

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Prudenza
AA.1988-1989
Lezione n. 5

Bologna, 11 novembre 1988
Prudenza n.5
(Rif.Archivio: R.a.1.5)

Audio:

- A) <http://www.youtube.com/watch?v=8g0Zg6Y6zw>
- B) <http://www.youtube.com/watch?v=XQDdvzO445A>

Dispensa: http://www.arpato.org/testi/dispense/La_prudenza.pdf

Prima parte (A)

Mp3: da inizio a 46.09

Registrazione di Amelia Monesi

Ci siamo chiesti se la prudenza sia una virtù speciale e abbiamo annunciato già il principio universale che regola, per così dire, la risposta a questa domanda e a domande analoghe. San Tommaso dice che, per quanto concerne la distinzione e il fondamento della distinzione degli abiti e delle potenze operative, il principio consiste sempre nella diversa *ratio formalis obiecti*. Quindi ogni potenza, abito ed atto si distinguono secondo la diversa ragione formale dell'oggetto.

E se è vero che ci vuole, cioè è necessaria, una diversa *ratio formalis obiecti* per differenziare già gli abiti, nell'ambito di una potenza, sarà allora altrettanto vero che è necessaria una più profonda distinzione della *ratio formalis* per causare la distinzione delle potenze.

Quindi in qualche modo avete questo schema: si distinguono sul piano operativo le potenze operative; nell'ambito della potenza si distinguono gli abiti; nell'ambito degli abiti si distinguono gli atti. Prendete come esempio: nell'ambito della carità voi avete questi tre atti: della *dilectio*, cioè dell'amare, del prediligere; poi avete la gioia e la pace. Dalla carità scaturisce la gioia e la pace. Ora questi tre atti sono atti che non differenziano ovviamente tre abiti. Sono solo tre atti diversi nell'ambito di un solo abito: l'unico abito della carità porta a questi tre atti. Ognuno di questi atti ha la stessa *ratio formalis obiecti*, perché l'abito è unico, però si distinguono come atti susseguenti.

Un atto ne causa un altro. Dall'amare scaturisce il godere e dal godere la pace. Quindi c'è un susseguirsi causale, una certa successione di atto dopo atto e questo permette appunto la

1

differenziazione tra atti nell'ambito però dell'unico abito. Affinché si differenzino gli abiti (come vi feci l'esempio della differenza tra la carità e la speranza), è necessario che sia diversa la *ratio formalis obiecti* e che, per esempio, la carità e la speranza abbiano sì un unico oggetto materiale, Dio sommamente buono; in questo non c'è differenza; solo che, mentre la carità considera Dio sommamente buono nella sua bontà obbiettiva, cioè nella sua bontà così come è in sé, la speranza al contrario desidera la bontà divina per l'uomo in quanto l'uomo appunto tende quasi a impossessarsi di una partecipazione della bontà divina, cosa che poi costituirà appunto la sua eterna beatitudine. E' diverso il rapporto con Dio considerato in sé o considerato come beatificatore dell'uomo.

Sono due virtù diverse perchè, in qualche modo, giungono a Dio, raggiungono il loro oggetto materiale, ma sotto aspetti formali diversi. E dove c'è la diversa *ratio formalis obiecti*, c'è anche una diversità di abito. Se la *ratio formalis obiecti* si differenzia non solo sul piano per così dire della specie infima, ma sul piano addirittura generico, cioè se la *ratio formalis obiecti* è più diversa, la diversità che essa pone nell'ambito operativo sarà più profonda rispetto alla differenziazione degli abiti. Cioè differenzierà qualche cosa di antecedente all'abito. Che cosa antecede l'abito? La potenza, la facoltà operativa. Così per esempio l'intelletto si distingue dalla volontà nel senso che la volontà ha per oggetto il bene, mentre l'intelletto ha per oggetto il vero.

Quindi: distinzione tra intelletto e volontà a livello di oggetti addirittura materiali, perchè il vero é un oggetto materiale diverso dal bene. Differenziazione di abiti a livello di oggetti formali diversi nell'ambito dello stesso oggetto materiale. Differenziazione di atti per una eventuale successione od ordine nell'ambito dello stesso abito.

Allora in questo senso più profondo, questo è il principio universale, quanto più profonda è la differenziazione della *ratio formalis obiecti*, tanto più incisiva è la sua opera di distinzione a livello delle disposizioni operative. Ora San Tommaso dice tutto questo, cioè fa tutta questa laboriosa premessa non solo per affermare i principi universali che sono sempre utili, ma anche per giungere alla sua conclusione, che è di farci vedere come non solo la prudenza è virtù speciale come abito distinto da altri abiti delle virtù morali, ma che la distinzione della prudenza rispetto alle virtù morali o alle virtù intellettuali è molto più profonda di quanto non lo sia la distinzione delle altre virtù intellettuali o altre virtù morali tra loro. In altre parole differisce più la prudenza dalla temperanza, dalla giustizia, ecc., che non la giustizia dalla temperanza. Perché questo? Adesso lo vedremo.

Allora anzitutto la prima distinzione è quella che differenzia la prudenza dalle altre virtù intellettuali. E' di obbligo questo schema, perchè abbiamo visto, ricordate, che la prudenza è nel contempo una virtù intellettuale e una virtù morale. Anche questa è una sua caratteristica unica. Quindi, per dire che la prudenza è una virtù specifica, bisogna far vedere come si distingue sia dalle virtù intellettuali, sia dalle virtù morali.

Ora la differenza tra la prudenza e le altre virtù intellettuali è estremamente profonda perchè concerne proprio lo stesso oggetto oserei dire quasi materiale. Perchè tutte queste virtù intellettuali hanno sempre per oggetto il vero, che è molto diverso nel caso del vero speculativo e nel caso del vero pratico *sensu lato*. Il vero speculativo è il vero necessario, il vero immutabile, il vero che l'intelletto umano, che è finito, non può far altro che riconoscere come tale. Si arrende dinanzi

all'evidenza, come insomma si suol dire. Ma non si sente chiamato a modificare il dato che si trova dinanzi. Anzi, sa benissimo che non ci riuscirebbe anche se volesse.

Però quasi a livello di ideologie, succede quella strana nevrosi a livello di verità o di tradimento della verità, che uno poi fa tutti i contorcimenti possibili e immaginabili per non riconoscere la verità, che pure si impone con evidenza. Una cosa impressionante.

Mi viene sempre in mente quando leggo certi Trattati sofisticati dei nostri pensatori moderni, cioè come fanno tutto il possibile per scansare la metafisica. La metafisica irrompe da tutte le parti, perchè è come una luce, che è inarrestabile e loro fanno a pugni per difendersi da quel grande guaio che è la metafisica. Capite? Solo che la metafisica è più forte di loro. Per forza, no? E allora si contorcono, cercano in qualche modo di sfuggire alla verità. Una vera e propria nevrosi. Capite? Cioè la non accettazione di un dato di fatto. La mente umana è destinata a esplorare la verità, tutta la verità, Dio compreso, anzi, Dio più che ogni altra verità! E allora, la tendenza è poi quella in qualche modo, di compiere un blocco volitivo rispetto all'intelletto. E' possibile, purtroppo.

In qualche modo ciò avviene poi a livello dell'esercizio dell'atto. Cioè si dice: "A queste cose non è lecito pensare". Una specie di tabù, questo sì, ma è un caso patologico, diciamo. Di per sé la verità, almeno sul piano della specificazione, ha un sopravvento sull'intelletto, cioè si impone con l'evidenza all'intelletto. Si impone nella sua caratteristica di ente immutabile, non mutabile.

Sul piano del vero pratico abbiamo una situazione diversa. C'è un vero che dipende però dalla realizzazione umana, cioè un vero che non è da riconoscere come tale, come già dato, ma è un vero di cui si tratta di ottenere la realizzazione, che è un vero del da farsi¹. E qui abbiamo una distinzione ancora tra il vero pratico, nel senso stretto della parola, che concerne la prudenza, e il vero che potremo chiamare poietico con Aristotele. Il vero poietico l'abbiamo già descritto in altre circostanze. Il vero poietico concerne un qualche cosa che certo dipende dal fare dell'uomo, ma questi fattibili dall'uomo hanno la caratteristica soprattutto di essere realizzati tramite delle azioni transitive, non immanenti. Dico fattibili per differenziarli dagli agibili,

L'aspetto immanente dell'azione è secondario. E' chiaro che l'ingegnere che fa il progetto di una macchina, perfeziona, con l'elaborazione del progetto, anche la sua intelligenza. C'è un aspetto immanente della sua azione. Però l'ingegnere fa il progetto della macchina non per perfezionare il suo intelletto, ma per presentare il progetto all'industriale, che poi alla fine farà produrre la macchina. Quindi lo scopo primario dell'intelletto poietico è la produzione, non il perfezionamento del soggetto.

Questa produzione è esterna, cioè la macchina poi esce proprio dalla fabbrica, in ferro e via dicendo, in tutti i materiali possibili e immaginabili. Comunque si tratta di porre quello schema, quel progetto, in una materia esterna. Perciò i fattibili hanno questa caratteristica: essi sono raggiungibili tramite delle azioni transitive. E data la caratteristica della transitività di queste azioni, i fattibili hanno anche questo, chiamiamolo vantaggio, di essere più vicini al vero speculativo, nel

¹ Nella verità speculativa, il vero mi precede e mi devo adeguare ad esso. Invece nella prassi il vero in certo modo può dipendere da me, quindi un vero che va realizzato. Viceversa, nella teoresi il vero è già dato come una realtà oggettiva indipendente da me.

sensu che, per quanto impegnino una realizzazione dalla parte dell'uomo, cioè si sottomettono all'azione dell'uomo, tuttavia dettano all'uomo i mezzi obbiettivi di realizzazione. Almeno in parte.

Quindi, in qualche modo, vedete come il poietico è intermedio tra lo speculativo e il pratico. Sta già dalla parte del pratico, perchè si tratta di realizzare. Però la realizzazione avviene secondo delle vie, per così dire, ossia secondo le regole dell'arte, intendendo per arte la *tecne* nel senso greco, secondo regole dell'arte che sono obbiettivamente già fissate.

Un ingegnere non può dire: "Adesso io mi sbizzarrisco nel costruirmi una macchina astratta". Un pittore lo può fare, capite? Ma un ingegnere che dice: "Vi costruisco una macchina astratta, che non si attiene alle leggi della fisica", costruisce un disastro. Non costruisce una macchina. Insomma, quella macchina non potrebbe essere adoperata come veicolo, o qualcosa del genere. Quindi ci sono delle regole imposte all'arte, secondo le quali l'opera d'arte si costituisce. Questo vale anche nelle Belle Arti, checché ne dica appunto la nostra mentalità odierna dell'*art pour l'art*. E' chiaro che lì le regole sono molto meno fisse, però ci sono. Ci sono determinate regole del buon gusto, insomma. Ogni epoca culturale oserei quasi dire si caratterizza dal fatto di creare uno stile. Le epoche senza stile sono epoche senza cultura. C'è poco da fare, la storia ce lo insegna.

Oppure ci sono epoche che sono stilisticamente incerte, dove convivono più stili. E' davvero qualcosa di preoccupante rendersi conto che nella nostra civiltà, non dico cultura, ahimè, ma civiltà, convivono più stili uno accanto all'altro. Non so. Voi vedete il *clash* (?) inglese accanto al *punk*, come si chiama, *pank*, non mi ricordo più. Una cosa veramente spaventosa. Uno talvolta può essere più matto dell'altro. Non so se rendo l'idea, ma veramente ci sono delle cose davvero davvero preoccupanti. Cioè non c'è, capite, un certo indirizzo, un certo dire: "Lo stile è questo, il buon gusto è questo, le buone maniere sono queste, i valori sono questi".

Allora, questo per quanto concerne appunto la differenza tra la poiesi e la prassi. La prassi, invece, nel senso stretto della parola, concerne appunto l'agibile, non più il fattibile. In italiano possiamo tradurre con "agire" il *prattein* greco. E con "fare" il *poiein*. Quindi l'agibile, il fare nel senso di "agibile" si costituisce tramite delle azioni essenzialmente immanenti. Certo, secondariamente possono essere anche transitive. Però essenzialmente sono immanenti e sono tali da non consentire delle regole fisse della propria realizzazione, cioè le regole stesse devono essere adattate alle circostanze che variano di volta in volta.

Parlo delle regole di realizzazione, cioè non dell'oggetto dell'azione buona o cattiva. Questo ovviamente è ben fisso; distingue il bene dal male; ma la realizzazione della singola azione morale, il suo esserci, non la sua essenza. Questa è determinata dall'oggetto, ma il suo esserci in concreto va adattato volta per volta alla diversità delle circostanze. Quindi, l'uomo buono che fa un'opera buona, non so, un atto di carità, per esempio, che cosa fa? Perfeziona anzitutto se stesso. Anche se magari egli, proprio per essere buono, intende fare del bene agli altri. E' chiaro. Però di fatto l'azione buona caratterizza, qualifica, anzitutto lui stesso. C'è questo primato dell'immanenza dell'azione morale. Perciò, come vedete, c'è una bella distinzione, che si pone dalla parte dell'oggetto quasi materiale, tra le virtù intellettuali diverse dalla prudenza e la prudenza stessa. La prudenza realizza, in altre parole, il vero pratico, nel senso stretto della parola.

La distinzione dalle altre virtù morali. Si distingue la prudenza dalle altre virtù morali secondo la ragione distintiva delle potenze, cioè delle facoltà, anzi oserei dire dei tipi di facoltà. Perché si trova nella facoltà intellettuale, nella ragion pratica come nel suo soggetto, mentre altre virtù morali perfezionano le facoltà appetitive, sia la temperanza, che è nel concupiscibile, sia la forza, che è nell'irascibile, sia la giustizia, che è nella volontà. Le altre tre virtù cardinali, tutte, stanno dalla parte dell'*appetitus*.

E' chiaro, il concupiscibile è distinto dalla volontà come potenza da potenza. Però il tipo di potenza, cioè il tipo di facoltà è il medesimo. Si tratta sempre di facoltà appetitive: appetito sensitivo, appetito intellettuale. Invece la prudenza, trovando il suo soggetto nell'intelletto e non nell'appetito e avendo quindi per oggetto il vero, seppure pratico, ma il vero e non il bene, si distingue profondissimamente dalle altre virtù morali.

Vedete come San Tommaso in queste considerazioni fa emergere il posto unico della prudenza, posto unico veramente privilegiato della prudenza, in quanto la prudenza abbina in sé i due mondi della virtù, se volete, cioè il mondo delle virtù intellettuali e l'ambito delle virtù morali e, rispetto ad entrambe, virtù intellettuali da una parte e virtù morali dall'altra, la prudenza si differenzia in un modo estremamente profondo.

Essa è più diversa da tutte le virtù intellettuali di quanto le altre non lo siano tra loro; è più diversa da tutte le virtù morali di quanto le altre virtù morali non lo siano tra loro. Emerge proprio come una specie di cima, una cima abbastanza solitaria. Accanto ci sono poi le altre virtù, sia dall'una che dall'altra parte, sia quelle intellettuali che quelle morali. Notate come anche in questo si vede con chiarezza proprio la funzione anche predominante della prudenza. Essa è dunque virtù speciale distinta quasi genericamente dalle altre virtù sia intellettuali che morali. Prego.

Intervento di un allievo.

Esatto, esatto. Sì, sì. L'abbiamo visto prima quando trattavamo anche della prudenza come virtù morale. Ci siamo chiesti perché mai la prudenza è virtù morale. Abbiamo detto: la prudenza deve concernere il bene. Però concerne il bene remotamente. Prossimamente concerne il vero. E questo non lo ha in comune con le altre virtù morali.

Intervento.

Esatto. Proprio così. Perché cioè il principio è questo. Non c'è altro oggetto dell'appetito che il bene. Bene e appetito si appartengono a vicenda. Come il vero e le facoltà conoscitive. Tutte, anche le sensitive. Quindi avete per le facoltà conoscitive, il vero; per le facoltà appetitive, il bene. Per tutte. Poi, nel caso della prudenza, proprio questa unicità della prudenza consiste nel fatto che, come oggetto prossimo, sta dalla parte del vero e quindi si soggetta nell'intelletto, nella parte conoscitiva.

Poi, d'altra parte, la prudenza, a differenza delle altre virtù intellettuali, non è avulsa, nemmeno dal bene e così entra massicciamente anche nell'altra sfera, cioè quella delle altre virtù morali. Perché? Perché la prudenza presuppone la rettitudine degli appetiti. Quindi, se l'appetito non c'entrasse con la prudenza, nemmeno il bene c'entrerebbe.

Quindi sempre rispetto al bene, intorno al bene, la prudenza deriva dall'appetitività. Siccome nella prudenza l'appetito quasi permea, diventa partecipe, la prudenza si riveste del retto appetito. Dato questo, cioè dato che la prudenza, per giudicare correttamente, deve presupporre nel giudizio retto la rettitudine dell'appetito, ecco perchè nella prudenza non si può fare astrazione dal bene.

Quindi la prudenza concerne essenzialmente e il vero e il bene. Il vero prossimamente, il bene remotamente. Quindi appartiene ad entrambe le sfere, sia alla sfera delle virtù intellettuali, sia a quella delle virtù morali. Però non è facile intuirlo. Ci ritornerà² volta per volta, e quindi avremo ancora occasione di approfondirlo, di ripeterlo, di ribadirlo. Allora in entrambi gli ambiti la prudenza si differenzia quasi genericamente, notate, non specificamente, ma quasi genericamente, dagli altri abiti e di virtù intellettuali e di virtù morali.

C'è una definizione, diciamo, nelle risposte che San Tommaso dà a se stesso, c'è una interessante definizione aristotelica nel II Libro dell'*Etica a Nicomaco*. E difficile da tradurre, insomma, proviamoci. Dice così: Abito elettivo, cioè la virtù in genere è un abito elettivo, un abito che dispone allo scegliere, alla scelta, è abito elettivo che sta in un mezzo, cioè nel giusto mezzo, il famoso *medium virtutis*, secondo una ragione, *ratio*, si potrebbe anche dire secondo una misura, una proporzione, determinata rispetto a noi, cioè rispetto all'uomo, perchè la virtù è sempre un qualcosa di umano, in conformità alla decisione di un saggio.

Notate bene come Aristotele in questa definizione in fondo è empirico. Dice: "La virtù sta nel giusto mezzo". *Virtus stat in medio*. Però subito subentra l'altra domanda. Bene, ci inchiniamo davanti a questa profonda verità, però in che cosa sta mai il giusto mezzo? Chi determina che il mezzo è giusto? Aristotele non ha dubbi, non dice che il giusto mezzo si può dedurre da qualche principio *a priori*.

Dice: "Il giusto mezzo è quello che determinerà il prudente, il saggio". Dove il saggio ovviamente non è il saggio nel senso puramente intellettuale. Il saggio è l'uomo, l'uomo giusto insomma, il virtuoso. In qualche modo lì Aristotele ha la stessa concezione del saggio che, in modo più enfatico avevano anche gli stoici. Secondo la *Stoà* il saggio è nel contempo intellettuale, se volete, che conosce la verità del mondo, ma è anche e soprattutto il virtuoso, che sa vivere secondo la *oikeiosis*, cioè secondo l'adattamento di sé alla natura e alle esigenze della natura, alle esigenze dell'essere.

Aristotele in altre parole dice una cosa molto vera. Così mi viene ogni tanto da ridere quando i nostri giornalisti fanno le interviste così, per esempio, su questioni come famiglia, matrimonio, vita sentimentale, non so, a quelle attricette che sono divorziate per la settima, ottava, nona volta, che non si contano più. Invece Aristotele avrebbe detto: bisogna intervistare non già quelle deficienti. Bisogna intervistare il saggio! Bisogna intervistare la persona temperante.

Ma temo che proprio la nostra Rai Tv si orienti in altro modo per quanto concerne l'educazione delle masse popolari tramite quel *fumus diabolicus*. Ad ogni modo, vedete, il fatto è che Aristotele non ha dubbi. Per saperne qualche cosa della virtù, bisogna ricorrere a uomini che sono di fatto virtuosi. Insomma, solo essi sapranno giudicare bene.

² S.Tommaso.

Sembra però che ci sia una specie di circolo nella definizione: per essere virtuosi bisogna essere prudenti e per essere prudenti bisogna essere virtuosi. Ma è già importante ribadire il fatto che queste due realtà sono in sostanza un tutt'uno. Allora San Tommaso dice che non ci deve stupire il fatto che Aristotele ricorra alla sentenza del prudente, del virtuoso. E questo proprio perchè le virtù comunicano tutte nella razionalità.

Ecco, vedete che qui in qualche modo emerge il fatto della *connexio virtutum*: tutte le virtù sono connesse tramite la prudenza. Perciò non è che la prudenza non sia virtù speciale. Ecco perchè si fa quell'obiezione San Tommaso. Perchè la conclusione dell'articolo è che la prudenza è una virtù distinta dalle altre, specificamente distinta. Ora, se Aristotele dice che in ogni materia di virtù il saggio, il prudente, è chiamato a giudicare, potrebbe sembrare che la prudenza sia comune a tutte le virtù.

San Tommaso dice: sì, è vero, la prudenza è comune a tutte le virtù, ma senza perdere la sua specificità. E' comune a tutte le virtù, in quanto tutte le virtù ne sono partecipi e solo tramite questa partecipazione della prudenza, del *modus rationis*, le virtù sono anche connesse tra loro sul piano naturale.

Poi sul piano soprannaturale ci sarà il vincolo della perfezione che è la carità, come dice San Paolo. Ecco, quindi è interessante questo aspetto che caratterizza il nostro amico d'Aquino come un deciso intellettualista. Non c'è nessun dubbio che, nella vita morale, che abbiamo ben visto essere caratterizzata dall'appetito rispetto al bene, però la *ratio connectionis*, ciò che connette le singole virtù tra loro, non è l'appetito, ma è il giudizio sull'appetito, cioè è la comune razionalità. Vedete che si deve porre in ogni tipo di appetito del bene.

Un'altra domanda è questa. La virtù morale realizza un fine, mentre la prudenza sembra realizzare dei mezzi adatti al fine. Questo lo vedremo poi negli articoli successivi. Cioè il compito della prudenza non è quello di dare il fine, ma di disporre i mezzi. La prudenza porta il prudente appunto a scegliere i mezzi per il fine. Ora, nulla impedisce, dice San Tommaso, che una specie di virtù sia operante nelle altre specie dello stesso genere".

Quindi è possibile che una virtù morale particolare, come la prudenza, sia operante in altre specie di virtù morali, cioè che, per esempio, la prudenza operi nella fortezza, che la prudenza operi nella temperanza. E' possibile, anzi è necessario che sia così, con questa differenza: che questo Trattato speculativamente è abbastanza arduo. Non è facile. Perché la specie delle virtù morali deriva dal fine.

Quindi, è chiaro, il forte è finalizzato. La fortezza dell'uomo forte, moralmente parlando, è finalizzata a perseverare, a farlo perseverare nel bene onesto, nel bene morale, nonostante le minacce dissuadenti di un male sensibile, di un male sul piano utilitaristico. Il forte dunque è colui che persevera nel bene anche quando non gli conviene, come si dice. Quando uno dice: "Chi me lo fa fare?", il forte dice: "No, ci sto perchè è giusto così!" Il senso del dovere, insomma. E ci dovessi lasciare anche la vita. Ecco perchè poi la fortezza si esercita soprattutto in pericoli di morte. Come vedremo poi a suo tempo.

Quindi la fortezza ha un fine ben preciso. Nel contempo però nella fortezza stessa opera la prudenza. Il forte deve farsi il giudizio giusto, se deve resistere, cioè se si tratta di un bene onesto, oppure se resistere è una stoltezza. Perchè può succedere anche questo, che uno si impunta, e dice:

io comunque, le prenderò, però insomma resisto. Ma può anche essere un orgoglio o qualcosa del genere, come dice Aristotele, che i Celti, non so se sia vero, non è che siano coraggiosi, ma sono solamente incoscienti rispetto al pericolo. Tutto qui.

Effettivamente sappiamo bene che il coraggio talvolta può essere dovuto a una certa ignoranza della reale consistenza del pericolo. Allora in qualche modo la prudenza deve operare nell'ambito della fortezza. Solo che mentre la fortezza ha un fine ben preciso, la prudenza sembra essere avulsa dal fine. Perché la prudenza non dà dei fini. Dà dei mezzi. Però notate bene: questo suo stesso essere funzionale a disporre i mezzi è già il suo fine. La prudenza ha un fine particolare che la specifica, è questa sua funzionalità a disporre i mezzi riguardo a tutti gli altri fini delle singole virtù. E questo fa sì che la prudenza, senza perdere la sua fisionomia di prudenza, sia operante nel contempo in altre specie di virtù.

L'avete afferrato pressappoco questo punto? Mi fa piacere, perché non è facile. Infine gli agibili sono oggetto della prudenza non in genere bensì sotto la ragione formale del vero pratico. Sono invece oggetto delle altre virtù morali sotto la ragione del bene oggetto dell'appetito. In qualche modo uno potrebbe dire: sia la prudenza che le virtù morali hanno sempre per oggetto gli agibili, le cose da farsi.

Sì, dice San Tommaso, è vero, però sotto aspetti formali diversi. Prendiamo ancora l'esempio della fortezza. La resistenza al nemico della Patria o qualcosa del genere, da un lato diventa oggetto della fortezza, come bene, tende a quel bene che è la difesa della Patria. Ma nel contempo, quello stesso bene è anche oggetto della prudenza, ma sotto un aspetto diverso, in quanto il prudente giudica che sia vero che la Patria va difesa in quelle determinate circostanze. Quindi lo stesso atto, che si presenta immediatamente come un bene alla virtù morale della fortezza, si presenta come un bene, sì, ma mediato dal vero rispetto alla virtù della prudenza.

Il Cardinale Gaetano, dalla città di Gaeta, il famoso commentatore di San Tommaso, ormai immagino che lo conoscete, il vostro amico, Thomas De Vio Cardinalis Caietanus, spiega come la prudenza si collochi, si trovi, tra la *ratio veri* e la *ratio boni*, tra la ragione del vero e la ragione del bene.

E dice: "Secondo la conoscenza, la prudenza è ordinata al vero". Cioè la prudenza conosce in sé, comprende in sé anche degli atti cognitivi, del conoscere. Così il deliberare, il consultarsi, il giudicare. Quindi, quanto agli atti cognitivi, la prudenza riguarda il vero. Invece secondo il precetto, che, come vedremo, è peculiare della prudenza, secondo il comando, o quella intimazione che la prudenza proprio indirizza all'uomo prudente quando gli dice *fac hoc*, "fa questo in questo momento"; ebbene secondo questo precetto che è applicativo e che è, diciamo così, l'ultimo termine dell'applicazione, secondo questo aspetto la prudenza invece riguarda il bene.

Vedete, se la prudenza non fosse precettiva, non sarebbe nemmeno una virtù morale. Cioè il bene entra così fortemente ed essenzialmente nella prudenza, perché il compito della prudenza è applicare, o far agire *hic et nunc*, ordinare l'azione, *praecipere*, cioè in qualche modo comandare l'azione da realizzare.

"Essa, la prudenza, è infatti la perfezione dell'intelletto, ma sottoposto all'appetito retto. E così è del vero quanto all'intelletto in sé e del bene quanto alla sua subordinazione all'appetito retto". Cioè la prudenza appartiene all'intelletto, ma all'intelletto sottostante alla rettitudine

dell'appetito. Questo è il carattere duale, misterioso della prudenza. Quindi dell'intelletto, ma dell'intelletto che essenzialmente suppone la rettitudine dell'appetito. Così la prudenza riguarda nel contempo il vero e il bene. Vedete come è dell'intelletto e dell'appetito.

E così la prudenza comprende in sé la dualità di atti cognitivi e dell'ultimo atto che è applicativo, cioè dell'atto del comando. Vedete come la prudenza sotto tanti suoi aspetti, comprende una dualità di conoscenza e di applicazione, dualità di deliberazione e giudizio da una parte e del precetto dall'altra parte. Dualità di intelletto e di appetito, dualità del vero e del bene. Tutte queste realtà confluiscono nella prudenza. Prego.

Intervento di un allievo.

Virtù specifica. Sì, esatto. Perché colloca qui questo tema il buon Cardinale Gaetano? Perché naturalmente abbiamo visto in base a questo articolo come la prudenza si trova sì in entrambi gli ambiti, sia dalla parte delle virtù morali, che concernono l'appetito, sia dalla parte delle virtù intellettuali, però in modo tale da differenziarsi in modo estremamente profondo, come lo abbiamo descritto, da entrambi.

Ecco perché adesso il Gaetano ci tiene a spiegare come la prudenza assume questa posizione intermedia tra l'uno e l'altro, tra l'ambito del vero, che è proprio delle virtù intellettuali, e l'ambito del bene immediato, che è appunto quello delle virtù morali. Quindi potremo dire che riguarda il vero, ma il vero sottostante al bene: quel vero che è il bene. Prego.

Interventi dell'allievo.

Beh, *repetita iuvant*. Effettivamente, sì, certo, certo. E' chiaro che poi quando si descrive una realtà, è facile che ritornino gli stessi concetti e gli stessi modelli di prima. Magari sotto un aspetto un po' diverso. Sì, sì, esatto. Bene, miei cari, coraggio.

Allora abbiamo ancora qualche minuto, così proseguiamo. Sì, c'è ancora qualche minuto. Bene. Allora la prudenza non conferisce il loro fine alle virtù morali. Questo è un articolo molto arduo e difficile. San Tommaso, nella I-II, e vi citerò anche il testo, pare che si esprima in modo diverso, cioè che dica addirittura che la prudenza stabilisce i fini, prefigga dei fini alle altre virtù morali. Qui invece dice con chiarezza: "La prudenza non deve prestabilire i fini alle virtù morali". Quindi il suo compito, come vi ho già anticipato prima, è quello di disporre i mezzi al fine, non già quello di dettare i fini in se stessi.

Per esempio, è un fatto che la fortezza abbia la sua finalità nel perseverare nel bene onesto contro gli attacchi del male sensibile, del male utile. Come c'è il bene utile, cioè il bene interessato, il bene per me, così c'è anche il male sul piano dell'utilità, qualche cosa che è nocivo, qualche cosa che è dannoso, per me. Il forte tende a questo, cioè perseverare nel bene onesto anche se gliene deriva un determinato danno, per quanto grave sia. Quindi, in qualche modo il fatto che la fortezza abbia questa struttura, questo fine preciso, questa essenza di virtù, questo - dice San Tommaso in questo articolo - non le deriva dalla prudenza. Cioè la prudenza serve la fortezza perché si affermi in quella o quell'altra circostanza, ma non è che dia la fisionomia propria alla fortezza. La fortezza ce l'ha già prima che ci sia la prudenza, indipendentemente dalla prudenza.

9

Questo perchè? “Il bene morale - dice San Tommaso - al quale dispongono le virtù morali, è il bene proprio dell’uomo”. Quindi il bene morale al quale dispongono le virtù morali, è il bene proprio dell’uomo. Come dice la definizione: *Bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Cioè la virtù rende buono l’uomo, no? E’ una *anthropine sofia*, come diceva Socrate. Cioè una, una, in qualche modo, una saggezza rispetto all’uomo.

Così potremo dire che le virtù morali sono delle virtù, delle *aretài*, rispetto all’uomo. Non sono le virtù di un essere sovraumano, no? Ecco. Allora il bene morale, al quale dispongono le virtù morali, è il bene proprio dell’uomo. E cioè il bene proprio dell’uomo è questo: essere secondo la ragione. *Esse secundum rationem*. Eh, San Tommaso è molto convinto di questo: che, in genere, il bene morale dell’uomo consiste nel fatto che l’uomo agisca sempre secondo la dignità del suo essere razionale.

Quindi, in qualche modo, ogni difetto della virtù è anche un difetto della razionalità. E’ un agire in modo irrazionale. E in questo abbiamo fortemente presente il patrimonio socratico. Chi sa non pecca; chi pecca vuol dire che erra, che sbaglia, insomma, anche intellettualmente. Solo che qui, come già vi dissi, la struttura è molto più complessa, perchè si differenzia appunto l’errore speculativo dall’errore pratico. Uno può benissimo essere un virtuoso e però può sbagliare molto sul piano speculativo, senza che la sua virtù sia toccata minimamente.

Invece può succedere che una persona sia intelligentissima sul piano speculativo e poi un disgraziato sul piano morale. Comunque è irrazionale sul piano morale, perchè nelle sue azioni non appare la sua dignità di essere razionale. E’ in questo senso che va inteso l’intellettualismo tomistico. Infatti molto spesso mi si dice: Ma, insomma, se è vero quello che dice San Tommaso che essere moralmente corretti significa essere secondo la ragione, cioè vivere all’altezza della ragione, vuol dire che chi è meno dotato di intelligenza è in partenza immorale. No. Come vedete non è così.

Intervento dell’allievo.

Questo indubbiamente. *Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur*, cioè “Quale ciascuno è, tale fine lo affascina”³. Per esempio, non so, un iracondo è affascinato da questo, cioè nel momento in cui gli viene il colpo, insomma, cioè subisce il fascino dell’ira e così via.

Quindi, in qualche modo, questa corruzione, a livello dei fini, poi appare nell’agire dell’uomo. Questo è un esempio abbastanza buono, quello dell’irascibilità, per convincerci di questo: cioè l’iracondo è uno che non riesce ad affermare proprio la razionalità nelle circostanze che suscitano la sua irascibilità; cioè la passione dell’ira, con tutta la sua irrazionalità, prende il sopravvento.

Ciò accade però anche a livello del bene morale che non coinvolge più la passionalità, ma coinvolge altri desideri immediati. Prendete per esempio il campo della giustizia. Questo campo riguarda il bene altrui in quanto è altrui, cioè il bene dell’altro in quanto dell’altro. Ecco, ora è chiaro che questo bene, nella sua alterità, è un bene riguardo alla ragione, è un bene per così dire

³ Gli sembra.

spirituale, non come quello dell'ira, che è qualcosa di sensibile, di passionale. Però notate che l'attaccamento al bene esterno, a sua volta è un qualcosa di immediato e di irrazionale.

Quindi un avido che diventa ingiusto per motivi di avidità, è chiaro che ancora una volta, per così dire, ha messo in second'ordine la sua razionalità e ha dato preferenza all'immediatezza, diciamo così, a un atteggiamento del tutto irrazionale. Perciò in genere possiamo dire che in ogni materia di virtù riguardo sia alle virtù che hanno per oggetto un bene spirituale, possiamo dire, intellettuale direbbe San Tommaso, sia alle virtù che hanno per oggetto un bene sensibile, in tutta la materia morale vale sempre già che agire virtuosamente è agire *secundum rationem*, sia dominando le passioni nel senso stretto, sia dominando, diciamo così, i cortocircuiti di giudizio morale in senso più vasto della parola, quindi possono verificarsi⁴ sul piano dei beni intellettivi, non più sensibili.

Perciò, San Tommaso dice che, se è vero che il bene proprio che vuole realizzare la virtù morale è il bene dell'uomo e questo bene dell'uomo consiste nell'essere secondo la ragione, bisogna pensare che il bene di ogni singola virtù morale sia precontenuto nella razionalità umana.

Notatela bene questa premessa, che è molto, molto ampia nella sua fecondità teorica, cioè suscettibile nell'insieme di molte deduzioni. Dato che l'uomo, tramite le virtù morali, tende a realizzare un bene suo, umano, una *anthropine areté*, cioè una virtù veramente a misura d'uomo, e dato che il bene dell'uomo è *esse secundum rationem*, cioè vivere concretamente secondo la dignità del suo essere ragionevole, ciò ci fa pensare che i beni che specificano le singole virtù morali debbano essere precontenuti nella ragione stessa.

Ecco in che senso San Tommaso dirà nel trattato della Legge, dirà che *Lex naturalis est aliquid ratione constitutum*, è qualche cosa di costituito dalla ragione. Non come pensano i nostri teologi immorali, ormai, cioè quelli che dicono, appunto, che in fondo San Tommaso è il primo situazionista, il primo etico della situazione. Povero San Tommaso, quando lo incontreranno lassù chissà che bisticcio!

Infatti San Tommaso⁵ avrebbe voluto dire con questa frase che non c'è una legge fissa. Questa sarebbe il retaggio dei Greci, degli Elleni. Invece noialtri⁶ secondo San Tommaso⁷, povero San Tommaso, avremmo una legge in qualche modo tutta ancora da stabilire, *ratione constitutum*, nel senso che l'uomo si fa la sua legge per ogni azione. E' facile poi essere buoni e virtuosi, quando siamo anche i nostri legislatori.

E invece, no, San Tommaso voleva dire che l'uomo certo riceve la legge tramite la sua razionalità e questo addirittura in due modi: a livello degli stessi contenuti di legge morale e a livello della promulgazione della legge morale. A livello dei contenuti, perchè la stessa essenza umana è l'essenza di un essere vivente dotato di vita sensitiva ma dotato anche della ragione. O, per dirla più brutalmente con Aristotele, è in fin dei conti un "animale razionale".

Quindi, questa sua costituzione di essenza umana fonda anche i dettami di legge naturale, perchè voi sapete bene che in fondo i contenuti dei singoli precetti della legge naturale non sono altro che delle finalità connaturali alla natura umana.

⁴ Le virtù.

⁵ Secondo loro.

⁶ Noi esseri umani

⁷ Come lo intendono loro.

Quindi l'essere stesso dell'uomo, l'essenza dell'uomo, si capisce, è il fondamento delle norme morali, della legge naturale. La legge positiva è una cosa molto diversa, ma anche lì potremmo dire che il fatto di dover ubbidire all'autorità legittima sul piano della legge positiva è un dettame di legge naturale. Quindi c'è un aggancio. Dall'altro lato vi ho detto che la ragione costituisce la legge tramite la promulgazione, per la quale la legge promulgata viene in qualche modo, resa nota all'uomo⁸.

C'è un breve stacco nella cassetta.

Dopo aver detto che nella ragione umana devono preesistere in qualche modo i fini specificanti le virtù morali particolari, San Tommaso passa ad una analogia che mi pare abbastanza interessante. Adesso, vi leggo proprio questo paragrafo perché vi rendiate conto. Come nella ragione speculativa vi sono i principi come verità naturalmente note, cioè principi di per sé noti alla ragione, così, passando all'altro lato dell'analogia, nella ragion pratica vi sono dei principi morali naturalmente, spontaneamente noti.

Come ci sono i fini delle virtù morali e anche altre verità pratiche equivalenti a delle conclusioni che riguardano non i fini, ma i mezzi al fine, così in qualche modo, in entrambi i tipi di intellettualità, sia quella speculativa che pratica, ci sono dei principi e delle conclusioni. E i principi supremi sono i principi evidenti, di per sé noti. Voi sapete che tutta la nostra intellettualità obiettiva poggia sulla immediatezza dei principi per sé noti. Se così non fosse si cadrebbe nello scetticismo.

Fortunatamente è così e non solo perché, come dice oggi la filosofia critica o postcritica, l'uomo dogmatico, cioè noialtri, cioè il filosofo, il pensatore dogmatico ha paura del dubbio e quindi, in qualche modo, per sfuggire al dubbio, dice "mi è evidente", ma per la natura stessa di queste proposizioni, le quali non solo non sono dimostrate di fatto, ma non sono nemmeno dimostrabili di diritto, perché sono tautologie, fino a tal punto che il soggetto coincide con il predicato, o meglio, non coincide però non consente un termine medio fra soggetto e predicato. Ecco perché sono indimostrabili.

Prendiamo per esempio il principio di identità: A è identico ad A, B è identico a B, e via dicendo. Ogni ente è identico a se stesso. Vedete il concetto dell'ente e il concetto di autoidentità sono concetti equivalenti e non c'è nessun termine medio che potrebbe mediare. Quindi sono principi di per sé noti. Vi ricordate quell'episodio di Aristotele quando, quando disputa con Cratilo, discepolo di Eraclito. E' Cratilo che praticamente disputa ben poco, perché dice che le parole non hanno dei significati fissi. Allora Aristotele gli suggerisce appunto di smettere persino di parlare perché in tal caso non dice nulla.

E quando appunto Cratilo gli chiede sempre perché, perché, perché risalendo nei perché, Aristotele a un certo punto si ferma e gli dice: "Di questo non c'è più nessun perché". E chiedere il perché rispetto a questo è segno di cattiva educazione intellettuale. Quindi pazientemente gli risponde a tanti perché, poi quando arriva al supremo perché, Aristotele dice: "Guarda, se non capisci questo immediatamente, non c'è un perché che tenga".

⁸ Probabilmente Padre Tyn nella parte mancante fa riferimento alla funzione dell'autorità come promulgatrice della legge

Ecco, vedete quindi che non tutto si può mettere in questione. Ci sono delle certezze primordiali assolutamente evidenti, per sé note. Mi preme che comprendiate bene questo, certezze evidenti obiettivamente, non perchè il soggetto ha paura del dubbio, ma perchè nella struttura stessa della proposizione non si ammette la mediazione di un qualsiasi termine.

Ciò che accade a livello dell'intelletto speculativo, analogamente si verifica anche a livello dell'intelletto pratico. In altre parole, come c'è un *intellectus principiorum*, un abito intellettivo dei primi principi della ragione speculativa, così c'è anche un abito dei primi principi della ragione pratica, che si chiama, in gergo tomistico, *synderesis*. Da *syntereo*, cioè conservare, è un principio che conserva in sé i primi principi per sé noti della ragione pratica.

Ecco, la *synderesis* poi, e questo è solo una curiosità storica, può avere diversi significati. San Bonaventura, per esempio, ne dà un significato ben diverso da quello di San Tommaso. Però nell'ambito tomistico, diciamo, *synderesis* significa l'abito dei primi principi pratici. Però, questi primi principi sono molto diversi tra loro, cioè anzitutto c'è il principio supremo, che è quasi equivalente al principio di non-contraddizione sul piano speculativo.

Principio supremo è quello che dice che il male è da evitare, il bene invece è da desiderare e da realizzare, cioè il perseguire il bene e fuggire il male: questo è il principio supremo. Dico equivalente al principio di non contraddizione, però vedete come è già dotato di una certa appetitività. Non si tratta di conoscere, ma di perseguire o di fuggire, sono gli atteggiamenti appetitivi. Vero e falso pratico. Questo è il principio supremo. Però, dice San Tommaso, ciò che sono i principi nell'ambito della scienza speculativa, lo sono i fini nell'ambito della scienza pratica.

Vedete quindi, ciò che sono i principi nell'ambito della scienza speculativa, lo sono i fini nell'ambito della scienza pratica. Perciò alla *synderesis*, ai primi principi della ragion pratica, apparterranno anche tutti i fini prestabiliti delle singole virtù morali. Che l'uomo sia fatto in quel determinato modo e quindi abbia quel determinato dovere morale, tutto questo appartiene non alla prudenza che è applicativa, ma al campo dei principi, cioè alla *synderesis*. E' un qualche cosa di per sé immediatamente noto alla ragion pratica. La ragion pratica ha quasi una immediata intuizione di ciò che è l'uomo con le sue tendenze, i suoi doveri basilari. La cosa poi diventa meno evidente quando ci si allontana da questa immediatezza dei fini rispetto alla natura.

Intervento di un allievo.

Esatto, esatto. *Ens et bonum convertuntur*. Quindi il bene dell'uomo coincide con l'essere dell'uomo. Per capire qual è il bene per l'uomo, bisogna studiare ciò che è l'uomo nella sua natura. Non però la sua natura speculativamente presa, natura-essenza, bensì nell'essere della sua natura soggetto di operazione, di possibile operazione: natura dell'agente in quanto è agente. E allora l'uomo scopre in sé proprio l'esserci, non solo di proprietà essenziali, ma anche di finalità essenziali. E le finalità essenziali costituiscono i principi supremi della morale, rispetto all'uomo.

Quindi il principio del bene in genere è quello *bonum est faciendum*, il bene da fare, immediato. *Bonum est quod omnia appetunt*. Poi si discende subito al bene umano e si dice: "Per l'uomo è bene questo o quello", per esempio, i singoli contenuti della legge morale. E' evidente che poi, quando ci si allontana da questa immediatezza della finalità, i principi cessano di essere tali,

cioè non sono più principi per sé noti. Hanno bisogno di una mediazione per essere fondati. Pensate per esempio alla differenza tra i precetti della legge morale naturale primaria e della legge morale naturale secondaria.

Per esempio il fatto che la sessualità umana sia orientata per natura alla procreazione, questo mi pare che sia assodato a livello proprio dei principi assolutamente immediati. Ma che il matrimonio sia per sua natura indissolubile, questo fa parte effettivamente dei principi della legge morale naturale, però secondaria. Bisogna in qualche modo spiegarlo, quasi ritornare alle origini, come fa d'altronde anche il Salvatore nel Vangelo, quando richiama l'attenzione degli Ebrei, ormai non più abituati al matrimonio indissolubile, a quello che c'era all'origine, ossia che Dio ha voluto diversamente.

Quindi ci sono dei precetti morali che non possono scomparire; ci sono invece altri precetti morali che sono suscettibili non di variazioni culturali, come si dice oggi, perché continuano a essere veri. Ma semmai possono essere seppelliti, per così dire, sotto tanta pseudocultura, che offusca la mente umana e la allontana dall'onestà.

Ad ogni modo i fini basilari e immediati della natura umana costituiscono dei principi pratici assolutamente evidenti, di per sé evidenti. E quindi non entrano nella prudenza, ma entrano nella sinderesi. Quindi la conclusione è questa: la prudenza riguarda i mezzi ordinati al fine, il suo oggetto proprio è la disposizione dei mezzi al fine, in quanto applica i principi universali alle conclusioni operabili particolari. Il compito della prudenza non è dunque quello di dare il fine alle virtù morali, ma solo di disporre i mezzi dell'azione da fare, da realizzare.

Notate bene questo fatto di nuovo della struttura applicativa della prudenza: essa non concerne i principi morali. La prudenza applica i principi morali, che è un'altra cosa. La prudenza non studia, per così dire, i principi in sé. Essa prende i principi e li applica, ma li prende presupponendoli già. La prudenza quindi è essenzialmente applicativa.

San Tommaso qui ha in mente la struttura del sillogismo. E' un po' proprio come nel sillogismo, quello pratico, dove si conclude a un qualche cosa di particolare; bisogna sussumere una premessa minore particolare sotto una premessa universale. Ora, il compito della prudenza è passare dall'universale al particolare tramite il particolare. Quindi la prudenza fornisce la premessa particolare che consente il passaggio alla particolarità dell'azione, supponendo però la premessa universale come già nota.

E infatti notate sempre questa corrispondenza: ciò che sono i principi a livello speculativo, lo sono i fini a livello operativo; ciò che sono le conclusioni a livello speculativo, lo sono i mezzi a livello operativo. Quindi, dato che la prudenza è applicativa al particolare e dato che il particolare nell'ambito morale operativo sono i mezzi, la prudenza allora concerne non i fini, ma i mezzi rispetto al fine. Vedete la sua concretezza. La prudenza, come dissi già sin dall'inizio, esige la concretezza. Proprio perché è applicativa, mira a congiungere l'universale con il concreto; il che in termini appunto non più speculativi, ma pratici, significa congiungere i fini, i valori, potremmo dire, con le azioni. Congiungere il valore con l'azione.

Tramite che cosa? Tramite la particolarità del bene dell'azione da porre *hic et nunc*; e questa è la proprietà della prudenza. Essa dice: in genere vale questo principio. Per esempio, non so, rispettare il prossimo come principio generale. Dopo la prudenza dice: bisogna allora che io quel

rispetto del prossimo lo ponga in tutte le mie singole azioni. E la prudenza trova il mezzo giusto di congiunzione nella circostanza particolare.

Cioè, io adesso, in questo momento, dinanzi a questa determinata persona, che cosa devo fare per rispettarla, per realizzare il bene annunciato nella premessa maggiore? Quindi si tratta di questo: non tanto di determinare il principio secondo cui il mio prossimo è da rispettare, questo lo devo già sapere comunque. Si tratta adesso di trovare il mezzo concreto, particolare, in vista della realizzazione *hic et nunc* del valore universale “rispetta il tuo prossimo” nelle circostanze in cui agisco. Non è difficile questo discorso.

Vediamo adesso un po' le risposte che San Tommaso dà alle sue obiezioni, che lui stesso ha sollevato. Dunque anzitutto è la ragione che dà i fini alle virtù morali. Quindi i fini delle virtù morali non derivano dalla prudenza, ma comunque derivano dalla ragione. Si tratta infatti dell'abito della sinderesi, cioè l'abito dei primi principi pratici. E così i fini delle virtù morali sono nella ragione in quanto tutte le parti dell'uomo si riferiscono alla ragione come al loro fine. Notate questa concezione antropologica differenziata: nell'uomo le dimensioni della sua anima non sono *ex aequo*.

Le dimensioni dell'anima umana sono gerarchicamente strutturate. Ovviamente struttura gerarchica di valori significa sempre struttura finalistica. Qual è il fine dell'essere uomo? Il fine dell'essere uomo è essere secondo ragione. La ragione è quindi la finalità alla quale si sottomettono tutte le altre facoltà umane. Notate bene la differenza dalla psicologia contemporanea. Io non dico, notate bene, o non voglio dire, è sempre lo stesso gioco, è cosa interessantissima, non voglio dire che le scienze positive non hanno il diritto di astrarre da queste gerarchie, che effettivamente sono in qualche modo un qualcosa di esplorabile solo a livello molto speculativo e metafisico, dove effettivamente l'etica stessa si lascia guidare dalla metafisica.

Io non pretendo che una psicologia del profondo ci faccia anche una tavola di valori o qualcosa del genere. Non lo pretendo. Però pretendo che la psicologia del profondo non dica all'uomo: “E' come vi dico io”. E' questo il punto. Cioè la psicologia del profondo deve dire: “In quell'ambito ristretto al quale io modestamente per giungere a conclusioni più precise mi sono limitata, in quell'ambito particolare io penso che quella determinata, limitata, dimensione dell'uomo potrebbe essere questa o quella”. Quindi se Freud avesse detto: “Io studierò, così, trasformazioni della libido, ecc.” mi va anche bene, per carità; studi pure i casi della nevrosi e veda un po' come curarli.

Però il dire che l'uomo non è altro che la libido nella sua, diciamo così, caratteristica di essere polimorfa, cioè in qualche modo di essere suscettibile di assumere forme psichiche diverse, quando dice questo dice una cosa non esatta, non giusta, insomma, perchè l'uomo non è questo. Non so se mi spiego.. Allora quello che è il pregio appunto della psicologia nel senso forte della parola è anche il suo limite. Cioè il suo limite sta nel fatto che proprio descrivendo tutto l'uomo non può descriverlo in modo assolutamente ineccepibile. Sarà sempre titubante.

Però nel contempo è una psicologia giusta, perchè tiene conto dell'uomo nella sua totalità. Non spaccia la parte per il tutto, come avviene nelle discipline positive. Ma è rispettosa del tutto e di tutte le parti del tutto. Così San Tommaso giustamente ci dice che non c'è in fondo una specie di

tipologia umana alla pari⁹. Vedete, nella psicologia spesso c'è questa tendenza anche un po' malamente moralistica cioè immoralistica. Nel senso che si dice: "Beh, va bene, quello è un tipo poco raccomandabile, però, poverino, è il suo tipo psicologico". Invece, bisogna stimare tutti i tipi psicologici, sono tutti uguali. Ebbene, no. Cioè, nell'essere umano c'è una specie di struttura, capite, una specie di *eidos* direbbe Platone, che caratterizza l'uomo in quanto tale, cioè *to anthropon einai*, prima ancora che si scenda nelle singole essenze individuali.

E secondo questa essenza universale dell'uomo, il predominio spetta alla ragione. Non si può dire che il poverino è un passionale, la ragione è proprio sottosviluppata e quindi poveretto. No! Quel poveretto ha il preciso obbligo di educare le sue passioni in modo tale che sottostiano alla ragione; poi ci riuscirà in un modo o in un altro, questo è un altro discorso. Ma che ci sia l'obbligo non c'è nessun dubbio.

Quindi non si può dire: "Il tipo psicologico è quello e bisogna stimarlo". No! Tutti gli uomini, tutti i tipi psicologici individuali sottostanno ai dettami della *species homo*, che è quella di essere in fin dei conti un essere razionale. Poi, ripeto, è chiaro che, diciamo così, le variazioni individuali possono costituire delle attenuanti o anche aggravanti, dell'atto morale, nel senso che uno è più o meno lucido, riesce più o meno in questo o quel campo morale. Questo è un altro discorso. Ma bisogna sempre vedere che c'è un preciso obbligo di conformare la nostra caratteristica individuale alle caratteristiche dell'uomo in quanto tale, che sono appunto quelle del predominio della ragione.

In questo senso nella ragione, alla quale si riferiscono tutte le altre facoltà umane, sono precontenuti tutti i fini delle virtù morali. Quindi la ragione conosce in qualche modo l'uomo, ma conosce tutto l'uomo. Essendo la parte suprema dell'uomo, la ragione conosce tutta l'essenza umana con tutte le sue sfumature e tutte le sue finalità. Quindi conosce anche le stesse finalità non ragionevoli dell'uomo.

Invece il concupiscibile, essendo un appetito, certamente non conosce e non potrebbe nemmeno conoscere la razionalità. Invece la razionalità conosce il concupiscibile, la razionalità conosce l'irascibile, la razionalità conosce i sensi e interni e esterni e non viceversa. Quindi la ragione ha questa funzione egemonica di guida perchè conosce tutto l'uomo con tutte le sue dimensioni. In questo senso nella ragione tutte le dimensioni sono precontenute, sia dunque in quanto la ragione è egemonica di fatto, cioè è al di sopra di tutte le singole funzioni e tutte le singole funzioni dell'anima umana devono sottomettersi alla guida della ragione, sia per il fatto della conoscenza, perchè la ragione, essendo conoscitiva dell'universale, conosce anche le peculiarità delle singole particolari finalità appetitive. Vedete quello che San Tommaso intende con questa risposta.

Le virtù morali tendono ciascuna al fine che riceve dalla ragione naturale e in questa tendenza sono aiutate dalla prudenza che dispone debitamente i mezzi al fine. Così la prudenza muove le altre virtù morali, ma la sinderesi a sua volta muove la prudenza come l'intelletto dei principi muove la scienza.

⁹ Cioè non esistono tipi umani determinati in modo tale che gli individui che entrano in quel tipo abbiano alla pari le medesime caratteristiche.

Avete quindi questa struttura. In primo luogo, come movente, c'è la sinderesi; in secondo luogo la prudenza; in terzo luogo le singole virtù morali. Quindi ogni virtù morale riceve il suo fine non dalla prudenza, ma dalla sinderesi. Però fin qui la virtù morale, sì, comincia ad essere se stessa, ma in astratto, non si concretizza ancora. Affinchè la virtù morale possa concretizzarsi, ha vitale ed essenziale bisogno della prudenza. Quindi questa fa da mediatrice tra la sinderesi e la virtù morale. Come ci dice qui San Tommaso, le virtù morali sono tutte guidate, nella loro concreta realizzazione, dalla prudenza, la quale a sua volta è guidata dalla sinderesi, perchè è dalla sinderesi che la prudenza impara quali sono le esigenze delle singole virtù.

Ecco là il ruolo mediatore. La prudenza impara dalla sinderesi e imparando da essa, guida le virtù. Quindi la sinderesi dice alla prudenza: guarda che la temperanza ha queste esigenze. A questo punto la prudenza si sforza di disporre i mezzi concreti, in modo tale che l'uomo possa agire da temperante, cioè che la temperanza si verifichi, si affermi, si realizzi. Allora diciamo così che le virtù, nella loro concreta realizzazione a livello di atto morale, ricevono dalla sinderesi questa concreta realizzazione stessa, che ovviamente riguarda mezzi, ma solo tramite la prudenza; mentre i loro fini in astratto, le virtù li ricevono dalla sinderesi immediatamente senza la mediazione della prudenza. Però nella sua opera di mediatrice in concreto, la prudenza a sua volta attinge alla sinderesi.

Intervento di un'allieva.

Nel senso astratto le virtù morali ricevono i fini che le specificano, che le definiscono come essenze. Ecco perchè dico in astratto. Infatti, ricevono questi fini che definiscono le virtù nella loro essenzialità universale astratta, ricevono tali fini immediatamente dalla sinderesi, senza mediazione della prudenza. Invece, nella concreta realizzazione della virtù, questa ha un essenziale bisogno della mediazione prudenziale. Cioè la prudenza fornisce la concretezza dei mezzi. Però ovviamente, dispone i mezzi badando al fine. E qual è il fine di questa o quella virtù? La prudenza lo impara, per così dire, dalla sinderesi. In questa deduzione morale, se volete, il primato spetta alla sinderesi, la mediazione spetta alla prudenza, l'ultima applicazione e l'esecuzione dell'atto in questo o quel settore morale di questa o quella virtù morale particolare.

Vediamo alcune spiegazioni del nostro amico Cardinale Gaetano. Dunque anzitutto c'è una osservazione molto giusta e anche abbastanza evidente, di cui spesso va tenuto conto. Dice infatti il Gaetano che la scienza è sempre delle conclusioni, ma la scienza della seconda conclusione è conoscenza del principio della terza conclusione. Cioè quella che è, diciamo così, la conclusione di un sillogismo precedente diventa principio di un sillogismo susseguente. Similmente la prudenza come tale riguarda sempre i mezzi, ma la prudenza rispetto ad un mezzo è materialmente conoscenza pratica del fine di un altro mezzo subordinato ad esso. Cioè è possibile che ciò che è mezzo rispetto a un fine sia fine rispetto ad altri mezzi subordinati.

Comunque ciò ci interessa relativamente, in quanto la prudenza, nella sua formalità di essere prudenza, attinge a quel determinato valore morale, chiamiamolo così, quel bene morale lo raggiunge sempre *sub ratione medii*, cioè sotto l'aspetto del mezzo, no? Però è bene sapere che materialmente è possibile che ciò che è mezzo sotto un aspetto divenga fine sotto un altro aspetto.

Poi, come la scienza è delle conclusioni in quanto conosciute, ma anche delle premesse in quanto applicate, questo è molto vero. Cioè la scienza riguarda e le conclusioni e le premesse. Riguarda anzitutto le conclusioni, perchè delle premesse c'è l'abito dell'intelletto, *Intellectus principiorum*. Però è vero che, in ogni conclusione, è virtualmente presente la premessa. Cioè la virtù delle premesse è presente nelle conclusioni.

Così come la scienza è delle conclusioni in quanto conosciute, ma anche delle premesse in quanto applicate, così la prudenza riguarda i mezzi ordinati e scelti, ma anche il fine, in quanto è inteso e applicato. Quindi la prudenza non è del tutto avulsa dal fine. La prudenza riguarda il mezzo in quanto è scelto e ordinato tramite gli atti della *electio* e *imperium*, ma riguarda anche il fine in quanto è inteso, cioè in quanto la prudenza intende realizzare *hic et nunc* quel determinato fine tramite quei determinati mezzi.

D'altra parte, lo si intuisce subito perché, mentre il fine può esserci anche senza i mezzi, i mezzi non possono mai esserci senza il fine. E' ovvio questo perchè i mezzi sono tali solo rispetto a un fine. Il fine è un che di assoluto, al limite; i mezzi invece sono sempre relativi. Ecco perchè la prudenza, in obliquo, direbbero gli Scolastici, cioè indirettamente, connotativamente, la prudenza connota sempre un rapporto anche al fine, però tramite i mezzi.

Quindi quando si dice: la prudenza riguarda solo i mezzi, non bisogna poi quasi accantonare il fine come se fosse qualcosa di completamente diverso. Anche il fine c'entra, ma indirettamente, intendendo il fine non più in generale, ma in particolare come fine delle singole virtù. Si dice che esso deriva alla virtù dalla sinderesi e non dalla prudenza, perchè alla sinderesi spetta comandare ciò che in ogni circostanza si deve eseguire per conservare nell'agire il retto ordine della ragione.

Questo ce l'ha detto anche San Tommaso, non è il caso di insistere. In fondo si tratta di questo: le singole virtù, non il fine in generale, ma il fine particolare di questa o quella virtù, in quanto precontenuto nella ragione umana, fa parte non già della prudenza ma della sinderesi, in quanto sta dalla parte dei principi e non dalla parte delle applicazioni. La prudenza riceve la sua specie dal fine, considerato però non come oggetto del comando e della scelta, ma come oggetto dell'intenzione e dell'applicazione.

Infatti uno potrebbe dire: se questa è una seria questione, se la prudenza riguarda i mezzi, ma se dall'altro lato solo i fini sono in grado di specificare le virtù, come può la prudenza che riguarda i mezzi essere una virtù specifica? Vedete la domanda. E' perentoria. Cioè se noi affermiamo che la prudenza è solo dei mezzi, ma i mezzi non sono in grado di specificare, e solo i fini danno specie, come allora la prudenza, che è solo dei mezzi, può essere specificata? Allora la risposta è questa, che la prudenza riguarda i mezzi rispetto a dei fini delle singole virtù.

Quindi la prudenza si adatta, per così dire, al particolare fine di questa o quella virtù, nell'ambito del quale fine, la prudenza opera. Perciò la prudenza non è del tutto staccata dalla considerazione del fine. Solo che il fine non è oggetto dell'atto principale della prudenza. Invece l'atto principale della prudenza è l'atto di comandare e ciò che la prudenza comanda non sono i fini, ma i mezzi in vista della realizzazione del fine, però in vista di quella realizzazione. Bisogna enfatizzare quel fatto che i mezzi che la prudenza comanda intendono tutti porre in atto il bene del fine di questa o quella virtù.

Quando la prudenza dice: tu, in questo momento, difendi la patria anche con il rischio della tua vita, la prudenza intende il fine. Quale fine? Il bene della difesa della patria. E me lo comanda, come mezzo particolare da realizzare, *hic et nunc*, resistendo in questo o quel modo all'invasione dei nemici, ecc.

Perciò, vedete? La prudenza non è mai avulsa dal fine. Sempre il fine è presente nei mezzi. La prudenza, disponendo dei mezzi, li dispone rispetto al fine. Il fine però non è comandato, non potrebbe nemmeno esserlo, ma è inteso ed è applicato perchè l'azione che la prudenza comanda realizza in particolare, in concreto, nella singolarità sua pratica, quel fine che la prudenza da sempre ha già inteso.

La conoscenza si realizza nella presenza delle cose al soggetto. Anche questo è interessante come analisi psicologica. La conoscenza si realizza nella presenza delle cose al soggetto, cosicché diverso è l'abito che giudica le cose in se stesse, l'intelletto dei principi, la *sinderesi*, e quello che giudica le cose riconducendole ad altre, la scienza delle conclusioni oppure la prudenza che riguarda i mezzi al fine.

Quindi, la ragione ha questo di particolare, che è una facoltà conoscitiva e la conoscenza, non si insisterà mai abbastanza su questo punto, è sempre rappresentativa. Cioè rende presente l'oggetto nel soggetto. Ora, la rappresentazione è diversa rispetto ai principi e rispetto alle conclusioni, perchè rispetto ai principi è una rappresentazione semplice; rispetto alle conclusioni è una rappresentazione mediata, cioè io giungo alla rappresentazione tramite un'altra. Nella conclusione del sillogismo io devo avere almeno due premesse per giungere alla conclusione. Quindi arrivo alla proposizione, cioè alla rappresentazione della conclusione, tramite altre due proposizioni o rappresentazioni.

Invece nell'ambito dei primi principi, l'intelletto non sillogizza, non conclude, ma immediatamente intuisce la verità di una proposizione. Perciò i due ambiti, quello dell'intelletto, *intellectus principiorum*, e l'abito della scienza che riguarda le conclusioni, sono abiti specificamente distinti nell'ambito dell'intelligenza, nell'ambito appunto della conoscenza.

Invece, nella sfera volitiva, anzi in genere nell'appetito, l'appetito si attua nel tendere alla realtà considerata nel suo essere fisico esterno. L'appetito non tende a rendere presente la realtà esterna nel soggetto. Tende al contrario: muovere il soggetto verso realtà, quella realtà così come è in sé, un processo in cui la natura stessa tende con un unico movimento ai mezzi adoperati e al fine, cioè al termine perseguito, e così non c'è diversità di abiti circa i mezzi e i fini dell'appetito.

Cioè, mentre a livello intellettuale è essenziale differenziare l'abito dei principi dall'abito delle conclusioni, invece, a livello delle virtù morali non si differenzia la virtù in quanto concerne i mezzi e la virtù in quanto concerne i fini. Quindi il fatto che la prudenza sia dei mezzi e non dei fini, deriva dalla sua caratteristica di virtù intellettuale.

Le altre virtù morali non conoscono questo sdoppiamento. E perchè non lo conoscono? Per la suddetta ragione, perchè appunto le virtù morali, avendo a che fare solamente con l'appetito, esclusivamente con l'appetito, sono delle pure tendenze e nella tendenza si attraversano con un unico movimento i mezzi per giungere al fine. Il moto è uno solo. Invece le rappresentazioni, rispettivamente semplice del principio e mediata della conclusione, ovviamente si sdoppiano.

Quindi a livello delle virtù intellettuali è necessario sdoppiare l'abito dei principi dall'abito delle conclusioni, mentre non c'è dualità di mezzi e di fini a livello delle virtù morali. Solo nella prudenza è possibile in qualche modo che la virtù si concentri sui mezzi astraendo quasi dal fine. Il Gaetano insiste sempre, e mi pare che sia giusto, nel dire che la prudenza riguarda anche il fine in quanto applicato, come nella scienza la conclusione non è se stessa se non in quanto derivata dalle premesse.

Quindi, mentre le premesse ci sono tranquillamente senza la conclusione, la conclusione non c'è mai senza le premesse, dalle quali deriva. Così la causa ci può essere senza l'effetto, ma l'effetto mai senza la causa. Capite che non c'è una reciprocità. C'è una dipendenza unilaterale dell'effetto dalla causa e della conclusione dalle premesse. Quindi con la conclusione avete sempre anche le premesse. Con le premesse non sempre la conclusione. Così la sinderesi riguarda i fini, non riguarda i mezzi, ma la prudenza, che riguarda i mezzi implicitamente, riguarderà sempre anche i fini in quanto intesi e applicati.

La virtù morale riguarda il fine, non autoritativamente, ma esecutivamente, perchè il suo atto principale è la scelta che sceglie il giudizio pratico-pratico e porta all'esecuzione dell'opera, anche se secondariamente la virtù morale, nel suo esercizio, rettifica pure l'intenzione del fine. Siccome il principio secondo cui la virtù riguarda il fine comanda quella che riguarda i mezzi, la prudenza, pur essendo dei mezzi e non del fine, mantiene il suo primato tra le virtù morali. Essa è da intendersi come di una virtù che riguarda il fine autoritativamente e non esecutivamente. Infatti questa è una implicita obiezione.

Infatti, uno potrebbe dire che la virtù che riguarda fini è superiore alla virtù che tocca i mezzi. San Tommaso continuamente lo ribadisce, basta la sana ragione per capirlo. Questo appare con chiarezza soprattutto nelle vicende tecniche. San Tommaso fa talvolta esempi o delle costruzioni navali oppure dell'arte militare. Dice cioè che l'arte di costruire le armi, che allora erano molto rudimentali come ben sapete, deve attenersi all'arte militare, all'arte strategica. E' insomma il comandante in capo che dirà al fabbro quale armatura deve fare per i suoi cavalieri. Oggi invece le cose sono ben più sofisticate. Comunque, al giorno di oggi, il principio tomistico è ancora più vero che mai.

Quindi in qualche modo l'arte che concerne i fini subordina a sé l'arte che concerne i mezzi. Così l'arte del timoniere, dice San Tommaso, del navigatore, insomma, che dirige la nave subordina a sé l'arte di costruire le navi. Cioè bisogna che nei cantieri navali consultino dei timonieri esperti perchè dicano: guardate, quella nave di cui ho esperienza ha questi e quei difetti e via dicendo e bisognerebbe correggere questo o quell'aggeggio, questa o quella costruzione particolare della nave, perchè superi quel determinato inconveniente. Quindi non c'è dubbio, la poiesi lo dimostra bene, le virtù che riguardano i fini superano le virtù che riguardano i mezzi.

A questo punto noi siamo esattamente nella stessa situazione: la prudenza riguarda i mezzi; le virtù morali riguardano i fini e allora sembrerebbe che la prudenza, poverina, anzichè *auriga virtutum* sia la Cenerentola di tutte le virtù. Allora il Gaetano ovviamente dice: "No, non è così", perchè le virtù morali, e questo è molto vero, guardate, riguardano i fini non autoritativamente, ma esecutivamente. Mentre l'arte del timoniere o l'arte militare riguarda la strategia o, appunto, il

governo della nave in modo autoritativo, le virtù morali non riguardano i valori da realizzare in modo dominativo, autoritativo, ma in modo ministeriale.

In altre parole, la virtù della fortezza tende a realizzare il bene della fortezza, che supera per così dire, proprio determinandola la fortezza, stessa. Allora in questo senso, dato che le virtù che riguardano i fini sono superiori alle virtù che toccano i mezzi, solo se le virtù riguardo ai fini sono tali autoritativamente e non esecutivamente, la prudenza continua a mantenere il suo primato¹⁰.

Potremmo dire questo: c'è la sinderesi, ancora abbiamo questa triade: sinderesi, prudenza, virtù morali, perchè la sinderesi non dico determina i fini. Questo non sarebbe giusto, perchè nemmeno la sinderesi si inventa i fini delle virtù morali. Ma la sinderesi precontiene in sé, accoglie in sé i principi morali universali e quindi anche i fini delle singole virtù. Ecco la parola *syntereo* molto bella perchè significa “conservare”.

Per quanto poi riguarda la sinderesi, potremmo dire che essa considera i fini delle virtù autoritativamente, non nel senso che fabbrica i fini o che se li produce *ad hoc*, ma nel senso che li contiene in sé e illumina gli altri abiti morali, per manifestare a loro il fine delle virtù. Quindi la sinderesi riguarda i fini autoritativamente in questo senso. Invece la prudenza serve la sinderesi perchè apprende dalla sinderesi quali sono i fini delle singole virtù.

Poi la prudenza domina, non serve, le singole virtù morali sul piano dell'esecuzione, perchè nell'esecuzione la prudenza è proprio quella che quasi fa strada alle singole virtù morali per la disposizione dei mezzi. Se la prudenza non disponesse i mezzi, le virtù morali particolari non potrebbero realizzarsi. Quindi vedete che sotto quest'aspetto la prudenza domina le virtù morali, le quali, sempre sul piano dell'esecuzione, sono inferiori alla prudenza perchè in qualche modo guidate e dettate dalla prudenza medesima.

Perciò notate bene questo fatto della distinzione tra il riguardare il fine autoritativamente o riguardare il fine esecutivamente. La prudenza non riguarda il fine, ma i mezzi, e in modo autoritativo. Le virtù morali riguardano anche i mezzi, ma soprattutto i fini, e però riguardano i fini non autoritativamente ma esecutivamente.

Abbiamo ancora un minuto, sì, penso di sì, un minuto breve. Allora il Padre Lumbreras aggiunge un'altra considerazione riguardo al rapporto della virtù con i mezzi e con i fini.

La virtù morale ha il suo fine dalla stessa natura. Ad esempio, la temperanza riguarda determinatamente i piaceri e non i timori. Quindi ogni virtù ha la sua fisionomia, la sua essenza dalla natura stessa. E così *praestituere finem*, cioè prestabilire, predeterminare il fine, deve intendersi del far vedere il fine, cioè manifestare, *ostendere* come si dice in latino, *Ostendere finem*, manifestare il fine, dalla parte dell'intelletto, alle facoltà appetitive in sé cieche.

E' quello che vi dicevo prima già in altre parole. Cioè il Padre Lumbreras intende sottolineare questo fatto: che la stessa sinderesi non produce, non costituisce i fini delle virtù morali, ma li precontiene soltanto e precontenendoli è in grado di manifestarli. Potremmo quasi

¹⁰ La sinderesi e le virtù morali hanno un primato una funzione autoritativa, in quanto presuppongono e stabiliscono i fini. Invece la prudenza ha un primato nella funzione esecutiva perché stabilisce i mezzi per tutte le azioni morali e quindi in questo organizza tutta la vita coordinando tra di loro le varie virtù.. Il primato di questa consiste dunque nel presiedere ed organizzare esecutivamente tutto l'ordine dei mezzi, in modo che ogni virtù sia effettivamente ordinata al suo fine usando quei mezzi di cui essa dispone per natura.

dire, ricorrendo al celebre detto di Kant, parafrasandolo un po' in modo diverso. Potremo cioè dire che gli appetiti senza la prudenza sono ciechi; la prudenza senza gli appetiti è vuota.

Dunque, gli appetiti ciechi hanno bisogno della guida della prudenza sul piano dei mezzi e hanno bisogno dell'illuminazione della sinderesi sul piano dei fini. Allora, la sinderesi non è che costruisca, per così dire, il fine della virtù. La sinderesi manifesta solo alle virtù qual è il loro fine. Lo manifesta anche la prudenza, che, come abbiamo visto, è mediatrice tra la sinderesi e la virtù in concreto.

Bene, miei cari, che il Signore vi benedica. Ahimé, temo che venerdì prossimo non ci vediamo perchè devo andare a Roma a un Convegno di studi. Però il Padre reggente provvederà a una sostituzione. Poi ci vediamo fra quindici giorni.

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

Amen.

Grazie, arrivederci e buon lavoro.