

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Prudenza
AA.1988-1989
Lezione n. 6

Bologna, 25 novembre 1988
Prudenza n. 6
(Rif.Archivio: R.a.1.6)

Audio:

- A) https://www.youtube.com/watch?v=bxBtVK_hIsw
- B) <https://www.youtube.com/watch?v=4j9nRRkRfX8>

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

Prima parte (A)

Mp3: da 35.18 alla fine

Registrazione di Amelia Monesi

La prudenza non dà, non prefigge, non prestabilisce, come dice esattamente il termine *praestituere*, non dà il fine alle virtù morali. Cioè le virtù morali hanno, possiedono il loro fine già dalla natura stessa, in virtù di quella che si dice *lex naturalis*, legge di natura, tema essenziale, questo, per ogni etica cristiana, sia detto solo tra parentesi, perché naturalmente lo avete già trattato *ad abundantiam* nel trattato *De lege*. Il fulcro del trattato *De lege* è proprio il trattato, in particolare, delle leggi naturali.

Si tratta di una legge, come dice la parola, fondata sulla natura, cioè sull'essenza, sull'immutabile essenza che però per quanto immutabile non è niente di statico, come vaneggiano i nostri neoterici, è un qualche cosa di estremamente dinamico, in quanto nell'essenza immutabile si radicano delle relazioni, diciamo così, teleologiche o finalistiche altrettanto immutabili¹. Vedete

¹ L'immutabilità dell'essenza di una natura non significa che si escluda in questa natura l'agire, il divenire, il movimento. E' evidente che soprattutto la natura di un vivente è la natura di un ente che si muove e muove altre cose. L'immutabilità significa invece il permanere dell'identità con se stessa di *quella medesima natura*, la quale, se

questi rapporti al fine, cioè del soggetto sottostante a questa determinata essenza a tali determinati fini consoni a quella determinata essenza. Ecco, in tutto ciò si manifesta la volontà di Dio creatore, del sommo Legislatore.

Quindi praticamente la morale del cristiano consiste anzitutto nell'adempiere a quei precetti che il Signore ha, per così dire, immesso nell'atto stesso della creazione nella natura dell'essere umano. Vedete le finalità corrispondenti alla nostra natura. Inutile dirlo, è vero, ma notate bene come ogni etica che voglia farsi rispettare, dipende da una sana e realistica metafisica, da una sana ontologia, una ontologia che ammette la fissità delle essenze, dico proprio *meta parresias*, come dice la Scrittura, con coraggio, fissità delle essenze

Oggi, se si parla di fissità, si è accusati subito di fissismo, come si suol dire, come se fosse una parolaccia. Invece essere fissisti è una cosa buona, Platone era fissista ed era intelligente lo stesso, anzi proprio perché era fissista era intelligente.

Orbene notate che le essenze sono un che di immutabile; esse non sono solo immutabili in se stesse, ma fondano poi anche gli obblighi morali altrettanto immutabili, altrimenti la morale si riduce a quella immorale che vediamo un po' attorno a noi, cioè alla fenomenologia dei costumi, all'analisi storica dei costumi che vanno e vengono. Questa ovviamente non è più morale, perché la morale si definisce tramite la sua normatività, la sua obbligatorietà. E inutile dirvi che anche pensatori onesti nel campo laico lo riconoscono, pensate solo a Kant con quale, persino esagerata, attenzione vuole separare la morale da tutto quello che è contingente, mutevole, opinabile e via dicendo.

Allora, abbiamo detto dunque che le virtù morali hanno già dalla natura dell'uomo una natura che, essendo razionale, ovviamente è colta anche dalla ragione, cioè la ragione la avverte e la riflette. Ecco perché S. Tommaso dice che *la lex naturalis est entitas per rationem constituta*. La nostra ragione riflette sulla nostra natura e coglie la natura umana come un insieme di finalità tutte subordinate alla finalità suprema, che è quella della ragione stessa, la quale è chiamata a dominare, e non ad essere dominata.

Allora ogni virtù morale ha la sua finalità particolare che le è già data, dettata appunto dalla natura stessa dell'uomo. Ecco pensate alla temperanza. Si tratta, in qualche modo, come vedremo nel trattato *De Temperantia*, di utilizzare tutti i piaceri e i desideri dei piaceri tattili legati ai due istinti fondamentali della nutrizione e della procreazione, in modo tale che sottostiano alla regola del loro fine. Ecco, di nuovo il fine, che è il fine connaturale: per la sessualità, che sia ordinata dalla procreazione e che la nutrizione sia ordinata alla sopravvivenza, in modo tale che questi piaceri derivanti appunto da questi due campi non siano in qualche modo isolati e posti come dei fini, mentre non devono essere altro che dei mezzi.

Per descrivervi la fisionomia spirituale di una virtù, vi ho mostrato che ha una certa sua autonomia, che corrisponde a dei determinati fini insiti nella natura umana. Ho preso come esempio la temperanza, perché ovviamente si tratta di studi estremamente limitati, estremamente facili da intuire.

cambiasse, non sarebbe più lei, ma un'altra cosa. Se la natura dell'uomo non fosse in questo senso immutabile ma mutasse, l'uomo non sarebbe più uomo ma un'altra cosa (NdC).

In questo senso S. Tommaso giustamente osserva che la prudenza, per quanto sia una virtù della ragione e quindi guida di tutte le altre virtù, giacchè la ragione giustamente per natura deve guidare ogni altra attività umana, certo guida le altre virtù, ma le guida non dando a loro i loro fini, giacchè le virtù possiedono i loro fini già dalla natura umana.

Quella parte della ragione che prescrive, per così dire, i fini alle virtù morali naturali, si chiama, nel linguaggio tomistico *sinderesi*, dal greco *synderò*, che significa “conservare”. Per *sinderesi*, è interessante, per esempio, rifarsi al Vangelo dove c’è scritto che Maria custodiva tutte le parole di Gesù nel suo cuore, dove c’è proprio la parola *synderò*, cioè conservare una verità, mantenere una verità.

La *sinderesi* è proprio l’abito dell’intelletto pratico, cioè dei primi principi dell’intelligenza pratica e in questo abito dei primi principi sono racchiuse non solo la finalità globale dell’uomo espressa nel principio fondamentale “il bene è da perseguire e il male è da fuggire”, ma anche tutte le particolari concretizzazioni del bene così come si configurano in corrispondenza alle singole finalità della natura umana. Tutto questo è ancora il compito della *sinderesi*, cioè dell’abito dei principi, mentre la prudenza, dichiara S. Tommaso, si colloca a livello delle conclusioni; le conclusioni pratiche sono dei mezzi.

Cioè quello che è il principio *in speculativis* è il *fine in practicis*, e quello che è la conclusione *in speculativis* è il mezzo *in practicis*. C’è una perfetta analogia tra i due rapporti: il fine sta ai mezzi, nell’ambito pratico, come il principio sta alle conclusioni nell’ambito speculativo. La prudenza è la virtù dell’intelletto, come abbiamo detto dell’intelletto pratico, però è una virtù dell’intelletto pratico che riguarda le conclusioni del medesimo, non i principi. Ecco perché la sua stessa struttura intellettuale ci rivela questo fatto che la prudenza concerne i mezzi e non i fini delle virtù morali.

Ora, commentando questo articolo, ci siamo fermati su alcune osservazione del Padre Lumbreras che scrisse un bel commento al trattato *De Prudentia* di S. Tommaso. Egli dice che la virtù morale ha il suo fine nella stessa natura - è quello che vi ho detto adesso -; ad esempio la temperanza riguarda determinatamente i piaceri e non i timori; la materia della temperanza non sono i timori, che sono nell’irascibile, oggetto della fortezza.

La materia della temperanza sono determinatamente i piaceri del concupiscibile, ovviamente anche i desideri di quei piaceri, perché è chiaro che nella vita passionale il piacere dà soddisfazione, per così dire, la passione, ma antecedentemente al piacere si pone anche il desiderio, antecedentemente al desiderio si pone l’amore. C’è tutto il riflesso, direbbe il Padre, c’è tutto l’insieme degli atteggiamenti passionali, però ciò riguarda sempre gli appetiti del concupiscibile.

E così *praestituere finem*, ossia dare, prefiggere il fine deve intendersi non nel senso di dare ontologicamente, capire? I fini li ha già dati il Creatore quando ci ha creati uomini e non altre cose, altre creature. Quindi i fini derivano ontologicamente o entitativamente dal Creatore stesso. Perciò il *praestituere finem* deve intendersi come far vedere il fine, ostendere, manifestare il fine. Non si tratta di dare il fine nel senso ontologico²; questo è opera di Dio Creatore; si tratta di dare il fine alla

² Così analogamente l’intelletto umano non deve *conferire* o *dar* senso alle cose, come crede Husserl; esse lo ha già per conto loro; invece deve *scoprire* e *riconoscere* il senso delle cose. A meno che non si tratti di un prodotto dell’arte o di un campo dell’agire morale rilasciato all’arbitrio umano. Non è l’uomo ma Dio che dà senso alle cose, in quanto ne è il creatore.

volontà e agli appetiti in genere, cioè alle virtù che sono soggettate nella parte appetitiva, mentre la conoscenza manifesta la verità del bene agli appetiti. Vedete dunque la verità pratica, la verità del bene.

Si tratta dunque di una manifestazione del fine, di mostrare il fine, far vedere il fine dalla parte dell'intelletto alle facoltà appetitive. Padre Lumbreras, da buon discepolo di S. Tommaso, sostiene la cecità delle facoltà appetitive; persino la stessa volontà che è una facoltà ovviamente spirituale, rimane cieca in quanto è un movimento al bene che per poter essere, in qualche modo, messo in moto determinatamente verso quel determinato bene anziché quell'altro, ha bisogno di essere illuminato dall'intelligenza.

Vedete dunque che *nihil volitum nisi praecognitum*: nulla è voluto se non è preconosciuto; sia detto, tra parentesi, che oggi è di moda l'edonismo neoterico, e il tomasianismo come si dice oggi: guai ad essere tomisti! Pensano che cambiando la parola, cambi qualcosa nella sostanza; ma non è così. Comunque è vero che questi tomasiani di oggi hanno reintrodotto l'amore nel volontarismo tomistico.

Non c'è dubbio che in S. Tommaso ci sono gli aspetti di un relativo volontarismo, per esempio come quando dice che nella vita presente è certamente meglio amare il Signore piuttosto che conoscerlo. Avrete presente quella bellissima risposta che dà sulla precedenza della carità rispetto alla fede, e questo per un motivo molto chiaro, perché la fede concettualizza, quindi abbassa, mentre la carità si slancia verso Dio rispettandolo come Dio.

Con questo siamo d'accordo che S. Tommaso è relativamente volontarista; ma quando si dice che in lui la volontà come tale in sé e per sé precede l'intelletto, ebbene questo non è vero. S. Tommaso ha sempre dato una precedenza sia in ordine genetico che in ordine di perfezione all'intelletto sulla volontà; basta leggere quello che dice sul costitutivo formale della visione beatifica, cioè che la beatitudine consiste nella visione beatifica, nella visione di Dio, non nell'amore di Dio.

Dunque *nihil volitum nisi praecognitum*: nulla c'è di voluto se non è preconosciuto. Bisogna quindi che la volontà e tutti gli appetiti, quindi tutta la sfera appetitiva e tutte le virtù morali che hanno il loro soggetto nella sfera appetitiva, ricevano dall'intelligenza pratica, tramite appunto la sinderesi, non il fine nel suo essere, ma il fine nella sua verità pratica.

Adoperando una distinzione che mi pare abbastanza fondata, Padre Lumbreras dice che ciò avviene formalmente in quanto l'intelletto mostra, cioè fa vedere il fine in quanto è fine. Invece ciò avviene materialmente in quanto l'intelletto mostra il fine come mezzo per un determinato ambito, o come mezzo in vista di un fine ulteriore; e questo è verissimo; non è detto che una realtà che è fine sia solo fine³; solo Dio è il fine ultimo, solo il Signore Dio è fine e nient'altro, Dio in nessun modo può restare mezzo.

Persino nella mente degli empi è possibile che anche il Signore diventi mezzo, come dice Sant'Agostino: anche gli empi vogliono usare Dio per godere del mondo, vogliono strumentalizzare Dio⁴, cosa che illude l'umana mente che non conosce Dio nella intimità della sua bontà, mentre una

³ Ma può essere ad un tempo fine e mezzo per un fine superiore.

⁴ C'è una forma di empietà, la quale, nella sua raffinatezza diabolica, non rifiuta Dio, ma pone qualcosa al di sopra di Lui; pensa che ci sia qualcosa "oltre Dio": il proprio io. Da qui hanno origine le varie forme di gnosticismo, per le quali lo gnostico pensa di conoscere Dio meglio di quanto Dio stesso dice di sé nelle religioni rivelate. Anche la magia

mente come quella dei beati che conosce l'infinità della bontà divina, non potrà considerare Dio se non per quello che veramente è, cioè fine e nient'altro.

Invece ogni bene limitato, ogni bene finito presenta due facce, cioè presenta l'aspetto della pienezza propria del bene e del fine, ma presenta anche l'aspetto del bene in vista di un bene superiore, in ultima analisi Dio, Fine Ultimo.

Formalmente si può indicare o manifestare il fine ancora in due modi, ed è una distinzione molto importante, questa. Può accadere questa ostensione o manifestazione del fine in astratto ed in comune, cioè in un modo universale, astratto. Qui Padre Lumbreras porta un esempio concreto: è come se la ragione o la sinderesi dicesse alla temperanza: devi seguire il bene ragionevole nell'ambito dei piaceri del tatto, quei piaceri che derivano dal senso tattile. Quindi nella materia della virtù, devi, in genere, seguire il *bonum rationis*. Vedete però come è ancora astratto questo dettame.

Ma poi, avviene in concreto l'ostensione del fine in particolare, così che la prudenza, perché questa volta ciò infatti spetta alla prudenza, dice alla temperanza, cioè all'appetito concupiscibile, che ha la sua sede nelle passioni: per seguire il bene della ragione, devi astenerti, non so, dal mangiare in questo determinato momento, fino a quell'altra determinata ora. Cioè devi digiunare conformemente, ad esempio, alla regola di Sant'Agostino, la quale prescrive che non bisogna mangiare fuori dell'ora dei pasti.

E' questo già una concretizzazione di quello che bisogna fare per mantenerci temperanti nell'ambito appunto dell'istinto nutritivo. Quindi, da un lato c'è la presentazione astratta, universale che dice semplicemente: non essere goloso in genere, cerca di fruire dei piaceri del mangiare e del bere in modo tale da non offendere il *bonum rationis*. Questo avviene in *universali, in communi*. Poi, quando si scende nel particolare, il fine è applicato alla materia concreta, cioè si dice: *hic et nunc* tu per essere sobrio, per essere temperante in materia di cibi e di bevande, devi astenerti dal mangiare o dal bere o qualche altra cosa.

Allora la tesi di Padre Lumbreras è che alla prudenza spetta stabilire il fine delle virtù morali non formalmente e comunemente, bensì formalmente, particolarmente e materialmente. La prudenza dà il fine alle virtù morali, non formalmente ed universalmente, ma o solo materialmente, cioè indica il fine sotto l'aspetto del mezzo e non sotto l'aspetto del fine, oppure formalmente sì, ma allora concretamente, cioè indica il fine non nella sua astrattezza di fine, ma il fine già applicato a quella determinata materia.

Quindi, ripeto, alla prudenza spetta stabilire il fine delle virtù morali non formalmente e comunemente ed universalmente, ma formalmente, particolarmente e materialmente. Materialmente non fa problema, perché coincide col presentare il mezzo; si presenta una cosa che di fatto è anche fine, però la si presenta sotto l'aspetto del mezzo. Formalmente e particolarmente vuol dire che si presenta il fine in quanto è fine, però fine in concreto, nella materia particolare, nella concretezza delle circostanze in cui si deve agire.

suppone, nel campo del potere, la convinzione di essere più forti di Dio e quindi di poter obbligarlo a fare quello che il mago vuole. Sottomettere Dio à sé: questo è il sogno folle della forma più grave di empietà. Quando Nietzsche definiva il cristianesimo "platonismo per il popolo" non era lontano dall'esprimere questa convinzione gnostico-magica. Egli si sentiva ben superiore a questo rozzo ed ingenuo "platonismo".

Ora la considerazione del fine in quanto è fine, considerazione formale ed universale del fine come principio pratico, spetta alla sinderesi, abito dell'intelligenza pratica. Ma la sua applicazione, cioè l'applicazione del fine alla materia concreta, spetta alla prudenza. La presentazione del fine in astratto, in quanto è principio nell'ordine dell'intelligenza pratica, spetta alla sinderesi.

Invece applicare il fine alla materia concreta e alle circostanze concrete spetta alla prudenza, come abbiamo già visto sin dal terzo capitolo⁵. S. Tommaso si è premurato di far vedere la caratteristica della prudenza come applicazione dell'universale al particolare. Così fa vedere il bene della ragione nell'atto concreto e il mezzo per ottenere quel bene della ragione spetta alla prudenza. Si tratta di vedere nell'atto concreto la volontà virtuosa particolare e di condurre, in qualche modo, all'atto, affinché in esso nella sua concretezza si realizzi il bene della virtù.

Domanda: Se non si arriva a livello dell'azione, si rimane nell'atto della sinderesi, cioè a livello teorico? Si può dire che la prudenza sia l'ambito applicativo della ragione?

Certo e lo vedremo ancora più avanti con il discorso del precetto. La prudenza, finché rimane solo a livello deliberativo o consultivo, quindi finché solamente conferisce tra sé e sé e non si applica all'agire, non è ancora prudenza. La prudenza giunge alla sua perfezione solo quando comanda, quando proprio dà il precetto rispetto all'esecuzione dell'atto concreto; solo allora la prudenza è perfetta.

Domanda: è possibile rimanere nell'ambito della sinderesi senza passare alla prudenza?

Possibilissimo: tutti gli scrupolosi rimangono al livello di sinderesi⁶.

Domanda: qual è il vantaggio che ne deriva rimanere a livello della sinderesi?

E' facile intuirlo⁷.

Domanda: chi rimane a livello di sinderesi?

Innanzitutto la sinderesi l'abbiamo tutti; quindi non c'è problema di acquisizione, perché i principi della ragione speculativa sono quasi innati, dico quasi perché ovviamente non bisogna cadere nell'innatismo cartesiano; però sono innati inquantochè, appena acquisiti i concetti, subito scatta la relazione tra i concetti, cioè non c'è bisogno di dimostrazioni, anzi sono escluse, oppure la sinderesi si attua possibilmente nell'ambito dei primi principi pratici, questo non fa una piega.

Domanda: Perché allora alcuni non scendono nel particolare? Perché nel particolare subiscono delle vessazioni, delle difficoltà, delle amarezze. Insomma basti pensare all'uomo che si

⁵ Per questo si deve dire che concretamente la prudenza non sceglie solo i mezzi, ma anche il fine. Per questo, se è vero che Dio in linea di principio o in astratto Dio è il fine di ogni uomo, di fatto sta alla prudenza scegliere Dio come fine effettivo della propria vita. Rahner crede che tutti tendano a Dio, perché riduce il secondo fine al primo. Anche Tommaso dice che il fine non si sceglie, ma intende il fine in astratto, non il fine in concreto. La prudenza non sceglie il fine in astratto, perché lo presuppone; tuttavia sceglie il fine in concreto. Se tutti gli uomini di fatto tendessero a Dio, come crede Rahner, il peccato e la dannazione non esisterebbero. Ed è proprio quello che in ultima analisi crede Rahner, almeno se vuol essere coerente con i suoi principi.

⁶ Lo scrupoloso è trattenuto dall'agire per l'eccessivo timore di peccare: non vede vie di uscita: qualunque scelta prenda, gli pare di peccare. In tal modo la vita si blocca con pericolo di cadere realmente nel peccato a causa di una forma di disperazione, di sfiducia nelle proprie forze e nel soccorso divino. Il rimedio alla scrupolosità è la considerazione della verità così come appare alla coscienza. La verità sul bene non può poi non stimolare la volontà all'azione, certo con modestia ma anche con decisione.

⁷ Risposta un po' evasiva. Il vantaggio è dato dal fatto che la sinderesi dà la certezza, benché astratta, del principio morale.

decide e all'uomo che non si decide mai: un uomo che non si decide non ha mai dei guai⁸. Pensate, tanto per portare un esempio, ai nostri uomini politici; l'arte della politica è quella di prendere quelle decisioni che non costano niente; invece le decisioni dove uno si gioca per così dire la propria reputazione politica, per non dire la propria poltrona, sono delle decisioni possibilmente da non prendere, da eludere in modo ovviamente estremamente intelligente ed astuto. Il vantaggio è immediatamente chiaro: decidersi costa, decidersi è pericoloso.

Domanda: La realizzazione della prudenza, allora, è la realizzazione della vita del cristiano?

Sì, della prudenza nel senso vero della parola, non solo del cristiano, ma della prudenza in genere. La prudenza in fondo è una virtù comunemente umana; già Aristotele parla della prudenza pur non avendo conosciuto ovviamente la Legge del Signore. Almeno voglio sperare che anche la sua grande anima sia stata illuminata esplicitamente o implicitamente dalla grazia di Cristo.

Comunque, diciamo che l'esigenza della morale è sempre la concretezza. Non ha senso parlare in astratto dei mezzi, come invece appunto ha senso parlare degli scopi⁹. Qui ha senso che ne parliamo in astratto, però noi non possiamo dire: abbiamo parlato due ore di morale e quindi siamo buoni; dobbiamo dire piuttosto: abbiamo parlato due ore di morale e quindi speriamo di aver imparato qualche cosa sulla prudenza; ma ciò non vuol dire ancora che siamo prudenti.

Notiamo adesso una grande differenza: mentre l'intelletto speculativo mi porta a conoscere, l'intelletto pratico, tramite il conoscere, si porta all'operare. Quindi, se non abbiamo agito da prudenti, noi non siamo prudenti; lo saremo poi, quando agiremo o saremo chiamati ad agire e magari utilizzeremo la nostra scelta morale per confortare anche la nostra prudenza. La scelta, a questo scopo, non è del tutto inutile, ma scelta e attuazione della scelta sono due cose ben diverse, e la morale, dice sempre S. Tommaso, non sa che cosa farsene dei *sermones morales universales*, dei sermoni universali.

Veramente la morale è un ambito dell'esempio concreto, dell'agire concreto. Con questo non bisogna, ovviamente, esaltare il praticismo fino a tal punto da dire che approfondire speculativamente la morale non abbia nessun senso, ma bisogna distinguere le due cose. Mentre nell'apprendere la geometria uno, quando conosce teoremi della geometria, ha perfetta cognizione di quella scienza, uno invece nell'apprendere la morale, dopo averla appresa quasi tutta, non è ancora un soggetto moralmente buono.

Un'altra cosa c'è da dire e cioè che qui c'è un altro passo che bisogna fare ed è quello a livello applicativo, cioè il conoscere deve essere applicato. Ed è questo l'aspetto difficile che riguarda la prudenza, che deve essere difesa dalla fortezza, cioè uno deve farsi coraggio, è questo l'aspetto della sollecitudine; cioè uno che continuamente esita, che non si decide mai, in fondo è un vigliacco. Bisogna allora che uno si faccia coraggio, prenda il coraggio a due mani e scelga di farsi coraggio, si decida; e questo poi sarà il compito della cosiddetta sollecitudine, che appunto non permette che la struttura applicativa della prudenza si blocchi a livello della pura conoscenza, senza scendere all'*imperium* e quindi all'azione.

⁸ Frequente è la tentazione di non esporsi, non prender posizione, tenersi in disparte per ragioni di comodo o per ignavia o per opportunismo.

⁹ La trattazione dei fini, dei valori e dei principi non può non essere astratta, perché si tratta di realtà universali. E necessarie. Viceversa la scelta dei mezzi richiede senso di concretezza e delle circostanze.

In questo senso, vedete ancora la differenza, per quanto concerne il fine in se stesso, per esempio che la temperanza abbia quel determinato fine di osservare il *bonum rationis* nel campo dei piaceri del tatto, questo non deriva certamente dalla prudenza, ma semmai è manifestato dalla sinderesi, ed ontologicamente deriva dalla stessa legge naturale, dallo stesso Creatore.

Invece deriva dalla prudenza il fine applicato alla materia concreta, cioè deriva dalla prudenza il fatto che io avverta l'*hic et nunc*, e cioè che in questa determinata circostanza devo agire così o così per realizzare il bene della virtù. Si tratta sempre della virtù, dell'orientamento al fine e del fatto che io osservi il *bonum rationis*, ma questa volta non si tratta del *bonum rationis* della materia astratta, ma si tratta del *bonum rationis* in queste determinate circostanze.

Ad esempio, se sono invitato ad un lauto banchetto e ci sono degli ottimi vini, ad un certo punto comincio ad avvertire che giungo ad un certo punto di allegria un po' eccessiva, non so se rendo l'idea. A questo punto, non mi serve per nulla il discorso della sinderesi: "tu figliolo, nei piaceri delle bevande, devi, in genere, osservare nella materia la misura", ma bisogna che io, in concreto, questo è il compito della prudenza, dica a me stesso: "Adesso figliolo non conviene bere un altro bicchierino perché finiresti male". Questo è il punto, in concreto.

Allora la prudenza applica il fine al caso concreto dettando l'atto della virtù come mezzo da adoperare per realizzare il fine della sinderesi. La virtù morale poi sceglie ed esegue tale bene concreto conforme alla ragione e dettato dalla prudenza. Vedete come Padre Lumberras dice molto bene che l'atto della virtù, alla luce della prudenza, si presenta, a sua volta, come mezzo, cioè l'atto della virtù è finalizzato, per esempio, l'atto della temperanza o della sobrietà; è finalizzato a quel *bonum rationis* che appunto consiste nel rimanere sobri anche in mezzo ai piaceri della tavola.

In qualche modo c'è questo fine della virtù e la prudenza poi considera l'atto concreto della virtù, cioè il fatto che io mi astenga dal bere il bicchierino supplementare che potrebbe causare dei guai. Ecco allora che questo atto della prudenza considera l'atto stesso della virtù come mezzo per il raggiungimento del fine. Ciò è facile da intuire, cioè io mi astengo dal bere quel fatale bicchierino perché io mantenga il *bonum rationis*.

Allora così e solo così si spiega ciò che studieremo in seguito, ossia quanto dice anche S. Tommaso nella *Prima Secundae*, q.66, art. 3 nella risposta *ad tertium*, che adesso vi leggerò, e che sembrerebbe contraddire quanto dice qui nella *Secunda Secundae* q.47.

S. Tommaso dice così: "Prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem", ossia la prudenza non solo dirige le virtù morali nello scegliere i mezzi al fine, "*sed etiam in praestituendo finem*": la prudenza dirige le virtù morali anche nel *praestituere*, mi piace tanto questa parola che non c'è in italiano: dare, presentare, quasi imporre, ma nel senso buono della parola, *praestituendo finem*, cioè dando o prefiggendo¹⁰ dei fini.

Sentendo così superficialmente le parole, ciò sembra proprio il contrario, sembra proprio una contraddizione con quanto S. Tommaso ha detto nella *Secunda Secundae*: "*Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia*", cioè il fine di ogni virtù morale è raggiungere il giusto mezzo; *medium* qui vuol dire giusto mezzo nella sua materia propria.

Per esprimere ciò che è il giusto mezzo, prendiamo ancora l'esempio del banchetto: se io faccio l'astemio senza esserlo, per Aristotele ho il *vitium insensibilitatis*, è come un difetto il non

¹⁰ Forse meglio: prestabilendo. *Prae* nel senso di anticipazione (porre prima) o di presentazione (porre davanti). *Prae-statuo*. *Statuo*: stabilisco, rendo stabile, da cui lo *statuire*, lo *stato* o lo *stabilimento*.

bere nemmeno un goccetto di quelle squisitezze che talvolta si bevono a tavola. Però, se io esagero nel bere, divento ovviamente ubriaco.

Allora la virtù sta nel giusto mezzo e la prudenza si adopera a realizzare il *medium virtutis* nella concretezza delle circostanze, cioè il giusto mezzo. Per questo S. Tommaso dice: “*finis uniuscuiusque virtutis moralis*”, il fine di ogni virtù morale è raggiungere il giusto mezzo nella sua materia propria. Nell’esempio citato abbiamo la sobrietà. “*Cui finem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae*”: il quale giusto mezzo, nella materia concreta, si determina secondo la retta ragione o il retto giudizio, potremmo dire, della prudenza.

Giudicare sul medio della virtù però, in concreto, spetta alla prudenza. Quindi il raggiungimento del fine in astratto è ancora il fine della virtù, ma non deriva dalla prudenza. Da essa deriva invece in concreto il fatto di dire: guarda che il giusto mezzo è precisamente questo, e fa’ questo per raggiungerlo, questo è il compito della prudenza. Questo punto lo vedremo ancora in seguito, perchè si rifà a questo il settimo articolo che segue immediatamente.

Dunque nel settimo articolo S. Tommaso dice che se alla prudenza non spetta dare dei fini alle virtù morali, spetta però ad essa trovare il giusto mezzo nelle stesse virtù morali; il giusto mezzo è compito della prudenza; bisogna che sia la prudenza a trovare questo *medium virtutis* in materia concreta.

Quanto al fine, lo stesso fatto della conformità alla retta ragione è fine proprio di ogni virtù morale. La temperanza per esempio realizza questo *bonum rationis* nelle concupiscenze, la fermezza nei timori e nelle audacie e così via. Ed è già prestabilito dalla ragione naturale, cioè dalla sinderesi, che la temperanza debba osservare il giusto mezzo nella astratta materia dei piaceri tattili, o che la fermezza debba osservare il giusto mezzo nell’altrettanto astratta materia dei timori e delle audacie. Tutto questo spetta ancora alla sinderesi, finchè si mantiene nell’astratto. Vedete l’astrattezza della materia.

In genere non c’è una situazione concreta, non è che io mi trovi dinanzi ad un pericolo di morte, che io debba per esempio deporre ad un processo contro la mafia, allora mi viene un po’ di paura. Io devo decidere se lasciare che mi sparino oppure restare zitto nell’omertà di questa cosa. Quindi non è ancora in questione questa vicenda, semplicemente si dice, in genere, in qualsiasi circostanza, noi siamo chiamati a mantenere il giusto mezzo nei timori e nelle audacie; non bisogna essere né troppo spavaldi né troppo paurosi. Non essere né troppo audaci né troppo *decordis*, come dice S. Tommaso, con il cuore troppo debole nel senso morale della parola.

Dunque mantenere il giusto mezzo, in genere, nella materia astratta è ancora il fine della virtù. Vedete che il giusto mezzo coincide nella sua astrazione con il fine, non con il mezzo. Notate la dualità. Questo potrebbe confondere le idee, perché si adopera la parola *medium* nei due significati, cioè il *medium virtutis* è una cosa, mentre il *medium ad finem* è un’altra cosa.

Quindi il *medium virtutis* è il medio¹¹ della virtù. Nella materia astratta non è mezzo al fine ma è lo stesso fine e, in quanto tale, è dettato dalla sinderesi. Invece quanto al *medium rationis o virtutis* nell’azione stessa, nell’azione concreta, non in astratto, non nella materia astratta ma nell’azione concreta, quanto al *medium rationis* nell’azione stessa, il suo conseguimento spetta alla prudenza.

¹¹Forse in italiano sarebbe bene distinguere *medio*, che corrisponde al fine (*medium virtutis*) dal *mezzo* per esprimere il *medium ad finem*.

Vedete perché allora *habet rationis medium*, cioè media al fine, se il mio coraggio civile si muove perché la prudenza dice: tu, figliolo, devi posporre il tuo bene privato, persino la tua sopravvivenza, alla difesa del bene comune.

Sinceramente non saprei, perché nelle circostanze concrete questi signori della mafia escono e poi di nuovo entrano dentro, e poi di nuovo escono fuori, ma coloro che ammazzano non escono più dalla tomba. Allora il cittadino, ad un certo punto, potrebbe anche dire: se lo Stato non mi difende, anch'io non difendo lo Stato. Questo non è uno sforzo di elevato coraggio civile; bisognerebbe piuttosto in genere, anzi bisogna posporre la propria incolumità al servizio del bene comune.

Se io so che questi delinquenti saranno a causa la mia testimonianza in tribunale, saranno finalmente efficacemente puniti, allora io ho il preciso dovere di esporre anche la mia vita. In questo caso concreto io realizzo il *medium virtutis* in quel determinato insieme di circostanze. E allora io pongo quella determinata azione, depongo in tribunale, in vista del fine, cioè in vista del *bonum rationis* da osservare in mezzo ai timori e alle paure, in mezzo alle audacie e alle mancanze di audacia.

In questo senso il *medium virtutis*, da trovare in concreto, è anche un *medium ad finem*, cioè il mezzo della virtù, che si deve concretare in questa determinata situazione. Esso non è più fine ma è applicazione del fine a quella determinata materia; si esegue quella determinata azione virtuosa perché sia il fine della virtù, quindi un qualche cosa che conduce alla realizzazione della virtù.

Perciò, se si tratta del *medium virtutis* in astratto, allora quel *medium virtutis* coincide con il fine e torna il discorso di prima, e cioè che determinare in tal senso il *medium virtutis* non spetta alla prudenza ma alla sinderesi.

Se si tratta di trovare il *medium virtutis* nella concretezza dell'azione, *actiones sunt semper in singularibus*, come dice S. Tommaso, le azioni sono sempre concrete, allora quel mezzo concreto della virtù non è più fine della virtù ma mezzo, affinché il fine della virtù si affermi in quella determinata materia e allora ciò spetta alla prudenza.

Quasi mi viene in mente un tema di Avvento: Giovanni Battista che prepara le vie del Signore. E' un'allegoria un po' spinta, ma intendo dire che la prudenza è chiamata a spianare le vie a tutte le altre virtù, cercando il mezzo concreto. Così, trovando il mezzo, in qualche modo si affermano anche i fini delle virtù. Ed è proprio un lavoro quasi preparatorio lavorare sulla materia morale particolare affinché il fine della virtù possa realizzarsi. Non si tratta tanto di realizzare immediatamente il fine, ma di disporre, di provare il *medium virtutis* in concreto e di disporre all'azione affinché tramite l'azione quel fine della virtù, a cui l'azione appartiene, si realizzi nella data materia.

Ora S. Tommaso nella *Somma Teologica* fa un'interessante osservazione, che è di indole altamente metafisica. Dice che la causa efficiente, pur introducendo la forma nella materia, non causa però nella forma ciò che le è proprio, notate bene. La causa efficiente introduce la forma nella materia, per esempio i genitori introducono nella materia prima la forma del generato¹².

Nell'uomo è il Padre Eterno che pensa ad infondere l'anima, ma diciamo che in altri esseri sono i genitori che introducono nella materia prima la forma del generato. Però la causa efficiente, il

¹² Ma la causa efficiente presuppone l'essenza della forma, che non dipende da lei, ma dalla causa prima.

generante, non causa nella forma in ciò che le è proprio; per esempio un gatto genera un altro gatto, ma la proprietà che il gattino ha di far qualcosa che appartenga alla sua categoria animale, questo non gli deriva dai genitori, ma da Dio stesso che ha stabilito le cose. I genitori non danno in qualche modo la forma al gattino, ma danno solo la forma nella materia del gattino, non la forma in sé.

Provate a pensarci, può sembrare una cosa un po' astrusa, vedo facce un po' scettiche, ma è una cosa facilissima, pensateci bene. L'efficiente, la causa agente efficiente, dà la forma alla materia, però con ciò non crea la forma stessa, capite, la forma è già presupposta¹³. Per esempio prendiamo l'uomo, il genitore trasmette al figlio la sua caratteristica di essere uomo; ma il genitore non è la causa del fatto che all'uomo appartenga la razionalità o che all'uomo appartenga la libertà o che all'uomo appartenga in radice la risibilità, il senso del buonumore che accompagna la nostra razionalità ed anche altre proprietà.

Questo deriva già dal Padre Eterno che ha determinato così la nostra essenza umana¹⁴, i genitori non fanno altro che riproporre¹⁵ quell'essenza già data nella materia, quindi l'efficiente, la causa efficiente non causa la forma in sé, ma causa sempre e solo la forma della partecipazione alla materia e perciò non causa nemmeno le proprietà essenziali della forma; le proprietà essenziali appartengono alla forma indipendentemente dal fatto che sia soggettata in quella o quell'altra materia.

In altre parole, vedete, le proprietà universali esistono nell'uomo a prescindere dalla sua individualità, cioè dalla sua appartenenza a quel determinato sostrato materiale. E così similmente anche la prudenza costituisce il mezzo dovuto nelle operazioni e passioni senza essere la causa del fatto che cercare tale mezzo sia connaturale ad ogni virtù morale.

Vedete dunque l'analogia, che è molto bella. Cioè anche la prudenza realizza, per esempio, il fine della temperanza nella concretezza nell'ambito dell'alimentazione, come ho accennato prima, parlando del *symposium*, del banchetto. In quella situazione concreta la prudenza realizza il *bonum virtutis*, il *bonum temperantiae*, il *bonum sobrietatis*, realizza questo bene della virtù nella concretezza di quella determinata circostanza.

Con ciò però la prudenza non causa il fatto che alla temperanza spetti la sobrietà, la sobrietà spetta alla temperanza indipendentemente dalla prudenza¹⁶. Vedete dunque come prima ancora che la prudenza abbia cercato di concretizzare la sobrietà, la sobrietà era già iscritta nelle esigenze astratte ed universali della temperanza. La prudenza non ha fatto altro che realizzare la temperanza

¹³ La forma dell'ente è un principio dell'ente. Ora l'ente è creato da Dio. Dunque solo Dio crea la forma dell'ente. Il generante trasmette al generato la sua forma specifica; quindi il generante deve già possederla e non può darla a se stesso, am l'ha ricevuta dai suoi genitori. Quanto alla forma individuale, essa è racchiusa in quella specifica. Se quindi il genitore dà la forma specifica ma non la crea, non crea neppure la forma individuale. Il gatto genitore non crea l'esser gatto e neppure l'esser-questo-gatto, ma lo trasmette già esistente nella mente divina al figlio gatto e Dio stesso crea questa forma nel gattino creando il gattino. Platone aveva già intuito qualcosa dell'origine della causa formale con la sua teoria delle Idee preesistenti agli enti reali.

¹⁴ La tendenza di una certa mentalità moderna, sia colta che popolare, a ridurre il creare al generare o al mutare (la "evoluzione") ci dice quanto spesso oggi si sia perso il senso dell'essere o viceversa si consideri l'uomo un semidio creatore dell'essere. O si mantiene il limite umano e allora si vanifica l'essere (nichilismo, Heidegger); oppure si mantiene l'essere, ma allora si divinizza l'uomo (panteismo, Hegel).

¹⁵ O riprodurre o trasmettere.

¹⁶ La prudenza non dà alle virtù il loro fine o la loro forma, ma li presuppone e semplicemente modera l'esercizio delle virtù precisamente perché, nelle dovute circostanze, possano raggiungere convenientemente o anche eccellentemente il loro fine o esprimere la loro forma.

e con essa la sobrietà in quella determinata materia, è il caso di dirlo, nella concretezza di quella situazione.

Quindi è vera l'una e l'altra cosa: è vero da un lato che la prudenza realizza il medio¹⁷ della temperanza nella materia concreta, ma nel contempo rimane sempre vero che la prudenza non fa sì che la temperanza abbia quel determinato fine, ma quel determinato fine spetta alla temperanza indipendentemente dalle sue realizzazioni concrete e quindi anche indipendentemente dalla prudenza.

C'è una precisazione del cardinale Gaetano¹⁸ rispetto al fine e ai medii¹⁹ delle virtù morali. Anzitutto formalmente il medio, nella sua ragione di medio, coincide con il *bonum rationis*. Il Gaetano non fa altro che spiegare, in modo un po' più formale, quello che S. Tommaso dice in questo articolo. Quindi nella sua ragione di *medium virtutis*, il *medium* coincide con lo stesso *bonum rationis* di quella o quell'altra virtù.

Invece materialmente, la cosa, ovvero la realtà che è nel giusto mezzo, coincide non più con il *bonum rationis* in astratto, ma con quella concreta cosa che è buona secondo la ragione. Quindi, dice il Gaetano, formalmente, nella sua ragione formale, il *medium virtutis*, ossia tale medio della virtù coincide con il *bonum rationis*. Per esempio, la sobrietà è il *bonum rationis*²⁰ in materia di bevande. Invece materialmente, cosa che è nel giusto mezzo, coincide²¹ con la stessa cosa che è buona secondo la ragione, ovvero, col giusto mezzo²², che consiste in concreto nel fatto che io dopo aver bevuto due bicchierini non mi concedo il terzo, per cui la cosa concreta che è buona secondo la ragione, non è più il *bonum rationis* in astratto, ma è la realtà concreta, anzi l'azione concreta che è buona secondo ragione. Vedete la differenza. Una cosa è in astratto il bene della ragione, altra cosa è in concreto l'azione rivestita del suo sottostare al *bonum rationis*, cioè l'essere buona secondo la ragione²³.

Seconda parte (B)

Mp3: da inizio a 35.10

Registrazione di Amelia Monesi

¹⁷ Il giusto mezzo, ossia la perfezione.

¹⁸ Grande commentatore di S. Tommaso del sec. XVI.

¹⁹ Il giusto mezzo.

²⁰ In astratto.

²¹ Concretamente.

²² Il "medio" (*medium virtutis*).

²³ Ciò vuol dire che se non si conosce il fine o il medio in astratto, non lo si può neppure determinare in concreto. Dal che vediamo la stoltezza di quelle concezioni dell'agire, di tipo nominalistico-esistenzialista-storicista, le quali, in nome del concreto, rifiutano l'astratto ovvero l'ideale. Esse si tolgono il terreno sotto i piedi e cascano in una concezione dell'agire che è più quella degli animali che degli uomini. Anche Nietzsche è su questa linea. Paolo direbbe: "vivono secondo la carne e non secondo lo Spirito".

La prudenza regola l'azione, quindi mira all'agire, e perciò stesso la prudenza non si ferma all'astratto, all'universale, ma lo applica alla concretezza delle circostanze e vi ho citato anche quella frase di S. Tommaso, che è sempre da tenere bene in mente e che dice *actiones sunt in singularibus*. Tenetelo sempre presente, questo, che è essenziale. Quindi è certo che l'azione si può considerare, analizzare, quasi vivisezionare in astratto, che è quello che facciamo adesso, a livello di scienza morale; vi cito delle esemplificazioni a diversi livelli di concretezza, ma non è che facciamo qualcosa noi di concreto, tranne che io insegno e voi pazientemente mi ascoltate. Anche questi sono atti di virtù; comunque non è che facciamo quello che diciamo, ma parliamo di altre cose, facciamo altro, in questo momento.

Allora si può parlare certo della morale, ma di per sé il fine della moralità è raggiunto con l'azione nel suo essere, cioè l'azione esistente. Ora l'azione esistente non esiste se non in concreto, cioè come un qualche cosa di concretamente rivestito dell'insieme delle circostanze in cui viene posta; perciò la morale mira alla conoscenza del concreto, a differenza della conoscenza speculativa che anzi si allontana dal concreto, mira al conoscere quindi cerca di spogliare quasi l'oggetto da conoscere dalle connotazioni della materialità, perché, voi lo sapete bene, la materia è un grande ostacolo epistemologico, per usare una parola di²⁴ anche se egli la usa in un altro senso.

La materia è un grande ostacolo epistemologico; essa si frappone tra la cosa e noi come ostacolo al nostro conoscere, e quindi, bisogna immaterializzare ed astrarre per poter afferrare anche il singolo. Noi non lo afferriamo se non tramite il *verbum mentis*, che però ha un contenuto universale, conosce il singolo nello specchio dell'universale, quindi la conoscenza più astrattiva è astratta²⁵ e più è perfetta.

Più è astratto il concetto, più concrete sono le realtà che il concetto riesce ad afferrare²⁶. Anche la scienza moderna lo dimostra in *abundantiam*: più complesso è il modello teorico, più ricca è la realtà fisica che il modello riesce a spiegare. Per esempio più complessa è la matematica, più elevata è la descrizione del fatto fisico in questione. Molti fisici dicono che la confusione attuale nella fisica delle particelle dipende dal fatto che mancano i modelli esplicativi matematici adeguatamente astratti, peraltro perfettamente. Solo tramite un che di astrattissimo si afferra la ricchezza del tessuto concretissimo, la scienza mira all'astratto²⁷, la morale mira al concreto perché mira all'azione.

Allora S. Tommaso si pone questa domanda: e cioè quale sia l'atto principale o precipuo della prudenza. La prudenza, lo vedremo, compie tre atti: uno di deliberazione o di consiglio; un secondo, l'atto del giudizio detto anche pratico-pratico; ed infine l'atto del precetto, l'*imperium*, il comando.

²⁴ Nome incomprensibile

²⁵ Non nel senso di generica, ché anzi questa è una conoscenza imperfetta, dato che il conoscere mira alla specificità; astratta nel senso di libera dalla materia. Così la conoscenza angelica, che fa a meno dell'esperienza sensibile e quindi del rapporto alla materia, è più astratta e più perfetta della conoscenza umana, la quale deve valersi dei sensi che contattano la materia.

²⁶ Conoscere bene il concreto non vuol dire scendere nell'infinità del suo dettaglio materiale, ma comprendere la sua essenza propria; e questo può farlo solo l'intelletto che prescinde da quell'infinità materiale e coglie l'identità intellegibile del concreto. Non è la descrizione minuziosa ed interminabile, ma è la comprensione intellettuale dell'intero che coglie il concreto nella sua concretezza intellegibile. Questo però è proprio solo della mente divina. La mente umana ha bisogno della descrizione dettagliata.

²⁷ Perché mira all'essenza, che dice indipendenza dallo spazio-tempo e quindi dalla materia.

Ora S. Tommaso si chiede tra questi tre atti, che fanno parte della prudenza, è quello più proprio della prudenza. Pensate la descrizione del prudente in Aristotele nell'“*Etica nicomachea*” : il prudente è per esempio l'uomo che delibera con pazienza e con calma per vedere che cosa è da fare; quindi in questa deliberazione il consiglio certamente spetterà alla prudenza. Il prudente è l'uomo che sa valutare correttamente a livello di giudizio ciò che è da fare, quindi valuta con giudizio, per cui il giudizio spetterà alla prudenza.

Il prudente è ancora colui che si decide con forza, senza temere di decidere. Quindi la decisione, il precetto, il comando spettano alla prudenza. La questione è questa: quale di quei tre atti, tra consiglio, giudizio e precetto, è l'atto proprio della prudenza.

Ora la tesi di S. Tommaso è che l'atto proprio della prudenza è il precetto, cioè il comando o *imperium rationis practicae*, il comando della ragion pratica. Per mostrare questo, la premessa generale che regola un po' tutto il discorso è che la prudenza consiste nella *recta ratio agibilium*, ossia nella retta impostazione razionale delle azioni da compiersi, e per conseguenza il suo atto principale è quello della ragione circa gli agibili.

Quindi, se la prudenza nella sua natura è *recta ratio agibilium*, il suo atto più proprio sarà l'atto della ragion pratica. Per questa ragione l'atto della prudenza sarà l'atto della ragione pratica circa gli agibili, le cose da farsi. Non solo, ma potremo aggiungere, leggendo fra le righe del testo, che sarà l'atto più proprio della prudenza, sarà quell'atto che, fra tutti gli atti della ragion pratica, è il più vicino alla concretezza degli agibili.

Notate bene qui il principio universale. S. Tommaso, come sempre, è limpido. Egli dice: partiamo dalla definizione della prudenza per capire qual è il suo atto principale; vediamo anzitutto che cosa è *recta ratio agibilium*, il ragionare retto attorno alle cose da farsi. Quindi, conseguenza immediata, il suo atto più proprio, che la caratterizza più propriamente come prudenza, sarà quell'atto della ragion pratica che sarà più vicino agli agibili stessi i quali, come abbiamo detto, sono concreti, quindi l'atto più concreto nella materia pratica.

Ora gli atti della ragione pratica sono tre, come abbiamo già detto: il primo è il consiglio. S. Tommaso dice che al *consilium* corrisponde l'attività intellettuale dell'*inventio*, cioè della ricerca e dell'attività intellettuale dell'invenzione, invenzione non nel senso del tutto moderno, ma invenzione nel senso di ricerca.

E notate che secondo la struttura del sillogismo, il sillogismo è percorribile, anzi è da percorrere, ed è sempre percorso in entrambi i sensi. C'è il percorso che parte dalle premesse per giungere alla conclusione ed il percorso, diciamo così a ritroso, che va dalla conclusione ai principi, perché la conclusione trae la sua evidenza dai principi, dalle premesse.

Quindi anzitutto si arriva alla conclusione ricercando, per così dire. Vedete, il fatto è questo, voi nell'attività intellettuale avete un problema, un quesito, una domanda, poi avete dei principi primi della ragione e si tratta di vedere, illuminare quella domanda tramite i principi della ragione.

Il problema è quello di trovare delle premesse minori sufficientemente complesse, sufficientemente ricche, come contenuto di verità, per mediare tra i principi evidenti e la concretezza del problema da risolvere. In altre parole, il primo momento del sillogizzare è la difficoltà di trovare i *media rationis*, i mezzi di ragione per mediare tra il soggetto e il predicato della conclusione, che appaiono poi nelle diverse premesse minori.

Generalmente non si tratta di un solo sillogismo, ma la scienza è un insieme estremamente complesso di sillogismi, come ben sapete; ed in genere si può dire che questo insieme di sillogismi ha sempre questa prima esigenza, che è quella che noi chiamiamo ricerca, di trovare sufficienti o abbondanti mezzi intellettuali che sappiano mediare tra il soggetto e il predicato della conclusione, ovvero trovare delle premesse minori adeguate, in modo tale da mediare tra la premessa maggiore, principio per sé evidente, e l'ultima conclusione da raggiungere in un determinato ambito di problematica. Questo S. Tommaso lo chiama *via inventionis*, la via della ricerca.

Il secondo momento della ragion pratica è il giudizio su quanto si è trovato. Allora si trova la premessa minore e si trae la conclusione, la conclusione è il giudizio. Però nel sillogismo non basta, per così dire, afferrare soltanto la conclusione; S. Tommaso, parlando qui di *iudicium* o *via iudicii*, insegna che bisogna afferrare la conclusione non in se stessa ma afferrarla alla luce delle premesse. Cioè non basta dire "Socrate è mortale"; bisogna dire: "Socrate è mortale perché uomo".

Così io posso dire: ho capito perché Socrate è mortale, è mortale perché è uomo ed ogni uomo è mortale. Avete presente il classico sillogismo in *barbara*: ogni uomo è mortale, Socrate è uomo, quindi Socrate è mortale. Quindi, se io mi chiedo perché Socrate è mortale, mi metto in ricerca, osservo che Socrate ovviamente è un essere umano e che tutti gli uomini muoiono, allora comincio a dare la risposta al mio quesito: dico Socrate è mortale perché uomo, quindi conduco il sillogismo in questo modo: dirò che ogni uomo è mortale, ma Socrate appartiene all'insieme degli uomini; quindi anche Socrate, come istanza particolare dell'umanità, sarà mortale anche lui. Poi ripercorro il sillogismo alla "rovescia", per così dire, ed io mi chiedo perché allora Socrate è mortale, rispondo che è mortale perché uomo, perché questo lo trovo nelle premesse.

Quindi, il rivedere la conclusione alla luce delle premesse è la *via iudicii*, la via del giudizio. Ora, a questo punto, S. Tommaso dice una cosa molto bella, e cioè che qui si ferma il processo della ragione speculativa: la ragione speculativa si ferma al giudizio.

Quindi c'è un insieme, c'è un duplice movimento, anche proprio a livello di epistemologia - e sarebbe interessante anche studiarlo a livello di logica formale - c'è un duplice movimento della razionalità speculativa: un movimento deduttivo, che implica induzione, ovviamente perché le premesse minori poi sono fornite induttivamente, quindi un movimento deduttivo-induttivo con deduzioni implicite nell'induzione; e poi un movimento analitico-giudicativo, che risolve le conclusioni riattaccandole alle premesse, ed è un movimento sintetico-analitico. Sintetico, perché compone le premesse tra loro per ottenere la conclusione, e analitico perché risolve il perché della conclusione nella semplicità delle premesse.

In questo senso appunto il movimento, quasi un duplice respiro proprio dell'attività intellettuale-speculativa è questa *inventio iudicii*, ricerca e giudizio. Invece la ragion pratica procede oltre; questo è molto importante; mentre l'intelletto speculativo ha due momenti di intellettualità, l'intelletto pratico ne ha tre, cioè l'intelletto pratico procede oltre, come dice S. Tommaso.

E procede esattamente al comando o *imperium*, che applica i risultati della deliberazione, cioè del *consilium*, come si dice in latino, e del giudizio, *iudicium*, all'operare, cioè all'agire, ed alla *extensio pratica*. Vedete come riemerge la proprietà dell'intelletto pratico, in quanto formalmente e reduplicativamente pratico. L'intelletto pratico, in quanto pratico, ha l'esigenza di estendersi all'operazione, mentre non c'è questa esigenza a livello speculativo. Il livello speculativo si

accontenta di questo duplice movimento: dalle premesse alla conclusione e dalla conclusione alle premesse; non applica più la conclusione a qualcos'altro.

Mentre qui²⁸ si tratta, come ultima conclusione, di applicare quel giudizio che deriva da un consultarsi previo, con tutta la carica della deliberazione, con tutta questa intellettualità pratica del consiglio e del giudizio, all'azione concreta da eseguire e questa applicazione si chiama appunto *imperium*.

Infatti la proprietà dell'*imperium* è comandare *fac hoc*, fa' questo in queste determinate circostanze. Il giudizio pratico-pratico dice: questo è da farsi *hic et nunc*. Guardate che già è molto pratico, perché dice questo è da farsi nella concretezza del tuo trovarti in questa determinata situazione. L'*imperium* però va ancora al di là di questo e dice: fallo allora, quel "fallo allora" non c'è a livello speculativo, né potrebbe esserci, perché non c'è il fare a livello speculativo.

Invece qui si tratta di passare dalla conoscenza di ciò che è da fare al fare concreto, ed è ancora l'intelligenza che è mediatrice, che spinge all'agire; però spinge all'agire proprio al di là del conoscere; cioè dice: se tu hai conosciuto che questa determinata azione è doverosa perché solo tramite essa tu realizzi il bene della virtù, allora devi farla. Vedete come quel "devi farla" ha in sé tutto l'*imperium*.

Quindi non c'è dubbio che questo atto, ovvero l'atto dell'*imperium*, del comando della ragion pratica, è il più vicino al fine della ragion pratica stessa, cioè all'agire; il precetto, il comando, l'*imperium* è l'atto della ragione pratica più vicino al fine della stessa ragion pratica, cioè più vicino all'agire, più vicino all'azione.

Perciò risulta dalla stessa natura della prudenza, come virtù della ragion pratica, che la prudenza opera propriamente a livello del precetto, a livello dell'*imperium*. Quindi l'*imperium*, in quanto è l'atto più vicino all'azione, è l'atto più proprio della prudenza.

Con ciò S. Tommaso non esclude che ci sia anche il consiglio e il giudizio, guai se non ci fossero; vedremo che si può peccare, e si pecca di fatto contro il consiglio; per esempio la precipitazione è un peccato contro la prudenza, perché uno, prima di agire, deve pensare, deve ponderare, come dicevano gli Antichi. Ecco allora che se uno non riflette, non pondera, guai a lui, è precipitoso e certamente non è prudente.

L'atto proprio della prudenza, dunque, per quanto anche il consiglio e il giudizio siano molto importanti, è l'atto più vicino all'agire concreto e questo è appunto l'*imperium*, il comando. Penso che sia abbastanza comprensibile questo. La struttura di questo articolo, notatelo bene, va al di là dei limiti del trattato della prudenza, perché lì S. Tommaso veramente descrive questa duplice razionalità: la razionalità speculativa in questo duplice movimento da su in giù e da giù in su, questo duplice movimento, oserei dire, quasi catabatico e anabatico, per usare parole greche, quindi la deduzione sillogistica e l'analisi a livello del *judicium*; e poi avete dall'altra parte la ragion pratica che asseconda la struttura dell'intelligenza speculativa in questo duplice momento del consiglio e del giudizio pratico-pratico; però si spinge oltre e media tra il giudizio concreto pratico-pratico e l'azione stessa, la *praxis* in sé. La mediazione tra il giudizio pratico-pratico e la prassi è appunto l'*imperium*, il comando.

²⁸ Nel caso della ragion pratica.

Il segno di questo stato di cose è il fatto che l'arte si limita a giudicare, senza avere l'esigenza di eseguire, cosicché l'errore volontario nell'arte è meno grave, è un' attenuante; la prudenza, al contrario, è ordinata a comandare l'azione; di modo che chi pecca volontariamente, commette una mancanza più grave nell'ambito della prudenza. Quello che abbiamo già detto adesso lo rivediamo in altra luce.

Un artista che sbaglia volontariamente, per esempio un pianista che si diverte ogni tanto a stonare un pochino, se lo fa volontariamente per divertimento, vuol dire che continua ad essere un bravo pianista, che potrebbe suonare anche bene, ma volontariamente sbaglia. Se uno, invece, potrebbe essere un uomo buono, dignitoso, un buon cittadino, eccetera, e però si diverte a non esserlo, ora, ovviamente, a questo punto, non si può più dire che continui ad esserlo, cioè continui ad essere buono e moralmente retto. Questo vuol dire che mentre l'arte si ferma ancora a livello del giudizio, l'arte è ancora un saper fare, non è il fare, il fare esula dall'arte.

Un ingegnere è un ingegnere anche quando non costruisce, però sa costruire; invece un uomo, nella condotta morale, non è buono se non fa, se non agisce. Anche se sa tutto della morale ma non fa quello che è dovuto, non sarebbe buono. Ecco perché l'azione stessa, che esula dall'arte, è invece implicita nella morale.

Notate bene, sotto quest'aspetto si potrebbe quasi dire che l'arte si ferma ancora a livello delle essenze, mentre la morale coinvolge vitalmente l'esistenza, l'esserci dell'azione. Nell'arte ci si ferma alla struttura dell'azione: l'ingegnere vi dice come costruirebbe una macchina, che soddisfa a quelle determinate esigenze tecniche, ve la descrive perfettamente, però non è detto che metta in atto ciò che ha progettato. Invece un uomo moralmente corretto, non solo deve sapere come si agisce da virtuosi, ma deve agire da virtuoso²⁹.

Vedete dunque che qui l'esserci dell'azione è importante e con ciò stesso la volontà, che rimane non rilevante sul piano dell'arte, è relevantissima e decisiva sul piano della morale. E questo, e qui vedete di nuovo un secondario volontarismo di S. Tommaso, perché la volontà muove tutte le facoltà dell'anima all'applicazione.

L'intelletto esplora le essenze, ma lo stesso atto dell'intelletto deriva ancora dalla volontà che lo applica ad agire, ed è qui che l'esserci dell'atto deriva sempre dalla volontà; c'è una certa affinità misteriosa tra esistenza e volontà. E' meglio però fermarci qui, se no diventiamo esistenzialisti anche noi. Non bisogna troppo spingere questi discorsi, perché talvolta si fa cattiva filosofia attorno a questo: si dirà allora che la volontà è qualche cosa di razionale, insomma, in poche parole, si diventa heideggeriani³⁰.

Si può capire perché Heidegger giunge a certe determinate conclusioni. C'è effettivamente questa affinità, come dice S. Tommaso, tra la volontà e l'esserci, in particolare nell'ambito pratico. Notate allora come l'intelligenza pratica è un'intelligenza sempre permeata, imbevuta, partecipe, imbibita precisamente di volontà, di appetitività.

²⁹ Certamente è virtuoso l'artista che non erra nell'applicare le regole dell'arte; ma è nella natura stessa dell'operare artistico, la licenza, in occasioni opportune, di non attenersi a certe regole per ottenere risultati migliori, e non per questo non si può restare grandi artisti, perché le regole dell'arte sono in fondo convenzionali o soggette all'arbitrio umano. Non così nella condotta morale, dove la regola di base – la legge naturale – non è soggetta all'arbitrio dell'uomo ed inoltre l'uomo è buono solo se si attiene coscienziosamente al dettato della regola o della legge.

³⁰ Ricordiamo il famoso principio heideggeriano della coincidenza della verità con la libertà.

Nell'*ad tertium* S. Tommaso, tanto per descrivere un po' la fisionomia di questo atto della ragione o dell'intelletto che è il precetto, dice che è proprio del precetto ordinare come intimazione, notate bene questo, ordinare come intimazione. Qui l'ordinare si potrebbe dire una tautologia, perché uno ordina comandando, e per ordinare si intende appunto il disporre una cosa in rapporto ad un'altra, il disporre una cosa nei confronti di un'altra con intimazione³¹.

Pensate all'ordine tipico dello stile militare, in caserma: "tu fa questo!". Allora il soldato ubbidiente naturalmente esegue immediatamente quello che il suo ufficiale gli dice. Si tratta, dalla parte dell'ufficiale che comanda, di ordinare una cosa ad un'altra, cioè l'azione del soldato a quel determinato fine, che egli vuol fargli raggiungere.

Per questo dispone³² una cosa in vista di un'altra però con intimazione. Cioè in caserma generalmente non è cosa solita che un ufficiale dica: "tu, per favore, potresti essere così buono, e se così ti pare eseguisce quella determinata cosa"; ma dice con intimazione: "fa questo!", ed è giusto, se no non si vincerebbe la guerra; in simili circostanze infatti bisogna parlare in modo sbrigativo³³.

Allora, vedete, questo comandare con intimazione c'è anche nel comandare agli inferiori. Anche, la ragion pratica, diciamo così, non usa delle superflue cortesie con noi. Anche in noi la voce della coscienza è perentoria; per dirla con le parole di Kant, è un imperativo categorico. La prudenza ci dice "fa questo, devi fare questo" con intimazione.

Quello che interessa S. Tommaso è appunto questo duplice aspetto³⁴: da un lato l'ordinare una cosa l'altra, e questo spetta indubbiamente alla ragione; l'aspetto ordinativo spetta alla ragione; dall'altro, l'aspetto intimativo, cioè l'energia dell'ordine, l'energia con cui viene impartito l'ordine, è una mozione, e questa deriva dalla volontà; questo aspetto consiste, notate bene, nell'atto dell'*imperium*, l'intelletto e la volontà quasi arrivano ad una tangenza reciproca, perché c'è l'ordinare una cosa l'altra, e questo deriva dall'intelletto e c'è il muovere con efficacia, e questo deriva dalla volontà.

Ora muovere in assoluto spetta certamente alla volontà, ma muovere con ordine spetta alla ragion pratica. Aristotele non risolve la questione, a quale facoltà spetta l'*imperium* e la scelta. S. Tommaso, invece, nella sua analisi geniale degli atti umani della *Prima Secundae*, attribuisce la scelta alla volontà, perché si tratta di disporre dei mezzi in vista della scelta; allora si tratta della *ratio boni*, mentre nell'*imperium* c'è un essere partecipi della volontà con la mozione, l'intimazione, ma nel contempo l'aspetto prevalente formale nell'*imperium* è l'aspetto ordinativo, questo ordinare una cosa all'altra, o che una cosa sia fatta per un'altra; ebbene, questo deriva dalla ragione. Quindi formalmente spetta alla ragione anche se l'atto è fortemente permeato dalla volontà, come vedete.

Vediamo anche la sollecitudine; vedete come S. Tommaso ci ha descritto lucidamente la prudenza, dicendo che non le spetta prestabilire i fini, le spetta però preparare le vie delle virtù in concreto disponendo il *medium rationis* della materia morale. Poi S. Tommaso ci ha detto che l'atto proprio della materia morale è il precetto, una cosa molto importante, perché si tratta di scegliere in

³¹ Il che è appunto il comandare, con la differenza che l'ordinare si può riferire anche a cose, mentre l'ordinare, che fa leva sulla volontà del suddito, si riferisce solo a persone o al massimo ad animali addestrati o addomesticati.

³² Sott'inteso: il superiore.

³³ Occorre prendere con velocità e sicurezza decisioni prudenti ed efficaci.

³⁴ Del comando.

concreto e di applicare; perciò la prudenza non si limita solo a temperare o a giudicare, ma, tramite il comando e adesso attorno al comando o al precetto, che è l'atto proprio della prudenza, applica una particolare proprietà della prudenza, che si chiama "sollecitudine". Non è una virtù, ma una proprietà dell'atto della prudenza.

Ed è vero che S. Tommaso ha voluto esplicitare questa proprietà, che di per sé abbiamo già intuito che ci debba essere. Quindi il prudente deve essere sollecito. Capite allora che ciò è del tutto contrario a quello che comunemente s'intende per prudenza. Il prudente è quello che non decide, che in qualche modo si tiene in disparte, il timido³⁵. Invece qui il prudente è colui che è sollecito, cerca l'azione e la cerca con ragionevolezza, però la cerca, vuole agire.

A questo punto S. Tommaso ricorre anzitutto ad una splendida etimologia isidoriana, che ci fa sorridere un pochino alla luce della nostra mistica contemporanea, comunque dice *solleccitus dicitur quasi solert citus*, uno che è velocemente solerte, il sollecito è colui che velocemente *citus*, che è veloce, è solerte, vivace, si potrebbe dire. Quindi la solerzia dell'animo rende spediti, rende i veloci, decisi nel proseguire il da farsi; l'uomo sollecito è un uomo solerte, che speditamente esegue ciò che si è proposto.

Ora l'atto principale della prudenza è comandare le cose preconosciute nel giudizio deliberativo e nel giudizio pratico. Ciò che la prudenza preconosce nel *consilium* e nel *judicium*, nell'*imperium* lo applica. Ora il comando deve essere anzitutto pronto, spedito e veloce; questo è molto importante. Il comando deve essere pronto e S. Tommaso ricorre alla *auctoritas* del grande Stagirita. Nell'*Etica Nicomachea*, c.X, c'è questa bella descrizione, anche se nella mia traduzione non suona esteticamente molto gradevole; tuttavia ha il vantaggio della fedeltà al testo.

Dice così: "Bisogna fare velocemente ciò che si è deciso nella deliberazione". Ma nel deliberare stesso occorre essere lenti, ed è una cosa curiosissima. Aristotele dice: bisogna fare speditamente, velocemente, e qui S. Tommaso vede la *sollicitudo*, ossia il fare velocemente ciò che si è deciso nella deliberazione.

Per riassumere: riflettere (*consilium*), decidere (*judicium*), fare tramite l'*imperium*. E nel fare, nell'estensione³⁶, nell'applicazione al fare, dice Aristotele che bisogna essere pronti e spediti. Nel lavoro previo, cioè nella deliberazione, bisogna essere altrettanto lenti. Vedete qui come paradossalmente la prudenza è la virtù di uomini lenti e decisi nel contempo; perché bisogna essere lenti nel consiglio e decisi nella applicazione dei consigli.

Ed è così e guardate questo, ad esempio, lo vedremo immediatamente in seguito, la prudenza anzitutto è la virtù dei buoni governanti. Ora un buon governante non è uno spavaldo, non fa di testa sua come gli capita, come gli gira in quel momento, no: cerca di informarsi, di vedere che cosa si potrebbe fare soprattutto per non disturbare un certo equilibrio sociale, e via dicendo.

Quindi una deliberazione molto approfondita e lenta. Però un governante che, dopo essersi consultato, non mantiene la fermezza delle sue decisioni, è un governante da poco. I nostri governanti politici, lo sappiamo bene, mancano soprattutto dell'aspetto decisionale, come direbbe S. Tommaso; sono degli incostanti: una volta decidono di fare così e, dopo, non dico nel giro di pochi anni o ma magari di mesi decidono di fare esattamente il contrario, perché l'opportunità politica è cambiata.

³⁵ Oppure l'opportunista.

³⁶ Nell'estensione del giudizio all'azione; onde l'assioma tomista: *intellectus speculativus per extensionem fit practicus*.

Per esempio succedono cose divertentissime per quanto concerne la discussione sulla droga. La gente, ancora dieci anni fa, era per la liberalizzazione del metadone. Adesso, giustamente, è per la dura repressione. E' vero che in una decina di anni è cambiato parecchio, da così a così; però questa si chiama incostanza. Invece il prudente dev'essere costante e perciò stesso sollecito; deve mantenere, difendere le sue decisioni per realizzarle in atto pratico.

Così la sollecitudine, dice S. Tommaso traducendo dal *De Moribus Ecclesiae* di S. Agostino, appartiene alla prudenza come una specie di vigilanza attenta per impedire l'inganno proveniente da una falsa opinione che lentamente cerca a prendere il sopravvento. Mi piace questa descrizione agostiniana. Pensate, Sant'Agostino dice che la sollecitudine è una vigilanza; il prudente, in quanto sollecito, è un vigilante, vigilante per essere costante. Cioè, per mantener salde a livello pratico le sue decisioni non deve permettere che alla sua decisione, una volta presa, si sostituisca qualcos'altro.

E Sant'Agostino dice, con molto acume, che questa vigilanza è necessaria perché poco alla volta tende ad insinuarsi il dubbio, una falsa opinione cerca di prendere il sopravvento. Capita invece che uno ha già determinato, si è deciso; ma ad un certo punto ancora pensa: adesso dovrei fare tutte le mie deliberate cose, torna ancora a consultarsi e insomma non si decide mai. Invece bisogna mantenere questa costanza e fermezza nell'applicazione.