè della facoltà appunto volitiva.

In questo senso si può dire che comandare è un atto di ragione, supponendo però l'atto della volontà, in virtù del quale la ragione muove poi per mezzo del comando all'esercizio dell'atto. Quindi è un atto della ragione, sostanzialmente, e della volontà partecipativamente e perfettamente. Ovviamente tramite l'*imperium* poi si arriva all'*usus*, all'uso o della volontà immediatamente o mediatamente per mezzo delle altre facoltà.

Per questo motivo è evidente che il comando si può trovare solamente nelle creature razionali. E' fin troppo evidente, è solo una appendice dell'articolo precedente, perché è chiaro che, se il comando risiede nella razionalità pratica, è evidente che non sono suscettibili dell'atto di comando delle creature, che non sono in possesso della razionalità. E questo è ovvio, perché l'ordine in questione è un ordine con un certo dominio degli elementi ordinati.

Non si tratta solo di eseguire passivamente una certa disposizione, ma si tratta di disporre attivamente, come l'esempio del cane da caccia. Vi ricordate, no? C'è, diciamo, questa complessa struttura dell'anima sensitiva, che dà quasi l'impressione di razionalità. Nell'uomo non si tratta, veramente, solo di eseguire, percorrere passivamente una certa struttura complessa di elementi riguardanti l'anima sensitiva, ma

² L'universale è libero rispetto al particolare. Lo sovrasta e lo domina. Questa è la dote dello spirito, che risulta dal potere astrattivo dell'intelletto. La materia invece è legata e limitata al particolare. E per questo lo spirito, cogliendo l'universale al di là della materia, spazia e può infinitamente di più di quello che può la materia. Il concreto non può dominare sull'universale.

Chi è chiuso nel concreto, non può elevarsi all'universale, come gli animali. Solo lo spirito sa elevarsi dal particolare all'universale. La materia non può darsi questa capacità che essa *non ha per sua natura*. Se la materia potesse di più, sarebbe spirito. Ma questo è impossibile, perché niente e nessuno può darsi ciò che supera le proprie forze. Qui sta il sasso di inciampo di tutti i materialisti, da Democrito a Teilhard de Chardin.

si tratta proprio di dominare questi stessi elementi, ordinarli l'uno all'altro. Questo ordinare attivo di un elemento all'altro non può spettare che alla ragione, Non spetta, per esempio, alla conoscenza sensitiva. Spetta appunto a una conoscenza astraente, quindi alla razionalità.

Nel senso più vasto si potrebbe parlare negli animali non tanto di un che di imperativo, ma piuttosto di un che di motivo, cioè di un qualche cosa che li muove. Non c'è qualcosa che comanda, cioè loro non comandano le loro azioni³, ma hanno un motivo delle loro azioni. C'è quindi appunto questo *appetitus sensitivus* che dà a loro un certo indirizzo di spontaneità per definire quelle determinate azioni.

E' evidente che nell'ordine dell'atto umano, come abbiamo già spiegato, l'uso segue l'*imperium rationis*, cioè l'uso segue il comando della ragione. S.Tommaso non fa molta fatica a dimostrarlo, nel senso che dirà che l'uso coincide con l'azione. L'uso è contemporaneo con l'azione.

Abbiamo visto che la definizione stessa dell'uso è applicare uno strumento a una realtà qualsiasi. Bisogna così definirlo in maniera molto molto vasta: applicare una realtà ad un'altra, nell'agire. Per esempio, per cavalcare si usa un cavallo. Ma l'uso stesso del cavallo è l'atto di cavalcare. Quindi l'uso del cavallo è contemporaneo all'atto di cavalcare, come è ovvio, no?

Mentre disporre di voler fare una piacevole cavalcata, usando un cavallo, questo può benissimo precedere l'uso attuale del cavallo. E' evidente questo, no? Quindi, l'*imperium* precede, anche cronologicamente, ma sempre strutturalmente, l'atto dell'uso.

Il comando e l'atto comandato. Questo è un articolo molto importante, non facile da analizzare. Il comando, sostiene S.Tommaso, e l'atto comandato sono un unico atto, distinto solo come parti nel tutto. Quindi l'atto umano è integrato nella sua sostanziale unità dal comando e da ciò che è comandato.

L'atto umano non si sdoppia per la dualità del comando e dell'uso. Il comando attivo, e l'esecuzione del comando, cioè usare secondo quanto ha predisposto il comando, non sono due atti umani, ma due parti di un solo atto umano. Sembra quasi, che qui l'atto umano volesse scindersi in due. E' una visione molto molto più importante di quanto non si pensi, questa. Perché poi riguarda non solo la dualità tra *imperium* e *usus*, ma anche l'ambito stesso dell'uso, l'uso interno e l'uso esterno, tramite l'*usus*.

Quindi, se l'atto ha un risvolto esterno - la domanda è questa - è un solo atto o sono due atti? Cioè c'è un atto interiore e un altro atto che è esteriore o si tratta proprio solo di due parti integranti di un unico atto, sostanzialmente uno? S.Tommaso - e non penso solo S.Tommaso, ma la sana ragione -, sostiene l'unità morale dell'atto morale.

Ovviamente psicologicamente e anche ontologicamente si tratta di due entità ben diverse. Siamo d'accordo. Ben diversa è l'intenzionalità interiore e la realtà fisica *in*

³ Non c'è un giudizio, ma un impulso emotivo, o un giudizio dettato dalla passione, come capita a volte anche a noi, se ci lasciamo dominare dalla passione o anche nel caso delle malattie mentali o in soggetti minori.

rerum natura. Su questo non c'è dubbio.. Però c'è una unità morale dell'atto umano. Quindi, sotto questo punto di vista, l'atto interiore e quello esterno, il comandare e il comandato, cioè ciò che è comandato, sono un unico atto.

Per spiegare bene questo punto S.Tommaso distingue nientemeno che nell'ambito dell'ente. Cioè dice: l'ente è uno in due modi; o può essere uno *simpliciter* e allora abbiamo la sostanza, che è il sommo analogato dell'ente, è l'uno in assoluto; si dice invece uno *secundum quid* ciò che è ente in qualche modo, *secundum quid*, ossia l'ente accidentale o l'ente di ragione.

Ora, ciò che è uno sostanzialmente, la sostanza stessa, è uno in assoluto e molteplice sotto qualche aspetto particolare. Pensate a una sostanza concreta, composta di materia e di forma, per esempio a un pezzo di legno, che ha una sua materia, una *yle*, una materia prima e una struttura. C'è la composizione di materia e di forma, ma il pezzo di legno è a sua volta una sostanza intera.

Quindi è un *unum per se* e molteplice *per accidens*. Ovviamente, sia la forma che la materia sono trascendentalmente rapportate l'una all'altra, cioè non hanno una autonomia l'una accanto all'altra, ma possono esistere solo come parti nel tutto. Ciò che esiste, ciò che ha l'essere, ciò che ha l'unità, è solo il tutto. Ciò che fa parte del tutto esiste, sì, ma solo appunto a titolo di parte.

Invece ciò che è diverso sostanzialmente, è unito accidentalmente, è diverso in assoluto e uno solo *secundum quid*. Quindi ciò che semplicemente e sostanzialmente diverso, è anche *per se* molteplice e poi può essere unificato *secundum quid*. Pensate, per esempio, a un mucchio di sabbia. Un mucchio di sabbia, di fieno, di qualsiasi cosa. Voi avete un'unità di ordine, un'unità di collocazione, potremmo dire, di relazione, di distanza. Questa unità di ordine è ovviamente accidentale. Quindi, è un molteplice *per se*. Ogni granellino di sabbia ha una sua autonomia, è un *unum per se*.

Similmente si può dire che l'uomo e l'animale formano il genere e la specie di un solo uomo. Quindi la sostanza uomo è una *per se* e i gradi, diciamo così, metafisici, cioè il genere e la specie, entrano nella costituzione dell'uomo individuale.

Dunque, in questo senso si può dire che l'atto umano sarà uno, cioè sarà uno *per se* - questo ci interessa -, se presenterà delle caratteristiche analoghe a ciò che è la sostanza nell'ambito dell'essere fisico. Cioè, se l'atto umano presenterà le caratteristiche morali analoghe a quelle della sostanzialità nell'ambito dell'ente fisico, potremo dire che è un uno *per se*.

Ora, evidentemente, per quanto riguarda la facoltà imperante e le facoltà imperate, cioè quelle facoltà che subiscono il comando della facoltà imperante, nell'atto umano scorgiamo la dualità di ciò che attivamente comanda e di ciò che passivamente si sottomette al comando. Tale dualità di comando e di sottomissione al comando, ricalca analogicamente la dualità della potenza e dell'atto. Quindi, la facoltà comandata, ovvero la facoltà alla quale si comanda l'atto, è quasi potenziale rispetto alla facoltà che comanda.

Ora, in questo completarsi vicendevole dell'atto e della potenza, si forma un *unum per se*. Perché? Perché abbiamo la perfetta analogia all'uno della sostanza fisica,

della sostanza ilemorfica, dove ovviamente la materia e la forma sono, rispettivamente, la materia potenza e la forma atto. Questo vale sempre per l'atto e la potenza. Essi sono sempre trascendentalmente rapportati l'uno all'altro. L'uno non mai senza l'altro. *Proprius actus in propria potentia.*

Quindi, siccome l'atto, in quanto comandato, è la parte attuale di quello stesso atto che, sotto l'aspetto dell'essere passivamente comandato, si presenta come una potenza, abbiamo perfettamente l'analogia con la potenza e l'atto che costituiscono insieme una sola sostanza fisica. E quindi c'è da pensare che anche l'atto umano analogicamente sarà sostanzialmente, cioè *per se* uno. Questo è molto importante.

Quindi, l'atto umano non si può dividere proprio come due atti, moralmente parlando, non si può dividere come un atto di qua e un atto di là, l'atto interiore di comando e l'atto con risvolti esterni delle facoltà comandate. Tutto quell'atto, dal comando fino all'ultima facoltà comandata, tutto quell'atto forma una sostanziale unità.

Questo mi pare molto importante, perché nell'etica c'è spesso una certa discordanza tra quelli che sostengono la cosiddetta etica dell'intenzione e altri che sostengono l'etica chiamiamola della realizzazione, o l'etica della responsabilità reale, in sostanza.

Lo vedremo ancora in seguito, perché S.Tommaso poi nella questione 20 e fino 19, 20 e 21 anche, spiegherà bene il rapporto tra l'atto interiore e quello esterno, che, come vedete, è un tutt'uno, in fondo. Ebbene, generalmente queste due etiche si oppongono l'una all'altra, perché slegano o scindono queste due parti, che di per sé dovrebbero integrare un solo atto umano.

E quindi c'è questa opposizione tra quei moralisti, che dicono: tutto è intenzione. *Nobis autem bene volumus tantum*, noi siamo contenti di avere voluto bene. E poi che cosa ne è venuto fuori, non ha importanza. E poi ci sono gli etici invece, della crassa realtà, di ciò che succede. Ebbene, di fatto le due cose si richiamano a vicenda.

Quindi è evidente che l'intenzione probabilmente non sarà corretta, se gli effetti non sono corretti e viceversa, affinché gli effetti siano corretti non solo fisicamente, ma anche moralmente, avranno bisogno pure di una buona intenzione. Quindi le due cose, vanno assieme. Qui dobbiamo solo constatare questo: che questi due aspetti si appartengono a vicenda e sono sempre visti come due parti di una sostanziale unità e non come due cose slegate l'una dall'altra.

Vi ringrazio della vostra pazienza e vi do ovviamente i ben meritati cinque minuti, in attesa di cominciare poi l'altra ora.

Seconda parte (B)

Registrazione di Amelia Monesi

... a una di quelle facoltà che possono o meno essere comandate dalla volontà. Così potremmo partire da un elenco. Sarebbe quasi meglio dire riguardo alla volontà, l'abbiamo precisato, che la volontà può usare liberamente o che la volontà usa, più che comandi. Ma il comando, il termine "comando" ha un duplice significato. Uno più stretto e così è l'atto di ragione. L'altro è più vasto nel senso della volontà che, in qualche modo, impone a un'altra facoltà l'esecuzione di un'opera, che spetta principalmente alla volontà.

Quindi non lasciatevi turbare dal fatto, che io vi dica ogni tanto che la volontà comanda. Ricordatevi che il comando di per sé, come atto specifico tra i dodici atti integranti l'unico atto umano, spetta sostanzialmente alla ragione. Però si usa la parola comandare anche in una maniera diversa, un pochino più vasta, Ebbene si usa questa parola anche per significare l'uso che la volontà fa di altre facoltà.

E quindi vedete che un atto, cioè la *crisis*, la *praxis*, l'uso, appunto, può essere dovuto o alla volontà da sola o alla volontà che si serve di altre facoltà. La questione è questa: se la ragione può disporre e la volontà usare anche di altre facoltà, al di là della volontà stessa. La prima domanda è questa, e cioè se l'atto della volontà può essere a sua volta imperato, cioè se l'atto della volontà può essere comandato.

Ora, comandare è disporre con una certa intimazione, cioè ordinare una cosa a un'altra con una certa intimazione. E non c'è dubbio che la ragione può ordinare alla volontà che la volontà voglia qualcosa. Questo lo vediamo sin dall'inizio dell'atto umano, che la ragione pratica, si capisce, propone sempre la verità del bene alla volontà, affinché la volontà faccia suo affettivamente, appetitivamente, quel bene che la ragione pratica le propone.

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

Questo o implicitamente o anche esplicitamente, cioè la volontà può anche sdoppiare il suo atto. La volontà può prima volere e poi volere di volere, cioè prima vuole e, nella prima volizione, vuole la seconda volizione, che poi dovrà però avere per oggetto qualche altra cosa. Per esempio io voglio studiare e, se proprio sono molto pigro, allora voglio almeno voler studiare.

E' un po' come quel confessore, che voleva stimolare il penitente, alla contrizione e dice: se non riesce proprio a essere contrito, almeno abbia il pentimento di non essere contrito. Questa riflessività talvolta può persino salvare i penitenti *in extremis*. In questo senso la volontà ovviamente vuole e la ragione dispone riguardo alla volontà.

Importantissimo è l'*ad tertium* di questo articolo. Si potrebbe dire questo, che siccome il primo atto della volontà non proviene dall'ordinazione della ragione, da un *imperium*, bensì dall'istinto della natura, *instinctus naturae*, dall'istinto della natura, l'impulso naturale, è evidente che tale atto, cioè il primo atto della volontà, non è imperato e quindi non si procede all'infinito.

Infatti uno potrebbe dire: se ogni atto della volontà è imperato, allora la ragione muove la volontà, ma la volontà muove a sua volta la ragione a imperare. E così non non ci si ferma mai, in sostanza, no? Invece nella volontà c'è anche un atto di volontà, che è certamente non imperato; un atto spontaneo, immediato della volontà. Spontaneo un po' come sono spontanei gli istinti degli animali. E' appunto l'atto della volontà, non in quanto è volontà, appetito razionale, ma in quanto è un che di naturale, un *pondus naturae*.

Molto interessante questa analisi del *pondus naturae*. Adesso solo come, come parentesi, tanto per aggiornare il nostro discorso, siamo sempre nel XIII secolo, adesso facciamo una escursione nel XX, almeno agli inizi della psicologia del profondo. Penso che qui ci si potrebbe benissimo collegare, Notate questo discorso tomistico. Conoscete gli psicologi del profondo. Vedete come è meglio perseverare con il '200 piuttosto che con il '900. nel senso che, gli psicologi dell'epoca contemporanea vi parlano dell'inconscio e vi risolvono la domanda della psiche.

Certamente l'inconscio esiste. E poi vogliono farne un uso, per il quale di fatto talvolta, direi piuttosto *per accidens*, capita che guariscono anche dei soggetti che hanno bisogno dello psicoterapeuta. Però, non voglio essere proprio cattivo. Perché ho detto *per accidens*? Perché, quando si chiede, a quel tale freudiano, per esempio, o anche junghiano, dov'è la sorgente dell'inconscio? Non vi sanno rispondere.

Gli junghiani poi sono già, come si potrebbe dire, non tanto riduttivi di tutto a una sola cosa, la famosa libido. Jung almeno, insomma, differenzia già un pochino la psiche umana e anche l'inconscio.

E invece probabilmente, proprio come *ut littera sonat*, la parola coscienza implica una certa riflessività. Quindi è conscio ciò su cui la ragione riesce a riflettere; è inconscio ciò che la ragione non afferra, cioè ciò che in qualche modo la stessa ragione o altre facoltà eseguono, senza che la ragione lo sappia, in sostanza.

Perché ve ne parlo nel contesto presente? Proprio perché questo si potrebbe dire in qualche modo, contro quella tendenza un tantino animalizzante della psicologia del profondo, a parte Freud, il quale riduce tutto alla libido.

Ma lo stesso Jung vi dirà che praticamente ci sono, sì, diversi archetipi dell'inconscio collettivo, che però tutti hanno in comune il fatto di derivare dall'istinto. Ecco lui almeno tenta una risposta alla domanda della derivazione. Gli archetipi dell'inconscio derivano dall'istinto, sono come delle rappresentazioni formali, diremmo noi, dell'istinto.

Ora, queste rappresentazioni dell'istinto potrebbero indurre a pensare che praticamente l'inconscio sia fatto solamente di dimensioni quasi bestiali. Scusate se dico così, e saremmo ancora nel riduzionismo. Io penso che, in base a quello che ci dice S.Tommaso, potremmo benissimo pensare che esistano degli archetipi, istintuali nel

senso stretto della parola, cioè non riflessi, perchè facenti parte, diciamo così, della sensibilità, non della intellettualità dell'uomo. Però ci sono alcuni archetipi più alti, che sono fondati sull'intellettualità, ma su di una intellettualità non riflessa.

E quindi, è così noi che scappiamo, in qualche modo, evitiamo insomma lo scoglio del riduzionismo, che veramente suona in maniera alquanto *sgradevole*⁴, almeno per le mie orecchie. Non pretendo di averle più pie. Ad ogni modo le mie orecchie un po' soffrono quando sentono dire che praticamente, gli archetipi religiosi sono dovuti a degli istinti, in sostanza.

C'è certamente in qualche modo un archetipo, una idea archetipo di Dio in ogni creatura, tanto più nell'uomo, e certamente inconsapevole nell'uomo, ma ciò non vuol dire ancora che la religione nell'uomo non abbia niente a che fare con la razionalità.

Quindi, insomma, bisogna distinguere nello stesso inconscio, di cui non si può negare l'esistenza, gli strati dell'inconscio. Prego.

... che cosa è l'archetipo razionale non riflesso ...

E' quello che dice praticamente Jung. Esistono diversissimi archetipi. Ci sono sempre nell'uomo determinate finalità, come le chiameremmo, le quali in qualche modo non sono solo degli appetiti, ma, hanno sempre, si potrebbe dire, un fondamento formale.

Per esempio, Jung parla riguardo all'appetito, diciamo così, o alla tendenza procreativa, alla sessualità, dell'archetipo dell'*animus* dell'anima. Quindi praticamente nella psiche maschile c'è un'immagine, diciamo così, eidetica del femminile, che egli chiama anima, e viceversa c'è l'*animus* nella donna, nella psiche della donna.

Quindi, in questo senso c'è, diciamo così, una certa pulsione istintuale, che trova però un che di eidetico e di archetipico insito nell'anima umana. E questo contenuto, che è soggiacente nell'inconscio dell'anima umana, in qualche modo poi si manifesta. In che cosa? Diciamo così, nelle elaborazioni dell'archetipo, che sono le rappresentazioni archetipiche. In fondo sono i miti.

Per esempio Jung come arriva a dire che esiste un archetipo dell'*animus*, dell'anima? Perché si rende conto che moltissime nazioni raccontano gli stessi miti, che riguardano, per esempio, il rapporto sponsale. Quindi, ecco, c'è una certa costante in situazioni ovviamente di assoluta indipendenza letteraria. Se io trovo lo stesso mito nell'antica Grecia e nell'Africa Centrale, posso proprio dire, che i due non hanno comunicato tra loro.

E posso quindi e debbo pensare che ci sia in qualche modo un'immagine comune, all'una e all'altra popolazione, che esse, senza esserne consapevoli, estraggono dal loro inconscio, e che Jung significativamente chiama appunto inconscio collettivo, anziché inconscio individuale, proprio perché è comune a tutti, praticamente a tutta l'umanità, a parte le differenze, di popoli, di razze e di lingue e via dicendo.

⁴ Parola ipotetica.

Ebbene, egli però tende appunto a ridurre. Cioè, non introduce solo gli archetipi legati appunto agli istinti veri e propri, come potrebbe essere l'istinto nutritivo o sessuale, ma collega gli archetipi anche con finalità, diremmo noi, più alte, come può essere appunto la finalità sociale, per esempio, o la finalità di onorare Dio, la religione.

Ora, a questo punto mi trovo sempre estremamente contrariato. Scusate, avrò una sensibilità un po' particolare, ma mi sento estremamente contrariato, quando gli psicologi mi dicono: ma, sai, come l'archetipo dell'anima e dell'*animus* deriva dall'istinto sessuale, così c'è in noi una specie di pulsione religiosa, da cui poi allo stesso modo deriva, una specie di archetipo della divinità o qualcosa del genere. Ebbene, no! Mi dispiace, ma così non può essere.

Se vogliamo fondare la realtà di queste, come si può dire, idee archetipiche, che effettivamente ci sono e si manifestano in questi miti comuni, bisogna tuttavia - e questo penso che abbiamo diritto di chiederlo agli junghiani, - che ammettano appunto una certa stratificazione assiologica dello stesso inconscio.

E penso di aver trovato una possibilità interpretativa proprio in questa inconsapevolezza delle stesse facoltà per sé riflessive, le quali però alle loro origini, alla sorgente, non riflettono. La volontà riflette, ma non nel primo atto; riflette nel secondo e nel terzo. Nel primo atto agisce assolutamente senza essere previamente comandata dalla ragione⁵.

Quindi, la volontà ha una certa sua appetitività non comandata, in virtù o in base alla quale poi essa comanda altri appetiti particolari. Però c'è questa appetitività fondamentale assolutamente spontanea. E così anche si evita, come dice qui l'Aquinate, appunto, il processo all'infinito, cioè non si richiede sempre un *imperium*, precedente a ogni uso della volontà.

A sua volta, l'atto della ragione può essere imperato, cioè la ragione può comandare a se stessa, di conoscere o meglio può comandare alla volontà, che applichi la ragione al conoscere. Cioè la volontà può disporre, riguardo a se stessa, l'applicazione della ragione all'atto del conoscere. Ora, può disporlo, ma non in tutte le sue dimensioni. Può disporlo sempre - e questa è una cosa molto importante -, quanto all'esercizio.

Quindi, c'è la prima parte della distinzione. E' questa: quanto all'esercizio, l'atto della ragione può essere sempre comandato, può essere imperato, in quanto sempre si può ordinare a qualcuno, anche a noi stessi, una certa vigilanza intenzionale, cioè di fare attenzione. E quindi in questo senso nell'esercizio dell'atto della ragione possiamo comandare, cioè disporre di stare attenti, di fare attenzione, di studiare, di applicarci.

Quanto all'oggetto, che specifica l'atto della ragione, c'è questa distinzione da fare. E questa invece è la parte difficile. Anzitutto c'è l'apprensione della verità di una cosa, apprendere immediatamente la verità di una cosa. Questo non è in nostro potere, cioè non è nel nostro arbitrio, ma avviene in virtù della luce conoscitiva o naturale o soprannaturale. Non è nella nostra potestà l'apprensione della verità.

⁵ Riguardo all'esercizio. Invece sta alla ragione specificare l'oggetto della volontà. In tal senso la ragione comanda alla volontà.

Questo però fa una certa difficoltà. Come interpretare questo punto? L'apprensione della verità non è in nostro potere. Immediatamente dopo S.Tommaso dice che, per quanto riguarda l'assenso a ciò che si apprende, i giudizi non evidenti sono comandabili, cioè posso comandare di assentire o no. Allora, bisogna distinguere tra l'apprensione e l'assenso. E ciò costituisce una difficoltà interpretativa.

Io vi propongo questa modesta interpretazione, che però potrebbe un po' fare a pugni con quello che dice S.Tommaso, riguardo all'apprensione della verità. Perché la verità, lo sapete bene, risiede nel giudizio. Io però penso che ci sia una certa verità, non nel senso stretto, capitemi bene, ma in un senso molto vasto. C'è infatti una certa verità anche nella *simplex apprehensio*, in quanto il concetto rappresenta fedelmente ciò che rappresenta.

In questo senso, si potrebbe dire che la semplice apprensione, sia del senso che dell'intelletto, non può essere comandato, non è possibile comandarla. Questo risulta molto chiaro nella semplice apprensione del senso, a livello sensitivo. Se io apro gli occhi in una sala illuminata come questa, non posso comandare agli occhi di vedere il buio, vedrò per forza la luce. Sarebbe inutile, no?

Quindi, aprendo gli occhi, basta questo e subito non domino l'oggetto, vedere una cosa anziché un'altra. E qualcosa del genere capita anche con l'intelligenza. Cioè, se formo un concetto rappresentante una determinata realtà, il concetto non posso non averlo come tale rappresentante di quella tale determinata realtà.

Per quanto invece riguarda quell'oggetto dell'intelletto, che è, non il primo, ma il secondo o il terzo atto della mente, cioè il giudizio, sia il giudizio sia in sé, sia la concatenazione dei giudizi nel raziocinio, il giudizio, che è il luogo proprio della verità, questa volta infatti si parla propriamente della verità, ebbene, nel giudizio riguardo al suo contenuto di verità, c'è anche l'atto di assenso. Il giudizio non solo apprende la cosa, ma acconsente alla apprensione della cosa, almeno implicitamente.

Se io dico che il legno ha un colore giallo marrone, in questo, io non solo dico che le cose stanno così, ma che io acconsento intellettivamente al fatto che le cose stanno così. Quindi, voi lo sapete bene, è inutile che mi ripeta, lo sapete dalla gnoseologia, è una cosa molto importante, questa. Cioè, il confronto, a livello dell'oggetto, tra oggetto e oggetto, tra soggetto e predicato, implica il confronto tra soggetto e oggetto. Il quale confronto tra soggetto e oggetto è appunto il costitutivo della verità, *adaequatio rei et intellectus*.

In questo senso, dice S.Tommaso, per quanto riguarda l'assenso al giudizio, ci sono due casi. C'è il giudizio evidente, i primi principi della ragione, e questi non possono essere ovviamente comandati. Ai i giudizi evidenti immediatamente o per dimostrazione. noi non possiamo rifiutare l'assenso, la ragione lì non è comandabile.

Per esempio, se io capisco che cosa è il tutto e che cosa è la parte, non posso non dire che la parte è minore rispetto del tutto. Similmente, se un matematico mi spiega il teorema, per esempio, di Pitagora, io non posso non assentire alla conclusione. Invece, là dove il giudizio è inevidente e rimane tale, cioè rimane appunto in qualche modo

ancora suscettibile di dubbio riguardo al soggetto, allora l'assenso è comandabile, cioè è possibile comandare di acconsentire a quella verità o meno.

Questo sarà poi molto importante soprattutto per l'atto di fede, evidentemente. La fede ha una evidenza, ma che non deriva dalla sola ragione. Ed è per questo che non si può comandare una conclusione scientifica. Si può però comandare l'atto di fede. Lì la volontà muove la ragione, persino quella speculativa, ad acconsentire.

Ora, una simile difficoltà, se sia comandabile o meno, si propone anche riguardo all'appetito sensitivo. La domanda è questa: se l'appetito sensitivo con le sue passioni, i famosi *pathè* degli antichi Greci, se questo appetito sensitivo, con i suoi atti, possa essere comandato. Ebbene, per dirimere la questione, cioè per sapere fino a che punto possiamo comandare le nostre passioni sensitive, bisogna vedere fino a che punto esse sono in nostro potere, cioè fino a che punto le dominiamo.

Ora, vedete, la comandabilità, diciamo così, è strettamente legata alla libertà. Cioè, ciò che si può scegliere, si può anche comandare; ciò che non si può scegliere, ciò che non è oggetto di libertà, non può nemmeno essere comandato. Quindi, per vedere se le passioni sensitive sono suscettibili di comando, bisogna vedere se sono in nostro potere, se le dominiamo.

Ora, l'appetito sensitivo differisce da quello intellettuale. E' una cosa molto importante. E cioè, mentre tutta la razionalità, anche la sua parte appetitiva, cioè la volontà, è slegata dall'organo corporeo, tutte le facoltà sensitive, gli appetiti sensitivi, tutto il concupiscibile e l'irascibile, sono legati a organi corporei. Questo legame è di estrema importanza anche per la valutazione della moralità di alcune azioni, che implicano le passioni.

Quindi, il fatto è questo, che, per quanto riguarda la conoscenza sensitiva, che determina l'appetito sensitivo, non c'è dubbio che da quel lato l'appetito sensitivo è oggetto del dominio dalla parte della volontà. Cioè noi possiamo dominare con la volontà l'appetito sensitivo, un po' come la razionalità domina le singole rappresentazioni sensitive.

Quindi, sotto questo aspetto, per quanto riguarda le facoltà sensitive, in quanto facoltà della psiche, nel loro, diciamo così, risvolto psicologico, sotto questo aspetto le facoltà dell'anima, le facoltà sensitive, sono sottomesse al comando della volontà. C'è una specie di analogia. Come la ragione si serve dei sensi, perchè l'intelligibile è universale rispetto al sensibile, così le facoltà appetitive sensitive sono come un qualcosa di particolare rispetto a quella facoltà universale, che è la volontà.

E quindi, come il particolare si sottomette all'universale, così la volontà, facoltà del bene universale sottomette a sè tutte le facoltà sensitive. Quindi le facoltà sensitive sono sottomesse alla volontà come il particolare è sottomesso all'universale o come anche uno strumento è sottomesso alla causa principale. In questo senso noi dominiamo,

e comandiamo, quindi, ai nostri appetiti sensitivi. Però, ahimè, miei cari, per quanto riguarda il legame all'organo corporeo, questo purtroppo non lo dominiamo⁶.

Quindi, la disposizione fisica che ovviamente condiziona la situazione della *passio* dell'uomo, la situazione patetica, chiamiamola così, del soggetto, in rapporto all'organo corporeo, questo non lo dominiamo. Quindi talvolta, alludendo a quello che egli poi chiamerà peccato di sensualità, S.Tommaso dice appunto che può accadere che il moto dell'appetito sensitivo sia subito stimolato dall'apprensione dell'immaginazione o del senso. E in tal caso il movimento dell'appetito sensitivo esula dal comando della ragione, anche se sarebbe potuto essere impedito, se fosse stato previsto.

Quindi può succedere talvolta, in qualche modo, che la sensitività, che di regola si sottomette alla razionalità, *nata est oboedire rationi*, cioè è per natura tale da poter obbedire alla ragione, in questo o quell'atto prevenga la razionalità e quindi si sottragga alla razionalità stessa. Questo succede quando, per esempio, c'è un atto incontrollato dell'immaginazione, a cui segue poi un atto dell'appetito sensitivo, una passione dell'appetito sensitivo, in maniera tale che la ragione non sia riuscita in qualche modo ad avvertire⁷.

Però, dice S.Tommaso, in assoluto⁸ la ragione avrebbe potuto prevedere. Solo che in quella circostanza particolare, in assoluto lo potrebbe fare, ma riguardo a quell'atto particolare, non c'è riuscita, anche senza sua colpa. E in tal caso evidentemente un eventuale disordine⁹ rimane tutto sommato sul piano dell'atto di peccato veniale, proprio *ex imperfectione actus*, perché non c'è stato un sufficiente confronto con la razionalità.

Quindi, notate che c'è questo dominio, possiamo dire non dispotico, ma solo politico, della nostra parte sensitiva. Quindi, c'è un qualche cosa negli appetiti sensitivi che si sottrae effettivamente alla nostra razionalità e anche al comando della volontà. Per quanto invece riguarda gli atti della parte vegetativa dell'anima, questi non possono essere comandati in nessun modo, perché evidentemente la volontà comanda tramite la conoscenza.

Ora, gli appetiti sensitivi sono determinati da conoscenze sensitive, cioè da conoscenze particolari, che sono dominate¹⁰ dalla ragione, e quindi similmente gli appetiti sensitivi saranno dominati dalla volontà. Invece, l'appetito naturale non è in nessun modo fondato su di una conoscenza. Esso è proprio detto giustamente vegetativo, perché corrisponde alla vitalità delle piante, che è una vitalità carente di conoscenza, anche di conoscenza sensitiva.

⁶ Perché "purtroppo"? E' cosa naturale l'aspetto o fondamento o espressione fisici della passione, Dio ci ha creati così. Accontentiamoci della libertà che ci è consentita dalla nostra natura. L'animalità è una dimensione essenziale della dignità della persona umana.

⁷ Qui indubbiamente si verifica una spiacevole mancanza di libertà dovuta alla nostra fragilità umana, ma non certo al legame naturale della passione col corpo.

⁸ In linea di principio.

⁹ Morale.

¹⁰ Regolate.

Come una pianta cresce senza sapere in nessun modo di crescere, così succede anche con l'uomo. Non è che l'uomo comandi a se stesso, o che il bambino dica a se stesso: "adesso voglio crescere tre centimetri" e di fatto cresce. Può magari volerlo, ma a livello velleitario.

Quindi, praticamente appunto, anche in esseri superiori alle piante evidentemente ci sono le dimensioni vegetative, che non sono radicate in una precognizione, e questi appetiti naturali vegetativi, proprio in quanto non sono fondati sulla conoscenza, non sono dominabili ovviamente dalla volontà.

Quindi, talvolta potete avere una situazione di compenetrazione di una di una dimensione sensitiva e di una dimensione vegetativa. Per esempio, la nutrizione. In essa, il fatto di prendere il cibo o meno è dominabile dalla volontà. Di questo non c'è alcun dubbio, perché proprio corrisponde a una certa appetitività sensitiva.

Invece, il fatto materiale della digestione non dipende più dalla volontà. A meno che uno non si faccia fahiro o yogin, a quanto pare essi hanno anche la possibilità di influire su queste cose. Ma, ad ogni modo, ordinariamente, sono, diciamo così, dei processi del corpo umano che non sono controllabili appunto dalla volontà. Proprio perché si sottraggono anche alla stessa dimensione sensitiva, sono immediatamente radicati, si potrebbe dire, nella natura dell'uomo.

Ovviamente poi, per quanto riguarda invece le membra esterne del corpo, il loro atto è comandabile dalla volontà. Perché? Perché il corpo è come uno strumento delle facoltà sensitive e le facoltà sensitive a loro volta sono strumento della volontà. Quindi ovviamente la volontà usa di se stessa, usa delle facoltà sensitive nel senso che abbiamo visto e tramite esse o anche immediatamente usa poi delle membra del corpo. Questo per quanto riguarda l'oggetto dell'*imperium*.

Adesso, almeno proviamo, abbiamo ancora un quarto d'ora, se non sbaglio, o quasi. Ebbene, iniziamo almeno il discorso della *quaestio* 18, che è una questione veramente fondante. Adesso, fin qui c'era l'analisi del volontario e dell'involontario e delle parti dell'atto umano, mentre ormai con la *quaestio* 18 affrontiamo proprio il costitutivo della moralità, non più dalla parte dell'atto, ma dalla parte dell'oggetto dell'atto. Certo sempre nell'atto, ma in quanto l'atto deve sottostare a un determinato oggetto, potremmo dire ormai, a una determinata legge.

Quindi, è molto importante questa *quaestio* 18, che proprio pone, si potrebbe dire, le basi della moralità obiettiva. Abbiamo detto che la moralità è definita dai moralisti come la relazione trascendentale, ossia secondo tutta l'essenza dell'atto umano alla norma della legge. E' la definizione classica, ma sempre ben soddisfacente, molto chiara.

Quindi praticamente l'atto umano ha un certo obbligo di sottostare alla norma della legge. Se si sottomette a quell'obbligo, ha una certa pienezza di essere, che lo rende buono; se invece si sottrae a questo obbligo di sottostare alla norma dettata dalla ragione, questa sottrazione, questo venir meno, avrà ragione di male, di difetto, quindi di malizia morale.

Però è molto importante, perché questa *quaestio* 18, è ovviamente, come tutti gli articoli di S. Tommaso, dei già Giovanni XXII diceva: *quantos articulos scripsit, tanta miracula fecit*. Questo articolo primo della *quaestio* 18, è di una straordinaria importanza per il legame strutturale tra la morale e la metafisica, tra la morale, l'etica e l'ontologia, se volete, tra la dottrina dell'essere e la dottrina del bene nell'atto umano.

L'etica è la dottrina del bene nell'atto umano. Ma c'è anche la dottrina ontologica, dottrina dell'essere in genere. E allora bisogna vedere come passare dall'ontologia dell'essere, dell'ente e del bene, alla morale, che sarà anch'essa in qualche modo un'ontologia, ma una ontologia di quel particolare bene, che è il bene dell'atto libero, in quanto precisamente libero.

Vedete come la razionalità etica è collegata con la metafisica, checché ne dica Immanuel Kant, *cum bono pacis tanti viri*, con buona pace di sì grande uomo, Oso dire che non è la morale che fonda la metafisica, ma viceversa è la metafisica che sempre e comunque fonda la morale. Non c'è altra via.

Notate che questa è una *crux* dei moralisti, perché al giorno d'oggi, essi si scervellano per trovare una possibile fondazione della deontologia nell'ontologia, ma non ne vedono la possibilità. D'altra parte non mi meraviglio, perché le filosofie moderne non sono adatte a dare una risposta,

Ebbene S. Tommaso, proprio in questo articolo, mi pare in maniera estremamente qualificata, con quel semplice presupposto che l'uomo conosce non solo i pensieri, ma la realtà, riesce a stabilire il ponte, si direbbe, tra la deontologia e l'ontologia, tra l'essere e il dover essere, nel senso più specificatamente morale che ci sia. Ma supponente ovviamente la filosofia realistica, la gnoseologia realistica.

Adesso percorriamo con l'Aquinate le singole tappe della sua argomentazione. Egli dice anzitutto che ogni agente produce l'azione secondo la sua forma intrinseca, cosicché vi è una certa somiglianza da una parte tra il bene e il male delle azioni e dall'altra tra il bene e il male delle cose. Qui stabilisce la chiara analogia tra ontologia e deontologia. C'è una analogia tra il bene e il male morale e il bene e il male fisico o più ancora di questo c'è una analogia tra il bene e il male operativo e il bene e il male, diciamo così, entitativo.

Questo perché? Notate il motivo. Perché ogni agente produce la sua azione secondo la sua forma *Agere sequitur esse*. Ovviamente l'*esse* è determinato dalla forma. Vedete quindi che in qualche modo dalla forma dipende sia l'essere che l'agire. La forma determina e l'essere e l'agire. Determina. Si capisce, ma per voi non c'è bisogno, perché penso che ormai sapete queste cose. Ma per accontentare anche i nostri esistenzialisti, come Padre Fabro, bisognerebbe dire che la forma determina, non ovviamente l'*Ipsum Esse*, questo è chiaro, ma l'essere partecipato.

Infatti molti esistenzialisti prendono scandalo da questo modo di dire, che l'essenza determina l'essere. Certo, l'essenza determina l'essere, non l'*Ipsum Esse*, l'atto di essere non è determinabile dall'essenza, ma l'esistere, cioè l'essere partecipato all'essenza prende la proporzione dell'essenza. Quindi è determinato in questo senso dall'essenza.

L'essere è proporzionato alla forma. E similmente l'operazione procede dall'agente secondo le esigenze della sua forma. Quindi, la forma impone una somiglianza¹¹, la forma fa quasi da mediatrice tra l'essere e l'agire. Perciò, questo fatto che sia l'essere che l'agire è fondato sulla forma, fa sì che c'è un'analogia tra il bene e il male nell'essere e il bene e il male nell'agire.

Solo che nell'agire, tanto per semplificare le cose, ci sono due tipi di azione. C'è un'azione che segue fatalmente l'essere ed è l'azione involontaria degli agenti naturali. E poi c'è l'azione che in qualche modo segue, diciamo così, non l'essere fisico dell'agente, ma il suo essere intenzionale, intellettuale, il suo ultimo giudizio pratico-pratico e questo sarà ovviamente l'agire libero, l'agire moralmente responsabile. E quindi vedete che nell'ambito stesso dell'azione bisogna ancora distinguere tra una azione puramente fisica e una azione morale perchè libera..

Ora, le cose. E questo è importante. Quindi, dopo aver stabilito questo ponte di analogia tra l'ordine dell'agire e l'ordine dell'essere, vediamo adesso come si configura, diciamo così, il bene nell'ordine dell'essere delle cose. Quando si dice che una cosa è buona, questo vuol dire che le cose hanno tanto di bontà quanto hanno di essere. Solo Dio che è pienezza di essere è anche pienezza infinita del bene. Le cose finite hanno una bontà conveniente a ciascuna di esse, secondo aspetti diversi.

Quindi solo Dio è buono infinitamente e pienamente. Quando Gesù dice appunto a quel giovanotto: "Perchè mi chiami buono? Solo Dio è buono", era profondamente metafisico. Seppure avrebbe potuto dirlo proprio di Se Stesso, in quanto era vero Dio, quanto alla Persona. Ma, parlava di ciò che appariva all'esterno, non solo appariva, ma anche c'era. Io non sono un doceta. Ma comunque in rapporto la natura umana visibile dal suo interlocutore, quanto alla natura umana creata, giustamente Gesù dice: "Perché mi chiami buono? Solo Dio è buono.".

Nessuna creatura è buona, in quel senso pieno della parola, perché, siccome esistono le medesime condizioni a livello di essere e a livello di bene, è necessario pensare che solo l'essere pieno sarà anche il bene assoluto. Quindi, S.Tommaso, se volete, in ciò, se vi rendete conto, allude delicatamente a quello che Leibniz, molto meno disciplinatamente quanto al linguaggio, chiamerà il male metafisico.

Il male metafisico, secondo Leibniz, è il male che consiste nella finitezza delle cose. S.Tommaso avrebbe detto no, non lo chiamo male. Perché? Perché il male non è la privazione¹² dell'essere, Se fosse solo privazione dell'essere, allora sarebbe vero. Infatti ogni ente finito è privazione di una pienezza, e quindi ogni ente finito sarebbe cattivo, tra virgolette Perché non si può dire che un essere particolare è cattivo? Perché il male è, sì, privazione di essere, ma è dell'essere dovuto al soggetto, proporzionato all'essenza del soggetto.

Io sono poco esperto in zoologia, ma mi pare, non so, che le talpe siano cieche o poco ci manca. Ebbene, non si può dire che per loro ciò sia un male. E poi ci sono quei vari animali che vivono nelle caverne e via dicendo. Ebbene, mettiamo che la talpa

¹¹ Dell'agire all'essere.

¹² Negazione.

sia cieca, non lo so; adesso faccio un po' di zoologia aristotelica, non vado a vedere come stanno le cose. Sant'Alberto Magno mi sgriderebbe.

Comunque, mettiamo che questi animali che vivono sotto terra siano ciechi. Ebbene, se la loro natura è tale da non dover avere la vista, non si può parlare di cecità. Cioè, in loro non è un difetto, è un loro bene, non avere la vista. Cioè è una privazione, ma non la mancanza di un essere dovuto a loro. Quindi la talpa non è ammalata, per il fatto di essere cieca. E' perfettamente sana, di ottima salute, perché non le spetta avere la vista.

In questo senso, S.Tommaso dice, certo, che l'unica essenza buona in assoluto è quell'essenza, che coincide con l'essere e che è l'*Actus Ipse Essendi*, cioè lo stesso Atto di Essere, Dio. Ogni altra entità ha una proporzione di essere commisurata alla propria essenza, alla propria forma.

Ora, è possibile che alcune di tali cose finite realizzino l'essere sotto un aspetto e sotto un altro aspetto, vengano meno, notate, rispetto all'essere dovuto a loro. Così tali cose, in quanto hanno l'essere, sono buone; ma in quanto mancano di essere dovuto, sono cattive. Per esempio, un uomo cieco ha il bene della vita, vive. E' un uomo, ha tante qualità, è molto intelligente, e ha dei sensi; alcuni li ha più acuti, proprio perché voi sapete bene che i ciechi poi acuiscono gli altri sensi.

Quindi sotto quest'aspetto ha una certa pienezza di essere, di ente. Però ha quella particolare mancanza della vista, mancanza di un'entità di per sé dovuta al soggetto. Ecco perché allora si può parlare di un male fisico, di una infermità, di una malattia.

Quindi, il male consiste nella privazione. E questo mi pare che S.Tommaso si premuri di chiarirlo bene. E', se volete, la definizione del male. Il male è la privazione dell'ente dovuto ad un determinato soggetto, secondo le esigenze della sua natura.

Se è radicato nella natura umana il fatto di avere la vista, la privazione della vista sarà un male fisico. Tuttavia l'uomo non sarà completamente cattivo; il cieco poverino è buono, fondamentale; è "cattivo", tra virgolette, cioè è imperfetto, perché gli manca quella particolare perfezione, che è la vista.

In questo senso, il nostro caro ottimista d'Aquino, è il caso di dirlo, nella metafisica del bene è veramente eccezionale. Egli dice che se qualcuno fosse privo di tutta la bontà, dovrebbe essere privo anche di tutta l'entità, quindi non sarebbe nè buono nè cattivo, semplicemente non ci sarebbe. E' così semplice la faccenda.

Metafisicamente parlando, il male assoluto non esiste, il male assoluto non c'è, per definizione, perché il male assoluto è la privazione di tutto l'essere. Ora, la privazione di tutto l'essere, proprio di tutto l'essere, è il nulla. Ditelo bene, miei cari, citando S.Tommaso, quando alcune anime un tantino laiche, troppo laiche vi diranno che i cristiani sono un po' come i manichei, che credono nei demoni, che combattono il Signore Iddio Onnipotente.

Guardate che ci sono delle cose assurde, allucinanti, che si sentono dalla gente in giro. Cioè la concezione che la gente ha del demonio. E' pauroso. Veramente loro credono, cioè quelli che non credono, credono che noi crediamo, che il demonio sia una specie di male assoluto. Come Dio è un bene assoluto, il demonio è un male assoluto. E

che fatica spiegare, in base a simili riflessioni tomistiche, che il demonio non può essere un male assoluto, perchè il male assoluto non c'è. Prego, mio caro (?), prego.

... questa mancanza di esercizio ... si può considerare un male oppure no ...

Sì. Sì. Sì. Sì. Io direi questo. Effettivamente questa è una domanda molto importante, molto bella. Bisogna notare che evidentemente l'*entelecheia*, come direbbe Aristotele, riguarda sia le singole facoltà, ma anzitutto le riguarda ognuna nella sua particolarità; però le riguarda rispetto al tutto. Cioè, ogni facoltà è a sua volta finalizzata al tutto.

Quindi, quello che in qualche è da raggiungere, non è lo sviluppo ipertrofico di questo o di quell'organo. Pensate per esempio a quelli che si dedicano, come si chiama in inglese, al *body healing*, mi pare, dove rafforzano dei muscoli assolutamente inutili, persino dannosi, si potrebbe dire. Almeno alcuni medici sostengono questo.

Ebbene, questo non è un peccato. A meno che non ci sia quella sciocca vanità che spesso può essere sottesa. Ma questa è un'altra vicenda. Non è però, diciamo, che sia una cosa cattiva di per sé. Però è importante che tutto sia proporzionato allo sviluppo armonioso di tutto l'uomo; che non ci sia, in sostanza, in qualche modo, un'attenzione eccessiva alla finalità particolare. Cioè, se la finalità particolare, sopravviluppata, esulasse dall'armonia del tutto, allora ci sarebbe mancanza, non mancanza rispetto a quella facoltà, ma mancanza rispetto all'armonia, dovuta al tutto.

Questo mi pare. Prego.

... si può parlare di uno sviluppo normale ... uno sviluppo ulteriore ...

Sì. Sì. Sì. Si potrebbe dire così: che c'è nell'entità fisica dell'uomo una certa tolleranza riguardo allo sviluppo di organi particolari. Per esempio, è evidente che un giocatore di tennis avrà il muscolo del braccio destro ben più sviluppato di quello del braccio sinistro. In questo senso, però, ancora una volta, insomma, c'è un certo margine di tolleranza, che non compromette in qualche modo l'armonia globale del corpo umano.

Termine della registrazione