

GIOVANNI CAVALCOLI, O.P.

IL GIUDIZIO PER AFFINITÀ IN S. TOMMASO D'AQUINO

Tesi di Licenza in Filosofia

Relatore: Alfred Wilder, o.p.

Pontificia Università "S. Tommaso d'Aquino"

Roma

Anno Acc. 1980-81

GIOVANNI CAVALCOLI, O.P.

IL GIUDIZIO PER AFFINITA'
IN S. TOMMASO D'AQUINO

Tesi di Licenza di Filosofia

Relatore:

ALFRED WILDER, O.P.

PONTIFICIA UNIVERSITA' "S. TOMMASO D'AQUINO"
ROMA

Anno Accademico 1980-81

Wilder - Roma - Del Corso - Mancini

I N D I C E

Introduzione.	p.1
Parte I - Il giudizio per affinità in generale	
Capitolo I - Definizione nominale del giudizio per affinità.	p.6
Capitolo II - Definizioni e concetti fondamentali preliminari.	p.10
Capitolo III - Il giudizio per affinità e le sue origini	p.19
Capitolo IV - La verità nel giudizio per affinità.	p.32
Capitolo V - La funzione della volontà nel giudizio per affinità.	p.48
Capitolo VI - Il rapporto del giudizio con le passioni	p.55
Parte II - Le principali forme di giudizio per affinità	
Capitolo VII - Il giudizio prudenziale.	p.61
Capitolo VIII - La funzione della volontà nel giudizio di fede	p.70
Capitolo IX - Il giudizio sapienziale	p.73
Capitolo X - Il giudizio estetico	p.84
Conclusione	p.97

I N T R O D U Z I O N E

Nella storia del pensiero filosofico, si può dire a cominciare da Platone, si è sempre pensato che oltre ad una conoscenza logico-concettuale, esistesse un'altra forma di conoscenza non-concettuale, di tipo affettivo, considerata in qualche modo superiore e più importante della conoscenza logica.

In tempi recenti si è cercato di dare sempre maggiore importanza a forme extraintellettuali ed extraconcettuali di attingimento spirituale del reale, a detrimento della funzione intellettuale e concettuale del conoscere. Non si è voluta negare la funzione del giudizio logico, e tuttavia si è cominciato a pensare con sempre maggior insistenza che le regioni più profonde e più alte dell'esistenza, sia che si trattasse di valori spirituali o religiosi o morali, non potessero essere raggiunte dal nostro spirito se non per mezzo di funzioni vitali che minimizzavano il giudizio intellettuale e concettuale a vantaggio di altre facoltà dell'animo, sia che si trattasse della volontà, della coscienza, o anche dell'emotività, del sentimento o dell'istinto.

Non è un caso che questo ricorso a forze e poteri extraintellettuali ed extraconcettuali sia andato di pari passo con la perdita del senso ontologico della realtà, prevalentemente intesa o come dato interiore di coscienza

o come fenomeno dietro al quale può anche nascondersi una inconoscibile cosa in sé della quale il fenomeno non è che un indizio.

La funzione e il potere del giudizio concettuale hanno visto via via ridurre sempre più il loro territorio di competenza, che oggi, presso molti pensatori, sembra restringersi, dal punto di vista teoretico, al puro ambito della scienza sperimentale, e dal punto di vista pratico, al solo ambito degli interessi e delle pratiche tecnologiche.

Questa riduzione dei poteri del giudizio logico è andata, come dicevo, di pari passo col calo dell'attitudine realistica ed ontologica dell'intellettualità filosofica. E anche laddove si è continuato a restar convinti dell'esistenza di valori spirituali, personalistici, morali e religiosi, si è creduto di dover rinunciare a raggiungerli mediante il giudizio logico-speculativo, facendo ricorso ad altre facoltà dell'animo, ritenute più adatte ed efficaci (vedi per es. la "facoltà dei valori" in Scheler), comprese le stesse facoltà sensibili (vedi Hume), e addirittura le stesse regioni dell'inconscio o del subconscio (vedi Freud).

La rinuncia all'intelletto e al concetto, per la verità, non ha portato affatto ad un progresso o ad un innalzamento del pensiero, come si sperava e si credeva, e non ha fatto penetrare maggiormente nell'intimo del reale, nonostante le mire totalizzanti ed immanentistiche

proprie dei grandi sistemi idealistici tedeschi dell'800: al contrario, l'abbandono della disciplina e del rigore dell'intellettualità metafisica ed ontologica ha portato come risultato la dipendenza dell'intelligenza umana, e quindi della vita morale, dagli aspetti più contingenti e superficiali dell'esperienza sensibile, lasciando lo spirito smarrito e insoddisfatto, e l'agire umano privo di valide giustificazioni.

Questa decadenza dell'intellettualità è avvenuta purtroppo nel nome di un'istanza extraconcettuale che di per sé non è illegittima, poichè essa, come cercherò di dimostrare appunto in questo studio, ha invece pieno diritto di essere soddisfatta. Ma il problema era quello di concepirla nel senso giusto: cosa che purtroppo raramente è stata fatta.

Lo sbaglio grosso è stato quello di affermare questo tipo di conoscenza in opposizione alla tradizione realistica aristotelico-tomista, notoriamente fautrice della conoscenza concettuale-speculativa; in tal modo, invece, i sostenitori della conoscenza non-concettuale non hanno fatto altro che squalificarla e portarla in un vicolo cieco.

Nei secoli, la conoscenza non-concettuale, valorizzata soprattutto dalle correnti spiritualistiche, intuizioniste, mistiche e volontariste, è sempre stata guardata con sospetto dai sostenitori della razionalità, del concetto e del giudizio scientifico; ma il torto non è mancato neppure dalla parte di questi ultimi. Un'eccezio

ne importante, però, in questo campo, è data da S. Tommaso d'Aquino, il quale, benchè grande teorico e sostenitore del giudizio logico, non nega affatto l'esistenza e la legittimità di un'altra forma di giudizio, da lui chiamata, come vedremo, con espressioni di vario genere. E' vero che Tommaso non ha approfondito la natura di questo giudizio, ma non è men vero che egli lo ammette chiaramente in varie circostanze della sua speculazione filosofica e teologica. Nostro intento, in questo studio, sarebbe quello di approfondire la natura di questo giudizio partendo dalle sobrie ma interessanti indicazioni tomiste, e con alcuni riferimenti ai contributi o ai fraintendimenti del pensiero moderno, soprattutto di Kant, molto importante a questo proposito. Speriamo così di poter contribuire a togliere da questa forma di giudizio la cattiva fama che esso ha agli occhi dei realisti, invitandoli, come abbiamo tentato noi, ^{ad} di affrontare la questione con metodo realista.

Occorre infatti una buona volta liberare il giudizio non-concettuale dalle prevenzioni delle quali è fatto oggetto, si può dire, da quando Platone lo ha scoperte. E poichè parte di queste prevenzioni sono giustificate, occorre liberarlo dai modi falsi e pretestuosi coi quali è stato concepito e difeso, e collocarlo, così purificato, nel contesto realista e tomista che gli spetta di diritto. Si tratta di un'operazione necessaria e indilazionabile, poichè è tutto un settore della vita spirituale che ne va di mezzo. Diversamente, si rischia di essere spiritualmen

te monchi o quanto meno incompleti.

Non ho certamente la presunzione di poter dare un contributo definitivo e risolutivo. Spero tuttavia che questa modesta ricerca possa servire nel senso giusto: essa s'ispira al Pensatore che tra tutti, mi sembra, ha saputo cogliere con equilibrio e oggettività l'esistenza e la legitimità del giudizio non-concettuale: S.Tommase. Dispiace solo che egli non sviluppi l'argomento. Ma questo può e deve essere compito dei suoi discepoli, soprattutto nelle attuali circostanze. Le applicazioni del suddetto giudizio sono infatti importanti non solo in filosofia ma anche in teologia, in particolare, come insegna lo stesso S.Tommaso, nel trattato del dono della sapienza, che per lui corrisponde alle condizioni necessarie della perfezione cristiana. Da qui l'importanza grande di chiarire la questione.

PARTE I - IL GIUDIZIO PER AFFINITA' IN GENERALE.

Capitolo I

DEFINIZIONE NOMINALE DEL GIUDIZIO PER AFFINITA'

1. Un problema immediato è quello dell'espressione giusta e chiara da usare. Ho parlato, tanto per rifarmi ad un'espressione corrente, di "giudizio non-concettuale", ma, come vedremo, è un'espressione equivoca e infelice, che su scita le giuste diffidenze e proteste dei realisti.

Mi sono sforzato allora di trovare un'espressione più adatta, cercando, per quanto possibile, che essa fosse significativa e corrente, e che in qualche modo riassumesse la molteplicità delle espressioni tomiste. Sono così giunto alla decisione, dopo molti ripensamenti, di adotta re l'espressione: "giudizio per affinità", che mi sembra peraltro anche abbastanza neutra e non troppo legata al linguaggio tomista, e così costituire un buon terreno co mune d'incontro. Ma volendo, se ne potrebbero anche adot tare altre. In questo studio ho cercato di usare le migliori, tali da non richiamare presupposti volontaristico o idealisti. Le espressioni, però, come tutti sappiamo, non risolvono tutto: ciò che conta invece soprattutto è intendersi bene sul concetto. Una volta chiarito questo, sulle espressioni ci si può sempre mettere d'accordo. La espressione "giudizio non-concettuale" non mi piace; tut tavia, una volta eliminati gli equivoci possibili, la si può anche usare. Anche espressioni come "conoscenza atema

tica, esistenziale, personale, soggettiva" o "precomprensione", usate da vari Pensatori moderni, possono servire, purchè però liberate dai presupposti antirealisti e variamente idealisti propri di questi pensatori. Non so inoltre fino a che punto si potrebbe paragonare la loro posizione in merito con la nostra. Occorrerebbe per questo uno studio dettagliato dedicato a ciascuno, che qui evidentemente non si può fare.

2. Come definiamo allora nominalmente il giudizio per affinità? E' un giudizio nel quale l'intellezione è resa più certa e facile da un concorso speciale dei poteri affettivi (volontà e passioni), i quali s'incaricano peraltro anche di aiutare a modo loro l'intelletto nella determinazione del suo oggetto, creando così una speciale affinità o proporzione o connaturalità dell'intelletto col suo oggetto.

Il giudizio che studieremo è dunque un giudizio dell'intelletto. S. Tommaso sembra non esaminare la possibilità di giudizi per affinità tra i giudizi del senso, per cui anche noi rinu^oceremo a fare tale indagine in questo studio.

Ponendosi dal punto di vista statico o formale del conoscere, il giudizio per affinità comporta una certa connaturalità del conoscente con l'oggetto. Per questo Tommaso lo chiama "giudizio per connaturalità" (iudicium propter connaturalitatem)^f. Ponendosi invece dal punto di vista dinamico o dell'esercizio, esso suppone una particola

1 sum. theol. II-II, q. 45, a. 2

re inclinazione del conoscente nei confronti dell'oggetto. Per questo Tommaso lo chiama: "giudizio per inclinazione" (iudicium per modum inclinationis)¹. Possiamo chiamarlo anche giudizio affettivo.

Il giudizio per affinità si distingue dal giudizio cognitivo o logico per il fatto che mentre quest'ultimo nasce in forza del semplice esercizio dell'intelletto e determina il suo oggetto solo in forza della necessità oggettiva, cioè con le sole forze dell'intelletto, il primo, pur essendo anch'esso un atto e un'operazione dell'intelletto (ogni giudizio è tale), nasce da una speciale affinità o proporzione delle potenze appetitive del soggetto nei confronti dell'oggetto.

Il primo tipo di conoscenza si può chiamare "affettiva". Tommaso la chiama "notitia dilectionis" o "probationis" o "per consensum voluntatis". E' un tipo particolare di conoscenza sperimentale, come vedremo nel corso del nostro studio. Il secondo tipo di conoscenza potremmo chiamarlo: "conoscenza logica o intellettuale o razionale o concettuale". S. Tommaso la chiama: "simplex notitia", "cognitio per studium et doctrinam", "cognitio doctrinae", "speculativa", "iudicium per modum cognitionis" o "secundum perfectum usum rationis". Vedremo a suo luogo i riferimenti testuali, quando commenteremo queste espressioni.

C'è chi parla anche di "conoscenza concettuale" per

¹ Sum. Theol. I, q. 1, a. 6, 3^o

il giudizio cognitivo e di "conoscenza non-concettuale" per il giudizio per affinità. Sono espressioni che, se non chiarite, possono prestarsi all'equivoco, e possono sott'intendere una svalutazione della funzione del concetto.

Occorre infatti tener presente che qualunque giudizio è sempre una composizione di concetti, e che anche nella cosiddetta "conoscenza non-concettuale" c'è un giudizio; soltanto che essa può essere "non-concettuale" in quanto, a differenza del puro e semplice esercizio del conoscere in forza delle necessità oggettive, in essa il giudizio suppone, per la determinazione del suo oggetto, un intervento speciale delle facoltà appetitive, quindi non-conoscitive, non-concettuali. In tal senso possiamo parlare di una "conoscenza non-concettuale", ma non mai nel senso che possa darsi una conoscenza umana (salvo la visione beatifica) che possa fare a meno della mediazione concettuale o per la quale i concetti non siano espressivi della realtà.

Il giudizio per affinità può essere speculativo o pratico. Il primo può essere: 1) di fede; 2) sapienziale; 3) estetico (o di gusto, come lo chiama anche Kant). Il secondo può essere o prudenziale o poetico. Anche il giudizio opinativo è un giudizio per affinità, può essere o speculativo o pratico. S. Tommaso ha analizzato, come giudizi per affinità, soprattutto quello sapienziale e quello prudenziale. Ma per lui, come vedremo, il giudizio per

affinità per eccellenza è il giudizio sapienziale, del do
no spirituale della sapienza, perfezione del giudizio di
fede mediante la carità.

Capitolo II

DEFINIZIONI E CONCETTI FONDAMENTALI PRELIMINARI

1. Per la chiarezza della nostra ricerca, può esse
re utile ricordare brevemente alcuni concetti e distinzio
ni fondamentali, che dovranno costituire le premesse, il
punto di partenza e la materia attorno a cui verteranno
i risultati e le conclusioni che ci prefiggiamo di raggiun
gere e dimostrare.

Innanzitutto la distinzione fondamentale che presu
poniamo è quella tra facoltà conoscitiva e facoltà appeti
tiva.

Mediante la conoscenza, il vivente, ricevendo in sè
intenzionalmente la forma delle cose, acquista una ragio
ne e un potere di tendere e di muoversi verso di esse, di
agire su di esse, di utilizzarle, di appropriarsene e di
fruirne. Questo potere acquistato dalla conoscenza e reso
da essa possibile, è il potere appetitivo, che quindi non
può esistere laddove non c'è potere conoscitivo. La cono
scenza è la radice e la causa specificativa della volontà
e del suo movimento. Se c'è appetito, c'è conoscenza. Ma

*il fondamentale
distinzione è quella
dalla facoltà di
essere intellettuale
De Von. 27, 1*

viceversa, può esserci conoscenza, e non necessariamente seguire l'appetizione, perchè l'appetizione richiede un supplemento di poteri, a volte anche fisici (come la facoltà di muovere o muoversi fisicamente), che possono non essere esercitati o perchè non necessari o per un difetto dell'agente o per sua stessa volontà. Non per questo la conoscenza non resta reale e valida. Non così l'appetito: esso è assolutamente impossibile, se non deriva dal conoscere, che gli dà l'oggetto cui tendere. Diversamente, sarebbe un puro appetito naturale, presente anche negli esseri inferiori, compresi i non-viventi (cfr. I-II, 8, 1). L'attività conoscitiva, invece, non ha sempre bisogno dell'appetito per muoversi, ma può muoversi anche da sola, in forza di un proprio dinamismo interno, a causa delle sole necessità apprensibili dell'oggetto.

La conoscenza smaterializza in qualche modo la realtà portandola all'interno del vivente allo stato di rappresentazione, e secondo il modo d'essere proprio del vivente; l'appetito, viceversa, porta il vivente come ad uscire da se stesso, verso la realtà esterna nella sua concretezza esistenziale, e quindi nel suo modo esistenziale di essere. La conoscenza provoca così un'unione intenzionale e immateriale con l'oggetto; il conoscente diviene, intenzionalmente, la forma dell'oggetto stesso; l'appetito, invece, porta l'agente a unirsi realmente o -quando l'oggetto è materiale- fisicamente con la realtà.

La conoscenza, così, ricevendo dall'esterno, richiede che il vivente accetti il dato esterno così come esso è, si adegui ad esso, riflettendolo fedelmente nella rappresentazione e nel giudizio; viceversa, l'appetito, che comporta questo andare verso le cose in sé in modo concreto e anche fisico, comporta nel vivente la capacità o anche il dovere di intervenire attivamente nella realtà, di influire su di essa, di trasformarla, di informarla, di adattarla alle proprie esigenze "a priori", di subordinarla a sé.

La conoscenza fa sì che il vivente sia in qualche modo misurato, regolato e modificato dall'oggetto; l'appetito viceversa fa sì che in qualche modo sia il vivente a misurare, regolare e modificare la realtà.

x La conoscenza, essendo un'attività che porta dentro di sé il suo oggetto, è chiaramente un'attività del tutto interiore e immanente, così come pure tale è il suo termine. Per questo la verità che è il termine dell'atto conoscitivo, non appartiene anzitutto alle cose, ma è qualità propria del potere conoscitivo in atto, dei suoi prodotti, e dei suoi giudizi.

L'appetito, invece, ha anch'esso certamente un'attività immanente (serve anche a muovere l'attività conoscitiva verso il suo fine che è il vero), e tuttavia è precipuamente destinato a produrre l'azione esteriore, per la quale il vivente si muove realmente, e anche spazialmente, verso il bene concreto.

Conoscenza e appetito sono coordinati tra loro da un

legame di mutua dipendenza secondo diverse ragioni. L'appetito, come abbiamo detto, dipende dalla conoscenza in quanto questa, mediante una rappresentazione, gli offre il vero sul bene, che è l'oggetto dell'appetito. Ma la conoscenza, per converso, può dipendere dall'appetito, in quanto, nell'ordine dell'esercizio, l'appetito può muovere efficientemente la facoltà conoscitiva verso il suo fine, che è quello di conoscere il vero e l'ente.

Nello stesso tempo, come la facoltà conoscitiva può far proprio oggetto l'appetito e il suo bene, cioè conoscere la verità, così per converso l'appetito può render proprio oggetto, visto come bene, il potere apprensivo e il suo oggetto, cioè il vero. Così il volere e il bene può apparire al conoscere come vero, e il vero e il conoscere possono apparire all'appetito come buoni; e in tal modo, nell'unità reale dell'unico soggetto del vero e del buono, cioè l'ente, la conoscenza e l'appetito trovano la loro unità e il loro comune fondamento oggettivo, pur nella distinzione delle ragioni formali di vero e di buono, che fondano la distinzione delle due facoltà.

2. Una seconda distinzione che dobbiamo tener presente, è quella tra potenze sensitive e potenze spirituali (I,78,1). Questi due gradi della vita, compresenti nella natura umana, posseggono entrambi il potere apprensivo e quello appetitivo, per cui nell'uomo esistono due poteri apprensivi: uno sensitivo e uno spirituale (intelletto e

ragione), e due poteri appetitivi: uno sensitivo (le emozioni e le passioni) e uno spirituale (la volontà).

Questa distinzione tra potenze sensitive e potenze spirituali è classica nella scuola tomista, e non è quindi il caso di soffermarsi qui. Basti questo accenno, perchè essa resta sempre molto importante. Il giudizio per affinità, infatti, come vedremo meglio, è un giudizio intellettuale, ma profondamente legato all'esperienza sensibile, grazie anche alla presenza delle funzioni appetitive (spirituali e sensitive), che per loro natura sono legate al mondo dei sensi, ^o che non l'intelletto. Infatti, mentre l'intelletto, soprattutto se speculativo (per es. nel giudizio scientifico), pur partendo dai sensi e utilizzando i loro dati, tende ad allontanarsene e a rendersene indipendente (pur con le verifiche sensibili delle scienze empiriche), per giungere all'ente universale e necessario, dando luogo così al giudizio logico e puramente intellettuale, l'appetizione (compresa la volontà), dovendo normalmente guidare la motilità del vivente e le sue passioni verso beni materiali presenti nello spazio (anche se per ragioni morali), non può evidentemente non restare in contatto col mondo dei sensi. Ora il giudizio per affinità è indubbiamente un giudizio intellettuale (almeno quello che stiamo studiando), ma non puramente intellettuale, bensì parzialmente formato, nel suo oggetto, dai poteri affettivi, e quindi in esso l'intelletto non può non agire in stretta collabo

razione con la sensibilità e l'emotività, senza che peraltro esse siano autorizzate a turbare la purezza dello sguardo dell'intelletto, ma anzi aiutandolo ad esser più vivace, facile e piacevole.

3. La terza distinzione che dobbiamo ricordare, è quella tra intelletto speculativo e intelletto pratico. Anch'essa è ormai alquanto nota, anche da studi tomistici recenti(1). Ricordiamo qui quello che può strettamente interessare la nostra ricerca: il fondamento della distinzione in relazione al giudizio per affinità. Sembrerebbe infatti che per Tommaso il giudizio per affinità sia funzione esclusiva dell'intelletto pratico, ma non è così, come vedremo meglio più avanti. Su cosa si basa dunque tale distinzione? Essa nasce dalla possibilità che l'intelletto ha di considerare la verità del reale sia in modo assoluto, sia, come intelletto umano, in relazione ai fini della nostra natura. Un conto è considerare la realtà come tale, trovando in ciò un valore assoluto, e un conto è considerare la natura umana, coi suoi fini, le sue leggi, le sue aspirazioni, e, nell'ambito dello studio dell'uomo, considerare cosa possiamo fare o come possiamo agire per raggiungere i fini della nostra natura. E' qui che dobbiamo fermare la nostra attenzione per avere il fondamento della distinzione: su quelle cose e valori che dipendono dal

(1)Cfr.M.Maurino,La distinzione dell'intelletto speculativo e pratico in S.Tommaso, tesi di licenza in filosofia presso Angelicum, Roma 1980(non pubblicata);G.Bertuzzi,La distinzione tra intelletto speculativo e intelletto pratico in S.Tommaso, tesi di licenza in teologia presso STAB, Bologna 1976(non pubblicata).

l'uso della nostra volontà: ciò che S. Tommaso chiama: il "contingente operabile".

La verità del reale in quanto non-operabile, è dunque l'oggetto dell'intelletto speculativo; la verità del reale in quanto operabile, è l'oggetto dell'intelletto pratico. Senonchè interviene qui una quarta ed ultima distinzione, motivata dalla funzione che la volontà e le passioni possono avere nella verità del giudizio pratico, atto dell'intelletto pratico.

4. In che consiste infatti la funzione pratica dell'intelletto? Nel conoscere la verità sul bene da fare o da amare. Anche l'intelletto pratico attinge al bene sotto la ragione di vero, proprio perchè intelletto, e l'intelletto ha sempre per oggetto il vero. L'intelletto pratico, però, non s'interessa al vero per il solo amore del vero (come l'intelletto speculativo), ma per dirigere l'azione, per muovere la volontà verso il vero bene. Il giudizio dell'intelletto pratico deve servire alla volontà per essere orientata verso il vero bene. Però anche l'intelletto, per raggiungere il vero bene, ha bisogno che la volontà vi sia orientata, giacchè quel bene che si propone di determinare l'intelletto, è, in quanto bene, oggetto della volontà. Da qui la necessità che vi sia un certo giudizio pratico, detto praticamente pratico, la cui verità non sia determinata semplicemente dall'intelletto, per quanto interessato al vero bene (giudizio speculati-

vamente pratico), ma sia determinata col concorso della vo-
lontà orientata al bene, cioè della buona volontà.

Perchè l'intelletto sia veramente orientato al be-
ne, occorre quindi, in ultima istanza, che la volontà stes-
sa, che muove se stessa e le altre potenze al bene, orien-
ti, con la rettitudine del suo appetito, l'intelletto ver-
so il bene da mettere in pratica. E d'altra parte, solo lo
intelletto così informato potrà dare un giudizio pratico
valido e veramente operativo. Si tratta dunque del giudi-
zio ultimo, al quale non può che seguire l'azione. Vicever-
sa, il giudizio pratico semplicemente intellettuale e logi-
co, detto speculativamente pratico, non può essere ancora
immediatamente operativo, perchè prescinde ancora dall'o-
rientamento concreto della volontà verso l'azione, e quin-
di, privo di questo orientamento concreto causato dalla
volontà, non considera ancora il bene in modo concreto,
ma in modo astratto, e considerandolo solo astrattamente,
non può dirigere ancora l'azione, la quale avviene nel con-
creto dell'esistenza.

Il bene conserva la ragione di vero anche nello
ultimo giudizio pratico, perchè il giudizio è sempre un
* atto dell'intelletto, ma nello stesso tempo il bene, og-
getto della volontà, si presenta nella sua concretezza,
e quindi diventa immediatamente raggiungibile mediante
l'azione.

Questo ultimo giudizio pratico, immediatamente

efficace, determinato dall'orientamento della volontà e delle passioni, è un giudizio per affinità. Ad esso può ancora non seguire l'atto della volontà; e tuttavia tale giudizio, per la sua concretezza, è l'unico che può illuminare il significato intellegibile dell'atto del volere che mette in pratica l'azione: il contenuto dell'azione è precisamente ciò che l'intelletto ha determinato nel giudizio pratico-pratico. Se l'azione non avesse questo significato intellegibile, non la si potrebbe considerare volontaria, in quanto la volontà non è che l'appetizione o messa in opera di un bene appreso dall'intelletto; ed è inteso dall'intelletto appunto nel giudizio, e precisamente nel giudizio che lo coglie nella sua attuale, immediata e concreta praticabilità: cioè il giudizio praticamente pratico, che è, come si è visto, un giudizio per affinità.

Quando l'intelletto pratico è mosso dalla volontà nel modo suddetto, il giudizio, da logico o speculativamente pratico, diviene di necessità giudizio per affinità (pratico). Occorre tuttavia fare attenzione che la distinzione tra giudizio praticamente pratico e giudizio speculativo (puramente speculativo e speculativamente pratico) non corrisponde esattamente alla distinzione rispettivamente tra giudizio per affinità e quello che abbiamo chiamato giudizio "logico", giacchè, come abbiamo detto e torneremo a ripetere, il giudizio per affinità può trovarsi anche nell'intelletto speculativo, come è il caso della fe-

de e soprattutto -come vedremo- del dono spirituale della sapienza. C'è anche il giudizio estetico, ma esso è presente solo indirettamente nel pensiero di Tommaso, e comunque accenneremo anche ad esso.

Capitolo III

IL GIUDIZIO PER AFFINITA' E LE SUE ORIGINI.

1. S.Tommaso ricava la teoria del giudizio per affinità principalmente da Aristotele, in particolare da due passi dell'*Etica* a Nicomaco, che vedremo e commenteremo più avanti: 1) l.III,c.7,1114a30-1114b1-5, e 2) l.X,c.5, 1176a15. Ma questa specie di giudizi era già conosciuta da Platone, come risulta da studi recenti(1) e possiamo verificare noi stessi dal seguente passo della VII^a Lettera. In tale passo Platone prende lo spunto dalla difficoltà di conoscere l'essenza dei quattro elementi per parlarci dell'importanza di un conoscere che presuppone una speciale "affinità" del conoscente col conosciuto:

"Il soffermarsi su essi tutti"(cioè sui quattro elementi),"passando dall'uno all'altro, produce, sia pure con fatica, in un uomo ben disposto, la conoscenza di un oggetto ben disposto. Se invece non è ben disposto per natura, qual è nei più l'animo rispetto all'apprendere ed a quel che si chiama il ca

(1)Cfr.J.Maritain,L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia,Morcelliana,Brescia 1957,c.III,n.5.

X rattere o è peggiorato col tempo, neppure Linceo potrebbe dargli la facoltà di vedere. In poche parole: a chi non è affine all'oggetto nè la facilità di apprendere nè la memoria gli daranno tale facoltà, poichè nulla può svilupparsi in un ambiente estraneo; onde quei che non hanno naturalmente inclinazione e affinità verso il giusto e il bene (pur essendo in generale facili all'apprendere e al ritenere) e quei che, pur essendo affini, non sono facili ad apprendere e a ritenere, non apprenderanno mai sulla virtù e sul vizio tutto quanto è possibile conoscere". (343e-344b)

Platone sostiene qui chiaramente che una piena conoscenza, sia teoretica (i quattro elementi) che morale (le virtù e i vizi) non può limitarsi alla semplice "apprensione" e "memoria", ma deve fondarsi anche su di una "buona disposizione", un'"affinità" e un'"inclinazione" verso la realtà e il bene; diversamente, l'oggetto resterebbe come "estraneo", ossia staccato, non ben raggiunto nè assimilato.

X S. Tommaso non conosceva questo brano platonico. Quanto ad Aristotele, non sembra su questo punto molto sensibile alla dottrina del Maestro, e il giudizio per affinità sembra ridursi a una funzione puramente morale, se si eccettuano alcuni brevi passi, come per esempio questo frammento piuttosto laconico, anch'esso ignoto a S. Tommaso, dove Aristotele sembra accennare a una funzione mistagegica del giudizio per affinità, un po' come troveremo nel pensiero dionisiano, conosciuto e commentato da Tom

maso. Dice Aristotele:

"Chi non è iniziato, non deve imparare (mathèin), ma essere perfezionato da un'impressione interiore (pathèin)" (Framm.15, cit. da: Jaeger, Aristotele, trad. Calogero, Firenze 1935, p.212).

Abbiamo qui la stessa opposizione tra il "mathèin" e il "pathèin", che si ritroverà poi nello Pseudo-Dionigi. Si tratta però di un'idea così insolita nel pensiero aristotelico, che verrebbe quasi da dubitare dell'autenticità del frammento.

In Tommaso invece troviamo affermato ancor più chiaramente che in Platone il valore speculativo del giudizio per affinità, sebbene Tommaso non conoscesse nè i brani citati nè gli altri passi platonici sull'argomento. Conosceva però lo Pseudo-Dionigi; e inoltre, come sappiamo, Tommaso non è stato un semplice ripetitore dei Maestri, ma ha compiuto anche un lavoro personale, che lo ha portato a trovare per conto suo cose già scoperte da altri a sua insaputa: è questo il caso del giudizio per affinità.

2. La forma più immediata e semplice di giudizio per affinità sembra essere, per S. Tommaso, quella morale, poichè infatti, come vedremo, è partendo da questa che egli spiega quella speculativa, soprattutto nel dono della sapienza.

Dobbiamo allora cominciare dai Commenti all'Etica aristotelica, dove troviamo il punto di partenza tomista.

Per quanto riguarda lo stesso Aristotele, egli accenna al giudizio per affinità trattando della misura nella quale il potere apprensivo può togliere la libertà dell'atto umano. Egli parte da un'obiezione che fa a se stesso, dove troviamo enunciato il principio del giudizio per affinità; poichè però esso potrebbe essere interpretato a favore di una concezione deterministica dell'agire, nella risposta che egli dà a questa obiezione, offre un'interpretazione del principio tale da salvare la responsabilità dell'atto umano. E da qui partirà, come vedremo, S. Tommaso col suo commento e le sue riflessioni personali. Ma vediamo subito il testo aristotelico:

"Si obietterà che tutti gli uomini hanno di mira quel bene che loro appare come tale, ma che non sono padroni del fatto che esso appaia loro come un bene (tes dè phantasias u kyrioi). Se però ciascuno è in qualche modo causa delle proprie disposizioni, sarà anche in qualche modo causa dell'apparenza" (Etica a Nic., l. III, c. 7, 1114a30-1114b1-5).

Le disposizioni morali soggettive nei confronti di un dato oggetto determinano la valutazione morale di quell'oggetto: ecco il principio del giudizio morale per affinità. Ma noi, come uomini, cioè come esseri liberi, siamo in qualche modo padroni di tali disposizioni (ecco gli habitus morali), e di conseguenza della libertà del giudizio morale su di un dato oggetto.

Così commenta S. Tommaso:

"Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei: idest tale aliquid videtur ei appetendum quasi bonum et finis. Et sic etiam videmus in animalibus quod unumquodque animal appetit aliquid tamquam bonum et finem secundum dispositionem suae naturae"(In Eth., l. III, c. 7, lect. XIII, n. 516).

A qualunque agente conoscitivo, animale e uomo, appare come bene e tale lo giudica, ciò verso cui si sente soggettivamente attratto. Qui non abbiamo ancora la differenza tra giudizio dell'intelletto e giudizio del senso. Ma l'uomo, a differenza dell'animale, può, mediante l'intelletto e la volontà, determinare un bene che va oltre l'apparenza sensibile, origine di un'attrazione istintiva e necessitante: un bene che è il bene in sé puramente e semplicemente; e così facendo può, mediante la volontà, determinare in se stesso, con un libero giudizio, una spinta verso quel bene, in modo tale che il giudizio pratico è determinato da una inclinazione o disposizione liberamente volute (l'habitus); e in ciò sta il giudizio morale per affinità, proprio dell'uomo come essere libero e responsabile.

Nel chiarire la natura di questo giudizio, Tommaso ha l'opportunità di distinguerlo dal giudizio logico:

"Considerandum est quod aliquid potest alicui bonum apparere dupliciter: uno modo in universalibus, quasi speculativa quadam consideratione. Et huiusmodi iudicium de bono non consequitur aliquam particularem

dispositionem, sed universalem vim rationis syllogizantis in operationibus, sicut et in his quae sunt a natura. ... Alio modo potest aliquid apparere bonum alicui quasi practica cognitione per comparationem ad opus. Et de huiusmodi iudicio nunc Philosophus loquitur, quod quidem potest super aliquo ferri, quod sit bonum, dupliciter. Uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum; et hoc videtur bonum secundum rationem finis. Alio autem modo ut videatur aliquid alicui bonum non simpliciter et secundum se, sed prout nunc. Cum autem appetitus inclinatur ad aliquid dupliciter: uno modo, secundum animae passionem; alio modo, secundum habitum, ex passione contingit quod aliquid iudicetur bonum prout nunc. ... Sed iudicium quo homo iudicat aliquid esse bonum secundum se et simpliciter, provenit ex inclinatione habitus, et hoc nunc agitur. Et ideo dicit, cum homo aliquo modo sit causa sui habitus mali propter consuetudinem peccandi, consequens est, quod ipse etiam sit causa phantasiae consequentis talem habitum, idest apparitionis qua sibi videtur hoc esse secundum se bonum" (In Eth., l.III, c.7, nn.518-520).

Vediamo così che per S. Tommaso il giudizio morale può seguire semplicemente la "universalem vim rationis syllogizantis", ed essere così speculativamente pratico (giudizio logico); oppure può presupporre "aliquam particularem dispositionem", cioè delle facoltà appetitive: volontà (habitus) e passioni.

Il giudizio per affinità concerne la disposizione della volontà; per quanto riguarda la passione, la sua spinta non buona può essere l'occasione di una deviazione della volontà (cfr. I-II, 77, 1), oppure può rafforzare emotivamente l'atto moralmente buono (cfr. I-II, 24, 3 e 59,

2). Nel primo caso avremo -come vedremo ancora- un giudizio "passionale", che è un giudizio per affinità falso; nel secondo invece avremo un giudizio "appassionato", che è un giudizio per affinità verace.

3. L'altro passo di Aristotele che dobbiamo esaminare, afferma anch'esso l'importanza delle disposizioni affettive per la determinazione della verità del giudizio morale:

"Si considera come realmente esistente ciò che sembra all'uomo virtuoso. E se questa regola è esatta, come pare proprio che lo sia, e se la virtù e l'uomo buono, in quanto tale, sono la misura di ogni cosa, allora saranno piaceri i piaceri che sembreranno a quest'uomo, e saranno piacevoli le cose che a lui piacciono"(Etica a Nic., l.X, c.5, ll76a15ss.).

E S. Tommaso commenta:

"Et dicit quod in omnibus talibus quae pertinent ad passiones et operationes humanas, illud videtur esse verum, quod apparet studioso qui habet rectum iudicium circa talia, sicut sanus circa dulcia. Et si hoc bene dicitur, sicut videtur, ita quod virtus sit mensura secundum quam iudicetur de omnibus rebus humanis, et bonus in quantum est virtuosus, sequitur quod illae sint verae delectationes, quae videntur virtuoso, et illa sint vera delectabilia, quibus virtuosus gaudet"(In Eth., l.X, c.5, lect.VIII, n.2062).

La verità del giudizio morale suppone la rettitudi

ne della volontà nei confronti dell'azione da compiere e del fine da conseguire. L'affettività interviene in tal modo nello stabilire il valore di verità (pratica) del giudizio, ed abbiamo quindi le caratteristiche del giudizio per affinità.

4. Per quanto riguarda il giudizio speculativo per affinità, le fonti di cui S. Tommaso si serve sono dionisiane, e precisamente il Trattato sui Nome Divini, dove lo Pseudo-Dionigi parla di un certo Ieroteo che imparò la dottrina cristiana e la scienza divina seguendo tre vie:

"Ille sive a sanctis Theologis accepit, sive ex perita eloquiorum perscrutatione perspexit, ex multā circa ipsa luctatione et contritione, sive etiam ex quadam doctus est diviniore inspiratione, non solum DISCENS, sed et PATIENS divina et ex compassione ad ipsa, si ita oportet dicere, ad indocibilem et mysticam ipsorum perfectus est unitionem et fidem" (De Div. Nom., c. II, lect. IV, par. 9, n. 60).

Tommaso commenta queste tre vie: una prima, che consistette in "addiscendo ab Apostolis"; una seconda, per la quale "ipse, proprio studio, inspexit ea, ex sapienti et subtili discussione sanctarum Scripturarum"; quanto alla terza, che è quella che c'interessa soprattutto, così la commenta Tommaso:

"Tertius modus habendi est, quod doctus est ista quae dixit ex quadam inspiratione diviniore, quam communiter fit multis, non solum discens, sed et patiens divina, idest non solum divinatorum scien-

tiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus per affectum. Passio enim ⁱⁿangis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodammodo afficitur. Sicut autem aliquis virtuosus, ex habitu virtutis quam habet in affectu, perficitur ad recte iudicandum de his quae ad virtutem illam pertinent, ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis. Et ideo subdit quod ex compassione ad divina, idest ex hoc quod diligendo divina, coniunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dicit debet, idest simul passio), perfectus est Hierotheus, idest institutus, ad unionem et fidem ipsorum, idest ut ^{eis} quae dixit, uniretur per fidei unionem; dico: indocibilem, idest quae humano magisterio doceri non potest; et mysticam, idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem" (In De Div. Nom., c. II, lect. IV, nn. 190, 191, 192).

E' questo un passo molto importante dove Tommaso mostra chiaramente l'esistenza di un giudizio speculativo per affinità: speculativo nel senso che il suo oggetto è la realtà divina, la quale evidentemente non è un contingente operabile, che è appunto l'oggetto del giudizio pratico; al contrario, la realtà divina è sommamente indipendente da tutto ciò che può essere effetto del nostro agire. Per questo può essere, nella sua essenza, soltanto oggetto dell'intelletto speculativo e dei suoi giudizi.

Per farci dunque comprendere la natura di questo

giudizio speculativo, lo paragona con quello morale, da noi già esaminato. Si tratta qui, per Tommaso, del giudizio prodotto dalla sapienza infusa, dotato di proprie caratteristiche che vedremo a suo luogo: un giudizio di fede, vivificato in modo speciale dalla carità.

Da notare la ricchezza di termini usata da Tommaso per designare la dimensione affettiva di questa conoscenza per affinità speculativa, che caratterizza la sapienza o contemplazione mistica: "dilectio", "passio", "appetitus", "affectus o affectio", "coniunctio", "compassio", "unitio". Non si può dire certo che Tommaso non sia sensibile a questo tipo di conoscenza, se la designa con tanta ricchezza di espressioni. Ma avremo modo di vederne altre, parlando del giudizio sapienziale.

Ciò che qui occorre sottolineare è come Tommaso ammetta l'esistenza di un giudizio speculativo per affinità, anche se quando parla, come vedremo, di "cognitio speculativa", egli intende il giudizio logico. Ma è solo questione di modi esprimersi: Tommaso ammette la realtà del concetto, designandola con le espressioni che abbiamo visto e che vedremo.

Indubbiamente, nel giudizio speculativo per affinità i poteri affettivi giocano in modo diverso che nel corrispondente giudizio pratico: in questo consentono all'intelletto la sua orientazione pratica verso l'operabile; in quello, l'affettività è più commessa -come cercheremo di vedere meglio- con la bellezza e la bontà della realtà sul

la quale l'intelletto porta il proprio giudizio. Nel primo caso la volontà orienta il soggetto ad un'operazione tesa a modificare se stesso o la realtà esterna; nel secondo, la volontà si esercita in un puro atto d'amore e di fruizione.

5. Al giudizio per affinità sembra potersi ricondurre un certo tipo di giudizio non logico-razionale che per S. Tommaso è possibile, nelle dovute condizioni, nel sogno. Si tratta di quello che, con Tommaso (cfr. II-II, 95, 6), potremmo chiamare "giudizio divinatorio", senza che questa espressione debba necessariamente farci pensare a qualche atto di superstizione, benchè questo giudizio, in certe condizioni, possa essere un atto di superstizione. Ma può essere anche del tutto innocente e lecito. Dipende dai principi sui quali si basa: se essi sono in accordo con l'influsso divino (in se stesso o attraverso le cause naturali), oppure se dipende da un influsso demoniaco. Tommaso accenna a questo giudizio anche in II-II, 172, 1, 1m, 2m, 3m.

In questi passi Tommaso ammette la possibilità di una conoscenza intellettuale, attraverso la mediazione di impressioni sensibili (impressiones) non provenienti, come nello stato di veglia, dall'esercizio attuale dei sensi esterni (che sono assopiti), ma lasciate dall'esperienza all'interno della coscienza o -diremmo forse noi oggi- nel subconscio. Non si tratta quindi dei fantasmi provenienti dall'esperienza attuale, ma probabilmente di dati

di senso già presenti nel subconscio e non percepibili normalmente allo stato di veglia. Si tratta cioè di percepire "subtiles motus qui ex impressione causarum naturalium in imaginatione umana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur cum fuerit circa sensibilia occupata"(1m). Si tratta di "subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo"(2m).

Qui, per "giudizio", Tommaso intende probabilmente il giudizio logico: è questo che è più perfetto nello stato di veglia. Anzi, un vero e proprio giudizio razionale è impossibile nel sogno, dato l'assopimento dei sensi esterni dei quali, in quel giudizio, l'intelletto ha bisogno per l'operazione astrattiva(cfr.I,84,8). Tuttavia, nel sogno, e in condizioni favorevoli, la mente può formulare un giudizio (probabilmente intuitivo), il quale, sebbene meno perfetto nella sua forma logica, tuttavia può essere più importante quanto al contenuto, giacché nel sogno "anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum"(1m). E in ogni caso, il giudizio divinatorio è come complementare a quello razionale, perchè coglie ciò che quest'ultimo giudizio non può cogliere. I processi astrattivi dai quali i due giudizi partono, si escludono a vicenda, ma sono tra loro complementari: quando

c'è l'uno non ci può essere l'altro, ma il risultato del l'uno è complementare al risultato dell'altro. Vien fatto di pensare ai giudizi emessi anche negli stati cosiddetti "medianici" o da soggetti dotati di facoltà cosiddette "paranormali".

Questo giudizio proprio del sogno o di stati con simili, può avere delle cause naturali, preternaturali (angeli o demoni), o anche soprannaturali. Nell'ultimo caso, si tratta di giudizio profetico(II-II,95,6).

Per precisare ulteriormente la differenza col giudizio logico-razionale, possiamo aggiungere che diverso nei due giudizi è il ruolo dell'immaginazione in rapporto all'intelletto: mentre infatti nello stato di veglia "phantasiae hominum ... disponuntur magis secundum rationem", nel sogno divinatorio esse vengono ordinate "secundum impressionem naturalium causarum": il che probabilmente vuol dire che le immagini del sogno vengono illuminate dall'intelletto in modo intuitivo ed affettivo, senza procedimenti induttivi o deduttivi, ma nella produzione di un giudizio immediato la cui verità suppone una proporzione affettiva del giudicante col giudicato: il che è come dire: giudizio per affinità.

Capitolo IV

LA VERITA' NEL GIUDIZIO PER AFFINITA'.

1. Il giudizio per affinità è capace di verità in quanto atto dell'intelletto, anche se in esso la volontà dà un aiuto speciale nel conseguimento del vero. Cerchiamo allora di determinare qual è il rapporto tra intelletto e volontà nella comune azione da essi svolta per stabilire la verità nel giudizio per affinità.

Come sappiamo bene, per Tommaso è nel giudizio che l'intelletto raggiunge pienamente e coscientemente la verità: conosce cioè la propria conformità al reale nella composizione (o divisione) di concetti che esso forma interiormente a se stesso, e alla quale assente, in quanto rispecchiante la realtà delle cose (cfr. In De An., III, c. 6, lect. XI, n. 747; In Perih., I, lect. III; In Met., I, IX, c. X, lect. XI; De Ver., q. 1, a. 9; I, 16, 2; II-II, 2, 1; De Ver., 14, 1; III Sent., D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 e 3; I CG, c. 59, ecc.).

Per Tommaso, il giudizio per affinità, propriamente parlando, non è col giudizio logico la forma specifica di un genere superiore di giudizio, perchè questo superiore giudizio non esiste. Il giudizio per affinità non è altro che il giudizio "logico" (che è il giudizio puro e semplice) rafforzato e migliorato nei suoi principi e nel suo modo d'attuarsi da uno speciale intervento dei poteri affettivi.

L'intervento di tali poteri può essere così importante, che in certi casi (come nell'opinione, nella fede o nella prudenza) è necessario per la determinazione del giudizio stesso. Ma anche una volta che essi hanno aiutato l'intelletto a determinarsi per una data proposizione, possono intervenire ancora a rendere più certa e più convinta l'adesione dell'intelletto alla medesima proposizione (vedi il dono di sapienza).

2. E' molto importante tenere presenti queste cose per non compromettere il carattere realistico del giudizio per affinità, creando una specie di contraltare alla conoscenza concettuale (che è il conoscere puro e semplice, proprio di noi uomini), in nome di più o meno incoffessati presupposti idealistici o volontaristici, come per esempio quelli della tradizione kantiana.

Per questo dobbiamo tenere ben presente che per S. Tommaso il giudizio per affinità, come ogni giudizio, misura la sua verità sull'essere extramentale, ha bisogno dei concetti come rappresentazioni oggettive del reale, e comporta il primato dell'intelletto nell'ordine della causalità oggettiva, specificante e formale del conoscere, in quanto lo intelletto non coglie soltanto il proprio oggetto, che è il vero, ma anche quello della volontà, non nel senso che colga il bene come bene, ma nel senso che offre alla volontà l'ente universale che per primo ha colto come vero e che la volontà coglie come bene (cfr. I, 16, 4). Ed è quindi in quanto

l'intelletto coglie l'ente come vero, che la volontà può coglierlo come bene, perchè la bontà intesa dalla volontà è la bontà del vero inteso dall'intelletto. La volontà, cioè, non coglie direttamente la ragione di ente, ma la coglie indirettamente attraverso la ragione di vero percepita dall'intelletto. La volontà appetisce certamente l'ente nella sua attualità e concretezza, cosa che l'intelletto non può fare che assai imperfettamente nel concetto e meno, ma ancora imperfettamente nel giudizio esistenziale: oggetto proporzionato infatti al nostro intelletto non è l'ente attuale, ma l'essenza universale astratta dal sensibile; tuttavia, la ragione sotto la quale la volontà appetisce l'ente attuale e concreto, è la bontà della verità universale sull'ente, astratta e giudicata dall'intelletto.

Sebbene dunque il termine dell'atto della volontà siano le cose stesse, mentre il termine dell'atto conoscitivo sia il concetto oggettivo e il giudizio, tuttavia lo intelletto coglie l'essere meglio della volontà, perchè mentre nel giudizio esistenziale l'intelletto può affermare l'essere in sè, la volontà non può coglierlo che sotto la ragione universale di bene che non le deriva direttamente dall'essere, ma dalla mediazione giudicativa dell'intelletto. La volontà muove certamente l'intelletto alla conquista dell'essere, ma la potenza che glielo rende oggetto è l'intelletto. L'essere è il bene e il fine della volontà, ma essa si muove e muove l'intelletto verso l'essere, perchè l'intelletto per primo lo ha conosciuto, per cui la vo

lontà tende all'essere previamente conosciuto dall'intelletto. La volontà tende all'essere, ma è l'intelletto a coglierlo. La volontà ha una parte essenziale nel cammino dell'intelletto verso l'essere, ma la potenza che lo coglie all'inizio e alla fine del cammino dello spirito, è sempre lo intelletto.

La volontà non coglie la verità dell'essere e neppure del bene, ma è l'intelletto. Essa coglie l'essere come bene, ma attraverso la mediazione dell'intelletto che coglie la verità sull'essere e conseguentemente sul bene.

Nel giudizio per affinità l'intelletto e la volontà non alterano queste loro funzioni specifiche e questo loro reciproco rapporto. Sarebbe vano, quindi, approfittare della speciale presenza della volontà in questa forma di giudizio per svalutare la funzione dell'intelletto e ^{sopra}svalutare quella della volontà, portandola ad usurpare funzioni proprie dell'intelletto. Sarebbe questo l'errore del volontarismo. Oppure, un altro errore possibile, legato alla svalutazione dell'intelletto, è quello di eliminare il valore realistico ed oggettivo dei concetti e dei giudizi, sganciandoli dalla loro dipendenza dall'essere extramentale, e mettendo accanto al giudizio logico-concettuale-oggettivo un giudizio non-concettuale inteso come "giudizio a priori", "coscienza trascendentale", "precomprensione", "ermeneutica", tutte espressioni oggi di moda, che hanno in varie forme l'intento di restaurare il vecchio idealismo dello '800, col primato che esso dava al pensiero sull'essere,

e al soggetto sull'oggetto, fino a negare l'esistenza stessa dell'essere extramentale.

3. Non bisogna neppure approfittare del giudizio per affinità per avallare una concezione soggettivistica della conoscenza, anche se affiancata da una concezione realistica del giudizio logico. Chi cade in quest'errore, avente anch'esso radici kantiane, crede di potervi sfuggire distinguendo un oggetto proprio del giudizio soggettivo "a priori": lo "spirito", la "persona", la "coscienza", i "valori", quelle che Kant chiamava le "idee della ragione"; e un oggetto proprio del giudizio realistico o "a posteriori": la "natura" e i "fenomeni". Tutto l'ambito dei valori spirituali, morali, religiosi ed estetici rientrerebbe nella competenza del giudizio soggettivo, i cui dati non corrispondono a una realtà in sè, oggettiva, indipendente dal pensiero e precedente al pensiero, ma a un "come se" o ad un prodotto della coscienza.

Questo espediente teso ad evitare la contraddizione tra oggettivismo e soggettivismo con la suddetta bipartizione del campo della conoscenza, non giova a nulla, giacchè questo soggettivismo resta una concezione falsa del conoscere e della coscienza, e per giustificarlo non basta legarlo ad un particolare ambito di valori; anzi, il fatto di legarlo ai valori più importanti aggrava la posizione dei suoi fautori, giacchè essi finiscono col compromettere proprio quei valori che credono di salvare, abbandonandoli all'incertezza e alla gratuità.

4. Il metodo del conoscere deve essere tanto più rigoroso, curato, realistico e sicuro quanto più delicata è la ricerca che dobbiamo fare, e più importanti i valori che sono in gioco, per l'attinenza che possono avere col significato ultimo della realtà e del destino dello uomo.

Per questo è ridicolo e penoso (anche se può essere comprensibile, data la difficoltà del problema) vedere tanta parte della filosofia, dopo Kant, conservare un certo realismo e un metodo dimostrativo nell'ambito dei fenomeni e delle realtà più superficiali e contingenti, e rifugiarsi nei metodi più fumosi, discutibili e aprioristici quando sono in gioco i problemi più universali, fondamentali e drammatici dell'esistenza e della vita umana. E non dobbiamo assolutamente ammettere che la conoscenza non-concettuale, anzichè essere elucidata scientificamente come conoscenza intellettuale per affinità, si presti a quelle ridicole e penose manovre che gettano fumo negli occhi e lasciano lo spirito più insoddisfatto di prima. La conoscenza per affinità non deve assolutamente prestarsi a dare una mano al soggettivismo, perchè ciò non corrisponde affatto, nonostante certe apparenze, alla verità del suo essere.

Nel giudizio per affinità la disposizione soggettiva ha certamente un'incidenza, ma non a scapito dell'oggettività del giudizio. Questa possibilità dell'attività soggettiva di non nuocere alla verità (universalità

e necessità) del giudizio era in fondo un'istanza kantiana, in sé giusta, ma che purtroppo Kant non è riuscito a condurre a buon fine, salvo forse per quanto riguarda la teoria del giudizio estetico.

Il giudizio logico-concettuale non trae la sua verità da un precedente giudizio "a priori" o da una forma precedente di coscienza "assoluta", supposta più fondamentale e come regola del giudizio(1); e non trae origine neppure da inclinazioni e tendenze di carattere morale, pragmatico o affettivo. No. Il giudizio logico si fonda sull'essere e trae dall'essere la sua verità. La coscienza e l'agire vengono dopo questo contatto intellettuale e concettuale del nostro spirito con l'essere e con le cose. E sarebbe un altro grave errore assimilare il giudizio per affinità a questa supposta "coscienza"(trascendentale) o tendenza pragmatica concepite come precedenti, a priori, e come regole del giudizio logico, delle quali il giudizio logico non sarebbe che un'inadeguata espressione legata alle contingenze dello spazio e del tempo.

5. Nel giudizio per affinità abbiamo un esempio eminente di come le disposizioni soggettive possono influire

(1) A questa concezione sembra avvicinarsi lo Schillebeeckx, quando afferma che il concetto sarebbe una "espressione limitata di una coscienza della realtà inespressa in se stessa, implicita e preconcettuale": il concetto non è espressione della coscienza: è espressione della realtà. (Cit. da: A. Galli, Premesse filosofiche della teologia moderna, STAB, Bologna 1974, p.14. Tutto questo studio del Galli è utile per la documentazione delle critiche che stiamo facendo).

re nell'attività conoscitiva. Nel giudizio logico infatti esse già riguardano il modo del conoscere, in quanto, come sappiamo, la realtà è nel conoscente non necessariamente secondo il modo d'essere ch'essa ha in se stessa, ma secondo il modo d'essere del conoscente. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. L'albero, in quanto inteso dall'intelletto, non è materiale, ma immateriale; non è concreto, ma astratto; non è attuale, ma possibile; non è singolare, ma universale; non è contingente, ma necessario; è fuori dello spazio e del tempo; non è uno come è nella realtà, ma diviso in molteplici concetti; anche se la sua crescita nella realtà si è fermata e magari comincia ad invecchiare, in quanto pensato, l'albero si accresce sempre più, nel senso che sempre più, se vogliamo, possiamo accrescerne la conoscenza. Ben diverse dunque sono le condizioni del pensiero e dell'essere. E tuttavia io conosco che cosa in se stesso è l'albero; conosco la cosa in sè, anche se la conosco conoscendola in me, cioè per mezzo di una mia rappresentazione, fatta da me, e che non ha affatto le stesse condizioni d'esistenza della cosa in sè, pur rispecchiandone l'essenza. La cosa in me, com'è per me, deve coincidere con la cosa in sè, altrimenti la mia conoscenza è falsa. Perchè sia vera, devo quindi essere consapevole di questa differenza tra la cosa in sè e la cosa in quanto pensata, devo far sì che ciò che penso della cosa corrisponda alla cosa, non devo attribuire alla cosa ciò che è proprio della cosa in quan

to pensata, non devo attribuire al mio pensiero della cosa ciò che è proprio della cosa in quanto reale, non devo credere che ciò che penso della cosa sia senz'altro vero se non verifico il mio pensiero sulla realtà della cosa, nè tanto meno posso credere che unico oggetto del mio pensiero sia il pensiero della cosa e non innanzitutto la cosa stessa. Se pensassi infatti che ciò che è, è solo ciò che mi appare, è solo la cosa-per-me, cadrei nel l'assurdo(I,85,2). Consapevole viceversa del fatto che ciò che mi sembra non è sempre necessariamente ciò che è, ma che per esser vero, il mio pensiero deve sforzarsi d'adeguarsi alle cose, io sono messo in guardia dall'errore, e possiedo almeno un criterio per riconoscere quando erro.

Così divento consapevole dei limiti del mio pensiero (la cosa in quanto pensata non gode delle condizioni d'esistenza della cosa in sè reale) e anche della sua grandezza (posso conoscere la verità, divenire immaterialmente l'altro in quanto altro). Divento consapevole delle condizioni a priori e soggettive per le quali soltanto la realtà può essere in me in quanto conosciuta.

Però le condizioni soggettive con le quali conosco non m'impediscono di conoscere le cose in sè, non mi tolgono l'oggettività del conoscere intesa come adeguazione del mio intelletto alla realtà, perchè tali condizioni non toccano affatto -come pensava Kant- il contenuto del conoscere, che è la forma stessa delle cose, ma soltanto il loro modo d'essere. Dal soggetto, cioè, viene

il modo del conoscere, non la sua forma, la quale viceversa viene dalle cose, perchè è la forma stessa delle cose.

O in altre parole: la forma del conoscere non è data dal modo (disposizioni soggettive), ma dal contenuto, perchè il contenuto non è solo materia ma anche forma (e strinseca) del conoscere. Essa infatti, prima di appartenere al conoscere (in atto), appartiene all'oggetto, cioè alle cose, e da questa passa al conoscere. Non è l'atto ma l'oggetto o il contenuto del conoscere che determina la forma del conoscere. L'atto del conoscere dipende certamente dalla sua forma, ma questa forma gli viene dal suo oggetto, che sono le cose. Lo sbaglio di Kant è stato quello di pensare che la forma del conoscere venga dall'intelletto e non dal contenuto o dalle cose; così, nonostante il suo bisogno di oggettività, ne ha falsato il concetto. L'oggetto del conoscere non è costruito o "formato", come pensava Kant, in base a una forma a priori precedentemente contenuta nell'intelletto (la "forma dei fenomeni"). Se nel nostro intelletto si trovano forme di oggetti, è segno che abbiamo già conosciuto: non esiste un conoscere prima del conoscere: prima del conoscere non c'è che l'ignoranza. Non esiste, come crede Kant, un "pensare" prima del conoscere(1), un pensare che contenga già la for

(1) Per la nozione kantiana del "pensare", contrapposto al "conoscere", cfr. Critica della ragion pura, Laterza, Bari 1965, pp. 26, 61, 111, 119, 139, 146, 147, 154, 160, 244, 256, 258, 261, 287, 343, 339, 460, 531.

ma dell'oggetto, per cui il "conoscere" diventerebbe l'imposizione di questa forma ad un materiale informe fornito dall'esperienza.

Rispetto quindi alla determinazione, la forma, il contenuto e l'oggetto del conoscere, il conoscere è passivo, non è attivo; e se è in atto, lo è perchè attuato dalla sua forma estrinseca, che è la cosa stessa. Viceversa, l'intelletto agisce quanto al modo del conoscere; e in tal senso possiamo dire che l'intelletto possiede una forma intrinseca, sua propria, a priori, precedente l'esperienza e il conoscere. Ma questo non è affatto un pensare o una comprensione! La forma dell'intelletto prima dell'atto conoscitivo non riguarda affatto ciò che conosce, non è una forma della realtà o dei fenomeni, ma è la forma del modo col quale l'intelletto si attua nel conoscere la realtà. E' una forma di funzionamento, non una forma dell'oggetto.

Se l'intelletto dovesse influire sul contenuto (cioè è sulla forma e sull'oggetto) del conoscere, se cioè, come dice Kant (op.cit., p.22), "noi delle cose non conosciamo a priori se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo", noi non potremmo affatto conoscere le cose come sono, e di fatti questa è la conclusione di Kant: ma allora vuol dire che la nostra conoscenza sarebbe falsa. Mettere qualcosa di nostro nel contenuto del nostro conoscere, vuol dire falsificarlo, e cadere nel soggettivismo. Quando infatti consideriamo vero ciò che pensiamo, è perchè lo consideriamo aderente alla realtà: se nel contenuto del no-

stro pensiero vi avessimo posto qualcosa di nostro ad esso estraneo, cioè non attinente a ciò che il contenuto de ve rispecchiare, che è il dato reale, il nostro pensiero non sarebbe più fedele a questo dato, e quindi addio veri tà del conoscere.

L'"ipotesi" dunque che suggerisce Kant (op.cit., p. 20) di far dipendere l'oggettività del pensiero dal pen siero stesso anzichè dalle cose, non solo non garantisce alcuna universalità e necessità al sapere (come sperava Kant), ma và contro la nozione stessa naturale della veri tà, e quindi si confuta da sola.

6. Anche la verità del giudizio pratico dipende, in ultima analisi, da un'adeguazione del pensiero al rea le nel giudizio speculativo, che è presupposto a ogni giu dizio pratico, sia speculativamente pratico che praticamen te pratico.

Nell'intelletto pratico si tratta certamente di a deguare in qualche modo la realtà esterna o un atto ester no a un'idea o intenzione presenti nel pensiero: quella rea lità o quell'atto saranno veri, cioè praticamente veri (o buoni), se ci sarà verità nel nostro pensiero. Ma come c'è verità nel nostro pensiero, se esso non si è prelimi narmente adeguato a una realtà esemplare o ad una legge da lui indipendenti, e che lo abbiano guidato e regolato?

L'azione esterna che compio per onorare mio padre, sarà vera e sincera, se corrisponde all'intenzione che ho nella mia mente di onorare mio padre. Ma qual è la radice

ultima di questa verità se non nel fatto che, prima di pensare a onorare mio padre, il mio pensiero ha accettato la verità sul dovere di onorare mio padre? Il semplice fatto di adeguare nella prassi la realtà al nostro pensiero non è ancora sufficiente a stabilire la verità pratica cioè la bontà e sincerità della nostra azione, se questo pensiero da cui l'azione parte non riflette la norma dell'azione stessa, norma che è una realtà indipendente dal nostro pensiero, insita nella natura delle cose, e alla quale quindi il nostro pensiero, per essere vero nell'azione, deve innanzitutto adeguarsi specularmente. Perché poi l'azione in concreto sia buona, occorrerà, certo, anche la rettitudine del volere, ma se manca la verità nell'intelletto speculativo, verrà meno anche quella dell'intelletto pratico.

Non vale quindi prendere a pretesto il fatto che nella prassi è il pensiero a regolare la realtà, per negare la nozione della verità come adeguazione del pensiero al reale (vedi per es. Marx). Tanto più assurdo, come farà Kant, è pretendere poi di attribuire questa funzione del pensiero alla ragione speculativa.

7. Ma il giudizio per affinità può creare un'ulteriore difficoltà alla nozione della verità per il fatto che in esso, al condizionamento soggettivo nel modo del conoscere, proprio a qualunque giudizio, si aggiunge un altro condizionamento soggettivo da parte dei poteri affettivi, per cui l'influsso soggettivo giunge al mas

simo. Ma sarebbe erroneo pensare che almeno in questo tipo di giudizio non possa essere applicata la nozione comune di verità.

Certamente le disposizioni soggettive come: inclinazioni, gusti, habitus, e interessi del soggetto hanno una grande incidenza nell'attività conoscitiva. Spesso è difficile essere obiettivi nei giudizi, se non impossibile; ma non può essere ^{sempre} impossibile, se vogliamo che essi siano veri o non si basino sulla semplice apparenza. E sarebbe un grave danno per la conoscenza pensare, come nel kantismo, che l'interferenza degli apriori del soggetto nella formulazione dei giudizi non solo sia inevitabile ma costitutiva del nostro stesso conoscere, così da non poter conoscere altro che ciò che noi stessi costruiamo col contributo precedente della nostra soggettività.

8. Le disposizioni affettive possono favorire o possono ostacolare la verità del giudizio. Ma anche nel caso del giudizio per affinità, non dobbiamo pensare che esse debbano necessariamente portarci al soggettivismo: tutt'al contrario, anch'esse devono contribuire all'obiettività del giudizio.

Come vedremo meglio nel prossimo capitolo, esse possono determinare l'oggetto del giudizio in quanto muovono l'intelletto ad aderire a un dato giudizio piuttosto che ad un altro. La volontà, cioè, come è sua natura, agisce nell'ordine dell'esercizio dell'atto intellettuale, non in quello della specificazione, che è di competenza dell'in-

telletto informato dall'oggetto. Ora, la specificazione del l'atto intellettuale deriva dal suo oggetto. E' quindi l'intelletto informato dall'oggetto che specifica il contenuto od oggetto del giudizio.

9) 10. Un problema particolare per la verità nel giudizio per affinità è dato dal giudizio d'opinione, che è un giudizio per affinità, dato che in esso l'intelletto si decide per una certa proposizione non per la sua evidenza o la sua credibilità evidente, ma sotto una certa spinta della volontà mossa da interessi particolari del soggetto. Non è l'oggetto che determina il giudizio, ma sono questi interessi del soggetto. In tal senso, si usa dire giustamente che l'opinione è un giudizio soggettivo.

Il giudizio d'opinione non ha, propriamente, una verità (oggettiva), ma solo un'apparenza di verità (una verità "soggettiva"), tanto più forte e legittima, quanto più validi e seri sono i motivi che sostengono l'opinione. In essa però non c'è una reale verità, perchè l'intelletto non riesce nè direttamente nè indirettamente ad appigliarsi a una qualche evidenza oggettiva, che sola è fonte di verità per l'intelletto. La volontà può bensì in questo caso tener fermo l'intelletto su di una data posizione, ma ciò sarà allora segno di ostinazione o di superbia, e non significa affatto che l'intelletto possa avere una vera certezza, che dipende solo dall'evidenza, cioè dalla presenza dell'oggetto (l'ente) all'intelletto. Ora, nel caso dell'opinione, l'intelletto non si trova davanti

alla realtà, ma all'apparenza.

Anche nel giudizio di fede -che vedremo meglio più avanti- l'intelletto si decide per una scelta della volontà. Solo che nel caso della fede, a differenza dall'opinione, si può avere la certezza, perchè l'intelletto può partire da una certa evidenza: o quella delle prove di credibilità addotte da un testimone o quella dell'autorità che propone la verità da credere. Nel caso poi della fede divina, oltre all'evidenza dei motivi di credibilità, ciò che provoca soprattutto la certezza del giudizio, è la autorità stessa di Dio che si rivela "interiori instinctu ... invitantis"(II-II,2,9,3m).

¹⁰ N. Se le disposizioni affettive non sono buone, il giudizio per affinità viene falsificato. Ciò può accadere negli atti peccaminosi o anche per forme di debolezza indipendenti dalla volontà.

La cattiva volontà o le passioni sregolate incidono sul giudizio in modo sfavorevole, portando l'intelletto a non vedere o a mettere in dubbio ciò che è chiaro. Ciò può avvenire sia per vizi dell'intelletto (ottusità: II-II,q.15, stoltezza: II-II,q.46, ignoranza: I-II,85,3), che per vizi morali (lussuria: II-II,153,5;15,3;46,3;54,6; ira: II-II,158,7; superbia: II-II,162,3; ecc.).

Quando il giudizio per affinità è un giudizio morale, la sua perversione costituisce il giudizio del peccatore, che costituisce esso stesso un peccato(cfr.De Virt. in comm.,a.6,3m;I-II,76,1;In Eth.,l.VII,c.5,lect.III,nn.1345-1348).

Capitolo V

LA FUNZIONE DELLA VOLONTÀ' NEL GIUDIZIO
PER AFFINITÀ'.

1. L'intelletto, nel pronunciare i giudizi, può essere necessitato o dalla chiarezza dell'oggetto, oppure può essere determinato da una decisione della volontà:

"Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus: scilicet a proprio obiecto, quod est forma intellegibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III De An., et a voluntate, quae movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus(lib.De Similitudinibus,c.II)" (De Ver.,14,1).

In ogni caso, anche quando l'assenso dell'intelletto è necessitato dall'evidenza dell'oggetto, l'elaborazione almeno del giudizio richiede sempre che l'intelletto sia mosso dalla volontà, se non altro a fare attenzione. A volte l'elaborazione del giudizio è così facile e immediata, che forse non ci rendiamo conto del lavoro della volontà che è stato necessario per la costruzione del giudizio stesso. E' bene tener sempre conto della parte che la volontà deve avere in questo senso in qualunque giudizio, per non rischiare di giudicare senza gli atti volontari richiesti, ma in modo puramente meccanico o emotivo.

Ci accorgiamo dell'importanza della volontà soprattutto nelle materie difficili e quando non abbiamo ancora acquisito una sufficiente capacità di giudizio in una data materia.

Il giudizio è un atto dell'intelletto che risulta da una serie di atti precedenti, per i quali l'intelletto viene mosso ad agire dalla volontà. Penso soprattutto alla riflessione necessaria per comparare i concetti tra loro e con la realtà, onde vedere come essi devono essere composti o divisi perchè il nostro giudizio possa riflettere il dato reale. A questo proposito, vorrei notare che non si tratta soltanto, come pensa lo Hoenen(1), di comparare i concetti tra loro, ma ha ragione la Vanni Rovighi(2) a criticare il rifiuto dello Hoenen di ammettere che occorre anche un confronto delle nostre rappresentazioni con le cose: se non teniamo infatti uno sguardo rivolto alla realtà, che è misura della verità del giudizio, come potremo raggiungere la conformità del nostro giudizio col dato reale? E con quale criterio unire o dividere i concetti, se non con quello della considerazione di quella realtà che essi debbono rispecchiare? Dunque occorre, come dice Tommaso, una "comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse"(l'intelletto) "apprehendit de ea"(I,16,2). Anche per questo confronto occorre normalmente la volontà.

Questa funzione della volontà, presente in tutti i giudizi, anche i più evidenti, non caratterizza evidente-

(1)P.Hoenen,La théorie du jugement d'après St.Thomas d'Aquin,Univ.Gregoriana,Roma 1953,p.170.

(2)S.Vanni Rovighi,Elementi di filosofia,La Scuola,Brescia, 1962,vol.I,p.168.

mente il giudizio per affinità, e dev'essere distinta dall'altra funzione, più specifica, di cui parla S. Tommaso nel passo citato sopra, che si contrappone a quella svolta dall'oggetto, e che sola caratterizza il giudizio per affinità.

2. Così la volontà può intervenire nel giudizio in due modi: o in un modo proprio a qualunque giudizio (sia in esso l'intelletto necessitato o no dal proprio oggetto), in quanto muove l'intelletto all'esercizio, a fare attenzione, ad applicarsi alla materia del giudizio rispettando le regole della logica; oppure contribuendo, direttamente o indirettamente, alla determinazione dell'oggetto e quindi della verità del giudizio. Contributo diretto è quello che determina direttamente l'oggetto e coincide col fine del giudizio; contributo indiretto è quello che lo determina indirettamente attraverso il fine del giudizio, distinto dal suo oggetto. Primo caso è quello della fede; secondo, è quello della prudenza, nella quale l'oggetto del giudizio è distinto dal suo fine, in quanto mentre questo è dato dalla realizzazione delle virtù morali intesa dalla volontà, il giudizio concerne le vie giuste per la realizzazione di dette virtù (II-II, 47, 6). Così la volontà, nella prudenza, agisce indirettamente sull'oggetto del giudizio attraverso l'intenzione del fine delle virtù morali.

Inoltre, nell'ambito dell'esercizio, la volontà può intervenire in modo supplementare e perfettivo, al

di di là di un modo incoativo e incompleto, per dare al giudizio tutta la certezza e il diletto di cui può essere principio: è il caso del giudizio del dono di sapienza.

L'intervento massimo della volontà nel giudizio per affinità si ha dunque quando questo intervento è ad un tempo oggettivo e diretto (determinazione diretta del contenuto del giudizio) e soggettivo supplementare (massima facilità e certezza del giudizio): è questo il caso del giudizio sapienziale, dove abbiamo quindi l'esempio più eminente di giudizio per affinità.

4. Vi sono alcuni che, per sottolineare quello che essi chiamano il "dinamismo dell'intelletto", finiscono per confondere l'azione intellettiva con quella della volontà. Possiamo parlare di "dinamismo dell'intelletto"; ma dobbiamo intenderlo bene. L'intelletto, certamente, è una potenza vitale che ha un suo farsi, un suo cammino, un suo fine (conseguire la verità); ma bisogna fare attenzione a ciò che nel cammino dell'intelletto dipende dall'intelletto stesso, e ciò che dipende dalla volontà.

Comunemente si parla di "attività" conoscitiva e di "atti" dell'intelletto: intellesione, astrazione, apprensione, concettualizzazione, riflessione, giudizio... E' giusto: ma di quale "azione" si tratta? Si tratta di un'azione fisica, volta all'esterno? In nessun modo. "Actio enim haec non est causalitas, sed qualitas primae

speciei"(cioè una disposizione o qualità stabile e perfetta della potenza),"siquidem non consistit in productione termini seu effectus; nam aliquando terminum non producit, ut cognitio sensuum externorum et sensus communis, quae speciem expressam non producunt, et etiam cum terminum producit, formaliter in productione termini non consistit. Nam termino producto non cessat, sed perdurat, ut contemplatio obiecti in termino producto"(1).

L'azione conoscitiva è così del tutto immanente: infatti "non habet rationem viae et tendentiae ad terminum, sed secundum se ultimum est. Dicitur tamen actio eminenter, inquantum, sicut actio praedicamentalis"(fisica, transitiva),"seipsa emanat, non mediante alia actione, et quidem tamquam aliquid, quo ultimo perficitur agens"(2).

La conoscenza, così, più che all'ordine dell'azione, appartiene a quello della qualità, che comporta un'elevazione o un perfezionamento intrinseco al soggetto cui appartiene: per essa, l'intelletto possibile, reso in atto dalla specie impressa astratta dall'intelletto agente, esercita l'atto dell'intellezione: è dunque un passaggio dall'atto all'atto, un movimento del tutto interiore e spirituale, il cui termine interiore è il soggetto stesso che lo compie: "Cognitio est perfectio simpliciter simplex, nullam includens imperfectionem in conceptu suo formali.

(1) J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. I, Herder & Co., Friburgi Brisgoviae 1937, par. 194; cfr. anche par. 188, 1.

(2) J. Gredt, op. cit., par. 281, 1.

Cognoscere enim est habere formam (perfectionem, actum) immaterialiter, i.e. modo perfecto, ita ut habens formam in habendo non se habeat ut potentia actuata per formam, ut imperfectum, quod perficitur per formam, sed ut perfectum, ut actus, qui possidet actum, ut immateriale, quod immaterialiter habet actum, ut supereminens super potentialitatem, quod modo eminenti super potentialitatem habet actum"(1).

L'azione della volontà, invece, sebbene anch'essa immanente perchè il suo oggetto è la ragione universale di bene appresa dall'intelletto, tuttavia muove le potenze e il soggetto stesso verso i beni esteriori, e non può quindi ^{che} sfociare nell'azione esteriore e risolversi in essa. L'azione intellettuale si manifesta anch'essa nei segni esteriori del linguaggio; ma ciò è accidentale all'essenza dell'atto intellettuale. Viceversa, è essenziale all'azione della volontà esercitarsi secondo il principio della causalità efficiente che genera un influsso concreto nei confronti della realtà esterna.

Intelletto e volontà agiscono in modo diverso in rapporto al duplice modo col quale una potenza dell'anima può entrare in movimento: o nel senso che può agire o non agire (ordine dell'esercizio) o in quanto può agire in questa o in quella direzione (ordine della specifica

(1) J. Gredt, op.cit., par. 465, 2.

zione)(cfr.I-II,9,1). Tanto l'intelletto quanto la volontà si muovono in quel duplice modo, solo che mentre l'intelletto dà specie e forma anche all'agire della volontà, la volontà mette in moto anche l'agire dell'intelletto (cfr.De Ver.,22,12).

Il vero, come già pensava Aristotele, è certamente il fine dell'attività intellettuale, e tuttavia il possesso del sapere e l'atto stesso del conoscere non devono essere confusi con l'atto del volere:

"Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solum potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia inquantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum"(De Virt.in comm.,a.7)

L'intenzionalità dell'intelletto non va confusa con l'intenzionalità del volere; se il vero è il fine dell'intelletto, e se l'intelletto si muove verso questo fine, tuttavia "verum non dicit rationem finis"(De Ver.,14,2,6m), e ciò non dipende dal "dinamismo dell'intelletto", ma dall'azione della volontà, alla quale spetta muovere se stessa e le altre potenze verso i loro fini; il "dinamismo dell'intelletto" consiste invece nel fatto che l'intelletto determina in se stesso la forma e la ragione di quel fine e di quel movimento che devono essere realizzati dalla volontà.

Il cammino della conoscenza dev'essere continuamente sorretto da atti del volere; gli atti conoscitivi pos-

sono e debbono essere comandati dalla volontà, quanto però al loro esercizio, non quanto alla specificazione, giacchè il contenuto del sapere, per esser vero, non può dipendere da una nostra volon^{ta}ristica e aprioristica presa di posizione, ma deve riflettere fedelmente le cose come sono, nè dipende dalla nostra volontà stabilire l'essere sostanziale delle cose, ma bensì soltanto certe loro forme o movimenti indotti e accidentali.

La nostra volontà può invece aiutare l'intelletto nell'assentire a proposizioni delle quali non è di per sè convinto per la mancanza di un'evidenza immediata o mediata. Ma anche in questo caso, la volontà non ha il compito di dirci come stanno le cose, ma bensì di aiutare l'intelletto a farlo, aiutandolo in quell'assenso al quale non si sente necessitato (cfr.I-II,17,6).

Capitolo VI

IL RAPPORTO DEL GIUDIZIO CON LE PASSIONI.

1. Per Tommaso, il rapporto del giudizio con le passioni può essere duplice: o di ostacolo alla verità del giudizio o di facilitazione(cfr.I-II,24,3,1m;59,2,3m;77,6). Il primo si ha quando il giudizio è influenzato da una passione incontrollata, che lo precede e lo condiziona, come per esempio il giudizio di chi, accecato dalla libidine, giudichi buono un atto di fornicazione, o, accecato dallo odio, giudichi bene vendicarsi dei nemici. E' questo quel

lo che abbiam chiamato: "giudizio passionale"(cfr.I-II,9,2;10,3;77,1-2). Il secondo invece si ha quando il giudizio, lucido e libero, muove una data passione connessa col contenuto o il fine del giudizio: per esempio, un sentimento di odio verso una data azione giudicata peccaminosa, o un sentimento d'amore verso una persona giudicata santa(cfr. I-II,33,3-4). E' quello che abbiamo chiamato: "giudizio apassionato".

Perchè ci sia il giudizio per affinità, non basta che l'atto intellettuale sia all'origine del moto passionale, ma occorre che tale moto sia espressione dell'inclinazione del volere che misura la verità del giudizio; il moto passionale, quindi, non deve essere soltanto un effettodel giudizio, ma anche un suo fattore; deve attuarsi in concomitanza all'attuarsi dello stesso giudizio.

Come il moto passionale virtuoso vivacizza lo suardo intellettuale, rendendolo più sensibile alle circostanze concrete, e, nel giudizio per affinità, rafforza il moto della volontà che aiuta l'intelletto a determinarsi, così il moto passionale vizioso offusca e indebolisce lo suardo dell'intelletto, gettandolo facilmente nell'inganno, per il quale, generalmente, gli aspetti materiali e fantastici del reale vengono ad occupare un posto esagerato o squilibrato rispetto a quelli spirituali, che vengono persi di vista(cfr.I-II,4,1;58,5,3m).

2. Qualunque giudizio, anche logico, può essere pronunciato con un tono di moderata passione, e ciò può esse

re il segno di una forte convinzione che si trova alla base di quel giudizio o può favorire l'espressione del giudizio stesso. Ma il moto passionale, come l'inclinazione della volontà, può aiutare l'intelletto anche nella determinazione del suo oggetto, purchè tale moto non sia abbandonato a se stesso, ma guidato dalla volontà.

In campo speculativo, vi sono dei giudizi che non si prestano a questo concorso dell'affettività nella determinazione dell'oggetto del giudizio, perchè lo intelletto si trova già necessitato nel suo attuarsi dall'evidenza dell'oggetto stesso, come avviene nei giudizi assiomatici, cioè nei giudizi sui principi primi, nei giudizi scientifici, e in tutti quei giudizi di fatto o esistenziali il cui contenuto non coinvolge i nostri interessi, e che quindi non stimolano la nostra emotività, come per es. io posso sapere che in quel viale ci sono dieci alberi; ma se ce ne fossero anche undici, la cosa mi lascerebbe indifferente. Se invece domani devo prendere il treno e vengo a sapere che c'è uno sciopero dei treni, la cosa non può lasciarmi indifferente.

Giudizi che in campo speculativo coinvolgono le passioni anche nella determinazione dell'oggetto, e che quindi possono considerarsi per affinità, sono 4: l'opinione, la fede, la sapienza infusa e il giudizio estetico. Dell'opinione abbiamo già detto, e anche del giudizio di fede; ma torneremo a parlarne, come parleremo

anche delle altre forme di giudizio.

Per quanto riguarda il campo pratico, il moto passionale serve in quei giudizi prudenziali che sono ordinati all'attuazione delle virtù che moderano le passioni, come la temperanza e la fortezza. La passione invece non ha motivo d'intervenire quando il giudizio prudenziale ha per fine la giustizia, giacchè essa non ha il compito di moderare le passioni, "sed materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debi- tam proportionem habet ad personam exteriorem"(II-II,58,10).

Esempio eminente di questo tipo di giudizio prudenziale, è il giudizio forense, al quale Tommaso dedica in tere questioni della Summa Theologiae: II-II,60,67,68,69, 70,71. Egli ne definisce la natura e le norme morali che lo regolano, mostrandoci la sua grande importanza, perchè la sua rettitudine e la sua affermazione costituisce uno dei caposaldi dell'ordinata convivenza civile e il principio della giustizia sociale. E' noto, inoltre, come il concetto di giudizio forense si applica in teologia per la interpretazione di quello che la Scrittura chiama il "Giudizio di Dio"(cfr.III,qq.59,88,89,90,91).

E' chiaro che i giudizi che hanno per fine l'attuazione della giustizia, sia privata che pubblica, devono essere sommamente spassionati, per avere il loro valore di verità ed esser conformi al loro fine. Ciò non si gnifica evidentemente che, da un punto di vista sogettivo, non possano essere trovati, pronunciati ed espressi

nel calore di una forte passione: il moto passionale non può determinare l'oggetto del giudizio, ma bensì il modo di intuirlo e di esprimerlo. In tal senso, anche il giudizio forense può diventare un giudizio per affinità: la partecipazione affettiva equilibrata con la quale un avvocato o un giudice coglie per affinità, oltre che con la logica e le prove alla mano, una data situazione umana o le circostanze che l'accompagnano, possono servire benissimo, se non a determinare l'oggetto del giudizio, indubbiamente a renderlo più certo per chi lo pronuncia e più convincente per chi lo ascolta. A parte il fatto che il giudizio forense, se non può dirsi per affinità in forza dell'oggetto, lo è certamente per il suo fine, come in generale il giudizio prudenziale, del quale il forense non è che una specie.

In tal modo, senza per questo render passionale ciò che non può esserlo, nulla c'impedisce di parlare di una passione per la giustizia, come del resto si può parlare di una passione per la scienza, anche se come sappiamo il giudizio scientifico è un puro giudizio logico, puramente oggettivo. In tal modo il giudizio forense e il giudizio scientifico, spassionati nel loro oggetto, possono essere soggettivamente appassionati.

Quanto al giudizio morale in generale, se esso è speculativamente pratico, non ha bisogno dei poteri affettivi per la determinazione del suo contenuto, anche

se nulla impedisce al moto passionale moderato di contribuire al modo con cui viene costruito ed espresso: può esistere anche un amore appassionato per la scienza morale.

Nel campo del fare (facere, praeferre), vi sono due giudizi: quello tecnico-artistico, proprio della tecnica, del lavoro e delle arti utili in genere (techne); e quello poetico, creativo, proprio delle arti belle (poiesis). Il primo è un giudizio pratico puramente logico-razionale (recta ratio factibilium, cfr. I-II, 57, 3), che non comporta quindi un coinvolgimento della passione nella determinazione dell'oggetto: si tratta, infatti, anche qui, di praticare una specie di giustizia, solo che invece di essere verso le persone, è verso le cose.

Viceversa, il giudizio poetico, come vedremo ancora, si serve del giudizio tecnico per la sua messa in opera, ma nello stesso tempo lo trascende per la superiorità e concretezza del suo fine, che è quello di produrre un'opera nella quale le regole dell'arte servano all'artista per esprimere la propria creatività poetica. Ora, poiché questa creatività non si attua senza il concorso dell'emotività, ne viene che il giudizio poetico, che deve esprimere questa creatività, suppone di essere determinato, nel suo oggetto, da quella stessa emotività di cui si serve il potere creativo-poetico nell'esprimersi nell'opera d'arte. Così, nel campo del fare, solo il giudizio poetico è per affinità.

PARTE II - LE PRINCIPALI FORME DI GIUDIZIO PER AFFINITÀ

Capitolo VII

IL GIUDIZIO PRUDENZIALE

1. Nell'ordine dell'agire, il principale giudizio per affinità è quello della prudenza, che consiste nella retta determinazione delle vie e dei mezzi necessari al conseguimento dei fini delle virtù morali(II-II,47,6).

Questo giudizio, per la verità, non costituisce l'atto principale della prudenza, ma appartiene direttamente a due virtù minori, a lei associate e presupposte, che costituiscono sue "parti potenziali": la "synesis", che potremmo chiamare "buon senso"(II-II,51,3), deputata a pronunciarsi nelle situazioni comuni; e la "gnome", che potremmo chiamare "perspicacia"(II-II,51,4), deputata a pronunciarsi nelle situazioni eccezionali e difficili. Già Aristotele(Etica a Nic.,l.VI,cc.11-12) aveva parlato di queste virtù minori, e da qui appunto S.Tommaso prende l'avvio(cfr.il suo commento alla lect.IX sul passo citato).

Di fatto però il giudizio è necessario alla prudenza, perchè il suo soggetto è l'intelletto pratico(I-II, 56,3), e tuttavia la prudenza non è soltanto una virtù intellettuale(In Eth.,l.VI,lect.III), ma è anche morale(I-II,58,3,lm;II-II,47,4), perchè presuppone la rettitudine della volontà(II-II,57,4), per cui il suo atto principale non è il giudicare ma il comandare(II-II,47,8).

Compito della prudenza, infatti, in ultima analisi

si, è sì quello di determinare un giudizio immediatamente operativo e adatto alla situazione, di dare un contenuto razionale all'atto della volontà: ma soprattutto è quello di muovere direttamente la volontà all'azione, mediante appunto il comando. Perché la mia volontà sia portata immediatamente all'azione, non basta che io mi dica: "Devo fare questo qui ed ora", ma devo dirmi: "Fallo!".

2. Poiché l'azione morale si attua nel concreto dell'esistenza, e la prudenza deve guidare l'azione appunto verso questa concretezza, è necessario, nella prudenza, che l'intelletto in qualche modo giunga a conoscere la situazione concreta nella quale l'azione dev'essere prodotta, affinché l'azione sia consona alle esigenze di questa situazione.

"Prudentia est extremi, scilicet singularis operabilis, quod oportet accipere ut principium in agendis: cuius quidem extremi non est scientia, quia non probatur ratione, sed eius est sensus, quia aliquo sensu percipitur: non quidem illo quo sentimus species priorum sensibilibus, puta coloris, soni et huiusmodi, qui est sensus proprius; sed sensu interiori, quo percipimus imaginabilia, sicut in mathematicis cognoscimus extremum trigonum, idest singulare triangulum imaginatum, quia etiam illic, idest in mathematicis statur ad aliquod singulare imaginabile, sicut etiam in naturalibus statur ad aliquod singulare sensibile. Et ad istum sensum, idest interiorum, magis pertinet prudentia, per quam perficitur ratio particularis ad recte existimandum de singularibus intentionibus ope-

rabilium"(In Eth.,l.VI,lect.VII,nn.1214-1215).

Per raggiungere il concreto, dunque, la prudenza deve valersi di un certo senso interiore, "qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis"(II-II,47,3,3m). Mediante questo senso interiore, che è la cogitativa(In Eth.,l.VI,lect.I,n.1123;lect.IX,n.1249), l'intelletto, nella prudenza,

"est cognoscitivus extremi, idest alicuius singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singulare in syllogismo prudentiae"(II-II,49,2,lm).

La dimensione pratica del giudizio prudenziale, in quanto giudizio per affinità, richiede, mediante la cogitativa, l'intellezione del concreto, che acquista così il carattere di una conoscenza sperimentale ("experimentum", come abbiamo visto). Questo carattere sperimentale rientra essenzialmente nella natura del giudizio per affinità, e in certo senso -come vedremo- anche in quello speculativo. Questa concretezza del giudizio è infatti richiesta dalla azione che il giudizio deve guidare e il comando porre in essere. Ora, la volontà è la causa efficiente dell'azione; e, come abbiamo visto, la sua disposizione nei confronti dell'oggetto del giudizio concorre a determinare il valore di verità del giudizio stesso. Ma questo concorso della volontà nel giudizio caratterizza il giudizio per affinità. Da ciò comprendiamo come per Tommaso la conoscenza del con-

creto (qui in campo pratico) sia un altro carattere del giudizio per affinità.

3. L'affinità o proporzione del conoscente col conosciuto suppone inoltre l'esistenza di un habitus morale, cioè di una disposizione stabile del soggetto che, togliendo l'indeterminazione della volontà, la inclini al compimento del bene nelle singole circostanze. Infatti, l'uomo,

"ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem"(I-II,58,5).

Con ciò S. Tommaso non intende negare la libertà del giudizio e dell'atto che ne consegue, e neppure vuol dire che l'habitus tolga la libertà al volere, chè anzi l'habitus perfeziona la volontà proprio nel suo libero agire, la educa alla libertà, quella vera, che sceglie il bene: S. Tommaso vuol solo rilevare il peso effettivo che le disposizioni preve del soggetto esercitano nei giudizi e nelle scelte che compie: se il soggetto è già disposto al la virtù, giudicherà facilmente buono un atto virtuoso; se è predisposto al vizio, giudicherà facilmente buono un atto vizioso. La persona conserva sempre, di norma, la libertà del volere e del giudizio; e tuttavia, senza togliere questa libertà, le disposizioni del soggetto orientano già in partenza il giudizio in conformità alle inclinazio

ni e agli interessi che essi esprimono.

Data l'importanza di queste disposizioni soggettive, è bene allora allargare e precisare un momento il discorso su di esse. Esse, come sappiamo, possono essere entitative, attinenti alla natura del soggetto, od operative, cioè attinenti al suo agire(I-II,49,3). Possono sorgere totalmente e spontaneamente dalla natura del soggetto: e allora son dette "naturali"; oppure il soggetto può riceverle in parte dall'ambiente, e allora sono "acquisite" (I-II,51,1). Possono essere specifiche o universali, se riguardano la specie come tale: per es. nell'uomo, l'attitudine a ragionare; oppure possono essere individuali o particolari, se sono proprie di un dato individuo: per es. l'attitudine di Einstein per la fisica.(I-II,51,1) Quando sono stabili e perfette, sono dette habitus.(I-II,49,2,3m)

Il giudizio prudenziale sorge da una disposizione operativa(I-II,50,2), specifica(II-II,47,1), perfettamente orientata al bene, cioè è una virtù(II-II,47,4), è acquisita(II-II,47,15), avente per soggetto l'intelletto pratico(I-II,56,3;II-II,47,2).

Esistono abiti intellettivi naturali, come l'abito dei primi principi speculativi o morali(quest'ultimo è la sinderesi: I,79,12). Essi fondano i giudizi assiomatici fondamentali dell'intelletto speculativo e dell'intelletto pratico(cfr.II-II,47,15). Esistono anche abiti sensitivi naturali, che stanno a fondamento dei giudizi di senso spontanei(In Eth.,l.III,c.7,lect.XIII,n.521).

I giudizi spontanei degli abiti o disposizioni naturali non sono perfetti giudizi per affinità, nonostante la forte connaturalità della potenza col suo oggetto, perchè in essi manca quel concorso supplementare del potere affettivo che è proprio degli abiti acquisiti. Solo questi ultimi, quindi, possono essere giudizi per affinità in senso pieno.

Il giudizio prudenziale suppone quello della sinderesi che ha per oggetto i fini delle virtù morali e le leggi morali fondamentali necessarie al loro conseguimento (II-II, 47, 6 e 15). La volontà, orientandosi verso i fini noti alla sinderesi, non trasforma il giudizio della sinderesi in un giudizio per affinità, perchè non ne determina l'oggetto, dato che nella sinderesi l'intelletto (che qui può dirsi: "coscienza morale") è totalmente necessitato dall'oggetto. La volontà, invece, con questo suo orientamento, determina indirettamente l'oggetto del giudizio prudenziale, anche se questo direttamente è inteso dal solo intelletto pratico (De Virt. in comm., a. 7), in quanto l'intelletto nel giudizio prudenziale trae la sua verità dal retto orientamento della volontà verso i fini noti dalla sinderesi. Così il giudizio prudenziale, a differenza di quello della sinderesi, è un vero e perfetto giudizio per affinità. Infatti, nel giudizio prudenziale, la volontà non può accontentarsi dell'inclinazione naturale verso il bene propria della sinderesi, ma deve oltre a ciò superare, nel giudizio praticamente

pratico, la sua indeterminazione verso i beni particolari, e orientarsi verso una scelta concreta. Ora, poichè, come abbiamo detto e ripetuto, l'inclinazione della volontà ha una parte determinante del decidere dell'oggetto del giudizio per affinità, è chiaro che quanto più questa parte è importante, tanto più perfetto sarà questo giudizio. Ora, non c'è dubbio che nel giudizio prudenziale la parte della volontà è più impegnativa e soddisfa alle suddette condizioni: cosa che non si verifica nel giudizio della sinderesi.

4. Vediamo meglio adesso questa parte della volontà nel giudizio prudenziale. Dice S.Tommaso:

"Rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae, secundum concordiam ad appetitum rectum"(In Eth., l.VI,lect.2,n.1131).

Di fatti, la verità della ragion pratica non è interesse del solo intelletto teso alla ricerca soltanto della verità, ma è interesse anche e precipuamente della volontà, perchè è verità del bene inteso dalla volontà, per cui tale verità non può^{nov} dipendere anche dal fine cui tende la volontà(cfr.I,79,11,2m;In Boeth.De Trin.,q.5,a.1; In De An.,l.III,lect.XII,n.780;In I Met.,lect.II,n.290).

Questo interesse della ragion pratica per l'azione morale, porta spontaneamente la volontà a collaborare con lei, dato che vengono ad avere assieme lo stesso fi

ne: determinare l'azione buona da compiersi. La ragione cura l'aspetto del vero; la volontà, quello del bene; e così, da questa collaborazione sorge un unico obiettivo: il vero bene, avente per unico soggetto l'azione che va posta in essere. Così nasce il giudizio prudenziale.

L'aiuto che la volontà dà all'intelletto, anche se nell'ordine della verità, resta tuttavia evidentemente proprio a ciò che la volontà può fare, che non è, cioè, il fatto d'illuminare o informare l'intelletto, perché questo l'intelletto lo fa con la propria attività, ed anzi lo fa anche per la volontà, dandole la verità sul bene, ma è il fatto di muovere efficacemente l'intelletto verso il suo fine che, nel caso della ragion pratica, è l'azione buona da compiere.

La volontà, nel giudizio prudenziale, orienta inizialmente l'intelletto verso il bene da fare in modo ancora indeterminato ma efficace. L'intelletto, dal canto suo, così rettamente orientato, è facilitato nel determinare la verità sul bene. Una volta determinata questa verità, intelletto può a sua volta muovere la volontà, così determinata, verso l'azione concreta.

5. Il giudizio per affinità prudenziale si presenta come dilettevole. Questo diletto viene dalla forte partecipazione della volontà propria ad ogni giudizio per affinità e dalla speciale perfezione di questo giudizio.

Questa partecipazione della volontà infatti perfeziona l'atto più che se non si trattasse di un puro atto

intellettuale, e l'operazione perfetta, come si sa, è di per sé dilettevole (cfr. Etica a Nic., l. X, c. IV, ll. 74b-15 e commento di S. Tommaso in I-II, 33, 4).

D'altra parte, se l'operazione virtuosa è piacevole, il suo esercizio piacevole finisce per rafforzarla, ed aumentare per conseguenza il piacere, il quale a sua volta diventa condizione e stimolo per un atto ancora più perfetto, e così via, in una progressione che, senza l'intervento di fattori di disturbo, si potrebbe chiamare geometrica. Osserva, dal canto suo, S. Tommaso:

"Unaquaeque operatio per propriam delectationem augetur, sicut quilibet natum est augeri per id quod est simile et conforme. Videmus autem quod illi qui delectabiliter operantur quodcumque opus rationis, magis possunt singula diiudicare, et per certitudinem exquirere ea circa quae delectabiliter negotiantur, ... quia mens magis detinetur in eo in quo delectatur. ... Et sic patet quod delectationes augent operationes" (In Eth., l. X, lect. VII, nn. 2042-2043).

Il giudizio per affinità prudenziale suppone un'attività particolarmente intensa e perfetta non solo dell'intelletto (come nel semplice giudizio logico), ma anche della volontà: da qui il raddoppiarsi, per così dire, del piacere spirituale rispetto al semplice uso dell'intelletto necessitato dalla pura evidenza oggettiva.

E qui non dobbiamo tanto pensare al giudizio per affinità nel quale la volontà sopperisce all'indeterminazione dell'intelletto, ma dobbiamo pensare ad un giudizio

che congiunga la perfezione dell'atto intellettuale con quella dell'atto della volontà: cosa impossibile nella vita presente, e propria solo della visione beatifica, la quale, però, non è propriamente un giudizio, ma appunto un semplice intuire senza mediazioni concettuali.

Resta allora, come vedremo, che il giudizio per affinità più dilettevole nella vita presente, è il giudizio sapienziale, che pure comporta un'imperfezione soggettiva da parte dell'atto intellettuale (mancata evidenza dell'oggetto).

Capitolo VIII

LA FUNZIONE DELLA VOLONTÀ NEL GIUDIZIO DI FEDE.

1. Il giudizio di fede possiamo considerarlo per affinità per il fatto che, come più volte ripete S. Tommaso, in esso l'assenso dell'intelletto non è determinato dall'evidenza dell'oggetto, ma da una mozione della volontà, interessata alla bontà delle promesse divine che costituiscono il contenuto delle verità di fede.

Ecco un brano di S. Tommaso che c'illustra quanto sopra:

"Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur

autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod vide tur bonum et conveniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur de cens et utile. Et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si credi derimus, praemium vitae aeternae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicun tur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum" (De Ver., 14, 1; cfr. II-II, 1, 4; 2, 1, 3m; 4, 1; 2, c., 5, c.).

Questo influsso della volontà nel giudizio non significa tuttavia, come alcuni hanno pensato, che il giudizio di fede appartenga all'intelletto pratico: al contrario, esso appartiene all'intelletto speculativo:

"Relatio autem ad affectionem vel praecedentem vel consequentem, non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, numquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in X Ethic., cc. 7-8, qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi. ... Constat autem quod obiectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi actus in intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit occasio remota aliquid operandi: unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione. Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis" (De Ver., 14, 4).

2. Il giudizio di fede, dunque, per S. Tommaso, mediante l'amore, è capace di portare all'azione. Tale giudizio infatti può essere informato non semplicemente da quella volontà legittima, ma pur sempre interessata, che è sufficiente a determinare l'intelletto, e di cui abbiamo parlato sopra, ma può essere informato meglio da una volontà d'amore disinteressato animato dalla carità e finalizzato alla carità. Abbiamo allora la cosiddetta "fede viva", che opera mediante l'amore. Infatti

"Actus fidei est credere, qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum"(II-II,4,1).

Questa ordinazione del giudizio di fede al bene vuol dire che la carità è forma della fede. Infatti, il bene cui è ordinato l'atto di fede, è il bene divino, oggetto della carità:

"actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit speciem; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium obiectum caritatis. Et ideo caritas dici-

tur forma fidei, inquantum per caritatem, actus fidei perficitur et formatur"(II-II,4,3).

La fede formata è un giudizio per affinità superiore a quello della fede informe. Infatti, mentre l'atto della volontà che determina l'intelletto nel caso della fede informe è un atto imperfetto (II-II,4,5), nel caso della fede viva o formata, è un atto perfetto. Il giudizio della fede viva, poi, proprio della carità, è la radice del giudizio del dono di sapienza, che comporta un ulteriore perfezionamento della volontà, perchè il suo atto è animato da un dono dello Spirito Santo. Vedremo ciò nel prossimo capitolo.

Capitolo IX

IL GIUDIZIO SAPIENZIALE

1. Il giudizio speculativo per affinità più elevato è per S. Tommaso un giudizio soprannaturale come quello di fede, ma nel quale la volontà, tramite la carità di un dono dello Spirito, ha una più intensa partecipazione: il giudizio sapienziale prodotto dal dono spirituale della sapienza, che perfeziona la virtù della carità. Esso si avvicina al giudizio profetico, in quanto entrambi dipendono da un dono dello Spirito e hanno per oggetto la realtà divina, ma la differenza è data dal fatto che mentre il giudizio sapienziale è per sua natura frutto del

la carità e suppone la grazia santificante(II-II,45,4-5), per cui, per il concorso della retta volontà è sempre un giudizio per affinità, il giudizio profetico può anche non comportare la rettitudine del volere, perchè dipende da una semplice gratia gratis data(II-II,172,4;173,2). In quanto giudizio di fede, esso può restare per affinità come è il giudizio della fede informe: quindi ad un livello inferiore rispetto al giudizio sapienziale.

2. Il giudizio sapienziale in generale può essere di ordine naturale e di ordine soprannaturale. Il primo è atto della virtù intellettuale della sapienza, la quale "considerat altissimas causas, ut dicitur in I Met., 1. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus: quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas"(I-II,57,2), e inoltre "habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectuales; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium"(I-II,66,6). Si tratta del giudizio filosofico e metafisico, che sono giudizi logici.

Il secondo tipo di giudizio invece è atto del dono della sapienza. Alla sapienza, in generale, va la funzione del giudizio; ma in questo caso si tratta di un giudizio soprannaturale ispirato dallo Spirito Santo(II-II, 8,6). Tale giudizio non è soltanto speculativo, ma anche pratico(II-II,45,3). Poichè il dono della sapienza è il più alto dei sette doni dello Spirito, il giudizio che essa emana è il più alto di cui la nostra mente sia ca-

pace in questa vita(II-II,182,1-2). L'atto intellettuale d'intellezione proprio di questo giudizio, è l'atto della contemplazione mistica(IV Sent.,D.15,q.4,a.1,q.2,lm), la quale a sua volta è una "simplex visio intellectus" (III Sent.,D.35,q.1,a.2,sol.2,lm) o "actus intellectus meditantis divina"(IV Sent.,D.15,q.4,a.1,q.2,lm)(1). Questo secondo giudizio soprattutto è per affinità; è questo che, come tale, viene presentato da S.Tommaso, ed è quindi questo che presenteremo in questo capitolo.

3. I passi tomistici fondamentali per la teoria del giudizio sapienziale, sono i seguenti. Primo:

"Sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionysius dicit, in II cap.De Div.Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo: secundum illud I Cor.6,17: Qui adhaeret

(1)Cfr.G.Cavalcoli,La contemplazione mistica in S.Tommaso, STAB,Bologna 1979(corso per la lic.in Teol.non pubblicato).

Deo, unus spiritus est. Sic igitur sapientia quae est donum, causam quidem habet in voluntatem, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare"(II-II,45,2).

Il secondo è questo:

"Cum iudicium ad sapientiam pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur: unde et in X Ethicorum dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis: sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud I Cor.2,15: Spiritualis homo iudicat omnia, etc.; et Dionysius dicit, II cap. De Div. Nom.: Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina" (I,1,6,3m).

In questi due passi è chiaramente espressa la distinzione tra il giudizio logico(secundum perfectum usum rationis, per rationis inquisitionem, per modum cognitionis), e il giudizio per affinità(propter connaturalitatem, per modum inclinationis).

4. Questo giudizio per inclinazione o per connaturalità viene assimilato a un "patire"(pati); e ciò vale, come spiega Tommaso nel già citato suo Commento a Dionigi(n.191), in quanto la passione indica un appetito o affetto sensibile; e il giudizio per affinità, come abbia

mo visto, è appunto caratterizzato da una forte componente affettiva. Il paragone inoltre col moto passionale non deve far scadere questo giudizio nell'emotivismo o nello psicologismo, tenendo conto soprattutto del fatto che si tratta di un giudizio soprannaturale. E' questo il torto di certe interpretazioni del pensiero dei Mistici cattolici. D'altra parte, il medesimo paragone può fondarsi sul fatto che il giudizio sapienziale, restando formalmente prodotto dall'intelletto e dalla volontà nello stato di grazia, può benissimo comportare, come di riflesso, anche delle modalità ed espressioni che mettono in gioco l'emotività.

Inoltre, l'elemento della passionalità può essere giustificato dal fatto che Tommaso paragona il giudizio sapienziale anche ad un giudizio sperimentale, un giudizio di senso, secondo la tradizione biblica e patristica del "sentire" inteso in senso spirituale. Ora è chiaro che la passionalità è più vicina alla dinamica dell'esperienza sensibile di quanto non lo siano i poteri spirituali. Da qui, ancora, la convenienza del paragone col moto passionale. Vediamo per es. questo passo sul carattere "sperimentale" del giudizio sapienziale:

"Non secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan., 6, 45 et in Ps. 38, 4. Et ideo signanter dicit Augustinus (De Trin., IV, 20) quod Filius mittitur, "cum a quoquam cognoscitur atque percepitur": perceptio enim experimentalem quandam no-

titiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccl., 6,23"(I,43,5):

E ancora quest'altro:

"Cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa. Alia est cognitio veritatis affectiva. Gregorius dicit(Moral.,XXIII,17) quod superbi "et secreta quaedam intelligendo percipiunt, et eorum dulcedinem experiri non possunt: et si noverint quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt"(II-II,162,3,1m).

E ancora:

"Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. ... Alia autem est cognitio affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis"(II-II,97,2,2m).

Da tutti questi brani emerge il carattere "sperimentale del giudizio sapienziale, paragonato in special modo a un giudizio di gusto. E' qui che sarebbe interessante un confronto con Kant(1). Nell'etimologia stessa del termine "sapientia", accolta da S.Isidoro(Etymol.,l.X,ad litt.S, PL,82,392), Tommaso rintraccia un riferimento al senso del gusto: "Sapiens enim, ut Isidorus dicit, dictus est a sapore: quia, sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causa-

(1)Cfr.E.Kant,Critica del Giudizio,Laterza,Bari 1963,pp.35, 36,45,50,51,52,55,57,59,60,61,63,76,88,139,203.

rum"(II-II,46,1). Il giudizio per affinità può essere paragonato in modo speciale a un giudizio di gusto, data l'incidenza che le disposizioni soggettive hanno nella produzione di quel giudizio:"Sicut enim gustus diiudicat sapes secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendosecundum suam habitualem dispositionem"(II-II,24,11).

Ma perchè il giudizio sapienziale viene paragonato a un giudizio sperimentale? Perchè, come ogni giudizio per affinità, è un giudizio singolare ed esistenziale, e minentemente orientato a pronunciarsi su di una realtà immediatamente presente alla facoltà conoscitiva. Ora, dato che per noi uomini il conoscere che ci mette a contatto diretto col reale è l'intuizione sensibile, ecco perchè il giudizio sapienziale, pur essendo in se stesso intellettuale (ed anzi soprannaturale), è paragonato ad un umile giudizio del senso.

5. Vediamo adesso altre espressioni usate da S. Tommaso per designare il giudizio sapienziale in contrapposizione a quello logico.

L'espressione "conoscenza per affinità" è usata dallo stesso S. Tommaso. Egli ammette infatti una "sufficientia in cognoscendo per studium et doctrinam, adiuncta vivacitate intellectus"(giudizio logico), accanto a un'altra "sufficientia in cognoscendo" "per quandam affinitatem" (III Sent., D.35, q.2, a.1., sol.1). Le altre espressioni insistono sul carattere affettivo e interiore del giudizio

sapienziale, a sottolineare la sua spiritualità, la sua libertà e il suo alto significato morale, in quanto sintesi somma dell'attività dell'intelletto e della volontà nella ricerca e nel gusto del vero e del bene.

S.Tommaso ammette così, accanto a una "notitia simplex"(giudizio logico), una notitia "dilectionis vel probationis"(giudizio sapienziale)(In Ioan.,10,14): un sapere amoroso, che "prova","sperimenta", in qualche modo, ciò che conosce ed ama. Egli parla ancora di una conoscenza "affectiva, per consensum voluntatis"(giudizio sapienziale), "et speculativa, scilicet intellectualiter"(giudizio logico)(In Ioan.,8,55). Riprende il detto di Gregorio Magno per il quale "ipse amor notitia est"(In Ioan.,15,15): un'espressione un po' audace, ma che Tommaso, come speriamo d'aver chiarito, intende in senso giusto.

6. Ancora: "Duplex cognitio: doctrinae, exterius instruendo per verba; et interior, per Spiritum Sanctum"(In Ioan.,17,26). Altrove, chiama questa seconda forma di conoscenza: "ex intimo"(III Sent.,D.34,q.1,a.2).

Abbiamo qui un aspetto delicato del giudizio sapienziale, e in generale, del giudizio per affinità: la sua possibilità o meno di essere compreso ed espresso attraverso i concetti e il linguaggio verbale.

Il giudizio sapienziale conserva, per Tommaso, un contenuto concettuale, giacchè si tratta pur sempre di un giudizio di fede e dogmatico, e le verità di fede, benchè

si riferiscano alla realtà divina, infinitamente al di so
pra della comprensione dei nostri concetti, tuttavia sono
espresse nei nostri concetti, poichè il Verbo Incarnato
ha usato termini e concetti umani per rivelarci il Pensier
o divino e la stessa Natura Divina. Indubbiamente, però,
affinchè il nostro intelletto si avvicini -non dico alla
comprensione (per noi impossibile anche in cielo) della
Realtà divina- ma almeno all'attingimento di Essa (cfr. In
I Tim., 6, 16; In Efes., 3, 18), è possibile e necessario che
fin da questa vita esso si sforzi, senza abbandonare il
contenuto divino dei concetti, di liberarli dal loro modo
umano di significazione, anche a costo di restare nella nu
da affermazione, senza poter disporre di alcuna immagine
o rappresentazione che possano aiutarci a pensare a quella
Realtà che affermiamo e alla quale crediamo.

Ecco il compito della teologia negativa del silenz
io e dell'ineffabilità, accanto a quella affermativa del
concetto e dell'analogia, che non può essere abbandonata,
ma che è anzi il presupposto della teologia negativa, an-
che se quest'ultima, per Tommaso, ha maggior valore, per-
chè meglio esprime, secondo il nostro linguaggio e seppur
negativamente, ciò che Dio è: "Est via remotionis utendum
praecipue in consideratione divinae substantiae" (CG, I, 14),
e col suo metodo "optime Deo coniungimur" (In De Div. Nom.,
cap. I, par. 1) (1).

(1) Cfr. le interessanti indicazioni del Maritain sulla teolog
ia negativa in Les degrés du savoir, Desclée de Brouwer, Brug
es 1959, da p. 468 a p. 478.

7. E come il giudizio sapienziale preferisce la teologia negativa, così, come spiega Tommaso rifacendosi a Dionigi(I,1,9,3m), preferisce i concetti sensibili e metaforici, usati del resto dalla Scrittura, sempre perchè in questa vita conosciamo meglio Dio per ciò che non è piuttosto che per ciò che è. Infatti "similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo"(quali sono le immagini metaforiche e i simboli), "veriozem faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus". In tal modo comprendiamo una volta di più il paragone che Tommaso fa del giudizio sapienziale col moto passionale e il giudizio del senso. Dal piano sensibile ed emotivo occorre certamente elevarsi a quello spirituale e puramente intellegibile, ma l'umiltà delle immagini e dei simboli servono proprio a ricordarci l'infinità, l'incomprensibilità e l'ineffabilità dell'Essenza divina, che non può essere racchiusa nella comprensione dei nostri concetti e nella com^{es}pre^snsione delle nostre parole.

Il giudizio sapienziale tende a superare il modo concettuale di conoscere, perchè è un precorrimiento della visione beatifica, nella quale è superato l'uso del concetto (e quindi del giudizio). Ci si potrebbe chiedere se questa tensione al superamento del concetto è un esigenza naturale dell'intelletto o proviene soltanto dalla rivelazione cristiana. Tommaso non si pone questo problema, e di fatto egli afferma questa tendenza solo a pro

posito della conoscenza soprannaturale. Il problema è stato studiato di recente dal Maritain, il quale, avvalendosi dei risultati di altri studiosi, soprattutto del pensiero indiano, afferma l'esistenza di un'istanza naturale ad una conoscenza per connaturalità tendenzialmente non concettuale, "per modo di nescienza fruitiva"(1): quella che egli chiama "mistica naturale"(2). Tralasciamo tuttavia qui questa questione, anche se molto interessante e che meriterebbe di essere approfondita, sia perchè ci porterebbe fuori del campo della filosofia, sia soprattutto perchè ci allontanerebbe troppo dall'esame del pensiero di S. Tommaso che ci siamo prefissi.

Come ultima osservazione per concludere questo capitolo, possiamo dire che il giudizio sapienziale è per Tommaso fonte di purissima gioia: nel giudizio sapienziale c'è contemplazione, amore e gusto per la divina bellezza: ora, tutti e tre questi elementi sono fonte di grande gioia spirituale, data l'elevatezza del loro oggetto. Vi è dunque gioia che nasce dall'esercizio della carità, come è detto in II-II, q. 28; gioia che nasce dalla contemplazione, come risulta da I-II, 31, 5 e II-II, 180, 7; gioia che nasce dal gusto per la bellezza divina, come rileviamo in II-II, 180, 1.

(1) J. Maritain, Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione, Morcelliana, Brescia 1978, p. 111; cfr. anche Les degrés du savoir, pp. 532-534.

(2) J. Maritain, L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia, Morcelliana, Brescia 1957, p. 102 (con bibliografia).

Capitolo X

IL GIUDIZIO ESTETICO

1. Il giudizio estetico è un importante giudizio per affinità, però purtroppo S. Tommaso non ne parla che indirettamente, con alcuni ma profondi accenni al suo oggetto (il pulchrum), ai suoi effetti e condizioni (la delectatio), alla sua espressione artistica (ars) e poetica (poetica scientia).

Si tratta quindi di un lavoro di congetturazione che possiamo fare partendo da questi dati indiretti, un lavoro che avrà tante più probabilità di successo, quanto più cercheremo di essere fedeli allo spirito e al metodo di S. Tommaso.

Gli elementi citati sopra sono ormai noti nella scuola tomista(1) e quindi non mi soffermerò a parlarne; basterà accennarne per porli subito in relazione col concetto di giudizio estetico da essi implicato, e che cercheremo di esplicitare.

2. La nozione più importante è quella del bello, più volte definito da Tommaso in relazione al Buono. Prendiamo per esempio questa definizione:

"Pulchrum est idem bono, sed sola ratione diffe-

(1) Vedi per es. per la nozione del bello: J. Maritain, Art et Scolastique, Desclée de Brouwer, Bruges 1965, c. V; G. Grisez, References to Beauty in St. Thomas, in "Modern Schoolm.", 29, (1951-1952); M.-D. Philippe, Détermination philosophique de la notion du Beau, in "Studia Phil.", 15 (1955), pp. 133-152.

runt: cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. ... Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet"(I-II,27,1,3m).

Da questa definizione ricaviamo tre punti importanti: 1) il rapporto del bello con gli appetiti; 2) il rapporto del bello coi poteri apprensivi; 3) il rapporto del bello col diletto.

Il primo punto è confermato altrove dall'affermazione secondo la quale il bello è appetibile, e quindi può essere oggetto della volontà: vedi: I Sent., D.31, q.2, a.1, 4m, e: De Ver., 22, 1, 12m. Qui il bello è presentato come una specie particolare del buono. Infatti, come appare chiaramente dal brano citato, si tratta, come osserva il Maritain(1), del "bien spécial délectant la faculté appétitive dans la faculté de connaître et parce que satisfaisant le désir naturel de celle-ci".

Il secondo punto trova conferma in I,5,4,1m, dove è ribadito che "pulchrum respicit vim cognoscitivam. ... Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis".

(1) Art et scolastique, op.cit., p.203.

Il terzo punto è in stretta relazione col primo, giacchè è oggetto di diletto ciò che è oggetto d'appetito, e viceversa; lo troviamo comunque confermato dalle seguenti dichiarazioni: "Pulchra dicuntur, quae visa placet; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus: nam et sensus quaedam ratio est, et omnis virtus cognoscitiva"(I,5,4,lm).

Il diletto sta a fondamento del volere, "quia illa placent, quae in se habent aliquid ut ea velimus"(In Haebr., X,lect.I,n.487). La piacevolezza del bello, però, non fonda il desiderio in senso assoluto, perchè non è un bene puramente e semplicemente, ma fonda in noi il desiderio di vederlo (un bene relativamente ai nostri poteri apprensivi).

S.Tommaso parla del diletto o gaudio(gaudium) nelle questioni della Summa Theologiae dedicate al piacere in generale(Delectatio: I-II,qq.31-34), e presenta il diletto o gaudio come "quaedam species delectationis"(I-II,31,3), che "non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem"(ibid.). Ora il piacere estetico non è soltanto godimento del senso, ma anche dell'intelletto; per questo, poichè il termine "piacere"(delectatio) richiama alla mente anzitutto un moto del senso o della passione, conviene chiamare il godimento estetico piuttosto col nome di "gaudio"(o di "gioia"), che non con quello di "piacere", come è conveniente per i piaceri propri dello spirito(q.31,4), superiori a quelli dei sensi(q.31,5). Anche Kant mette mol

ta cura nel distinguere il piacere estetico, fondato sul libero gioco delle facoltà conoscitive(1), e dotato di una sua universalità, dal piacere puramente animale proprio delle inclinazioni sensibili(2).

Il riferimento al godimento estetico, in base a queste premesse, appare implicito in tutti quei luoghi nei quali Tommaso parla del godimento che nasce dall'esercizio cosciente della facoltà conoscitiva(cfr.qq.31,5;32,1,8; 33,3,4): teniamo infatti presente la definizione del bello come legato al piacere del vedere, e al bene che viene all'intelletto dall'esercizio cosciente di questo atto.

Altro riferimento al godimento estetico risulta invece da quei passi dove si tratta del piacere che nasce alla vista di un oggetto col quale siamo in particolare sintonia o che sia simpatico ("simile", dice Tommaso: q.32,7), o che sia in se stesso ben proporzionato, e tale da destare la nostra ammirazione:

"Omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara: et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica"(IV,2,1448b9).

Ora, come abbiamo visto, il bello consiste precisa-

(1)Critica del Giudizio,op.cit.,per es.pp.59,65,72.

(2)Ibid.,per es.pp.47,118,155.

2 mente "in debita proportione, quia sensus delectatur in rebus bene proportionatis, sicut in sibi similibus".

3. Il giudizio estetico è un giudizio soggettivo? Tommaso non si ferma su questa questione tanto dibattuta dai moderni a partire da Kant. Possiamo tuttavia tentare una risposta, partendo dagli elementi di cui disponiamo, e dal concetto tomista del giudizio soggettivo.

Giudizio soggettivo è per Tommaso quello nel quale l'assenso dell'intelletto, non motivato da necessità oggettive, è debolmente determinato dalla volontà in base a motivazioni o disposizioni particolari o anche transitorie del soggetto, e legate ad un'apparenza più o meno fondata. Giudizio soggettivo non è quindi altro che l'opinione. La fede vi si avvicina, ma anche vi si distingue, in quanto, nella fede, pur mancando l'evidenza dell'oggetto, tuttavia la volontà determina l'intelletto saldamente, perchè l'intelletto è di fronte a chiari ed evidenti segni di credibilità.

Per quanto riguarda il giudizio estetico, possiamo supporre che per S. Tommaso esso possa essere od oggettivo o soggettivo, a seconda del fatto che sia determinato da motivi oggettivi (per es. la bellezza della verità o della virtù) o da motivi soggettivi nel senso più stretto del termine: cioè particolari e individuali, accidentali o transitori.

La bellezza, per Tommaso, è una qualità intrinseca alle cose ben proporzionate ed armoniose: "Sic enim pul-

chrum hominem dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem"(In Div.Nom.,c.IV,lect.V,n.339). Se si tratta di una bellezza universale che si presenta con evidenza ad un soggetto non corrotto da cattive disposizioni, ma atto e aperto alla sua percezione, è chiaro che il giudizio che risulta non può che essere oggettivo.

Se invece questa universalità non appare evidente, o dimostrabile, o credibile, perchè il soggetto non è disposto o atto a comprenderla, il suo giudizio non potrà che essere opinativo. O se il soggetto è addirittura corrotto da abiti viziosi, il suo giudizio diventerà addirittura falso, come quello di un adultero di fronte alla bellezza della castità: non gli apparirà bella, ma brutta.

Vi possono essere tuttavia forme di bellezza non universali, non nel senso che non siano anch'esse qualità proprie dell'oggetto, ma nel senso che, per legittimi motivi, non possono aspirare ad un'approvazione universale. Esse possono manifestarsi come tali soltanto a soggetti dotati di particolari disposizioni, adatte alla particolarità di quelle forme di bellezza. E' normale, per es., che ad un ragazzo bianco piaccia un ragazza bianca e non una negra, la quale invece piacerà al negro, al quale non piacciono le bianche. Una cosa simile accade nei giudizi sul buono, quando anche qui entrano in gioco interessi o esigenze particolari: è logico che un cibo adatto a un bambino, non è adatto a un adulto. Anche in questo caso, la

bontà è vera, cioè è qualità propria del cibo stesso, e tuttavia vale solo per la salute del bambino, non per quella dell'adulto. Questo "valere-per" del cibo non significa affatto apparenza, come quando dico: "per me" quella montagna è distante dieci chilometri. Significa invece la finalità del cibo stesso: una medesima cosa, in sé buona e bella, può essere utile a uno e non ad un altro, ma resta sempre in sé buona e bella. E anche colui per il quale non è utile, può comprendere come possa esserlo invece per un altro.

4. Come caratterizzare, a questo punto, il giudizio estetico? E' un giudizio per affinità? Non ci par dubbio che la risposta dev'essere affermativa, in quanto anche il giudizio estetico ricava la sua verità dalle disposizioni affettive (particolari od universali) del soggetto. Infatti, il bello, in quanto riguarda la causa formale, pone in azione l'intelletto e quindi il giudizio; e in quanto piace ed è appetibile, diventa causa finale e mette in movimento i poteri appetitivi. In tal modo l'orientamento di questi poteri verso l'oggetto da giudicare (il bello) diventa un aiuto all'intelletto nel determinare la verità sull'oggetto, oggetto che in questo caso è un bene: bene per la facoltà conoscitiva (senso e intelletto) e non per l'uomo come tale: nel che si dà precisamente la natura del giudizio per affinità: il giudicare di un bene mediante l'inclinazione dell'appetito.

5. Il giudizio estetico proviene dall'intelletto

speculativo, in quanto il suo oggetto è la bellezza di una realtà non operabile. Può essere, quindi, anche Dio (cfr. In De Div. Nom., c. IV; lect. V; VI, VIII; II-II, 180, 1; 2, 3m). L'estensione dell'intelletto speculativo alla prassi non coinvolge tuttavia, come sappiamo, solo l'agire, ma anche il fare. Ora, come il giudizio sapienziale può avere una traduzione pratica nell'ordine dell'agire me diante il giudizio prudenziale, così il giudizio estetico riceve anch'esso una traduzione pratica per mezzo di quello che in senso generico si chiama il giudizio artistico.

Questo giudizio artistico a sua volta comporta due momenti. Come infatti nel campo dell'agire il giudizio si divide in speculativamente pratico (principio della scienza morale) e praticamente pratico (atto della prudenza), così pure nell'ordine del fare: solo che al giudizio speculativamente pratico corrisponde quello che si può chiamare in senso stretto il giudizio artistico (principio dei regolamenti tecnologici), e al giudizio praticamente pratico corrisponde il giudizio poetico. Ora, poiché soltanto il giudizio praticamente pratico è per affinità, nell'ordine del fare soltanto il giudizio poetico è per affinità.

Per S. Tommaso, il giudizio artistico, atto della virtù d'arte (ars), è solo speculativamente pratico, in quanto consente la facoltà di fare, ma non l'uso (I-II, 57, 3-4; In Eth., l. VI, lect. VII, nn. 1153-1155; De virt. in comm.,

a.7,5m). Esso lascia quindi aperta la strada a un giudizio immediatamente operativo, guidato dall'inclinazione del volere, che corrisponde nel campo del fare al giudizio prudenziale dell'agire, e che chiamiamo giudizio poetico. Lo si potrebbe chiamare l'atto della prudenza artistica.

Il giudizio poetico suppone la rettitudine dello appetito non nei confronti del bene dell'uomo, ma nei confronti del bene dell'opera (d'arte). La virtù d'arte assicura quindi un giudizio retto nell'ordine del fare, ma in modo ancora astratto e meccanico, senza efficacia operativa e senza originalità, che può essere garantita solo dall'orientamento dell'emotività, della volontà e della creatività dell'artista verso l'espressione, mediante l'opera d'arte, di un ideale concreto e personale di bellezza. Il giudizio creativo e immediatamente operativo che ne sorge, è il giudizio poetico.

6. Il giudizio artistico-tecnico può essere praticamente pratico, ma anche in questo caso non può dirsi per affinità, perchè esso è privo di quella concretezza e originalità, di quell'inventiva, che caratterizza ogni giudizio per affinità. Infatti, il giudizio tecnico, una volta supposto utile o valido un certo progetto o modello iniziali, mira a realizzarlo nella materia sempre identico a se stesso per un numero indefinito di volte, finchè eventualmente quel progetto o modello non vengono

superati da altri, più progrediti: dopodichè, si abbandona la produzione precedente, e se ne inizia un'altra, ispirata ai nuovi modelli.

Il giudizio tecnico non impegna la creatività dello spirito nell'invenzione di un'opera originale, ma lo impegna soltanto nella pratica di regole fisse destinate alla realizzazione di un modello prefissato; e finchè questo modello non muta, anche il giudizio operativo e la sua esecuzione non mutano, per quanti siano i prodotti di questo giudizio nella realtà. La creatività invece, e quindi un giudizio poetico, può essere necessaria per l'invenzione del modello. Ma una volta che questo è stato realizzato in un primo esemplare, per la sua riproduzione non c'è bisogno di un giudizio poetico, ma basta un giudizio tecnico.

Il giudizio tecnico si ripropone sempre uguale a se stesso ogni volta che c'è da fare un nuovo prodotto: per questo, dato che l'agente non ha bisogno, come nel giudizio poetico, di cogliere i motivi originali spirituali della produzione, l'esecuzione dell'opera può essere affidata anche agli animali o alle macchine. E la perfezione e conseguente realizzazione del giudizio tecnico saranno considerati tanto più elevati, quanto più restano fedeli, nella produzione in serie, al modello iniziale.

Il contrario vale per il giudizio poetico: esso non si propone affatto una produzione in serie, ma un'opera singola e originale, che rifletta la creatività o

-direbbe Kant(1)- il "genio" dell'artista; non un'opera da realizzarsi meccanicamente o mnemonicamente, ma della quale, dall'inizio alla fine della sua progettazione ed esecuzione, bisogna cogliere con vigile attenzione le originali esigenze e articolazioni spirituali. Per questo il giudizio poetico non incontra affatto la difficoltà di doversi ripetere in modo preciso e fedele: cosa questa che fa invece il merito e il pregio del giudizio artistico, il cui dovere è quello di riprodurre sempre esattamente il modello iniziale. Ciò non toglie che non meriti riprodurre un'opera di poesia in un gran numero di copie; ma il giudizio per il quale si compie tale riproduzione non è poetico, bensì soltanto tecnico; tale riproduzione è così poco creativa, che può essere affidata anche alle macchine; e ciò che ha valore evidentemente, non sono le copie, ma l'originale.

Non così certamente per il giudizio poetico, la cui esecuzione materiale non può che essere affidata all'artista stesso, dato che essa è il riflesso dell'originalità propria del giudizio poetico, presente nella mente e solo nella mente dell'artista, che l'ha come divinato o inventato o da cui è stato ispirato: tutte espressioni che usiamo per designare il carattere di creatività propria del giudizio poetico.

Il giudizio tecnico-artistico vale per le arti

(1) Critica del Giudizio, op.cit., parr.46-50.

utili o servili: tecnica, artigianato, lavoro meccanico, produzione industriale o ingegneristica; e tra le arti liberali, vale per quelle nelle quali si è legati a modelli fissi, come per es. la logica, che deve riflettere le leggi immutabili del ragionamento. Sarebbe illusorio pensare invece che il giudizio tecnico potesse essere sufficiente nel campo delle belle arti: esso darebbe solo luogo a prodotti di scuola senza mai essere espressione di vera personalità.

Così tanto il giudizio artistico quanto quello poetico possono essere immediatamente pratici, ma soltanto quest'ultimo, per la sua creatività, è per affinità. Viceversa, il giudizio poetico, a differenza di quello artistico, non può mai essere solo speculativamente pratico, per il fatto che mentre la materia del giudizio artistico, sganciata dalla contingenza ed originalità proprie del giudizio poetico, può essere astraibile dal concreto, e quindi essere oggetto di un giudizio speculativo, viceversa la materia del giudizio poetico, come quella del giudizio prudenziale, può sì essere conosciuta dall'intelletto, ma solo con l'ausilio della cogitativa, dell'esperienza e dei poteri affettivi; con la differenza che mentre la materia della prudenza è l'azione, la materia del giudizio poetico è l'opera d'arte.

7. Il giudizio poetico, col suo caratteristico linguaggio immaginoso e metaforico, può essere, per S. Tommaso, espressione non soltanto di finalità estetico-creative,

ma anche della sapienza infusa, come ce ne viene l'esempio dallo stesso linguaggio biblico. Abbiamo qui, nel campo dell'espressione poetica, il riflesso pratico di quanto, a proposito del giudizio sapienziale, avevamo riferito della tesi di S. Tommaso secondo la quale Dio viene conosciuto meglio attraverso la metafora, cioè per mezzo di immagini di cose materiali, che non per mezzo di concetti metafisici di realtà spirituali. La poesia infatti si serve costituzionalmente, nel suo linguaggio, delle immagini, dei simboli e delle metafore. (cfr. I Sent., prol., q. 1, a. 5, 3m; I, 1, 1, 9; I-II, 101, 2, 2m).

Il giudizio poetico utilizzato dalla sapienza infusa è alla base del linguaggio mistico, distinto, come insegna il Garrigou-Lagrange (1), dal linguaggio teologico, espressione del giudizio teologico-dottrinale, che utilizza il giudizio metafisico. Così mentre il giudizio teologico è puramente intellettuale-logico, il giudizio mistico è per affinità (cfr. I, 1, 6, 3m).

(1) R. Garrigou-Lagrange, Le tre età della vita interiore. LICE, Vicenza 1963, vol. III, pp. 27-29.

C O N C L U S I O N E

Al termine di questa analisi, possiamo tentare di dare una definizione reale di quello che è per S. Tommaso il giudizio per affinità.

Esso è un giudizio intellettuale che per raggiungere la verità mette al suo servizio tutte le potenze dell'anima: sensitive, emotive, appetitive. L'intero soggetto, cuore, anima e sentimenti, con tutto se stesso, è impegnato nell'atto del giudizio. L'atto intellettuale, la concettualizzazione e il rispetto della logica non sono affatto esclusi, ma anzi aiutati e facilitati da questo concorso ordinato e subordinato delle altre potenze al fine dell'intelletto: determinare la verità.

Ciò che caratterizza specificamente il giudizio per affinità è tuttavia il concorso dei poteri affettivi, i quali, come abbiamo visto, sia pure a modo loro, aiutano veramente l'intelletto a determinare il suo oggetto e la verità su di esso, non specificando l'oggetto stesso, chè questo è compito esclusivo dell'intelletto, ma muovendolo, con fondati motivi, ad una scelta sicura.

La produzione del giudizio per affinità richiede una connaturalità tra l'intelletto e il suo oggetto perfezionata dall'inclinazione abituale virtuosa dei poteri affettivi; questa loro partecipazione al giudizio, attuandosi nell'ordine dell'esercizio del movimento dell'intel

letto, lascia all'intelletto la specificazione del suo movimento, per cui non altera ma favorisce l'obiettività del giudizio.

Il giudizio per affinità è un giudizio istintivo e spontaneo, che suppone la rettitudine dell'appetito, ma non necessariamente le virtù intellettuali, per lo meno allo stato di perfezione. E qui per virtù intellettuali, intendo la scienza, la sapienza e l'arte. Occorrono invece le virtù morali, guidate dall'intelletto e dalla prudenza (cfr. I-II, 58, 4). La verità infatti che interessa al giudizio per affinità, è la verità del bene: bene operabile o bene contemplabile. Per questo, nella sapienza infusa, che è contemplazione del Sommo Bene, il giudizio per affinità è assolutamente necessario. Esso è utile invece, ma non necessario, alla sapienza teologica intellettuale o dottrinale (tramite il giudizio logico), la quale a sua volta è di aiuto al giudizio per affinità nella sapienza infusa.

Il giudizio per affinità è un giudizio per connaturalità e per inclinazione con una realtà viva e presente: è un giudizio esistenziale e sperimentale, creativo in campo pratico, inventivo in campo teoretico, mosso dall'amore, informato dall'amore e finalizzato all'amore. Esso è strettamente legato alla virtù e alla santità, a differenza del giudizio logico, che non richiede necessariamente nè la virtù nè tanto meno la santità.

I N D I C E

Introduzione.	p.1
Parte I - Il giudizio per affinità in generale	
Capitolo I - Definizione nominale del giudizio per affinità.	p.6
Capitolo II - Definizioni e concetti fondamentali preliminari.	p.10
Capitolo III - Il giudizio per affinità e le sue origini	p.19
Capitolo IV - La verità nel giudizio per affinità.	p.32
Capitolo V - La funzione della volontà nel giudizio per affinità.	p.48
Capitolo VI - Il rapporto del giudizio con le passioni	p.55
Parte II - Le principali forme di giudizio per affinità	
Capitolo VII - Il giudizio prudenziale.	p.61
Capitolo VIII - La funzione della volontà nel giudizio di fede	p.70
Capitolo IX - Il giudizio sapienziale	p.73
Capitolo X - Il giudizio estetico	p.84
Conclusione	p.97

I

B I B L I O G R A F I A

Oltre alle opere citate nel testo, sono utili le seguenti:

I. Sulla natura del giudizio:

- 1) Joannes a Sancto Thoma, Cursus philosophicus thomisticus, Ars logica, I pars, q. V-De enuntiatione; II pars, q. XXIII-De notitiis et conceptibus.
Marietti, Torino 1930
- 2) J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, vol. I, Logica, c. II-De iudicio.
Herder, Friburgi in Brisgovia, 1937
- 3) P. Hoenen, La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Universitas Gregoriana, Romae 1953
- 4) J. de Tonquédec, La critique de la Connaissance, c. V-Le jugement.
Lethielleux, Paris 1961
- 5) J. Maritain, Elements de philosophie, I-Petite logique, c. II, sect. I-Le jugement. Téqui, Paris 1951-1952
- 6) S. Vanni Rovighi, Elementi di filosofia, vol. I, Logica minor, c. II-L'enunciazione o proposizione.
La Scuola, Brescia 1962

II. Sulla natura della verità:

- 7) J. Maritain, Réflexions sur l'Intelligence et sa vie propre, cc. I e II. Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1926
- 8) J. Maritain, Les degrés du Savoir, c. III.
Desclée de Brouwer, Bruges 1959
- 9) J. Maritain, De la vérité, in: Approches sans entraves, Fayard, Paris 1973, pp. 59-77.
- 10) J. Gredt, Elementa, vol. II, Metaphysica, Pars II.
- 11) J. de Tonquédec, La critique, c. VI-La question de la vérité.

II

- 12) S.Vanni Rovighi, Elementi, cc.III, V, VI.
- 13) E.Hugon, Cursus philosophiae thomisticae, Logica maior seu Critica, Tract.II, Lethiellieux, Paris 1934

III. Sul giudizio per connaturalità:

- 14) J.Maritain, Quattro saggi sullo spirito nella condizione d'incarnazione, c.III, par.I.
Morcelliana, Brescia 1978
- 15) J.&R.Maritain, Situation de la Poésie, pp.111-116.
Desclée de Brouwer, Bruges 1964
- 16) J.Maritain, Les degrés du Savoir, c.VI, n.13.
- 17) F.Marin-Sola, La evolución homogénea del dogma católico, par.219, BAC, Madrid 1952.

IV. Sul giudizio sapienziale:

- 18) Jean de Saint-Thomas, Les Don du Saint-Esprit, trad. par R.Maritain, c.IV.
Téqui, Paris 1950
- 19) J.Maritain, Les degrés du Savoir, c.VI, n.14.
- 20) J.Maritain, Scienza e saggezza, c.I, Borla, Torino 1964
- 21) J.Maritain, Réflexions sur le savoir théologique, in: Approches sans entraves, pp.292-327.

V. Sul giudizio estetico e il bello:

- 22) J.Maritain, L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia, Morcelliana, Brescia 1957.
- 23) J.Maritain, Raison et Raisons, c.II-Sur le jugement artistique, LUF-Egloff, Paris 1947.
- 24) J.&R.Maritain, Situation de la Poésie.
- 25) J.Maritain, Frontières de la Poésie, Rouart & Fils,
Paris 1935
- 26) J.Maritain, La responsabilità dell'artista, Morcelliana, Brescia 1963.
- 27) T.Haecker, Della Bellezza, Ed.Corsia dei Servi,
Milano 1955.