

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sulla Prudenza**  
**AA.1988-1989**  
**Lezione n. 4**

**Bologna, 4 novembre 1988**  
**Prudenza n.4**  
(Rif.Archivio: R.a.1.4)

**Audio:**

- A) <http://www.youtube.com/watch?v=k4MbsXCz8sw>
- B) <http://www.youtube.com/watch?v=mpSbAGPNwYo>

**Dispensa:** [http://www.arpato.org/testi/dispense/La\\_prudenza.pdf](http://www.arpato.org/testi/dispense/La_prudenza.pdf)

**Prima parte (A)**

*Mp3: da inizio a 45.06*

Registrazione di Amelia Monesi

La prudenza è virtù applicativa perchè è una virtù perfezionante l'intelletto pratico. San Tommaso, nell'articolo precedente, per la precisione l'articolo 2, ha dimostrato che la prudenza è appunto soggettata, cioè trova il suo soggetto connaturale, nell'intelligenza e precisamente nell'intelligenza pratica. Giunge a questa conclusione tramite quella che potremmo chiamare la fenomenologia del prudente, cioè ciò che appare negli atti del prudente.

Anzitutto il primo atto del prudente è quello di deliberare, di consultarsi, di consigliarsi. Ora questo consiglio, il consiglio deliberativo, è indizio della praticità dell'atto razionale di chi si consiglia, di chi si consulta. Infatti si chiede la consultazione non in vista di un sapere speculativo, ma in vista di un agire. Questa consultazione si chiede poi proprio perchè l'agire è indeterminato. Ne sappiamo ben poco, infatti, sulle circostanze particolari. C'è come un ostacolo epistemologico nella concretezza delle cose. Ricordatevi sempre di quel detto molto profondo e giusto di Aristotele: *de singularibus non est scientia*.

Molto semplice, molto chiaro, ed è proprio così. Vedete una verità proprio lapalissiana, anche se alcuni uomini moderni la negano. Ma vorrei ben vedere con quale concetto riescono a afferrare le cose. Certo loro poi disfano i concetti, quindi il problema non si pone neanche. Comunque, vedete che poi in qualche modo si sprofonda in quella notte, come dice Hegel, in cui tutte le vacche sono nere. Cioè dice Hegel che praticamente la filosofia scellinghiana consiste nel semplice annullamento di tutte le differenze. Questa sarebbe cattiva dialettica e di fatto lo è. Quindi loro vi risolvono il problema semplicemente negandolo, cioè negando la stessa conoscenza degli universali.

Ad ogni modo, ammettendo il fatto che noi conosciamo per il tramite di un mezzo conoscitivo concettuale, che è per natura sua astratto, cioè universale, è chiaro che a noi i concreti, nella loro concretezza, si sottraggono, non sono conoscibili come tali. Ora, là dove appunto si tratta di agire nella concretezza delle circostanze, dalle circostanze dipende anche l'esito della nostra azione. Pensate per esempio a quella scienza, un'arte per i medievali, nella quale per eccellenza si verifica questa dipendenza dalle circostanze, cioè l'arte medica. Per fare un'operazione bisogna conoscere perfettamente la condizione in cui si trova il paziente. Quindi occorre fare esami, prove, controprove, poi ci si consulta a vicenda perchè non deve sfuggire nulla.

Questa esigenza che nulla debba sfuggire, è propria di chi deve agire, cioè di chi si accinge appunto a compiere un'azione nella concretezza delle circostanze. Così anche della prudenza. Cioè la prudenza mira a comandare delle azioni concrete, precise, da fare *hic et nunc*. Però per fare questo la prudenza deve congiungere due poli apparentemente contrastanti tra loro, cioè il polo, diciamo così, della legge morale che è ovviamente universale. Nessun legislatore non si sognerebbe mai, mi capite, di scrivere un codice in cui ci sono tutti i casi particolari possibili ed immaginabili. Se il legislatore avesse proprio la pretesa assurda di codificare tutto fin nei minimi particolari, si giungerebbe alla fine a un codice decisamente indeterminato, cioè indefinito.

Quindi è chiaro che ogni legislazione si limita a norme che per forza sono universali. Però in virtù della loro universalità le norme sono suscettibili a sussumere in sé dei casi particolari. E la prudenza subentra proprio qui, cioè non nell'opera legislativa. Subentra nell'opera della applicazione della legge al caso particolare. E questo avviene in ogni atto umano. In ogni atto morale si tratta di sussumere la concretezza del nostro agire.

Pensate alla prudenza come la virtù di colui che è previdente, *porro videns*, di colui che prevede. Prevede come vi ho spiegato, non un evento nuovo nel futuro, ma prevede l'azione che è chiamato a porre immediatamente dopo, nel momento immediatamente seguente. Che cosa deve fare un uomo che è chiamato ad agire? Anzitutto accertarsi dell'opportunità dell'azione nelle circostanze date. Però non basta questo. Bisogna che non solo ci siano le circostanze opportune, ma che tutto ciò, azione più circostanze di cui l'azione sarà rivestita, sottostia alla norma universale della legge.

L'altro polo è l'azione umana concreta. Ed è qui, tra questi due poli, cioè la norma della legge morale e l'azione umana concreta, che praticamente nasce la morale. La moralità stessa nasce da questa tensione. Da qui, come dice San Tommaso, si ha l'azione del prudente. In verità, diciamo, abbiamo una premessa abbastanza evidente: siccome là dove avviene un'applicazione si ha un atto della ragione, perchè si ha un atto di ordine, chi applica, ordina una cosa a un'altra, cioè prende il

contenuto, diciamo così la norma della legge, e la ordina a coprire per così dire, con la sua normativa quelle determinate circostanze che abbiamo in mente e nelle quali dobbiamo agire. Quindi chi applica, dice San Tommaso, compie un atto di ragione in cui è chiamato a conoscere non solo ciò che si applica, ma anche la realtà alla quale si applica.

Vedete, non basta la conoscenza soltanto di ciò che viene applicato. In questo caso, un caso di morale, della legge morale. Non basta conoscere il Decalogo, più le sfumature del Decalogo, quella che si dice appunto la scienza morale. Non basta questo. Bisogna che il prudente conosca anche l'opportunità, morale però e non machiavellica, capite, utilitaristica, l'opportunità morale delle circostanze in cui agisce. Quindi deve conoscere, in qualche misura, anche le circostanze stesse. Com'è possibile ciò? Vedete la grande domanda. La grande difficoltà è questa. Com'è possibile che il prudente conosca i particolari, dato che Aristotele dice chiaramente che dei particolari non c'è scienza?

Anzitutto, vedete, è vero che dei particolari non c'è scienza in quanto sono tali. Bisogna essere molto attenti a differenziare, diciamo così, gli aspetti formali. Quindi *de singularibus ut singularia sunt*, cioè dei singoli in quanto lo sono formalmente e reduplicativamente, come solevano dire gli scolastici seicenteschi, in quanto sono singoli non si dà scienza. Si dà però scienza dei singoli in quanto i singoli stessi sono per così dire rivestiti della forma, che è il fondamento dell'universale.

Notate bene che qui emerge quella questione che, nella storia della filosofia medievale abbiamo trattata, ossia la questione degli universali. E il tomismo, ben lo sapete, è equilibrato in questo campo. E cioè sostiene il cosiddetto "realismo moderato". E quindi esistono degli universali, realmente, esistono non solo nella mente di Dio, non solo nella mente umana, esistono anche *in rebus*, nelle cose stesse. *Universalia sunt realia in re*, cioè gli universali sono reali nelle cose<sup>1</sup>.

In questo senso noi astraiano, non so, un concetto universale dalle istanze particolari. Per esempio, astraiano, tanto per farvi un esempio banale, il concetto dell'uomo da singoli esseri umani che conosciamo, il famoso *phantasma*. Ogni volta, che io penso "uomo" in astratto, mi viene in mente qualche mio simile in concreto. Cioè mi viene in mente implicitamente, quasi senza che io ci pensi. Però c'è sempre questa *conversio ad phantasma*. Ora vedete come il particolare è sempre presente nell'astrazione dell'universale, perché è dal particolare che si astrae l'universale. E quindi è tramite l'universale che si conosce, non l'universale, ma il concreto. Si conosce la sostanza, il concreto, però appunto tramite l'universale.

Nella prudenza sembra quasi che si debba conoscere invece il singolo in quanto è singolo. Questo, anche San Tommaso, ovviamente si vede costretto ad ammettere che non è possibile. Però, dice, la prudenza allora ricorre ad un espediente abbastanza ovvio. E' molto importante per la prudenza stessa. E cioè a quello che io ho chiamato, la lezione scorsa, la tipicizzazione dei casi. Cioè i casi concreti sarebbero infiniti nella loro particolarità. Per fortuna c'è una specie di analogia dell'esperienza. C'è una specie di analogia delle singole esperienze che si fanno. E quindi, messi in condizioni simili, noi sappiamo già come agire giacché in passato abbiamo già acquisito l'esperienza di un precedente, come si dice in gergo giuridico.

---

<sup>1</sup> Ossia, non sono reali come tali. Come tali sono solo nel pensiero. E tuttavia nelle cose sono reali.

Quindi bisogna che in qualche modo il prudente si faccia forte della sua memoria. Memoria che immagazzina ovviamente non qualsiasi fatto, capite, ma i fatti rilevanti dal punto di vista morale. Vedremo poi anche in seguito la funzione della memoria, che è quella sia di mantenere vivi sia il ricordo sia anche l'ordine dei ricordi tra di loro. Cioè non si tratta solo semplicemente di mantenere in noi il ricordo di ciò che è avvenuto nel passato, l'esperienza che abbiamo vissuto, ma anche la nostra elaborazione dell'esperienza stessa. Cosicché quando subentra un'esperienza simile, ci si ricorda di quell'esperienza simile ad essa, cioè si fa subito il nesso.

C'è una specie di razionalità. Ecco perchè appunto San Tommaso parla in questo contesto della *ratio inferior* ovvero della *vis cogitativa*, che è la stessa estimativa, ben lo sapete. Infatti la *vis estimativa* del senso interiore degli animali, nell'uomo diventa *vis cogitativa*. E in questo senso, in quanto sottostà alla ragione, la *vis cogitativa* è veramente una *ratio inferior*. Perchè *ratio*? Perchè *collativa*, dice San Tommaso. Perchè *inferior*? Perchè *collativa particularium*. La *ratio inferior* infatti compie anche una *collatio* e non potrebbe farlo se non ci fosse la dimensione razionale. L'abbiamo ben visto, vi ricordate? Negli animali non c'è questa *collatio*. C'è nell'uomo in quanto possiede la ragione.

Però non si tratta ancora della ragione strettamente detta, della ragione come intelletto. Si tratta invece della ragione che considera ed ordina in qualche modo i particolari, le esperienze particolari. Perciò non è, diciamo così, la *ratio inferior*, è *ratio* solo per partecipazione, essenzialmente appunto è la *vis estimativa*, cioè un senso interiore della nostra psiche. Allora la prudenza non è *collativa rationum particularium*, cioè non fa una *collatio* di per sé di esperienze particolari, ma fa una *collatio* del presente rispetto al futuro, cioè rispetto all'azione da compiere.

Quindi di per sé la prudenza non ha il suo soggetto nella *vis estimativa* o *cogitativa* nell'uomo. Ha il suo soggetto nella ragion pratica, cioè nella ragione strettamente detta, ragione astratta. Però la ragion pratica si serve strumentalmente della *vis cogitativa*. Ora, è interessante a questo punto notare la diversa funzione della *imaginatio* e della memoria. Nella *vis imaginativa*, cioè nella fantasia, vengono conservate le specie ricevute dai sensi esterni, i quali in qualche modo avviano l'esperienza esterna, sensibile, verso il senso comune che la coordina. Al di là di quel buon ordinamento c'è l'intervento della *vis imaginativa*, cioè della fantasia, che elabora il cosiddetto "fantasma". Vedete, la fantasia ha questa strana capacità, che è un rudimento di astrazione, non è astrazione propriamente detta, intendiamoci bene, però è un qualche cosa, è già una via verso l'astrazione, nel senso che la fantasia riesce a conservare i "fantasmi", cioè questi elaborati sensibili, senza la presenza dell'oggetto sensibile.

Vedete, i nostri sensi certamente non coordinano. Cioè il senso comune non funziona se non ci viene proposto un qualche oggetto reale sensibile. Invece la fantasia funziona anche se non c'è nessun sensibile proposto, perchè mantiene in sé, conserva in sé, il fantasma. E la sua funzione è quella della *evocatio*, cioè di evocare dei contenuti sensibili che essa conserva. Invece, nella memoria si tratta di conservare delle specie sensibili non ricevute tramite i sensi esterni; ma piuttosto delle specie sensibili indite, cioè immediatamente date alla anima umana. E qui la funzione non è più quella della *evocatio*, ma della *recognitio*. Cioè la memoria, nel senso stretto della parola, riconosce. Scatta cioè quasi un meccanismo in virtù del quale la memoria collega le

*intentiones particulares*, cioè le singole esperienze particolari. Però sono esperienze del tutto interiori, o meglio, è una predisposizione interiore a valutare le esperienze esterne.

Ricordiamo a questo proposito San Tommaso, e prima di lui Aristotele. Questi è un grande teorico di questa *vis cogitativa* e *vis estimativa*, che davvero esiste. Notate che sembra un certo corollario di una psicologia obsoleta. Ma io oserei dire che se c'è una fondazione teorica in termini classici della *depth psychology*, cioè della psicologia del profondo, è proprio in virtù della *cogitativa*. Quindi non è una cosa con cui si scherza. S. Tommaso lo spiega tramite Aristotele e questi lo spiega tramite gli istinti degli animali. I giovani animali, per esempio, trovano la sorgente del nutrimento, anche se a tutta prima non sanno dove si trova, cioè non l'hanno mai in qualche modo sperimentata in precedenza, però sanno per istinto, insomma, che la mamma nutre. E' una cosa assolutamente istintiva.

Così fanno, osserva San Tommaso. La pecora, senza aver mai visto il lupo in vita sua, sa, però, senza aver fatto l'esperienza, che è lo schema del nemico naturale, e quindi scappa. E' una reazione istintiva. Quasi si potrebbe dire, in termini junghiani, che si tratta di rappresentazioni archetipiche. Le specie indite sarebbero appunto queste. Allora, in questo senso, notate bene questo, che la prudenza certamente non è nella *vis cogitativa*, però si serve di essa. Quindi, diciamo così: il prudente deve avere una buona disposizione anche della sfera sensitiva, deve avere una buona memoria nel senso stretto della parola, una buona *recognitio*, capacità di riconoscere e di connettere le esperienze elaborate tramite questo senso di interna valutazione, di immediata valutazione, che è appunto la *vis cogitativa*.

Bene, miei cari, allora a questo punto affrontiamo il IV articolo che è di essenziale importanza e cioè l'articolo che si chiede se la prudenza sia una virtù. Probabilmente voi mi direte: beh, è cosa abbastanza scontata, è una perfezione dell'intelletto pratico, l'abbiamo già visto, quindi si può dire tranquillamente che è una virtù. E' vero che quel *bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*, cioè "rende buono chi la possiede e rende buona la sua opera" è una perfezione.

Mi piace molto questa descrizione della virtù. La virtù rende buono chi la possiede e rende buona la sua opera. Ma non basta. La virtù della prudenza presenta una particolare difficoltà rispetto al suo *status* o caratteristica di virtù. Infatti quello che è assolutamente unico nella prudenza e che la distinguerà non solo specificamente, ma oserei dire quasi genericamente da tutte le altre virtù, è appunto la sua caratteristica di essere nel contempo una virtù intellettuale e una virtù morale: un caso unico.

Quasi si potrebbe dire, se ci diletta in termini della insiemistica, che la intersezione di questi due insiemi, cioè quello delle virtù morali e quello delle virtù intellettuali, avviene in quell'unico elemento che è la prudenza. Quindi la prudenza è nel contempo una virtù intellettuale e una virtù morale. La sua caratteristica di virtù intellettuale è scontata: appunto una perfezione dell'intelletto pratico, l'abbiamo già visto. Quindi virtù intellettuale lo è senz'altro.

In che senso, però, si può dire che la prudenza sia anche virtù morale? Deve pur esserlo perchè, notate bene, che, come vi dissi all'inizio facendo una specie di panegirico alla prudenza, ben meritato dalla parte della prudenza stessa, è chiamata addirittura a presiedere agli atti di tutte le virtù, per cui vi dicevo che è l'*auriga virtutum*. Primo dovere infatti dell'uomo è porre la razionalità in ogni sua opera.

Il primo dovere morale è quello che ogni nostra opera sia illuminata dalla ragione. *Age quod agis*, fa bene quello che stai facendo. Il che risponde praticamente all'imperativo, oserei dire categorico, che si annuncia così: fa umanamente, cioè razionalmente, quello che stai facendo. Certo che, ahimè, se mi sentissero i nostri moderni, mi scomunicerebbero. Infatti chiaramente l'etica della quale parlo non prescinde dalla razionalità umana. Invece, ahimè, ho molta paura che le etiche che prescindono dalla suddetta razionalità cessino, in fin dei conti, di essere delle etiche.

Comunque, vedete, il fatto è questo, che in qualche modo noi siamo chiamati a porre il *modus rationis*, come lo chiama San Tommaso, cioè la modalità della ragionevolezza in ogni nostra azione. E questo può avvenire solo in quanto l'intelligenza, cioè in particolare la prudenza, dà quasi alla virtù, alle altre virtù morali, questo aspetto razionale, questo aspetto della guida razionale pratica. Quindi bisogna che la virtù della prudenza sia anche una virtù morale, ma non è facile fondarlo teoricamente. Non è facile proprio rendersi conto del perchè la prudenza sia virtù morale.

San Tommaso fa un ragionamento molto bello. Anzitutto parte da quella definizione che vi dissi prima, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*: "la virtù rende buono chi la possiede e rende buona la sua opera". A questo punto naturalmente l'Aquinate si sofferma sulla parola "bene", che ricorre continuamente nella definizione della virtù e che, oserei dire, è l'aspetto formale della virtù: il bene. La virtù è protesa al bene, rende buono l'uomo e lo fa operare bene, cioè gli fa realizzare i suoi beni connaturali.

Qual è il significato del bene? Qui San Tommaso dice: "Il bene può essere inteso in due modi: cioè materialmente e formalmente". Ovvero, il bene materialmente inteso è quella cosa o quella realtà che, di fatto, è buona. E sappiamo bene che tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è buono. Diceva già Sant'Agostino: *quidquid est, bonum est*. San Tommaso qui veramente è perfettamente d'accordo: *Quidquid est, bonum est*. Tutto ciò che è buono esiste. Quindi, ogni realtà, in quanto c'è, è buona. Soprattutto poi se quella realtà è un *bonum debitum*, cioè un bene dovuto alla natura di una sostanza. Invece il bene formalmente inteso è il *bonum sub ipsa ratione boni*, cioè il bene visto sotto la ragione formale, sotto l'aspetto formale del bene. Il bene in quanto è bene.

Ora, vedete, per quanto concerne il bene materialmente inteso, esso può essere oggetto di qualsiasi facoltà. Per esempio, la facoltà della vista ha per oggetto un bene, sì, certo, ma un bene particolare che non è il bene in quanto è bene, ma è quel bene particolare che è il colore. La facoltà della vista ha come finalità propria l'atto di vedere, di vederci bene, no? Quindi, vedete, il bene materialmente inteso può essere oggetto di una qualsiasi facoltà dell'anima umana. Invece il bene formalmente inteso, il bene in quanto è bene, è oggetto solo ed esclusivamente delle facoltà dette appetitive. E voi già sapete che cosa significa quell'*appetitus*, che non si riduce solo all'appetito quando ci viene un po' di fame, no? Comunque, l'appetito come *ad-petere*, - cercate sempre di vedere proprio la radice etimologica - cioè "portarsi a" significa una specie di *pondus*, "tendenza", lo potremo tradurre.

Guardate però che "appetito" è molto meglio. Se non ci fosse quell'equivoco, appunto "buon appetito", un po' troppo strettamente detto, ebbene, dovrebbe essere usata molto di più questa parola; *Appetitus, in-tendere*. Ora le facoltà appetitive hanno per oggetto il bene in quanto è bene, perchè la loro funzione non è quella di rappresentare al soggetto l'ente esterno distinto dal soggetto, ma al contrario, la tendenza ha per oggetto l'ente in quanto è in se stesso, non in quanto è nella

rappresentazione del soggetto: in quanto è in sé. Voi conoscete la definizione del bene, un po' circolare, per la verità, perchè l'appetito definisce il bene e il bene l'appetito, *bonum est quod omnia appetunt*, "il bene è ciò che tutti appetiscono", nel senso suddetto.

Ora, vedete, l'appetito si porta al bene *sub ratione boni*, perchè ciò che rende l'ente *alliciente*<sup>2</sup>, avete presente che cosa significa questa *allicientia*. Significa l'attraente. Ciò che rende l'ente attraente è la sua pienezza, la sua perfezione intrinseca, la sua *entelècheia* direbbe Aristotele. Quindi la pienezza di essere, che l'essere possiede in sé, costituisce un'attraente per cui il soggetto si muove non a appropriarsi del bene traendolo a sé, ma piuttosto a sottomettersi al bene portandosi ad esso. Non so se rendo l'idea. Sono le famose affinità elettive<sup>3</sup> di Goethe, insomma, capite? Cioè si tratta di sperimentare una specie di parentela volitiva, affettiva, tra l'*appetitus* e il bene. E si soggiace al bene. In qualche modo ci si sottomette a questa *allicientia*, a questa attraente del bene, la si subisce.

E' interessante. La volontà è veramente una facoltà prevalentemente passiva. Cioè è solo secondariamente attiva, quando si porta al bene, ma prima subisce l'attraente del bene. Quindi vedete in qualche modo la tendenza all'ente in sé nella sua pienezza. In quanto attrae il soggetto, questa tendenza a un ente così inteso è la tendenza al bene. L'appetito ha per oggetto formale il bene in quanto è tale, cioè in quanto è un bene, non quella determinata cosa che è buona, ma la cosa in quanto buona.

Quindi, mentre il mio senso della vista intende vederci e vederci anche bene, la mia volontà non vuole tanto il vedere per il vedere, ma vuole quel bene che è il vedere, cioè vuole il vedere per la mia vista *sub ratione boni*, in quanto è un bene per me possedere la vista. Quindi l'oggetto delle facoltà appetitive è il bene *sub ratione boni*.

A questo punto la prudenza in quanto è concettualmente rappresentativa della verità pratica, cioè della verità del bene, sotto quest'aspetto rappresentativo la prudenza è virtù intellettuale, seppure pratica, della ragione appunto pratica, perchè rappresenta, tramite il concetto pratico, il giudizio, per la verità pratico, giudica della verità, e dice: "Quella tal cosa, quella tale azione è veramente buona". Quindi, sotto l'aspetto concettuale e conoscitivo, la prudenza è una virtù intellettuale.

Però nel contempo qui subentra la praticità, ma la praticità radicale oserei dire. Questo articolo è stupendo perchè rivela la radicalità della praticità della prudenza. E' così, come la abbiamo studiata, a confronto con la *poiesis*. Cioè vi ricordate questo, adesso non è il caso che ripeta, sapete che nella *poiesis* ci sono vie determinate per la realizzazione dell'opera. Invece nella prudenza, cioè nella ragion pratica, nel senso morale della praticità, non c'è una tecnica per cui si costruisce un atto morale. Bisogna studiare, ma studiare non un trattato di ingegneria morale, bisogna praticamente conoscere le circostanze per applicare ad esse in concreto la legge morale<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Latinismo: allettante, attraente.

<sup>3</sup> Oggi si parla di *feeling*.

<sup>4</sup> Mentre una macchina viene costruita semplicemente seguendo le regole della sua costruzione, un atto morale viene costruito certo seguendo la regola morale, ma congiuntamente applicando la regola nel caso particolare tenendo conto del condizionamento offerto dalle circostanze, mentre per costruire un'automobile, le circostanze della sua fabbricazione non hanno nessuna parte. La sola esecuzione della norma non è sufficiente a determinare l'atto morale, mentre nel caso del prodotto della tecnica, per avere il prodotto è sufficiente applicare le norme della sua costruzione.

Quindi, si tratta in qualche modo di inventare tutta l'azione, compreso il suo esercizio. Mentre infatti il trattato di ingegneria dice esattamente come costruire un ponte, però non mi dice: tu, in quella circostanza, devi costruire il ponte. Invece, giacché abbiamo la festa di San Martino di Tours, quando egli incontra il poveretto, la ragion pratica gli dice: tu devi tagliare a metà il tuo mantello per consegnargliela.

Vedete la differenza? Cioè come tagliare il mantello, questo l'ha imparato dal suo centurione quando faceva parte delle guardie imperiali. Se ci provassi io, probabilmente non ci riuscirei. Ma, ecco, per come adoperare la spada ci sono i trattati dell'arte, di scherma, ecc. Ma che deve tagliare il suo mantello a metà per dividerlo con il poveretto, questo nessuno e nessun'arte militare glielo ha insegnato. Non c'è nessuna arte che lo insegni, insomma. E' solo appunto la ragione radicalmente pratica che lo detta.

Allora, a questo punto, in questo senso vedete la differenza della ragione strettamente pratica, cioè moralmente pratica, da quella tecnica. In questo senso la prudenza rivela proprio come la ragione pratica è tutta permeata, - non trovo un'altra parola, al massimo si potrà dire "imbevuta", *imbibitus* dicono talvolta gli Scolastici - è tutta imbevuta come una spugna che si riempie di acqua, è' tutta permeata degli aspetti volitivi. Cioè c'è una specie di intreccio misterioso<sup>5</sup>, di intelletto e di volontà, nella razionalità pratica in quanto è pratica.

Ve lo dico ancora in questi altri termini, perchè così, detta così, la cosa non è molto semplice. Nella razionalità speculativa la volontà entra solo *ex parte subiecti*, cioè dalla parte del soggetto, muovendo il soggetto all'applicazione all'opera. E' quello che si dice *exercitium actus*. Uno studente che studia geometria - prendo la geometria come trattato particolarmente speculativo -, per esempio, non fa intervenire la sua volontà per decidere se gli piaccia o non gli piaccia, non so, il teorema di Pitagora o qualche altro, non so, il teorema di Talete o qualche altra cosa.

Non è questione se mi piace o non mi piace, se è bene o non è bene. L'intelletto, quando vede i principi, si porta spontaneamente e con necessità alla conclusione. Non c'è spazio per la libertà, come vedete. Lo spazio per la libertà c'è solo nell'esercizio dell'atto. Cioè uno può prendere in considerazione o no i principi che conducono necessariamente a quelle conclusioni<sup>6</sup>. Questa è la razionalità speculativa.

Vedete perchè si dice in gergo scolastico che nella razionalità speculativa la volontà subentra a muovere la razionalità solo *ex parte subiecti*, cioè applicando il soggetto all'esercizio dell'atto. Invece, nella razionalità pratica, non c'è solo l'applicazione del soggetto all'esercizio dell'atto, ma anche alla valutazione del vero. Capite quello che voglio dire? Infatti il vero pratico è un vero particolare. E' quel vero che è un bene. E il bene è da giudicare sì, ma da giudicare come valore. Non so se rendo l'idea. Non si tratta di una pura rappresentazione. E' una rappresentazione congiunta con un atto di stima, una valutazione. Va bene questo discorso?

Quindi la razionalità pratica, il giudizio pratico, comporta sempre rappresentazione e valutazione. Ma io l'ho detto in due termini distinti, capite? Invece di fatto il giudizio stesso è valutativo, cioè non è che ci siano due passi mentali, separati tra di loro, uno come atto del

---

<sup>5</sup> Pur nella distinzione delle facoltà e delle loro funzioni! Guai a confondere!

<sup>6</sup> Ma il contenuto intellegibile dei principi non è effetto della libertà o del volere, è colto con necessità dall'intelletto, se vuol essere nella verità.

conoscere, l'altro, come atto del valutare. Nel giudicare stesso avviene una valutazione. Il giudizio è giudizio di valutazione. Fin qui è facile penso, vero?

Notate allora che, in questo senso, come dice San Tommaso, affinché il prudente possa giudicare bene, cioè giudicare e conoscere, affinché la sua conoscenza sia retta, vera nel senso pratico però della parola "verità", affinché la sua conoscenza sia praticamente vera, è necessario non solo che abbia buona intelligenza - questo è tanto quanto basta per studiare geometria, forse anche teologia, per la verità -. Invece quello che si richiede per la prudenza è un minimo di lucidità razionale, questo sì, è un minimo però. Capite? Si richiede invece molto di più la *rectitudo appetitus*. Ecco la grande parola che qui San Tommaso fa capire: la *rectitudo appetitus*<sup>7</sup>.

Cioè gli appetiti, le disposizioni appetitive, sia volitive che quelle delle facoltà inferiori, anche gli abiti, soprattutto poi gli appetiti inferiori, devono essere delle disposizioni correttamente ordinate. Prendiamo l'esempio della giustizia, che è un esempio molto chiaro in tutte queste cose pratiche: la giustizia sta nella volontà. Essa infatti è *firma et constans voluntas ius suum cuique tribuendi*, cioè la ferma e costante volontà di dare a ciascuno quello che gli spetta: quel misterioso *ius* che è ciò che spetta all'altro. Molto obiettivo è quindi lo *ius*, è quello che è dell'altro in quanto è altro<sup>8</sup>.

Se io ho questa volontà, ferma e costante, di dare a ciascuno quello che è suo, certamente farò giudizi di prudenza in materia di giustizia. Quindi cercherò di saldare i miei debiti, cercherò di rispettare la proprietà altrui in tutte le sue sfumature e dimensioni. Se io, invece, sono un avido e quindi tendo all'avidità, ovviamente insidioso la giustizia, perché mentre la giustizia dice: "Guarda, figliolo, che quel bene appartiene al tuo prossimo", l'avidità dice: "Però mi piacerebbe che appartenesse a me".

Quindi capite che c'è un contrasto a livello appetitivo. Se l'avidità prevale, si corrompe il giudizio di prudenza nell'ambito della giustizia. Cioè a questo punto io non dico più: "È bene in concreto che io rispetti ciò che appartiene all'altro". Ma io dico: "È bene per me che mi appropri delle cose altrui". E così pure concludo il sillogismo pratico in modo ovviamente viziato sul piano del bene, e anzitutto sul piano del vero<sup>9</sup>.

Voi conoscete già Padre Alberto Galli e vi ricordate bene come egli procede, vi avrà ben spiegato il sillogismo del peccatore, no? Cioè il fatto di avere una premessa maggiore anche buona, per esempio dire che il bene onesto è da perseguire, ecc. Però poi con il bene onesto subentra in conflitto il bene particolare, e allora chi sillogizza male contro la prudenza, che cosa fa? In qualche modo neutralizza la premessa maggiore, e conclude badando alla bontà del suo bene particolare,

---

<sup>7</sup> In parole correnti: la buona volontà.

<sup>8</sup> Da qui vediamo quanto è debole ed ingannevole il concetto idealista dell'alterità dal punto di vista morale e quindi della giustizia. Poiché infatti nell'idealismo l'altro è posto dall'io ed è immanente all'io, ci si può domandare con quanto rispetto per la verità oggettiva, con quanto senso del dovere e con quanta lealtà l'io si sentirà obbligato a rispettare il diritto altrui, se è l'io stesso ad averlo creato e posto a suo piacimento. Da qui vediamo come l'etica idealista giustifichi spudoratamente l'oppressione dell'uomo sull'uomo.

<sup>9</sup> Per il peccatore il peccare è bene, perché la volontà, anche quella cattiva, cerca sempre un bene. È impossibile volere il male in quanto male, perché sarebbe come volere un non-essere. Solo che nel peccato il peccatore avoca a sé, al proprio giudizio, il determinare ciò che è bene, per cui in pratica sceglie un falso bene o un bene meramente apparente o un bene estraneo all'ordine morale. Il tal senso si può dire che il peccatore vuole il male e fa il male.

cioè dice: “E’ vero che in astratto è bene che io faccia così e così. Però, per me, in queste circostanze, è un bene che, invece, io faccia tutto il contrario”<sup>10</sup>.

Allora è molto importante, anzi non solo è molto importante, questo è ancora poco, è essenziale, nella prudenza, in ogni atto di prudenza, avere gli appetiti correttamente disposti. Quindi, quando poi San Tommaso parlerà della corruzione del giudizio di prudenza - lo vedremo anche in seguito -, dirà che il giudizio del prudente si corrompe non tramite l’*oblivione*<sup>11</sup>, come si corrompe la scienza. Infatti, uno che già da anni non ha studiato geometria come per esempio il sottoscritto, insomma, è difficile che se la ricordi bene, no? Se la ricorderà molto, così, *per summa capita*, ma i particolari sfuggiranno.

Invece nel giudizio della prudenza la corruzione non avviene perchè uno a lungo andare così si è scordato, insomma, della legge morale. No, ma perchè non riesce più ad applicare, a far pervenire per così dire la legge morale. Vedete di nuovo la struttura applicativa della prudenza? Il E’ insomma suo *pathos* del concreto operabile, la necessità di affermare la legge nella concretezza dell’azione. Ora, la prudenza che tende ad affermare la legge nella particolarità dell’azione sarà impedita in questo se c’è, per così dire - io lo chiamo il corto circuito -, se in qualche modo è impedita da un appetito mal disposto dalla valutazione giusta del bene. Quindi in qualche modo c’è come una distorsione della valutazione, no? E’ cosa molto insidiosa e pericolosa.

Per fortuna, vedete, c’è questo fatto, che uno potrebbe farmi una domanda. La prevengo già perchè so senz’altro che me la fareste. Infatti ogni anno mi viene puntualmente rifatta: “Ma, Padre caro, se uno, poverino, ha gli appetiti corrotti, com’è possibile che poi diventi prudente?” Va bene, qui effettivamente c’è l’ottimismo cristiano che ci obbliga anzitutto a riscattare i peccatori. Non c’è dubbio, no?

Quindi la conversione è possibile, anzi possibilissima, perfino sul piano naturale. Non so, a prescindere dalla grazia di Cristo che poi risana particolarmente, però persino sul piano naturale è possibile non rientrare di nuovo in stato di grazia, perchè questo avviene solo per una nuova infusione di grazia, però è possibile in qualche modo contrastare le inclinazioni viziose, no? Però in che modo ciò si avvera? Solo in quanto nell’atto particolare gli appetiti sono rettificati. Capite?

Cioè può succedere che, sul piano abituale, uno abbia un’inclinazione malvagia, però riesce a farcela nella particolarità di questa determinata azione. Si fa fatica, cari, soprattutto all’inizio, quando bisogna in qualche modo abbandonare un abito nel senso morale, non buono o anche buono. Cioè è fatica, però devo dire sinceramente che si fa fatica.

La fatica si fa più nel risalire la china, come solitamente succede. Allora bisogna porre degli atti contrari; è il famoso *agere contra* di Sant’Ignazio, negli Esercizi Spirituali di Sant’Ignazio. Agire contro quando uno scorge in sè un’inclinazione non buona. Bisogna proprio anche con molta difficoltà, ma con molta forza, affermare nell’azione particolare il giudizio retto, rettificando tramite la ragione anche gli appetiti. Ma se gli appetiti non fossero rettificati, anche il giudizio non sarebbe corretto.

---

<sup>10</sup> Il peccatore commette tra l’altro un errore di logica, come se l’astratto potesse essere opposto al concreto, quando invece il vero concreto non è che una realizzazione dell’astratto.

<sup>11</sup> La dimenticanza.

E quindi vale sempre quello che dice San Tommaso, e cioè che la prudenza, sia a livello di abito che a livello di atto, però distintamente nell'uno e nell'altro caso, per giudicare appunto prudentemente, suppone sempre la *rectitudo appetitus*. Ciò coincide un po' con quell'altro adagio degli Scolastici che dice appunto: *qualis unusquisque est, talis finis ei videtur*. Ve lo ricordate, vero, no? "Tale ciascuno è, quale è il suo fine: dimmi quale fine ti pare quello buono e io ti dirò che uomo sei", modificando un po' il proverbio.

### *Qualche commento.*

Proprio così. E' vero, è simile, in fondo. In qualche modo sulla finalità, che poi la finalità si basa sul bene, si basa appunto l'amicizia. Ecco perchè l'amicizia, come dice il proverbio, rivela appunto quello che l'uomo è moralmente parlando. Così pure la valutazione del bene, la finalità, rivela appunto la bontà del soggetto, la bontà morale del soggetto. Però anche qui vale lo stesso discorso. Cioè non è detto che se uno ha una valutazione sbagliata dei fini, non possa uscire da questo stato di cose. Bisogna però che a livello di atti, ne ponga tali che sono in contrasto con le inclinazioni abituali. Bene, miei cari.

Allora, questo per quanto concerne la caratteristica virtuosa, morale, della prudenza, la conclusione a questo punto risulta più facile. Cioè, per virtù morale s'intende quella virtù che rende buono l'uomo non in quanto conoscente. Queste sono le virtù intellettuali, che rendono l'uomo buono materialmente, cioè gli danno quel bene che è il bene della conoscenza. Le virtù morali, invece, sono quelle virtù che danno all'uomo il suo semplice essere uomo buono in assoluto. Notatelo: essere buono in assoluto, senza aggettivi, per così dire.

Ecco perché le virtù intellettuali non sono in grado di garantire all'uomo la sua bontà assoluta. Uno che è un bravo artigiano, sarà anche un bravo artigiano, ma non è ancora detto che sia un buon uomo<sup>12</sup>. Ha certo l'abito della virtù intellettuale dell'arte, ma non è detto che sia un buon uomo. Invece uno può anche essere poco abile nella tecnica, nella *poiesis*, può essere scarso per dir così, di talenti speculativi, anche in filosofia o, non so, nelle scienze, ecc., però se è prudente, se giudica bene in concreto, allora possiede la sapienza della prudenza.

Vedete insomma che la prudenza ha a che fare con l'intelletto fino a un certo punto, no? Perciò, a differenza appunto dalle virtù intellettuali che rendono l'uomo buono solo materialmente, cioè buono sotto quello o quell'altro aspetto particolare, la prudenza, assieme alle altre virtù morali, siccome implicano essenzialmente la *rectitudo appetitus*, le virtù morali rendono invece l'uomo buono *simpliciter*, in assoluto. Le altre virtù lo fanno ovviamente, in modo immediato, perchè sono virtù che hanno il loro soggetto nella sfera appetitiva. Pensate alla temperanza, che è appetitiva.

Si potrebbero dire ciò anche delle altre due virtù cardinali. La temperanza per esempio si trova nell'appetito concupiscibile. Essa realizza un bene, particolare perchè riguarda una facoltà sensitiva; però un bene non materiale, cioè realizza il bene *sub ratione boni*. Invece nelle virtù

---

<sup>12</sup> La bontà dell'uomo è legata al fine dell'uomo, non a quello di una sua semplice facoltà. Ora è il volere, non l'intelletto che tocca il fine dell'uomo, perchè l'intelletto è una facoltà dell'uomo, con un fine che è il fine dell'intelletto, non dell'uomo intero, mentre la volontà, per quanto anch'essa certo sia una semplice facoltà, tuttavia ad essa è deputato il fine dell'uomo, per cui il bene dell'uomo in senso assoluto tocca il bene del volere non il bene dell'intelletto.

intellettuali avviene il contrario. Cioè si realizza quella determinata conoscenza che poi, di fatto, risulta un bene per l'uomo. Per esempio, lo scienziato si procura la scienza e poi diventa buono sotto l'aspetto di essere scienziato, ma non sotto l'aspetto assoluto di essere uomo buono moralmente corretto.

Allora, in questo senso, siccome la prudenza, pur non avendo come soggetto una facoltà appetitiva, implica però non accidentalmente, quasi come se fosse cosa estranea ed avventizia, ma essenzialmente ed intrinsecamente, la *rectitudo appetitus*, anche la prudenza riguarda il bene *sub rationi boni*. E quindi è virtù morale e perciò rende l'uomo buono non materialmente, ma formalmente in assoluto.

*Fine prima lezione.*

*Mp3: 45.06*

## **Seconda parte (B)**

*Mp3: da 45.28 alla fine*

### **Registrazione di Amelia Monesi**

Un confratello *Ordinis Praedicatorum* che scrisse proprio un monumentale manuale di teologia morale, che fortunatamente troverete anche in biblioteca, il Padre Merkelbach, cerca, come è d'uso nella Scuola, di dare un sistema a questa dualità di intellettuale e morale della prudenza. Dunque dice: "L'oggetto formale, cioè il motivo prossimo, per cui la prudenza comanda un'azione, è la sua verità pratica". Cioè il motivo prossimo, il motivo o l'oggetto formale prossimo per cui la prudenza comanda un'azione è la verità pratica della stessa, ossia la conformità all'appetito retto al fine, alla legge morale.

Ma siccome la prudenza non conosce, se non per volere e realizzare l'azione, il suo motivo secondario è la ragione del bene, che è oggetto della volontà. Vedete quindi uno sdoppiamento di motivi. Il motivo prossimo è quello razionale intellettuale. Cioè la prudenza conosce l'azione da porre. Però la conosce in quanto appunto da comandare *hic et nunc*, in quanto da porre come azione buona in queste determinate circostanze.

Allora, la prudenza comanda l'azione per il motivo della sua verità pratica e la verità ha a che fare con un termine. Tuttavia, lo stesso motivo secondario per cui la prudenza conosce l'azione, non è quello di sapere com'è buona l'azione. Di ciò la prudenza non sa proprio che cosa farsi. La prudenza studia per così dire l'azione per eseguirla, cioè per comandarla come da eseguire. C'è un aspetto esecutivo essenziale della prudenza. In altre parole la prudenza non è una virtù molto kantiana. Va bene? Cioè non è una virtù che si accontenta di buone intenzioni, insomma, quello che conta è arrivare, giungere all'azione, è realismo.

Se volete il Trattato sulla Prudenza rivela in modo stupendo quello che potremmo chiamare il realismo morale di San Tommaso. Proprio così. Cioè l'esigenza del cristiano è quella ovviamente di illuminare l'azione. L'aspetto intellettuale non è mortificato, però l'intelletto da solo non basta. Si tratta di porre, di mettere in prassi. C'è un confratello che mi diceva di aver visto una bellissima scritta sulla tomba di una certa persona, in una chiesa di canonici. C'era scritto: *Nobis autem bene voluisse satis est*, "Noi ci accontentiamo di aver voluto il bene"<sup>13</sup>.

Contro questo c'è un proverbio che dice che delle buone intenzioni è lastricato l'inferno<sup>14</sup>. Diciamolo, questo. Ovviamente, vedete, alla fine la buona intenzione è indispensabile. Però non basta. Cioè basta solo in un caso, ossia nel caso in cui uno è impedito obiettivamente dall'agire. Se San Martino per un dato motivo non poteva dare altro che la metà del suo mantello al poveretto, la buona intenzione gli sarebbe valsa lo stesso davanti al Signore. Però dato che aveva la possibilità e ne sentiva correttamente il dovere, ebbene doveva eseguire in quel momento ciò che era nella sua buona intenzione.

Perciò la prudenza appunto in qualche modo ha una duplice finalità. Una immediata, in ordine di fondazione, non in ordine di perfezione. In ordine di fondazione il primario motivo della prudenza è la conoscenza dell'azione: conoscenza pratica. Secondario motivo, cioè secondo in ordine di fondazione, però per ciò stesso più perfetto, è l'applicazione all'atto, l'esecuzione di ciò che la prudenza ha conosciuto. In questo senso si può dire che la prudenza è virtù intellettuale quanto al suo oggetto e motivo prossimo: conoscere l'azione nella sua bontà.

Invece è virtù morale quanto alla sua materia e quanto al suo fine. Qual è la materia della prudenza? Appunto le azioni umane. Cioè l'ambito in cui la prudenza si esercita è quello delle azioni umane, che ovviamente, sono pratiche.

*... quindi è una virtù universalissima ...*

Certo. Infatti, caro, vede. Questa, poi lo vedremo, sarà una grossa difficoltà nello spiegare come la prudenza, data la sua universalità, possa anche essere una virtù speciale. Il fatto sarà poi quello che la prudenza sarà una virtù che dispone i mezzi rispetto ai fini. La grande, specifica, peculiare caratteristica della prudenza sarà la disposizione dei mezzi ai fini. Però questa disposizione dei mezzi ai fini che formalmente ne fa una virtù speciale, nel contempo però questa opera, sua propria, specificamente propria, la prudenza la esercita in un ambito materialmente quasi infinito, cioè in tutta la materia morale.

Quindi ha ragione il nostro amico a dire che proprio l'ambito della prudenza è estesissimo. Tutte le azioni morali portano per così dire il sigillo della prudenza.

*... la prudenza è più estesa della morale ...*

Sì, diciamo, più la prudenza che la morale, nel senso che effettivamente la prudenza ha questo di più, possiamo dire, nell'ordine della moralità, dove si potrebbe dire che la prudenza

---

<sup>13</sup> Padre Tomas fa come un implicito commento: lo hai voluto; ma lo hai eseguito?

<sup>14</sup> E' inutile la buona intenzione se poi, potendola attuare, non viene attuata.

aggiunge alla pura scienza morale l'applicazione appunto all'atto, cosa che la scienza morale non dà. Vedete noi qui ci intratteniamo sulla prudenza, ma senza fare atti di prudenza. E' quello che San Tommaso ironicamente ci avrebbe detto: *Sermones morales universales sunt minus utiles*. Cioè, vedete, sarà anche di qualche utilità per voi, soprattutto per i futuri teologi, che facciamo qui, , il nostro discorso sulla prudenza. Ma molto più importante è poi che facciate degli atti di prudenza sia nella vostra vita morale personale sia in confessionale. La prudenza infatti aggiunge alla scienza morale questo aspetto applicativo. Ed è qui che subentra il discorso dei mezzi.

*... è questo un discorso più concreto ...*

Ecco, esatto, molto più concreto. Molto più concreto. Prego.

*... meglio l'imprudente precipitoso che l'imprudente negligente ... meglio allora il diligente che il circospetto ...*

Esatto. Giusto, proprio così. Certo è meglio essere l'uno e l'altro, cioè prudente in tanti ambiti. Però, vedete, il fatto è questo: che contro la prudenza si pecca molto di più con la negligenza piuttosto che con la precipitazione, in quanto la precipitazione corrompe la parte astratta, si potrebbe dire, cioè la parte delle premesse. Mentre la parte del suo atto proprio, il comando, l'applicazione all'atto è distrutta proprio dalla mancata *rectitudo appetitus*<sup>15</sup>. Prego.

*... se l'applicazione all'atto è motivo secondario, allora nella prudenza è più importante la conoscenza ...*

Ecco, caro, vi ho detto secondario nell'ordine di fondazione. Si ricorda? Cioè, di fondazione vuol dire, voi sapete che in San Tommaso c'è un duplice ordine: l'ordine genetico ed è questo, e l'ordine di perfezione o di natura. E questi ordini generalmente sono diversi nel senso che quello che precede nell'ordine di generazione è meno perfetto e ad esso segue il più perfetto. Capite quel che voglio dire. Quindi in ordine di fondazione la prudenza prima conosce e poi agisce. Però proprio per questo, l'agire è la perfezione della prudenza<sup>16</sup>.

*... in che senso allora l'applicazione all'atto è motivo primario ...*

E' più perfetto. E' primario dal punto di vista dell'ordine di natura.

*... ma se l'applicazione è l'atto più perfetto, non sarebbe meglio chiamarla motivo "secondo" piuttosto che "secondario", dato che questo termine implica minor perfezione ...*

Esatto. Strutturalmente, chiamiamolo così. Bravo. Questo, questa è infatti una domanda molto giusta per chiarire questo fatto, cioè, che ciò che io chiamo "secondario", sarebbe meglio chiamarlo "motivo secondo, perché si pone al di là di quello conoscitivo.

---

<sup>15</sup> E' peggio la negligenza, che sbaglia sulle premesse, che la precipitazione, che non tien conto delle circostanze. Infatti nella precipitazione sono salve almeno le premesse, ma nella negligenza si sbaglia sullo stesso valore della legge morale.

<sup>16</sup> Invece nell'ordine di natura prima c'è l'azione o poi il conoscere.

Allora, notate bene questo. Veramente voi sapete come San Tommaso qui con questo Trattato ovviamente ci presenta una prudenza completamente diversa dalla prudenza come la intende il volgo, oggi soprattutto, dove essere prudenti significa non decidersi mai, insomma. Mentre, proprio paradossalmente, in San Tommaso l'atto proprio della prudenza è la decisione, è l'applicazione all'esercizio dell'atto. E se manca questo, la prudenza è proprio compromessa in modo più grave ancora che se manca il raziocinio. Prego.

... mi pare che esista un nesso stretto tra la prudenza e la carità qual è ...

Oh, caro, molto stretto sul piano soprannaturale, ovviamente. Vede, lei lo intuisce già; per questo intendo solo precisarlo. Vedete. In qualche modo, siccome la prudenza implica la *rectitudo appetitus*, è ovvio che sul piano soprannaturale, nella prospettiva di una natura soprattutto umana decaduta, la rettificazione degli appetiti avviene tramite la grazia e sul piano operativo tramite la carità, che è appunto la forma *virtutum*. Vedete, quindi, un nesso strettissimo. Si potrebbe quasi dire che senza la carità nessuno può essere perfettamente prudente. Vede? Se noi avessimo una natura intatta, cioè una natura integra o pura, potremmo essere, per quanto parzialmente, prudenti. Cioè, dico parzialmente perchè sarebbe nell'ambito naturale, capite? Però i nostri progenitori potevano essere prudenti, senza la carità, al limite, se Iddio li avesse creati *in puris naturalibus*, perchè i loro appetiti erano già retti.

In noi, i nostri appetiti non sono retti e lo sappiamo bene, perchè basta guardarci dentro e sappiamo di tante cose, no? Chi più, chi meno. Certo anche qui ci sono delle variazioni individuali. Però di per sé tutti noi, figli di Adamo e di Eva, sentiamo questo retaggio del peccato delle origini. Allora, a questo punto, come si possono rettificare gli appetiti? Solo per intervento della grazia *sanans*. Il che appunto sul piano dell'agire, dell'operare, cioè sul piano della correzione del fine, *finis est potissimum in unoquoque*, il fine è ciò che in ogni cosa è quella più importante, dice San Tommaso, cioè il fine è sempre determinante in ogni genere. E allora vedete nel genere delle azioni morali il fine ultimo è proprio ciò che dà la rettitudine anche ai rapporti dei singoli appetiti ai fini particolari.

Notate bene. Se non c'è l'ordine al massimo, non c'è nemmeno l'ordine a ciò che è minore nell'ordine del bene. Capite quel che voglio dire? Vedete? Se crolla la disposizione globale, la subordinazione globale dell'essere umano, ordinazione appetitiva e operativa rispetto al bene ultimo, crolla anche tutto l'ordine dei beni intermedi. Tutto diventa caotico. Vedete? Quindi per rimettere in sesto in qualche modo, come si suol dire, cioè per restaurare la natura appunto restaurata tramite il Cristo Redentore, redenta da Cristo, per *instaurare omnia in Cristo*, è necessario che vi sia anzitutto la carità, che proprio ripropone Dio come fine ultimo soprannaturale all'uomo e tramite ciò anche gli appetiti naturali riacquistano almeno approssimativamente, asintoticamente oserei dire, la rettitudine riguardo ai loro fini particolari. Vedete quindi quanto è importante, ovviamente nell'ambito della prudenza, la vita soprannaturale. Prego, caro.

... nell'imprudenza oltre all'ignoranza c'è anche la cattiva volontà ...

Certo. Certo. Non c'è dubbio. Vede, caro, c'è l'una e l'altra cosa.

Però dipende, caro. Distinguiamo. Come si dice: *bene docet, qui bene distinguit*. Provo anch'io a distinguere un po'. Dunque, vede, mio caro, qui veramente la domanda è molto buona e anche molto delicata. La risposta dipende dal fatto se l'errore è subito o voluto. Proviamo infatti a partire da Socrate. Egli dice che nessuno è volontariamente malvagio, ovvero è malvagio per il fatto che subisce il danno dell'ignoranza. Uno non sa e perchè non sa allora pecca. Giustamente lo corregge Aristotele dicendo: "No, non è vero". Uno può sapere tutta la morale, può proprio essere un teologo morale perfetto, però può essere imprudente, essere peccatore.

Quindi, vedete? Per questo, dice anche Aristotele, Socrate si è lasciato ingannare non distinguendo abbastanza. Cioè non è che abbia torto del tutto. La distinzione buona è questa: Socrate ha ragione in quanto in ogni peccato c'è effettivamente un'ignoranza o, meglio, un errore. Però, se si tratta dell'ordine morale, non è senz'altro un errore, come pensava Socrate, cioè un errore di tipo speculativo, un errore involontario. E' un errore voluto. Quindi io direi questo: qualcuno può essere impedito nel raziocinio prudenziale da un errore che egli subisce del tutto involontariamente.

Facciamo un esempio rispetto alla cautela. C'è una particolare parte della prudenza, molto difficile da realizzare, che è la cautela. L'uomo cauto, ogni prudente è cauto, ebbene l'uomo cauto cerca di prevedere gli esiti della sua azione. L'incauto, invece, fa qualsiasi cosa<sup>17</sup>. Non se ne cura. Poi dice: "Oh, non ci ho pensato!". E questo dire: "Non ci ho pensato" può significare due cose: o ha potuto pensarci, ma non ha voluto pensarci e allora è un errore volontario, anche se consiste in una omissione. Invece, se proprio non ha potuto pensarci perchè nessuno è infallibile, solo Dio è onnisciente, allora effettivamente quell'errore è involontario, ma in tal caso esula dalla prudenza. Quel soggetto continua a essere prudente e moralmente buono. Però ha ragione lei. Dove c'è atto di prudenza c'è anche atto moralmente buono. Dove c'è atto moralmente cattivo c'è sempre un errore che distrugge anche implicitamente la prudenza, sotto un aspetto o un altro.

Allora, sì, abbiamo detto con Padre Merkelbach che la prudenza si può considerare virtù intellettuale e morale, sotto questi due aspetti diversi: virtù intellettuale quanto all'oggetto e motivo prossimo, virtù morale quanto alla materia, ossia gli atti umani, vale a dire quanto al fine, fine remoto, fine ultimo per così dire nell'ambito della prudenza, che è l'applicazione all'atto, l'esecuzione dell'atto virtuoso.

C'è una considerazione direi abbastanza interessante del Padre Lumberras, che potrei riassumervi così per *summa capita*. Dice così: "Nella prudenza c'è in gioco una verità pratica, non però circa la liceità, bensì circa il da farsi dell'azione". Questo è da comprendere bene. Dunque il giudizio della prudenza non è un giudizio sulla liceità, che si dice talvolta anche un *iudicium de mediis eligendis*, cioè dei mezzi da scegliere, ma un *iudicium de mediis aptis ad finem*, cioè dei mezzi adatti per il conseguimento del fine<sup>18</sup>. Non però nel senso utilitaristico, capitemi bene. Cioè

---

<sup>17</sup> Agisce, come si suol dire, "con la testa nel sacco", per puro impulso. E' il cosiddetto "sbadato": non calcola le circostanze o ne trascura qualcuna, soprattutto quelle che possono trarre in inganno o portare fuori strada o procurarci danni: Cristo ci comanda di essere "prudenti come i serpenti".

<sup>18</sup> E' come dire che non sta alla prudenza stabilire il fine dell'azione, cosa che corrisponde al contenuto della legge morale. Questa è già data e supposta dalla coscienza o dalla scienza morale. La prudenza, sulla base della legge, deve stabilire il modo giusto o migliore per attuarla. Ora la "liceità" dell'azione si riferisce alla legge morale, non

quando io dico che la prudenza riguarda non la liceità, ma l'opportunità dell'azione, l'opportunità è morale, non è l'opportunità utilitaristica: mi giova, non mi giova. E' piuttosto l'opportunità nel senso di dire: "Giova ai fini della mia bontà morale o non giova? Giova per la mia onestà o non giova?".

Quindi bisogna distinguere bene queste due cose, perché alcuni moralisti tendono a confondere due cose, cioè confondono prudenza con coscienza. Ahimè, questo è un errore grave, anche prima in parte lo abbiamo visto. Certo, il giudizio di coscienza è condizione necessaria a quello della prudenza, perché il prudente suppone il giudizio sulla liceità dell'azione. Però il giudizio sulla liceità è ancora distaccato<sup>19</sup>, considera cioè l'azione non come l'azione che è da farsi in concreto, ma come un'azione che è permessa o meno dalla legge di Dio, il che è tutto un altro discorso.

Naturalmente bisogna avere il benessere della legge di Dio per poter porre l'azione. Ma non basta. Aldilà del sapere se l'azione è lecita, è importante sapere se l'azione è doverosa *hic et nunc*, in queste circostanze. Tale verità pratica è data dall'appetito retto, cioè dall'appetito correttamente disposto. E Lumberras fa l'esempio dell'ambito giudiziario. Dice: il giudice giusto vuole la condanna del delinquente; il giudice iniquo, invece, vuole la condanna del suo nemico personale. Vedete la differenza, no? Quindi occorre la rettitudine nel giudizio. Ovviamente in qualche modo nella prudenza c'è sempre un giudizio. La prudenza è un piccolo tribunale<sup>20</sup>, in cui noi siamo i giudici. Quindi è solamente un esempio, questo. Infatti si distingue una particolare prudenza, ovviamente, nel giudizio strettamente detto.

Dice poi il Lumberras: in qualche modo questa rettitudine dell'appetito appare con chiarezza nella serenità del giudizio. Cioè il giudice buono, moralmente corretto, ha un solo interesse: cioè, che il delinquente sia punito in quanto nuoce alla comunità, in quanto ha offeso le leggi. Invece il giudice malvagio è quello che fa intervenire il suo *appetitus* non buono, cioè la sua simpatia o antipatia. Notate bene che effettivamente di questo non ci si può mai sbarazzare del tutto. E' questo il limite della giustizia umana. Però una persona virtuosa tenderà a astrarre da questi condizionamenti<sup>21</sup>. Prego.

*... mi domando quale può esser la situazione di coscienza di un giudice cattolico chiamato dallo Stato a far riferimento ad una legge ingiusta, contraria alla legge naturale ...*

Caro, come ha ragione! Come ha ragione! Nessun dubbio. Nessun dubbio su questo punto, sì. Quindi povero il giudice cattolico, che strazio di coscienza in alcuni casi. E' vero, vero, è proprio

---

propriamente alla prudenza. E' lecito l'atto conforma alla legge; è illecito quello contrario. E' chiaro che anche per la prudenza facciamo comunque una questione di liceità, ma solo in riferimento al contenuto dell'atto morale, non al modo o ai mezzi messi in opera per la sua realizzazione. Ora la prudenza si riferisce direttamente appunto ai mezzi per l'applicazione della legge. Il prudente, insomma, non deve costituire, stabilire o fondare la legge, soprattutto se si tratta della legge naturale: ciò spetta a Dio. La prudenza non riguarda la costituzione ma l'applicazione della legge, che si suppone già data e conosciuta dal prudente.

<sup>19</sup> Astratto, è un semplice enunciato di principio.

<sup>20</sup> Infatti il corso di laurea universitario che prepara i futuri giudici si chiama "Giurisprudenza".

<sup>21</sup> E' qui che appare il danno morale provocato da una gnoseologia nominalista o soggettivista. La prima infatti riduce l'universale al particolare, la seconda l'oggettivo al soggettivo.

così. Comunque, dice San Tommaso, vede, che effettivamente là dove la legge positiva si discosta dalla legge naturale, diventa *potius corruptio legis quam lex*. Però, vede, se pure io sia portato dai miei appetiti cattolici, a una certa considerazione globale di questo discorso, però direi che è giusto anche differenziare. Capitemi.

Non c'è dubbio che certe leggi, tutto sommato, compromettono globalmente, l'ordinamento giuridico italiano. Tanto per fare esempio, soprattutto la legge dell'aborto. Veramente si tratta di uno schiaffo, un'offesa proprio alla moralità. Però nel contempo bisogna anche distinguere perchè in quell'ambito particolare la corruzione è evidente. Invece risulta molto buono quello che la legge dispone in altri casi, capisce, cioè in altre materie giuridiche, come per esempio, condannando, non so, l'omicidio, o il furto, la rapina e tutte le altre cose. Va bene?

Da qui l'importanza della legge. Non bisogna esagerare, capite? Se fossimo, diciamo, molto impetuosi, potremmo anche dire: la legge ormai si è compromessa, è intrinsecamente malvagia, e non è lecito giudicare in base al codice della legge positiva. Invece è non lecito solo in quei campi che ovviamente sono direttamente compromessi, come per esempio quello della legislazione sull'aborto e altri simili<sup>22</sup>.

Allora, cari, vedete che nel giudizio così più esplicito, in cui c'è un imputato da giudicare, l'unico interesse del buon giudice dev'essere il giudizio corretto, appetitivamente parlando. Cioè quello di difendere la società. Dice San Tommaso: nessun giudice in fin dei conti si diletta nel condannare il delinquente. Così pure il Signore non si diletta nel fare del male ai poveri peccatori mandandoli all'inferno, no?

Ecco la volontà antecedente e conseguente di Dio. E' una cosa interessantissima, questa. Cioè, come il giudice umano di per sé, con volontà antecedente, vuole la salvezza dell'uomo, ma, con volontà conseguente vuole anche la condanna del delinquente in quanto delinquente, così pure Dio vuole la salvezza dell'anima in quanto è anima, ma poi vuole anche la condanna eterna dell'anima peccatrice in quanto peccatrice. Qui c'è il passaggio dalla volontà antecedente a quella conseguente.

Ora, vedete, il criterio della verità pratica è la conformità all'appetito retto. E' possibile che uno insegni principi morali corretti senza che siano per lui praticamente veri *hic et nunc*<sup>23</sup>. Qui la scienza morale è diversa dalla prudenza. E' possibile che uno possieda la scienza morale, i principi dell'agire buono, senza però che questi principi siano veri per quella persona sul pieno speculativo-pratico o su quello pratico-pratico dell'*hic et nunc*.

Questa persona sa in astratto che il bene è quello, però in concreto poi non lo applica. Ora la maggiore del sillogismo pratico del prudente è infallibilmente vera, perchè egli ha l'appetito perfezionato dalla virtù. Ad esempio, è impossibile che il giusto voglia assolvere l'omicida perchè è suo amico. Di nuovo, possiamo citare l'esempio del giudice giusto che come giudice giusto non infierisce contro i suoi nemici personali, e neppure protegge nemmeno i suoi amici personali.

---

<sup>22</sup> Padre Tyn con queste considerazioni sembra sostenere implicitamente il dovere del giudice cattolico di rifiutarsi di giudicare in base a una legge ingiusta. Ma ciò dovrebbe valere anche per ogni giudice di coscienza, anche se non cattolico.

<sup>23</sup> Così similmente uno può insegnare la dottrina cattolica senza possedere la fede teologale.

Quindi egli vuole la condanna dell'omicida senza lasciarsi in qualche modo impressionare dal fatto che è suo amico personale<sup>24</sup>.

Quindi nel giudizio, la premessa maggiore del sillogismo pratico del virtuoso, supponendo che sia virtuoso, è infallibilmente vera, proprio a causa dell'appetito retto. Molto difficile invece è la premessa minore. Qui l'esempio del giudizio illustra bene la difficoltà conoscitiva del sillogismo pratico. Qui la minore che in questo caso è questa: Tizio è omicida. Vedete il giudice che giudica dice: io, per difendere la società e per tanti altri motivi onesti, voglio in astratto la condanna dell'omicida, ogni omicida a quella determinata pena. Poi bisogna accertarsi se Tizio, cioè l'imputato lì davanti, è veramente omicida. E' lì la difficoltà del sillogismo pratico. Cioè devi ragionare attorno al soggetto concreto, particolare.

Questa premessa è contingente e speculativamente fallibile. Notate bene. Uno può anche sbagliare, fare molti errori giudiziari. Può anche succedere. Quindi che avviene? Che la sua verità pratica, che il giudice non solo conosce, ma conoscendo dirige, non riguarda il soggetto della minore, cioè Tizio in sé, ma piuttosto come Tizio deve essere trattato e considerato praticamente, se come omicida o meno. Non so se rendo l'idea. Fate attenzione.

Cioè, quello che di per sé si vuole nel giudizio, adesso, stando all'esempio del tribunale, cioè quello che il giudice vuole conoscere del Tizio, non è tanto chi è Tizio, anche come persona concreta. Capite? Ma piuttosto come occorre trattare Tizio secondo quanto prescrive la legge. E' per questo e in funzione di questo, che vuole accertarsi se Tizio è omicida o delinquente in qualche altra materia.

Quindi, notate bene la praticità di questa premessa, si tratta di vedere non qual è il soggetto di quella premessa in sé, nemmeno nelle sue connotazioni particolari, si tratta invece di vedere come quel soggetto è da trattare supponendo che sia quella o quell'altra cosa. Va bene questo? Si tratta di un giudizio pratico che riguarda l'azione, il da farsi, rispetto a quel soggetto. Se l'intelletto fosse speculativo, si diletterebbe nell'analizzare Tizio nelle sue qualità personali, ma in quanto quel giudizio è proprio di prudenza, cioè pratico, ha una finalità ulteriore, cioè non si limita a dire: Tizio ha queste qualità personali, ma tende a dire: proprio perchè Tizio ha quella o quell'altra qualità, ebbene è da trattare in quel determinato modo. Vedete? Quindi, è possibile che un giudice umano sbagli nel dire: Tizio è omicida. Però non sbaglia nel dire che se Tizio è omicida merita quella determinata pena che il Codice prescrive.

E questo dicasi a difesa dei poveri giudici che adesso, devono. Mi pare che ci sia una nuova legge-referendum, che li ha adesso un po' castigati. Il cittadino si prende la rivincita. Ad ogni modo, non si può pretendere da nessuna persona umana l'infalibilità, no? Allora non si può dire: si sbaglia nel giudizio pratico, perchè Tizio per esempio è stato condannato come omicida, ma non era omicida. Si deve però dire che si sbaglia se uno riconosciuto come omicida non è trattato come omicida. E' possibile, per esempio, che Tortora non abbia avuto dei legami con la mafia.

*... è vero che il giudice è fallibile, ma ciò non toglie che debba pur giungere ad una sentenza ...*

Vero, caro. Lì è difficile, infatti. E però a una certa conclusione poi bisogna anche arrivare.

---

<sup>24</sup> Sarà poi difficile che un giudice onesto abbia un omicida come "amico personale".

... la difficoltà è data quando l'imputato non è stato sorpreso in flagrante ...

Esatto, esatto. Sì. Com'è difficile il vostro lavoro, effettivamente. Sì. Comunque. Ecco, caro, sì. Vede però quanto più difficile, tanto più meritevole, in questo caso. Però è veramente molto, molto molto difficile determinare se quella determinata persona, e soprattutto quando non c'è il fatto. In qualche modo l'imputato non è stato colto come si dice in flagrante, ma succede solamente che c'è un insieme di testimonianze, ecc., di indizi, appunto.

Nel caso di Tortora è difficilissimo sapere come trattarlo. Però il giudice è stato onesto perché, supponendo che, in qualche modo, la probabilità, cioè la certezza morale lo portava a pensare che Tortora fosse collegato con la mafia, era giusto poi trattarlo così secondo la legge. Quindi il giudizio della prudenza non pretende l'infallibilità, non glielo si può richiedere. Né il giudizio del giudice nel senso stretto della parola, nè quel giudizio particolare che ciascuno di noi emette per così dire nel tribunale della sua coscienza,

Quindi uno può anche errare moralmente involontariamente. Cioè può ignorare. Dice San Tommaso: non è possibile che ci sia una ignoranza della norma di legge. Questo non è possibile. Perché si suppone che la norma della legge sia conosciuta. Però è possibile che ci sia una ignoranza del fatto. Per esempio, dice Tommaso, Giacobbe era convinto che Labano gli avrebbe dato in sposa Rachele. Invece gli ha dato prima sua sorella. Conoscete bene la vicenda, no?

Quindi, San Tommaso dice che può capitare che uno pensa, che sia sua legittima sposa. E compie l'atto coniugale tranquillo, tranquillo, moralmente parlando. Però poi risulta che non è sua legittima sposa. Nonostante ciò egli non ha fatto peccato. Il suo giudizio è stato prudente. Perché supponendo che fosse la sua legittima sposa, era da trattare come legittima sposa. Appunto il giudizio della prudenza non concerne il fatto speculativo, cioè se è sposa legittima o meno, ma si trattava appunto di sapere come trattarla, supponendo che fosse sposa legittima. E' chiaro che se uno non si accerta sufficientemente del fatto prima, allora la responsabilità ovviamente ricade su di lui.

Ma nella vicenda appunto descritta dalla Scrittura, alla quale San Tommaso spesso ricorre per illustrare l'ignoranza del fatto morale, effettivamente c'è una ignoranza antecedente, c'è una ignoranza subita, non voluta e perciò non peccaminosa. E la prudenza è salva. Come è salva pure la moralità.

Quindi il prudente cerca gli indizi tipici *ut in pluribus*. Appunto il giudice, ma anche noialtri. Nel tribunale della coscienza dobbiamo darci da fare, insomma, per raccogliere gli indizi e sapere se veramente quella determinata azione è da compiere o meno. *Ut in pluribus*, che danno un'infalibilità pratica, quindi quello che si esige non è l'infalibilità speculativa, ma l'infalibilità pratica, una certezza riguardo all'agire.

Quindi la certezza morale sul piano speculativo coincide con una convincente probabilità. Sul piano morale non si può avere una certezza assoluta, ma solo una convincente probabilità. E se si ha quella, ma quella bisogna procurarsela, allora è lecito decidere. Ed è anzi doveroso decidere.

Quindi in qualche modo due tipi di coscienza sono patologici. Ci sono due tipi di coscienza abnormi: il tipo della coscienza, e voi futuri confessori ne saprete poi qualcosa perché veramente è

una vicenda assai difficile da trattare. La coscienza rilassata. Questo succede, ahimè, assai spesso. E la coscienza scrupolosa.

Quando vi arriva un penitente che vi dice: “Sa, Padre, nell’insieme io sono una persona onesta, in sostanza peccati non ne ho; cosa vuole che faccia io? Io vivo tranquillamente la mia vita, o peccati proprio non ne faccio”, potete essere sicuri che ha una coscienza rilassata. Ora, un poco alla volta bisogna un pochino convincerlo che forse qualche piccola colpa si potrebbe qua e là anche trovare.

Poi se vedete un penitente che vi dice: “Caro Padre, sa, proprio cinque minuti fa mi sono già preso un’assoluzione, poi un altro Padre me l’aveva già data, insomma, quest’oggi è già la terza volta che vengo a prendermi l’assoluzione, non sono mai sicuro se mi sono confessato bene” e trema lì davanti, letteralmente accompagnato da questi fenomeni, allora potete essere sicuri che è uno scrupoloso. Sono due coscienze diverse: una rilassata, una scrupolosa, angosciata.

Ora la psicologia del rilassato è quella di non curarsi degli indizi come abbiamo detto sopra. Cioè agisce senza aver dubbi, procede subito all’azione, tutto sommato, la parte diciamo così valutativa, riflessiva, consigliativa è estremamente ridotta. Procede subito all’azione. E questo è un grosso guaio, perchè non ha adoperato quella diligenza che si richiede per accertare la premessa minore. E’ come se un giudice, insomma, condannasse Tizio come omicida senza prima accertarsi, per quanto sta nelle sue forze, se veramente è omicida.

Però ci può essere anche il caso, esemplificandolo sempre con il giudice, del giudice il quale raccoglie tutti gli indizi che Tizio sia omicida. Però poi non lo condanna lo stesso, oppure lo condanna a pene irrisorie. Pensiamo a quelli dell’Andrangheta, che ogni tanto sono dentro e poi sono fuori. Una cosa veramente impressionante. Allora, vedete, bisogna che effettivamente, una volta che si è dato da fare diligentemente, e di più non si può pretendere, per giudicare Tizio in particolare, è giusto che poi lo tratti secondo quanto prescrive il Codice, ma che lo tratti, il Codice. Che non sia eternamente in sospeso.

Similmente lo scrupoloso, a livello di coscienza, che cosa fa? Non si decide mai e poi mai. Perchè la certezza che lui pretende è una certezza che la materia morale non contempla. Cioè la materia morale ammette solo delle certezze di tipo pratico, ovvero delle certezze di grande probabilità, diciamo così, suadente probabilità, ma non la certezza che esclude tutte le possibilità del contrario. Questo voi lo vedete in persone molto oneste, ma anche molto sofferenti, che non riescono nella vita a prendere mai una decisione.

Si tratta di materia assai difficile<sup>25</sup>. Guardate che per un buon confessore è cosa molto impegnativa sia l’uno che l’altro caso. Cioè il trattamento di entrambi i casi di penitenti è estremamente difficile. E’ difficile convincere i rilassati a essere un pochino più riflessivi, cioè a badare alla coscienza antecedente e a esaminare con più scrupolo la coscienza conseguente, come si dice insomma. Ma è quasi ancora più difficile convincere. Quando una persona scrupolosa vi chiede

---

<sup>25</sup> Il rilassato è pieno di se stesso e non ha timor di Dio. E’ un irresponsabile. Dimentica che Dio è sì misericordioso, ma anche giusto. Manca del senso del peccato. Lo scrupoloso esige troppo da se stesso, una perfezione dell’autocoscienza che non è concessa all’uomo. Non si sa accettare nelle sue debolezze e nei suoi dubbi. Pretende di aver sempre una certezza assoluta. Anche lui a suo modo è un perfezionista e un presuntuoso, che non tollera di poter peccare o sbagliare. Lo scrupoloso ha il senso del peccato, ma è troppo severo con se stesso. Al rilassato occorre mostrare che è un peccatore, allo scrupoloso, la misericordia di Dio.

un consiglio rispetto all'agire, potete essere quasi sicuri che non lo seguirà. Ed è una cosa difficile, perchè uno naturalmente il consiglio lo dà, è chiaro, perché, insomma, consigliare i perplessi è carità. Però quella persona, non è che non lo segua perchè non voglia seguirlo, ma perchè non riesce a decidersi nè in un senso nè in un altro.

E allora l'unica cosa è effettivamente quella di rafforzare la coscienza, cioè toglierle questa angoscia. E lo si può fare. Ultimamente ho approfondito abbastanza l'argomento, dicendo: "Occorre adoperare la diligenza umanamente possibile". Finita questa, esaurita la diligenza umanamente possibile, è doveroso, e non solo lecito, procedere all'azione.

Per questo il Trattato della Prudenza ha anche questo significato, di guarire eventualmente, le coscienze o troppo rilassate oppure troppo scrupolose. Notate bene che in questa paura, apparentemente, c'è una strana coincidenza degli estremi opposti. Mi pare che una volta già ve lo dissi, ma è importante rifletterci sempre, La cosa sta in questi termini. Sembrerebbe quasi che l'atteggiamento dello scrupoloso sia un atteggiamento di umiltà, mentre quello del rilassato è manifestamente prepotente<sup>26</sup>, insomma.

Però, notate bene, che anche la estrema, esagerata umiltà, quasi si direbbe l'avvilimento dello scrupoloso che mai si decide perchè mai si stima: "Come, io non riuscirò mai a districare un problema così difficile". Vedete, in fondo in fondo, c'è ancora, sotto sotto, una certa pretesa che sa di superbia. Capite? Cioè, quell'umile che è lo scrupoloso presume almeno in un punto, cioè pretende di avere una certezza, che la morale non gli potrà mai dare: cioè la certezza matematica o in ultima analisi la certezza detta metafisica.

E allora bisogna un pochino educare entrambi, sia quello rilassato, che ha un orgoglio così manifesto, sia il sottile orgoglio dello scrupoloso, cioè la prepotenza<sup>27</sup> che esige in qualche modo delle prove assolute in una materia che prove assolute non ammette. Bisogna educare entrambi a una certa umiltà e conduzione proprio di una vita morale serena. Vedete come la virtù dell'umiltà regola poi anche in qualche modo la vita morale e la vita di coscienza<sup>28</sup>.

A questo punto avviamo solo un nuovo discorso. Dopo aver visto che la prudenza ha questa struttura applicativa, che la prudenza è una virtù non solo intellettuale, ma morale, proprio perchè applicativa, ci avviamo ad affrontare una nuova domanda. Notate bene intanto questa bella connessione didattica in S. Tommaso dell'*ordo disciplinae*, cioè tutti gli articoli si connettono l'uno con l'altro.

Quindi, dopo aver dimostrato che la prudenza è nell'intelligenza, che è specificamente nell'intelligenza pratica, dopo aver dimostrato che la prudenza è applicativa dell'universale al particolare e quindi deve conoscere anche il particolare, dopo essersi servito di questo per dimostrare che la prudenza è una virtù morale perchè la conoscenza dell'azione in particolare

---

<sup>26</sup> Arrogante, presuntuoso.

<sup>27</sup> Il rigorismo.

<sup>28</sup> Il rilassato è un gradasso e uno spavaldo che continuamente si scontra con gli altri e vuol prevalere sugli altri, attaccato nel contempo all'opinione degli altri, fugge o non sopporta osservazioni o umiliazioni. Deve sempre emergere, dir la sua e dettar legge. Ha bisogno di una bella strigliata e di qualche cosa che metta in crisi le sue false sicurezze. Lo scrupoloso dev'essere scosso avvertendolo che è proprio facendo lo scrupoloso che offende Dio e cade nel peccato. Anche con lui non sta male una certa severità intimandogli di dar retta al confessore, ma nel contempo lodandolo e prendendolo sul serio per il suo senso del peccato. Sono peggio i rilassati che gli scrupolosi: il rilassato è un ipocrita e un pallone gonfiato; lo scrupoloso è un timido, che però vuol obbedire alla legge.

suppone la rettitudine dell'appetito, San Tommaso passa a chiedersi, come fa sempre con ogni virtù, se la prudenza è anche una virtù speciale, ossia se è una virtù distinta dalle altre. Abbiamo visto che è una virtù. Adesso si tratta di vedere se non coincida per caso con qualche altra virtù, ma se sufficientemente si distingue da tutte le altre.

La soluzione del nostro amico d'Aquino è molto convincente, molto bella, molto ragionevole e cioè è anche una soluzione forte. Cioè San Tommaso non solo giunge a questa affermazione: che la prudenza è virtù speciale, ma dice che è una "virtù distinta dalle altre in un modo quasi generico". Prendete questo non nel senso stretto della parola, cioè prendendo il genere nel senso dell'*arbor porphyriana*, insomma, dove c'entrano i generi sia supremi che subalterni.

Il genere è tutto ciò che è sovraordinato concettualmente alla specie in questa accezione. San Tommaso procede così, cioè dice che ciò che specifica gli abiti operativi, in particolare gli abiti virtuosi, è l'oggetto nella sua *ratio formalis obiecti*, cioè nel suo aspetto formale di oggetto. Quindi ogni virtù si distingue da ogni altra perchè ha un oggetto formale particolare suo. Diciamo così, che il porre una virtù nella sua specie di virtù è compito del suo oggetto formale.

Pensate un po', tanto per illustrare le cose, con un esempio facilissimo: nelle virtù teologali voi avete due virtù teologali che stanno dalla parte della volontà, cioè considerano Dio come bene amabile: la carità e la speranza. Come si distinguono? Non dalla parte del bene, che è l'oggetto materiale. Entrambe infatti hanno per oggetto Dio amabile, no? Però si distinguono sotto l'aspetto formale di oggetto, ovvero in quanto la carità attinge Dio *sub ratione formalis ipsius Deitatis*, cioè sotto l'aspetto formale della stessa bontà divina in quanto divina.

Invece la speranza raggiunge sempre Iddio come bene amabile, però come un bene amabile in quanto da quel bene, dal possesso di quel bene, ci deriva la eterna beatitudine. Vedete la differenza! Grande virtù, certamente. Però l'amore, nella speranza, è tutto un amore di concupiscenza, cioè interessato, no? L'amore di carità invece è un amore perfetto, disinteressato, benevolo, amicale, no? Entrambi dunque "amori del bene divino", però differenziati specificamente da diversa *ratio formalis obiecti*. Notate bene.

San Tommaso parte da ciò. Qual è la *ratio formalis obiecti* che differenzia specificamente gli abiti? Ora, in una facoltà, vi possono essere più abiti specificamente distinti, cosicchè, per diversificare le potenze, occorre una differenza più profonda dell'oggetto formale. Così la diversità dell'oggetto formale che diversifica le facoltà operative, *a fortiori* diversifica anche gli abiti.

Voi avete questa situazione, cioè le facoltà operative sono rivestite di abiti. Quindi in una facoltà operativa ci sono più abiti. Però non è possibile che lo stesso abito sia in due facoltà operative, mentre è possibile che una sola facoltà operativa abbia più abiti. Per esempio, la volontà sul piano soprannaturale, teologale appunto, è soggetto e della carità e della speranza.

A questo punto, San Tommaso, partendo da questa premessa e cioè che la differenziazione specifica delle virtù avviene tramite l'oggetto formale, dice: se le potenze si differenziassero più di quanto non si differenziano gli abiti, sarebbe necessario che la diversità di oggetto formale distintivo delle potenze fosse più profonda della diversità che distingue i suoi abiti. Ci vuole infatti una diversità maggiore nell'oggetto formale per distinguere le potenze, che non per distinguere semplicemente gli abiti, nell'ambito della stessa potenza.

Potremmo quasi dire che gli abiti si distinguono nella stessa potenza, come specie nel genere; mentre due abiti appartenenti a potenze diverse si distinguono come un genere da un altro. E abiti che appartengono a due tipi diversi di potenze si distinguono in modo ancora maggiore, cioè quasi come generi di un genere supremo da un altro. Quindi più profonda è la diversificazione a livello specifico, che è quello intimo, a livello generico o a livello addirittura sovragenerico, più profonda è la differenziazione, più profonda, più incisiva dev'essere anche la diversità dell'oggetto formale.

Questa è la tesi che San Tommaso annuncia. Non è difficile da capire, insomma, no? Ora, vedete la profondità della distinzione della prudenza da tutte le virtù intellettuali secondo la diversità materiale degli oggetti. Cioè è una differenza non solo secondo la diversità formale, che è già molto, ma addirittura secondo la diversità materiale che è molto di più. Vedete, è una differenza quasi generica, secondo una diversità materiale degli oggetti, perchè la sapienza, la scienza e l'intelletto considerano il vero necessario; l'arte e la prudenza il vero pratico, contingente, però diversamente, perchè la prudenza considera il bene pratico radicalmente e del tutto contingente. L'arte considera quel bene che è sì contingente, ma solo in parte, in quanto nell'arte ci sono vie determinate per giungere all'opera dell'arte.

Comunque lo spiegheremo meglio la prossima volta. L'importante è che abbiate capito un po' la premessa maggiore, cioè che più profonda è la diversificazione, più incisivo<sup>29</sup> dev'essere anche l'oggetto formale.

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

*Amen.*

*Ti rendiamo grazie, o Signore Dio Onnipotente, per tutti i tuoi benefici.*

*Tu che vivi e regni nei secoli dei secoli.*

*Amen.*

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

*Amen.*

Grazie, prego cara<sup>30</sup>, prego.

---

<sup>29</sup> Distinto.

<sup>30</sup> Probabilmente si riferisce a una studentessa.