

Questioni di antropologia filosofica

Per gli studenti dell'ISSR

A.A. 2009-2010

Introduzione

1. **La questione di che cosa è l'uomo è sempre viva e vitale**, benchè difficile e complessa, segnata da gravi errori, piena di punti interrogativi, di opinioni incerte, di dottrine caduche, di snervanti ricerche, di aspetti angosciosi, di amare sorprese, di illusorie conquiste, di misteri apparentemente insolubili.

Ma esistono anche delle risposte luminose, sicure, assodate, dimostrate, evidenti, fonti di consolante certezza, capaci di farci progredire continuamente nella conoscenza della verità, di aprirci nuovi orizzonti, di indurci a lavorare con fiducia per il futuro, tali da donarci quella verità che desideriamo, superando la tentazione dello scetticismo e dello scoraggiamento, da darci la gioia delle conquiste definitive premiando la fatica della ricerca, da dare un senso entusiasmante alla nostra vita, nella sicurezza di non costruire invano, ma di lasciare ai posteri un patrimonio perenne.

2. **Oggi come non mai è vivo l'interesse per l'uomo, si sono moltiplicate le scienze umane**, soprattutto a livello sperimentale, con una ricchezza enorme di risultati e la conseguente possibilità – auspichiamo per tutti – di una vita umana più sana, più lunga, più ricca, più giusta, più serena, più produttiva, più felice.

Se però constatiamo un enorme progresso nelle scienze umane empiriche, **sembra in qualche modo aumentare**, anche là dove si dovrebbero avere le conoscenze più elevate sull'uomo - penso per esempio alla teologia cattolica - **l'ignoranza, la superficialità, l'ottusità, per non dire la stoltezza riguardo le regioni o le zone più fondamentali, decisive e necessarie dell'esistenza umana**. Stiamo perdendo la necessaria **fondazione metafisica dell'antropologia** e per conseguenza della morale, della religione e quindi dello stesso cristianesimo.

3. **Stiamo costruendo un bellissimo palazzo, ma sulla sabbia, non sulla roccia**. Ci troviamo quindi indifesi, nonostante i numerosissimi ritrovati tecnici e scientifici dei quali disponiamo e che pure nel loro campo danno risultati apprezzabili, davanti a quelle che sono le **minacce e i pericoli più gravi e insidiosi, che toccano la vita dello spirito**, davanti alle prove che decidono per sempre del nostro destino, davanti agli ostacoli più seri a quello che è il vero progresso umano e, al limite, alla stessa sussistenza dell'uomo sulla terra o quanto meno ad un'ordinata convivenza civile a livello mondiale.

Che cosa ci manca? La **vera, profonda, filosofica e sapienziale conoscenza di che cosa è l'uomo**. Sorprendentemente e sciaguratamente l'Occidente, un tempo cristiano, ha respinto come "superato" o dannoso o inutile o falso un patrimonio di sapienza antico e tradizionale - penso soprattutto alla **cultura greco-romana-ebraico-cristiana** -, che è alle **radici della civiltà europea e mondiale** (ciò sia detto con vera stima anche per le altre culture), quella stessa cultura che ci consente paradossalmente e indecentemente di disprezzarla dall'alto della nostra presunzione, credendo di conseguire un progresso che in realtà è un regresso verso quelle forme animalesche e barbariche, che hanno preceduto quella cultura e che essa era riuscita tanto laboriosamente a superare e vincere.

4. **Inebriati ed illusi dallo sfavillio, dallo sfarzo e dall'apparente tranquillità della moderna civiltà scientifico-tecnologica**, ci riteniamo immensamente superiori a quei tempi rozzi e primitivi, ed in parte è anche vero, e sarebbe da sciagurati e insensati, sotto questo profilo, voler tornare indietro, ma non ci rendiamo conto o non vogliamo renderci conto che per la nostra mancanza di sapienza non siamo molto lontani dal ricadere in quelle forme oscure ed arcaiche e soprattutto non ci rendiamo conto che il vero progresso umano non è tanto quello scientifico-tecnologico, quanto piuttosto è il **progresso nella sapienza, nella virtù e nei valori morali e spirituali**. Mentre è proprio qui che oggi spesso manchiamo, lasciandoci prendere o dalla cupidigia dei beni e dei piaceri terreni o dalla superbia di ritenerci delle divinità, o dalla brama del successo o dalla voglia del dominio e della prepotenza.

5. **La sapienza filosofica che ci illumina è, grazie a Dio e nonostante tutto, ancora a nostra disposizione** nelle biblioteche, nei seri istituti culturali, nei documenti e monumenti storici, nelle sane tradizioni colte e popolari, nelle antiche scuole di saggezza. Non siamo ancora stati così stolti da distruggerla, forse per un estremo richiamo della nostra coscienza.

Ma **non basta conservare questo inestimabile patrimonio come fosse in un museo il ricordo di tempi passati** onde fare il confronto con quanto oggi siamo progrediti. Occorre invece rendersi conto della **perenne attualità di questa sapienza antica e tradizionale e costruire su di essa**, non contro di essa (salvo che non si tratti di errori), se non vogliamo tornare all'età della pietra, dissolvendoci nel nulla, e perdendoci in un'eterna dannazione. Occorre **recuperare con decisione questa sapienza** e non ce ne pentiremo, se vogliamo essere sinceri nel sapere che cosa è l'uomo e dove sta il suo vero bene.

6. Certamente **la filosofia è fallibile come l'uomo stesso è fallibile**, benchè ci dia delle verità certe e perenni. L'antropologia filosofica che presento vuol far riferimento solo a dati che appaiono sicuri, si tratti del patrimonio classico o di acquisizioni recenti, senza trascurare, penso di averne il diritto e il dovere, qualche teoria ipotetica, disposto a rivedere la mia posizione, ove si mostrasse erronea o a confermarla ove la si possa dimostrare.

La filosofia trova un aiuto, un correttivo e una luce superiore nella rivelazione cristiana, la quale offre una **concezione dell'uomo rivelata da Dio** stesso nella Sacra Scrittura e nella sacra Tradizione per mezzo del Magistero della Chiesa. Si dà in tal modo **un'antropologia cristiana o "soprannaturale"**, che conferma e perfeziona i dati certi dell'antropologia filosofica, mentre nel contempo orienta l'uomo verso Dio non solo considerato come fine ultimo naturale - cosa già dimostrata dalla filosofia - ma anche e in definitiva come **fine ultimo soprannaturale: la visione beatifica del Dio Trinitario**.

7. **Questa prospettiva, che trascende le forze e le aspirazioni umane**, benchè in armonia con esse, può essere evidentemente raggiunta solo in quanto l'uomo può valersi del soccorso di una vita soprannaturale, che è la vita di **grazia**, la quale fonda un'**etica soprannaturale**, che si aggiunge a quella naturale elaborata dalla filosofia morale.

L'esposizione dell'antropologia filosofica fa quindi da buona introduzione all'esposizione dell'antropologia cristiana. La prima ci dice chi è l'uomo alla luce della ragione. La seconda ci dice chi è l'uomo alla luce della fede.

Lezione prima

Che cosa è l'antropologia filosofica

8. Oggi si parla di **antropologia in molti sensi diversi**, dato il **moltiplicarsi delle scienze dell'uomo**; ma non mi pare che il termine "antropologia" sia usato sempre nel senso giusto, ma viene a volte frainteso o esteso anche in campi che sarebbero di spettanza piuttosto di altre discipline, come per

esempio la sociologia o la morale o il diritto o la psicologia o la storia delle culture (vedi per esempio la cosiddetta “antropologia culturale”), oppure, sotto l’influsso della filosofia di Heidegger, si tende ad identificare antropologia e metafisica.

9. Nel migliore dei casi ci si limita ad una **visuale storica o sperimentale**, peraltro legittima e necessaria, ma insufficiente ad avere una **concezione veramente essenziale ed universale dell’uomo**, che colga in lui ciò che veramente c’è di necessario e di sostanziale, valido per ogni luogo e tempo.

Spesso anzi si ha sfiducia, soprattutto negli ambienti della scienza, in questa possibilità e ci si limita magari a parlare delle **varie concezioni dell’uomo** emerse nella storia della scienza, della filosofia o delle religioni, senza prendere posizione, o dando per scontato che è **impossibile poter sapere che cosa è l’uomo, ma soltanto chi sono gli uomini** e che cosa essi pensano di se stessi, senza prendersi troppa cura delle contraddizioni e smorzando quindi all’eccesso il bisogno di verità e di certezza.

10. Invece bisogna dire che **l’ignoranza, lo scetticismo, l’incertezza o anche la semplice opinione su cosa è l’uomo è cosa molto pericolosa**, in quanto coinvolge il senso stesso della nostra vita e della nostra esistenza, e quindi il valore morale delle nostre azioni, lasciando spazio libero a forze politiche prepotenti e senza scrupoli o religioni fondamentaliste per non dire terroriste, le quali **possono imporre nelle leggi e nelle istituzioni un modello di uomo, che offende le nostre convinzioni e lede i nostri diritti**, come si è verificato nelle esperienze storiche del nazismo e del comunismo ateo, e come oggi sta avvenendo nell’espansione dell’islamismo fondamentalista.

Ma anche **l’umanesimo proposto dall’egemonia della fascinosa e liberale cultura americana**, in maniera morbida e subliminale, fatto di pragmatismo, edonismo, comportamentismo, mania della comunicazione, idolatria del futuro e smania di successo, per quanto privo di aperti atteggiamenti propagandistici, viene tuttavia istillato in maniera abile, soffice, capillare, sistematica e inapparente per mezzo di molti mezzi di diffusione (vedi per esempio New Age), che sono lo stesso costume americano, nonché la ricchissima e attraente produzione tecnico-artistica (come per esempio il cinema, lo spettacolo e la letteratura) e il potentissimo sistema mediatico e finanziario, **più che per mezzo di una letteratura filosofica, sicché è in grado di far presa direttamente sulle masse scavalcando il ceto intellettuale**.

11. In questa situazione **l’Europa conserva una missione fondamentale ed indispensabile per il bene dell’umanità e una serena e giusta convivenza mondiale**, nel continuare a proporre l’umanesimo nato dall’incontro della **cultura greco-romana con la religione ebraico-cristiana**, nei suoi **sviluppi nella filosofia scolastica medioevale, soprattutto tomista, fino ai nostri giorni**.

L’antropologia filosofica è nata in Europa per merito di **Aristotele**, dopo la preparazione spiritualistica **platonica** e morale **socratica**. L’incontro col cristianesimo dei **Padri e dei Dottori medioevali** l’ha purificata, meglio fondata e sublimata nella prospettiva cristiana soprannaturale della **“figliolanza divina”**.

12. Con l’avvento dell’**Umanesimo italiano del XV secolo** sembrava dovesse sorgere una più alta fioritura dell’umanesimo cristiano e invece purtroppo la **riscoperta dei classici pagani**, che del resto erano stati diligentemente conservati soprattutto dalla **tradizione monastica benedettina**, suscitò negli spiriti colti una **malsana nostalgia per la concezione dell’uomo greco-romano precristiano**, che venne fantasticamente mitizzato in un inesistente ideale di olimpica serenità, che in realtà non è mai esistito, e che invece Heidegger ha mostrato nella sua tragica e conturbante crudeltà¹.

13. La **concezione antropocentrica e soggettivista della ragione** non ha fatto che accentuarsi nei secoli seguenti soprattutto ad opera di **Lutero** e di **Cartesio**². Con costoro la ragione tende a perdere il suo **orientamento realista**; mentre comincia a non esser presa più sul serio, come sorgente di

¹ Cf “Introduzione alla metafisica”, Edizioni Mursia, Milano 1979, pp.147-181.

² Cf J.Maritain, “Tre riformatori – Lutero Cartesio Rousseau”, Morcelliana, Brescia 1964.

verità, la realtà esterna (la Chiesa visibile per Lutero, le cose sensibili per Cartesio), - il **realismo è accusato di “ingenuità”** - e **diventa sempre più importante il proprio io** (l’ “io credo” in Lutero e l’ “io penso” in Cartesio), **la coscienza tende a chiudersi in un orgoglioso e autoreferenziale soggettivismo.**

Certo, tanto Lutero che Cartesio credono ancora in Dio e nella rivelazione cristiana, ma il loro Dio non è più quello che la ragione coglie partendo dalla realtà esterna ed applicando il principio di causalità, ma è **un Dio che le si rivela immediatamente nella coscienza** (chiamata “fede” da Lutero, “ragione” da Cartesio), e quindi **non più mediato dalla realtà esterna.**

14. Questa **ragione taglia i ponti col Dio del realismo** e prende due direzioni: **in Lutero non arriva più da sé ad affermare la sua esistenza e a desiderarlo col libero arbitrio**, perché l’una e l’altro sono distrutti dal peccato; la “fede” allora **sostituisce la ragione**; in **Cartesio**, viceversa, la **ragione (come autocoscienza) è talmente sicura di sé, che possiede da sé la certezza dell’esistenza di Dio, senza bisogno del previo contatto con la realtà esterna.**

Con **Kant** la ragione umana, sempre fondata sull’autocoscienza cartesiana (l’ “io penso”), se da una parte, come ragione speculativa, resta limitata ai fenomeni sensibili senza giungere alla cosa in sé, dall’altra, come ragion pratica, **suppone l’esistenza di Dio come pura Idea apriorica e Ideale regolativo della ragione.** Se Lutero e Cartesio ammettevano ancora un Dio in senso realistico, benchè conosciuto aprioricamente, **il Dio di Kant perde la sua realtà e diventa un’idea**, certo sublime, ma una semplice idea, quindi **non Causa della ragione, ma posta o “postulata” dalla ragione.**

15. **L’apoteosi della ragione umana**, come è noto, **raggiunge il suo vertice in Hegel**, il quale la identifica addirittura con la ragione divina. Ma il razionalismo hegeliano si rivela presto illusorio. Da qui la **reazione irrazionalista**, che ha due esponenti di spicco nel protestante **Kiekegaard** e nel forsennato **Nietzsche**. Da allora la ragione è rimasta compromessa in filosofia ed è **diventato sempre più problematico definire l’uomo come animale razionale.** La ragione si è rifugiata nelle scienze, ma senza alcuna pretesa di trascendere il mondo dell’esperienza sensibile.

16. **A seguito di questi sbandamenti, l’antropologia ha perso il suo centro.** È rimasta ovviamente l’esigenza di definire l’essenza dell’uomo, ma la sfiducia filosofico-religiosa per la ragione o viceversa l’eccessiva fiducia nella ragione empirica da parte dello scientismo positivista o del neoilluminismo tuttora presenti nella nostra cultura, rendono **urgente una rifondazione dell’antropologia filosofica.**

Essa ha certamente un **fondamento metafisico, come sostiene Heidegger, ma non nel senso della metafisica heideggeriana.** Non si tratta di **ridurre l’uomo all’essere o viceversa di concepire l’uomo come oggetto della metafisica**, ma di chiarire l’ampiezza e i limiti della razionalità umana; **bisogna rifare la Critica della Ragion pura su base realista.** Bisogna recuperare il naturale *habitat* della ragione umana, che è la metafisica aristotelico-tomista.

17. Il **fondamento metafisico dell’antropologia filosofica sta nel riferimento ai trascendentali relazionali** del vero, del buono e del bello, i quali tutti sono resi possibili dalla sostanza spirituale e dalle sue facoltà. Qui sta la parte di verità dell’antropologia trascendentalista, di origine cartesiano-kantiana, di **Heidegger e di Rahner.**

Ma l’insufficienza di tale antropologia sta nel fatto che **trascura la distinzione fra sostanza e accidenti**, per cui, definendo astrattamente in modo equivoco l’uomo come “spirito” senza le dovute distinzioni, **rischia di confondere lo spirito umano con quello divino**, il quale solo è pura sostanza senza accidenti.

18. Viceversa, **la relazione dello spirito umano con l’essere** (vero, buono, bello) è accidentale e non sostanziale ed è **in potenza prima di essere in atto.** In Heidegger e Rahner, memori della lezione di Hegel, c’è bensì lo sforzo di **inserire lo spirito umano nella temporalità.** Ciò avrebbe dovuto renderli coscienti **dell’aspetto razionale, giustificato alla corporeità animale.**

Senonchè **entrambi guardano con disprezzo alla definizione aristotelica dell’ “animale razionale”**, togliendo con ciò stesso il fondamento della temporalità e del divenire proprio dello

spirito umano. Anzi, la temporalità e il divenire in loro diventa così importante (come in Hegel), che **finiscono addirittura per misconoscere i caratteri di universalità e di immutabilità dello spirito** e quindi col confonderlo con quella materialità che avevano voluto escludere dalla definizione dell'uomo.

19. **Attraverso l'antropologia filosofica, anche la morale viene ad avere una base metafisica**, la quale fornisce quelle nozioni dello spirito, della persona, del vero, del bene, del fine e dell'azione, senza le quali è impossibile costruire una morale. Il relativismo e soggettivismo morali oggi così diffusi dipendono dal mancato aggancio dell'etica ad un'antropologia filosofica a sua volta fondata sulla metafisica. Viceversa, il neognosticismo, il neoidealismo panteista e il personalismo relazionista dipendono da una **sbagliata fondazione metafisica**, che gonfia talmente l'essenza dell'uomo, da farla coincidere con l'essere *sic et simpliciter*, salvo poi, come fa Heidegger, a risolvere l'essere nella finitezza e nella temporalità.
20. Solo con questa base **etica metafisicamente fondata** in modo corretto, l'antropologia filosofica può porre le basi anche della **virtù di religione**, come propensione della ragione a render culto a Dio. Solo una razionalità aperta alla trascendenza e nel contempo discendente al valore veritativo dell'esperienza sensibile, dalla quale trae i concetti dai quali sale al Trascendente, può giungere a una vera conoscenza di Dio e quindi porre le basi di un'etica religiosa, preambolo necessario della fede e del culto cristiani.
21. **L'antropologia filosofica ha altresì coscienza della relazione dell'essenza umana col divenire e con la storia**. Se l'essenza umana è in se stessa una, universale e immutabile, pena la dissoluzione dell'essere umano e l'impossibilità di una convivenza umana nello spazio e nel tempo, è chiaro che questa essenza non è l'"uomo in sé" di Platone, e non è un'entità astratta, ma essenza specifica presente in ogni individuo umano **concreto**, benchè differenziata, in ogni individuo, secondo la natura propria di ciascuno, anche se è la medesima natura umana che si differenzia.
Per questo un'antropologia filosofica realistica e completa non può non avere una visione dell'essenza umana che sia al contempo **stabile nella sostanza, ma anche evolutiva negli aspetti fenomenici**, in quanto tiene conto, nei grandi periodi, del progresso e della diversificazione dell'umanità rispettivamente nel tempo e nello spazio, e ciò senza invadere il campo delle scienze storiche ed empiriche, ma solo per **chiarire sempre meglio il significato della natura umana, che sempre meglio appare nell'evoluzione dell'umanità**.
22. **L'antropologia filosofica** si distingue dall'**antropologia sperimentale**, la quale coglie e studia l'essenza umana non in se stessa, ontologicamente, come "cosa in sé", per dirla con Kant, ma **come "fenomeno" sperimentale**, benchè ovviamente con metodo razionale; tuttavia si ferma all'induzione e rinuncia alla deduzione, caratteristica della scienza filosofica. I suoi rami principali sono: l'etnologia, la paleoantropologia, l'antropologia culturale e l'antropologia medica.
23. Importante è distinguere **l'antropologia** dalla **psicologia**, sia quella filosofica che quella sperimentale. La psicologia è una parte dell'antropologia, dedicata in special modo allo studio **dell'anima e delle sue facoltà**, mentre l'antropologia studia il **complesso anima-corpo**. Inoltre l'antropologia studia le origini e i fini dell'uomo.
La **psicologia sperimentale** considera l'animalità umana come condizione e soggetto delle facoltà razionali; invece la **psicologia filosofica** studia le facoltà razionali in quanto guida dell'animalità umana. Inoltre, in generale, la psicologia è una parte dell'antropologia, e questa aggiunge a quella lo studio della corporeità umana in rapporto con l'anima, nonché le origini e i fini dell'uomo.
24. **Non bisogna confondere neppure l'antropologia con la morale o lo studio dei comportamenti umani**. Al fondo di questa confusione c'è la mancata percezione dell'aspetto **ontologico** dell'antropologia e la tendenza a **risolvere la realtà umana nell'agire umano**, quasicchè l'uomo consistesse esclusivamente nel suo agire, oppure si crede all'esistenza di un dato ontologico-

sostanziale, ma si diffida di poterlo raggiungere, accontentandosi delle manifestazioni fenomeniche dell'agire umano.

Ciò peraltro comporta il rischio di non cogliere **l'aspetto universale dello stesso agire** umano, giacchè esso può essere percepito solo in base ad una nozione universale ed oggettiva della natura umana. Infatti l'agire di un ente non è che l'effetto dell'inclinazione pratica che sorge dalla sua **forma**, per cui, se non si conosce la forma, si fallisce anche nella conoscenza di ciò che il soggetto in esame ha di essenziale e di proprio nell'agire.

In tal modo, queste “**antropologie**” **sociologistiche ed empiriste** (la vera sociologia è un'altra cosa), **dove si dubita dell'esistenza di una definizione universale della natura umana**, finiscono per collezionare a caso o per interessi contingenti una serie di fatti non sempre credibili o ben controllati o di trasformare in legge dei semplici dati statistici, per cui si confonde la norma morale col comportamento di fatto, si universalizzano indebitamente comportamenti particolari, non si coglie sempre ciò che nella condotta c'è di propriamente umano avvicinandolo alla condotta animale con l'esagerare i fattori istintuali ed emotivi, né si sa determinare un serio criterio di valutazione dei gradi di sviluppo e di progresso della vita umana, se non eventualmente soltanto sotto un profilo edonistico e materialista o in base alle opinioni di maggior successo.

25. **La collocazione dell'antropologia filosofica nei gradi del sapere** corrisponde alla collocazione dell'ente umano nei **gradi della sostanza metafisica**. Partendo dal basso, abbiamo il composto di materia e forma sostanziale di **azione transitiva estroversa**, che è la **sostanza chimica (scienza chimica)**. Se la forma sostanziale è di **azione transitiva introversa**, abbiamo i **vegetali** (anima vegetativa) (**fitologia**). Se invece la forma è **acquisita** dalla sostanza (forma intenzionale), abbiamo gli **animali** (anima sensitiva) (**zoologia**); se la **forma sostanziale è sussistente**(l'anima spirituale), abbiamo **l'uomo (antropologia)**. Se poi la forma spirituale è **un'essenza totale finita** (essenza spirituale totale distinta dal suo essere), abbiamo **l'angelo (angelologia)**. Se infine la forma è assoluta (essenza spirituale coincidente col suo essere), abbiamo **Dio (teologia)**.

26. Una nuova antropologia filosofica deve **riaffermare il potere della ragione speculativa** contro Lutero, come deve **riaffermare la veracità della conoscenza sensibile** contro Cartesio e contro le pretese eccessive della ragione cartesiana. Un Dio raggiunto per vie che respingono il procedimento razionale (sentimento, esperienza, emozione, intuizione, tradizione, intuizione, istinto, precomprensione, autocoscienza, fideismo, introspezione) non è il vero Dio, non è il vero fine trascendente dell'uomo, ma praticamente è l'autodivinizzazione dell'uomo.

Essa deve trovare un equilibrio - che Kant non è riuscito a trovare - tra esperienza e ragione, tra ragione e intelletto, tra ragion pratica e ragione speculativa, ordinando le prime alle seconde, mentre Kant ha commesso l'errore di porle tutte sullo stesso piano o addirittura di invertire l'ordine.

Quest'ordine ha il suo fondamento nel **primato dello spirito**, che però né si oppone alla materia, né vi si risolve o si confonde con essa, ma con essa forma quell'**unica sostanza** che è la persona umana, ed anche qui ci soccorre la metafisica, col primato che essa pone dell'atto sulla potenza, della forma sulla materia e dell'essere sull'essenza.

Lezione seconda

La definizione dell'essenza dell'uomo

27. La definizione giusta dell'essenza dell'uomo è quella di Aristotele: “O zoon loghikòn”, ovvero “O zoon logon èchon”: *animal rationale*, **animale razionale**. Altra definizione simile, derivata dalla razionalità, è “zoon politikòn”, *animal politicum*, **animale capace di virtù politica**. L'uomo appartiene al **genere animale**; la sua **differenza specifica** rispetto agli animali senza ragione è quella di **possedere la ragione, la facoltà di ragionare**.

Tuttavia, un animale che abbia la facoltà di ragionare non può avere un'anima solo sensitiva, ma dovrà avere un'anima razionale, perché essa possa appunto spiegare l'esistenza, nell'uomo, di tale facoltà. Dunque l'uomo potrebbe essere definito anche come **animale dotato di anima razionale**.

Infatti, il semplice concetto di animale dice: "**sostanza vivente animata da anima sensitiva**". Ora, nell'uomo certamente esistono le funzioni sensitive: in tal senso egli è animale. Tuttavia non avrebbe senso supporre che egli avesse due anime: una per le funzioni sensitive e un'altra per le funzioni razionali. Infatti l'uomo è un'unica sostanza, composta di materia e forma. E **una sostanza è una perché ha una sola forma sostanziale**, la quale contiene virtualmente in sé le potenze delle anime inferiori: sensitiva e vegetativa, oltre ad avere la potenza motrice delle membra e degli organi vitali mediante il cervello e il sistema nervoso.

28. Quando quindi si dice che l'uomo è "**animale**", non si prende questo termine nel senso di ente **reale**, ossia come **sostanza dotata di anima sensitiva**, ma nel senso di **genere logico**, ossia come **indifferente alla razionalità e all'irrazionalità**³, appunto perché "animale" può essere l'uomo come la bestia.

"**Animale**" è dunque il **genere prossimo**; ma si potrebbe altrettanto dire che l'uomo è un **corpo o una sostanza materiale dotati di ragione**. Non perché la materia possa pensare, cosa assurda, ma in quanto si tratta di un corpo informato da una forma spirituale.

29. La **differenza specifica** ("ragionevole") determina l'**essenza o natura specifica umana**, quella che si chiama "**specie umana**" o "**genere umano**" o "**umanità**" (non come collezione degli individui, ma come loro essenza comune), il *Gattungswesen*, come dice Marx). La **natura individuale** invece si riferisce alla **persona**, l'individuo umano, dato dal fatto che la natura specifica assume, nell'esistenza concreta, **particolari ed irripetibili caratteristiche**, che costituiscono un'attuazione di quanto è virtualmente contenuto nell'essenza specifica.

L'essenza specifica è realmente presente in tutti gli individui identificandosi con ciascuno di essi. La distinzione, pertanto, che la ragione opera, in un medesimo individuo, fra individuo e specie, non è reale, ma solo concettuale (o di ragione).

30. L'essenza specifica universale viene astrattamente e scientificamente conosciuta prescindendo dai caratteri dell'individuo. Questi invece può essere intellettualmente conosciuto mediante l'**esperienza concreta**. L'essenza specifica viene dunque definita in modo formale, in quanto si ha definizione per genere e differenza specifica. L'individuo, invece, non può essere propriamente definito, ma solo **descritto o mostrato immediatamente o mediamente**, facendo riferimento ai suoi caratteri individuali, sensibili e spirituali, percepibili i primi mediante i sensi e i secondi mediante quel tipo di intuizione che la fenomenologia husserliana chiama *Einfühlung*, e che Edith Stein ha descritto con particolare acutezza. Questa intuizione si fonda, per quanto riguarda la persona, sulla sua intellegibilità, quella che nello scotismo si chiama "**ecceità**", che sta sopra l'individuo empirico e sotto l'essenza specifica (secondo il metodo scotista della *distinctio formalis ex natura rei*). Essa consente la **conoscenza intellettuale o spirituale della singola persona umana**.

³ Qui per "**irrazionale**" intendo semplicemente il **non-razionale**, non necessariamente opposto od ostile alla ragione, come è appunto, nell'uomo, l'animalità, la quale di per sé, ben lungi dall'opporvi alla ragione o dall'escludere la ragione, è fatta per **coesistere** con lei e per essere da lei **governata** per costituire l'unica e **completa** essenza dell'uomo. Invece l'**irrazionale contrario alla ragione (o illogico o assurdo)**, è ciò che la impedisce, la distrugge, la offende, la falsifica o che comunque è con lei **incompatibile** o contrario alle sue leggi gnoseologiche, scientifiche, logiche o morali.

Poiché la ragione umana è **limitata**, si distingue, invece, dal razionale senza opporvisi, ma trascendendolo e in armonia con esso, il **sovrazionale**, segno di una razionalità **superiore**, che può essere o il **preternaturale** (relativo all'angelo) o il **soprannaturale** (relativo a Dio). Quest'ultimo è l'ambito della **Rivelazione e della fede cristiane (cattoliche)**. Errata, quindi, è la concezione luterana della fede come "scandalo" per la ragione, come "assurdo" e come "contraddizione". La verità è sempre verità: la verità razionale non può contrastare, se non apparentemente, la verità di fede. **Compito della teologia è sciogliere le antinomie apparenti fra ragione e fede**. In ciò è grande maestro, come insegna il Concilio Vaticano II, S. Tommaso d'Aquino.

31. La predicazione dell'astratto ("umanità") si riferisce all'umanità nella totalità delle sue qualità concrete attuali e possibili, mentre la predicazione "uomo" si riferisce alla persona, con le sue qualità proprie ma anche particolari. Per questo si dice che Pietro è uomo o un uomo, ma non che Pietro è l'umanità, perchè non realizza in se stesso tutte le virtualità contenute nel concetto di umanità. Tuttavia col termine "uomo", messo a soggetto della proposizione, si può intendere anche la natura specifica, quando si vuol dare la definizione dell'"uomo".
32. L'uomo è una sostanza animale dotata di ragione. Ora la ragione si fonda, come vedremo, su di un'anima non sensitiva (animale), ma spirituale (razionale), la quale dà vita e forma umana all'uomo, distinguendolo dalla sostanza puramente sensitiva (le bestie). L'anima razionale dà dunque forma alla sostanza umana; essa è la sua **forma sostanziale**.
Benchè però l'anima razionale sia tale e in quanto tale, come vedremo, **sussistente da sè** anche senza il corpo (dopo la morte), non è esatto dire, se non modo oratorio non scientifico, che l'uomo è uno **spirito**, sia pure incarnato, come fa Maritain. Forma spirituale non vuol dire ancora sostanza spirituale. L'anima umana è sì spirituale, ma non è uno spirito come **essenza completa**, perchè per formare l'essenza umana non basta l'anima, ma occorre anche il corpo. Solo l'angelo e Dio sono essenze o sostanze spirituali complete, che non hanno il corpo nella loro essenza.
33. L'anima umana è una forma sì sussistente, ma **soggettata nella materia**. La materia umana è il **soggetto dell'anima umana**, analogamente a come l'anima sua volta è soggetto delle facoltà umane (razionali). Come l'anima-forma attua la materia, così le facoltà attuano l'anima.
Comunque il **soggetto umano è uno solo**: la sua **soggettività o sussistenza dipende dall'anima**, la quale fa sussistere il corpo e fa sì che il corpo a sua volta sia soggetto dell'anima. Ma se il corpo (o materia umana) è soggetto dell'anima, ciò lo deve alla stessa anima. Mentre negli enti inferiori la sussistenza dipende solo dalla materia.
Viceversa la sostanza spirituale completa (per esempio l'angelo) sussiste ed è al contempo soggetto. Uno spirito propriamente non può "incarnarsi" ossia assumere un corpo, se non per giustapposizione contingente con una materia preternaturale e per un'operazione preternaturale dello stesso spirito, come avviene nelle apparizioni angeliche.
Ancora più grave è concepire l'uomo come puro spirito, come fanno in vari modi Cartesio, Fichte, Hegel, Gentile, Rosmini, Heidegger e Rahner, nonostante tutti i correttivi che vi appongono.
34. La bontà della definizione aristotelica è data dal fatto che coglie nell'uomo ciò che egli ha di specifico e che lo **distingue da tutti gli altri enti**. E ciò è appunto la ragione, come vedremo meglio. Infatti l'uomo ha molte caratteristiche in comune con altri enti: è un corpo come le sostanze chimiche, ha una vita vegetativa come le piante, ha una vita sensitiva come gli animali, ha una vita spirituale come gli angeli e Dio. Di **proprio, invece, ha la ragione**. Per questo è giusto e doveroso definirlo mediante la facoltà razionale.
E peraltro egli **non è una ragione sussistente**. Non è, come diceva Cartesio, "una cosa che pensa". Solo Dio o per lo meno l'angelo potrebbe essere definito così. E **non è quindi un ragionare in atto**. L'uomo possiede sì la ragione, ma **può anche non usarla o usarla male**, e non per questo perde la sua essenza di uomo; diremo invece che è un uomo che non ragiona o ragiona male o al massimo che non si comporta da uomo o che perde la sua dignità morale, ma non la sua natura umana.
35. La ragione, quindi, nell'uomo, non è l'uomo, ma una **proprietà dell'uomo**, una facoltà che sta a lui mettere in atto volontariamente e liberamente. E se non lo fa, non per questo perde la sua natura umana, anche se indubbiamente la offende dal punto di vista psicologico o morale.
Ciò che quindi c'è di sostanziale nell'uomo non è la ragione, la quale è invece un **accidente proprio e inseparabile**. La ragione non è soggetto a se stessa, ma inerisce a quel soggetto che è l'uomo stesso, formato di anima e corpo. E per l'esattezza la ragione **sussiste nell'anima e deriva dall'anima**, forma sostanziale del corpo.
In tal senso non dobbiamo temere di dire, senza essere materialisti, che il **soggetto della ragione è il corpo**, certo in quanto formato all'anima, ma ciò che sussiste è il corpo, il **corpo umano**, che coincide con l'uomo stesso vivente, con la **persona umana**: un corpo animato

dall'anima, giacchè un corpo umano inanimato non è già più un vero corpo umano, ma è un cadavere.

36. La collaborazione fra antropologia filosofica e antropologia sperimentale (sessuale) ha di recente condotto ad una definizione dell'uomo più complessa, che tiene conto della **differenza specifica tra mascolinità e femminilità**, come **sottospecie della natura specifica "animale razionale"**⁴.

Ciò vuol dire che immediatamente sotto la differenza specifica non c'è l'individuo empirico uomo e donna (come si pensava un tempo), per cui la loro differenza non è meramente empirica come quella che esiste fra due semplici individui (tra Pietro e Paolo o fra Antonia e Francesca), ma è come quella che esiste tra due **individui della stessa specie (sottospecie)**: Pietro e Paolo hanno la stessa **essenza maschile** ed Antonia e Francesca hanno la stessa **essenza femminile**.

In tal modo, dal punto di vista categoriale, la specificità "animale razionale", rispetto alla mascolinità e la femminilità, diventa un **genere da esse determinato** come loro **differenze specifiche**, e la **specie essenziale immediatamente superiore agli individui** Paolo e Francesca non è l'essenza umana specifica (*animal rationale*), ma è rispettivamente l'essenza della mascolinità e l'essenza della femminilità. Ciò giustifica la nascita recente **dell'antropologia sessuale differenziale**, legata a quella filosofica per quanto riguarda le differenze spirituali fra uomo e donna, e a quella sperimentale per quanto riguarda quelle psicofisiche.

37. Per quel che riguarda la diffusa e sempre attuale **concezione materialista dell'uomo**⁵, essa non sta nel semplice fatto di dire che l'uomo è un corpo (vivente), ma nel fatto di **ridurre lo spirito alla materia**, o di pensare che la materia si trasformi da sé in spirito o da sé si elevi alla dignità dello spirito o di ritenere la materia come origine, principio e spiegazione dello spirito e quindi di confondere l'una con l'altro o non dando sufficiente spiegazione dell'esistenza e natura dello spirito o abbassando l'uomo al livello delle bestie o addirittura, come nelle forme più spinte di materialismo, al livello di un ente meramente fisico, a un ammasso di cellule o di elementi chimici, sì da non spiegare sufficientemente nemmeno il fenomeno della vita, negando la stessa esistenza dello spirito come ente immateriale.

Per evitare il materialismo, peraltro, non basta affermare la superiorità dello spirito, se poi, come fa Teilhard de Chardin, si fa originare lo spirito da un'autotrasformazione della materia, sia pure, come egli dice, sotto l'azione della causalità divina⁶.

38. **La concezione materialista offende il principio di causalità** pretendendo di **spiegare il più col meno** o dando un irragionevole primato ontologico alla materia rispetto allo spirito. Inoltre **offende anche il principio di finalità**, ignorando il fatto che ogni agente e soprattutto l'essere umano agisce per un fine e il fine non può essere inteso se non da una mente o immanente al soggetto agente (il soggetto cosciente, animale e uomo) o trascendente (la stessa Mente divina), che governa i movimenti degli enti cosmici (piante e sostanze inorganiche).

L'ignoranza del principio di finalità spinge il materialista a fondare tutti i movimenti dell'universo, compresi quelli dello spirito, sul "**caso**": un concetto nettamente antiscientifico ed irrazionale, col quale si pretende di assegnare alla realtà ciò che dipende semplicemente dalla nostra ignoranza.

39. Di per sé, infatti, non è illegittimo, in generale, parlare di "caso", ma si tratta di un concetto volgare, che lo scienziato non dovrebbe mai usare, pena la degradazione del sapere scientifico a livello di immaginazione popolare. Infatti su questo punto ha ragione Hegel, quando dice che il "**reale è**

⁴ La tesi della differenza "sottospecifica" è stata proposta dal Maritain. Io ho cercato di darle uno statuto logico nella mia relazione "Sulla differenza tra l'anima dell'uomo e della donna", presentata al Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (S.I.T.A.) dal tema "L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino", Editrice Massimo, Milano 1987, pp.227-234. Anche Edith Stein ha affrontato la questione della differenza ontologica fra uomo e donna, ma sembra la abbia troppo accentuata col parlare di due differenti "specie", rischiando di compromettere l'identità e l'uguaglianza specifica tra uomo e donna come animale razionale.

⁵ Una sorprendente tendenza materialista in un teologo che si dichiara cattolico si nota nel libro di Vito Mancuso "L'anima e il suo destino", Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

⁶ Uno studio critico che mette in luce la tendenza materialistica di Teilhard de Chardin è quello di Philippe de la Trinité, Teilhard de Chardin. *Vision cosmique et christique*, La Table Ronde, Paris 1968.

razionale” (non è sempre vero l’inverso), nel senso che è progettato da una ragione (umana o divina), è accessibile alla ragione (umana o divina), e quindi agisce in modo razionale, benchè, per quanto riguarda l’uomo, sta in lui farlo o non farlo, in forza del suo libero arbitrio.

40. In ogni modo, anche nell’uomo la sua azione è sempre razionale da un punto di vista **ontologico** (come corpo e come vivente vegetativo e sensitivo), anche se non sempre da un punto di vista **morale**. Infatti, se non esistesse una razionalità e quindi un’esplicabilità dei fenomeni dell’essere umano, anche se di carattere anormale o patologico, non potrebbero esistere scienze come la medicina, la psichiatria, l’antropologia e la psicologia sperimentale e via discorrendo. Anche nei fenomeni morbosi, benchè siano deviazioni da quella piena razionalità che è costituita dalla salute, esiste comunque un’esplicabilità razionale che consente l’esistenza delle scienze mediche.

41. L’uomo è un corpo, una sostanza materiale, non una sostanza spirituale, benchè la sua forma sostanziale – l’anima – sia spirituale e possa sussistere da sola senza il corpo. Quindi **non è neppure un composto di due sostanze**, ma semmai si può dire, come dice il Concilio Lateranense IV, che **provviene da due sostanze** (oggi diremmo: i gameti e l’anima creata da Dio). Oppure si può dire che si compone di due **sostanze incomplete** o di due **principi sostanziali**: questo, perché occorre tener fermo, contro ogni dualismo, che l’uomo, la persona umana, la natura umana singola è un’unica sostanza.

Dal punto di vista ontologico si deve dire dunque che l’uomo **possiede delle funzioni o facoltà animali, ma non è sostanzialmente un animale: lo è solo dal punto di vista logico generico**. Animalità e razionalità si compongono nell’uomo non come due sostanze, ciascuna con la propria anima, ma - da un punto di vista logico - come il **genere** si compone con la **differenza specifica** e - dal punto di vista reale - come una forma spirituale principalmente e virtualmente sensitivo-vegetativa si compone con una materia adatta alla vita per formare un’unica sostanza vivente.

42. La **forma sensitivo-vegetativa è virtualmente contenuta nella forma spirituale**, da essa emana e in essa si radica, sicchè l’anima spirituale sostituisce l’anima sensitiva e vegetativa facendosi carico delle sue funzioni. L’uomo, quindi, non è un animale nel senso che non ha un’anima animale, ma, come si è detto, esiste in lui la funzionalità dell’animalità soggettata nella materia atta alla vita vegetativo-sensitiva.

43. **L’uomo è un composto di materia e forma sostanziale spirituale**. Siccome questa è per sé sussistente, il composto umano sussiste per la sussistenza dell’anima. E siccome la sussistenza è l’essere della sostanza, l’anima dà al composto il suo essere e la sua esistenza.

L’uomo **come sostanza** esercita l’atto di **sussistere da sé**; ma l’uomo **come ente** esercita **l’essere grazie all’atto creativo** e conservativo di Dio. Se nell’uomo vien meno l’essere (ossia muore), l’uomo non esiste più, ma resta l’anima, la quale, **sussistendo da sé**, mantiene il suo essere, benchè essa **non esista da sé**, perché il suo atto non è semplicemente l’essere, ma l’essere-in-sè: solo Dio esiste da sé (*aseitas*).

44. L’essere razionale dell’uomo significa che il suo intelletto funziona non solo e non tanto in modo **intuitivo**, ma secondo i procedimenti e le leggi della ragione. La razionalità umana è giustificata e necessitata dal fatto che lo spirito umano è forma di un corpo, per cui l’uomo inizia la sua attività conoscitiva traendo i contenuti dall’esperienza dei sensi, il che comporta, a questo livello, una certa spaziotemporalità del conoscere. Ma questa si riflette in qualche modo anche nella dimensione spirituale del conoscere.

Da qui il tipico procedere umano della conoscenza intellettuale, per un succedersi di atti e di momenti, i quali o per raggiungere (invenzione, apprendimento, dimostrazione) o per esprimere (linguaggio, discorso, comunicazione umana) la verità, si distribuiscono anch’essi in qualche modo nello spaziotempo, benchè i contenuti possano essere indipendenti dallo spaziotempo, privilegio tipico dello spirito.

45. **La facoltà razionale sta a fondamento dell'attività della volontà**, che è l'appetizione del bene universale concepito dalla ragione. In ogni ente la forma è principio di azione; così anche l'uomo traduce in azione l'inclinazione insita nella forma della sua essenza.

Inoltre, come tutti gli enti dotati di conoscenza, quindi insieme con gli animali, la **forma che è principio del suo agire di uomo in quanto uomo**, è una forma intenzionale o rappresentativa intellettuale (l'atto del conoscere razionale). In base ad essa l'uomo agisce o deve agire, dato che, in quanto animale, egli può agire anche irrazionalmente seguendo semplicemente le proprie pulsioni animali o, mancando anche della possibilità di seguire queste – per esempio nel sonno o in stati morbosi – può essere guidato anche soltanto dalle funzioni vegetative.

46. **L'agire umano** in quanto umano, ossia l'agire razionale, è rimesso al potere del suo **libero arbitrio**, col quale l'uomo può agire o non agire, può scegliere questo o quel determinato bene particolare e, nel campo morale, può optare per il bene o per il male, tutti termini che rientrano nell'ampiezza del **concetto universale** oggetto della ragione, il quale, rispetto alla volontà, si presenta come **bene universale**, al quale soltanto è orientata necessariamente, per sua essenza, la volontà. Nei confronti dei beni particolari invece la volontà è libera, non è necessitata e quindi può scegliere ciò che vuole, almeno nell'intenzione o nel desiderio, se non nel conseguimento effettivo.

L'uomo è un vivente dotato di potenza razionale; ma sta al suo libero arbitrio metterla in atto ragionando effettivamente e compiendo atti di conoscenza o di comunicazione verbale. L'uomo, quindi, non è, come sostengono gli autori sopraccitati, escluso Maritain, costitutivamente in atto di intuire l'essere, ma il suo intelletto **passa dalla potenza all'atto**, ed acquisisce quindi il sapere partendo da una condizione di **totale ignoranza** (la famosa "tabula rasa" di Aristotele), oltre al fatto che per giungere alla nozione dell'essere deve compiere un complesso cammino, anche se per lo più inconscio, partendo dall'esperienza dei sensi.

47. L'attività della ragione accompagnata da quella della volontà fondata sulla ragione, per le quali l'uomo è un **animale politico**, spingono poi l'uomo all'attuazione delle **relazioni sociali** grazie all'uso del **linguaggio** e in vista di soddisfare alle esigenze della ragione, le quali chiedono una **ricerca collettiva della verità e del bene comune della società umana**.

Sbagliano quindi i suddetti autori a definire l'uomo in rapporto alla comprensione o intuizione o esperienza dell'essere, atematica o non atematica che sia. Questo atto di conoscenza metafisica non è affatto necessario all'essenza dell'uomo, benchè in ogni nozione della ragione si nasconda la nozione dell'ente, che è la più universale di tutte; ma anche chi non percepisce esplicitamente l'essere come tale resta comunque un essere umano, per quanto importante sia la metafisica nel destino dell'uomo.

48. Indubbiamente la sapienza metafisica (implicante la teologia razionale) rappresenta la massima maturità ed affermazione della ragione umana ed è la suprema delle scienze razionali; ma un conto è definire **ciò che l'uomo è come tale** e un conto è definire **ciò che l'uomo può compiere al vertice della sua attività razionale**. Infatti tale vertice può essere raggiunto da pochissimi, per cui fondarsi su di esso per definire l'uomo sarebbe un procedimento estremamente ingiusto e discriminante.

49. Sono sbagliate anche quelle definizioni dell'uomo, che oggi incontrano un certo favore anche in ambienti cattolici, che **lo definiscono in rapporto a Dio** (per esempio come "essere che si autotrascende in Dio" o come "manifestazione di Dio"), **come se Dio entrasse nella definizione dell'uomo**, col pretesto eventualmente della definizione biblica di "**creatura creata ad immagine di Dio**"⁷ e dimenticando che il racconto genesiaco parla anche di Dio che prende del "fango" dalla terra, lo plasma e gli infonde lo "spirito" vitale, a ricordo invece della composizione di anima ("soffio") e corpo ("fango").

Riconoscere, con la Bibbia, che l'uomo è creato ad immagine di Dio, non autorizza a porre Dio nella definizione dell'uomo. "Immagine e somiglianza di Dio", nella Scrittura, non vuol dire

⁷ Un'esposizione equilibrata di questa concezione biblica nell'interpretazione di S. Tommaso è contenuta nel libro di Giorgio Carbone O.P. "L'uomo immagine e somiglianza di Dio – uno studio sullo *Scritto sulle Sentenze* di San Tommaso d'Aquino", Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.

che Dio sia una specie di genere prossimo o di differenza specifica della definizione dell'uomo, altrimenti si finirebbe per definire l'uomo come un Dio e si cadrebbe nel panteismo, ma vuol dire che nell'uomo esiste un principio vitale, che è **l'anima**, la quale, in quanto spirito, **assomiglia al divino Spirito**, benchè, come dice il Concilio Lateranense IV, tra Dio e l'uomo sia più grande la diversità che la somiglianza.

50. L'uomo ha per definizione la **tendenza a ragionare**, non ha una naturale tendenza verso Dio, se non come **ogni altro ente**, il quale, creato da Dio, tende ontologicamente e necessariamente verso Dio. Ma il condurre a buon fine quella tendenza muovendosi **deliberatamente** verso Dio, **dipende da ognuno di noi** e ognuno di noi fa la sua scelta, sia per Dio o sia contro Dio, e tutti però manteniamo la nostra natura umana.

La **tendenza ontologica** ce l'hanno anche i dannati dell'inferno, i quali non intendono assolutamente dirigere la loro volontà verso Dio. La tendenza propria dell'uomo, che lo definisce come uomo, è la tendenza della **ragione e della volontà**. Ora, la tendenza necessaria ed essenziale della ragione è la tendenza al **vero** e quella della volontà è la tendenza al **bene**. Ora è vero che Dio è il sommo Vero e il sommo bene, ma il vero e il bene come tali, in senso astratto e trascendentale, non sono ancora Dio. **Non bisogna confondere, come fa Rahner, il Trascendente (Dio, Essere assoluto) col trascendentale (l'ente come ente).**

51. Tendere verso Dio, per l'uomo, non è il risultato di un impulso immediato o di una "esperienza preconcezionale ed apriorica" (Rahner), ma è il risultato di un ragionamento e di un libero atto del volere, cose che l'uomo può anche non realizzare (per esempio l'ateo o il peccatore) e non per questo l'uomo perde la sua essenza di uomo.

Certamente l'uomo, come ogni ente, ha in sé una **naturale tendenza, insita nella sua stessa essenza, verso Dio**, fine ultimo trascendente, comune di tutto l'universo e pure, come ogni altro ente, ha una naturale tendenza ad **attuare le proprie capacità** e quindi, nel caso dell'uomo, ad essere uomo perfetto, perfettamente razionale e libero. E' in base a questa seconda tendenza e non alla prima, comune ad ogni ente, che va definita la specificità di ogni ente, perché è questa tendenza che lo distingue dagli altri enti.

52. Ma la tendenza verso Dio, nell'uomo come uomo, non è la tendenza naturale necessaria e deterministica degli enti inferiori e dello stesso uomo come ente vegetativo e sensitivo. E' invece una tendenza fondata sulla conoscenza razionale e sul libero arbitrio. L'uomo per sua natura ha tendenza a ragionare e a far uso della libertà; ma tra avere questa tendenza e a metterla in atto corre la differenza che passa tra la **potenza (possibile)** e l'**atto (reale)**.

Siccome l'uomo usa liberamente della sua ragione e della sua volontà, non rientra necessariamente nell'essenza dell'uomo (e quindi di ogni uomo) che tenda volontariamente a Dio, ma può tendere anche a rifiutarlo e rifiutarlo effettivamente.

53. La **tensione (o "autotrascendenza") verso Dio, quindi, non va posta nella definizione dell'uomo**, soprattutto se si tratta della tensione volontaria della ragione e del libero arbitrio, perché allora **chi non tende volontariamente verso Dio (ossia il peccatore) non sarebbe uomo**. Oppure bisognerebbe dire, come fanno i moderni buonisti, che nessuno pecca, ma tutti sono l'oggetto della misericordia divina.

Si deve **distinguere allora l'uomo come tale, cioè la sua essenza, dal fine ultimo dell'uomo** e da ciò a cui l'uomo è inclinato e che **può raggiungere, facendo uso del libero arbitrio, nella pienezza o perfezione finale del suo agire**.

54. Quando si definisce l'essenza dell'uomo, si deve prescindere dalla considerazione dei risultati finali della sua attività razionale-morale, i quali per loro essenza dipendono dal libero arbitrio, per cui **in alcuni uomini possono esistere, mentre in altri no**.

Definire l'uomo in termini di attuazione di potenzialità che può anche, di fatto se non di diritto, non attuare, come la sua tensione volontaria verso Dio, vuol dire **confondere la facoltà con l'attuazione della facoltà**, col risultato che chi non la attua, viene a non essere più un uomo. Dal che si comprende quanto discriminante sia anche questa concezione. Un ateo o un criminale

possiede l'essenza umana, dotata di ragione e di libero arbitrio, tanto quanto un credente o un santo. La differenza sta solo nel fatto che essi hanno fatto un uso diverso del loro libero arbitrio.

55. Dio non rientra nella definizione dell'uomo come tale, ossia nella definizione dell'essenza umana, ma nella **definizione di quello che è il fine ultimo dell'uomo**, che egli può raggiungere o non raggiungere in base alle sue scelte, ma l'uomo, anche se non raggiunge questo fine, non per questo non resta uomo, animale razionale (benché abbia fatto cattivo uso della ragione della libertà). Diremo certo che **ha fallito il fine della sua vita, ma non che ha perso la sua essenza**.
56. Anche la definizione dell'uomo, ispirata ad **Heidegger**, come **“apertura” verso Dio**, è quanto meno ambigua, perché “apertura” può indicare una **possibilità** come **un'attualità**: un conto è che io parli dell'apertura di una porta in quanto essa può aprirsi, e un conto è che io parli di una porta già aperta. **L'uomo per essenza può aprirsi a Dio, ma non è per essenza di fatto aperto a Dio**, perché il peccatore di fatto si chiude a Dio, ma non per questo non è più un uomo: è semplicemente un uomo peccatore. Col concetto di apertura si vorrebbe evitare la fondamentale distinzione fra potenza (possibile) ed atto(reale): ma ciò non porta altro che a incresciose confusioni ed illusioni.
57. Nell'uomo, come in ogni ente creato, **l'essere non coincide con l'agire**, perché ogni ente creato è composto di atto e potenza. Solo in Dio vi è coincidenza, perché Dio è Atto puro. Risolvere l'essenza umana nel suo agire e nel suo attuale tendere verso Dio conduce al panteismo, ossia ad elevare l'essenza umana alla dignità di essenza divina, o quanto meno a porre l'uomo per essenza nello stato di beatitudine finale, il che è falso ed empio.
58. Non parliamo poi di quanto aberranti ed empie siano quelle concezioni dell'uomo, anch'esse purtroppo insidiosamente oggi presenti in qualche ambiente cattolico, le quali portano a tale enfaticizzazione l'idea dell'uomo come autotrascendenza in Dio o teofania, da vedere l'uomo, alla maniera indiana, gnostica o hegeliana, come un **Dio implicito ed inconscio, che prende coscienza di sé mediante il processo dell'autocoscienza** o della “prova a priori” dell'esistenza di Dio.
59. Bisogna anche guardarsi da quella concezione dell'uomo, che **vien fatta passare per “biblica”**, ma in realtà **grossolanamente monistica** (derivata dal protestantesimo liberale, per esempio Schleiermacher e Bultmann), purtroppo oggi diffusa da molti esegeti anche cattolici, secondo la quale, in opposizione alla metafisica e al “dualismo” greco” (peraltro mal conosciuto), **la Bibbia non distinguerebbe, nell'uomo, l'anima dal corpo**, ma lo concepirebbe come **un'unità indivisibile**, una specie di blocco monolitico, col pretesto che la Bibbia parla a volte dell’“anima” o del “corpo” per intendere **“tutto l'uomo”**, senza tener conto che queste espressioni non sono altro che delle **sinedochi**, per cui questi esegeti **confondono nominalisticamente il significato dei termini col significato dei concetti**: un conto è il termine col quale si può **designare** l'uomo e un conto è **determinare l'essenza** dell'uomo.
- Anche quando un tempo si diceva che una parrocchia contava un *tot* di “anime”, evidentemente si sottintendevano anche i corpi. Lascio poi al lettore immaginare che cosa resta del concetto di “morte” come **separazione dell'anima dal corpo**, a meno che dopo la morte l'anima non conservi un “corpo astrale”, com'è nell'immaginazione, per nulla biblica, delle antiche gnosi pagane e indiane.
60. Questa confusione appare evidente nei numerosi **dizionari biblici** oggi in commercio, i quali spesso oltrepassano la loro competenza di dizionari e, confondendo filologia e filosofia, s'imbarcano con tono solenne e saccente in definizioni concettuali, fatte passare per “bibliche”, che invece non fanno che manifestare l'ignoranza in fatto di antropologia dei loro autori, per non dire il loro contrasto con gli insegnamenti della Chiesa in materia e quindi col vero insegnamento della Scrittura, con gravi conseguenze per quanto riguarda la morale. Ma torneremo a suo luogo su questa questione.
61. E' pure sbagliato ritenere che **l'uomo non abbia un'essenza**, o che l'essenza umana, come dice Rahner, sia solo qualcosa di “astratto”, col pretesto dell'ampiezza delle sue possibilità, della libertà

e della sua capacità dell'uomo concreto di agire su se stesso e trasformare se stesso, nonché della sua inesauribile creatività in tutti i campi della sua azione.

In realtà, ad un'osservazione attenta della natura e della condotta dell'uomo, possiamo notare che, per quanto variabili, evolutivi, diversificati e plasmabili, esse possiedono dei **limiti**, dei modi, dei principi, dei procedimenti e dei fini inalterabili, invalicabili, fissi, precisi e determinati, stabiliti dal Creatore, che sta appunto all'antropologia e all'etica filosofica individuale, dimostrare e precisare.

62. Non bisogna prendere a pretesto, come già fece Hegel, il fatto che l'uomo sa rapportarsi con **l'Infinito**, per **negare la finità della natura umana**. L'infinità che c'è nell'uomo e della quale egli capace, è sempre connessa sotto altri profili con la finitezza ed anzi con la miseria del peccato.

Questi limiti si riconducono tutti e si fondano tutti sulla definizione dell'uomo che abbiamo data. Si comprende allora come uno Hegel, uno Heidegger, un Nietzsche, un Gentile, un Sartre, un Evola o un Rahner, che sostengono **l'infinita plasmabilità dell'uomo da parte di se stesso** e la legittimità morale di tale autoplasmazione (cf le manipolazioni genetiche o la soppressione degli embrioni o l'accanimento terapeutico o l'eugenetica razziale), non vogliono sentir parlare di una natura umana oggettiva, fissa ed universale nei termini dell'"animale razionale": la sentono come una gabbia che coarta la libertà e la potenza dell'uomo nel progettare e creare se stesso.

L'uomo certamente è indefinitamente **perfettibile** e capace di perfezionarsi, ma ciò è possibile e lecito solo **all'interno dei limiti della sua natura fissati dal Creatore**. La stessa vita soprannaturale cristiana non annulla affatto questi limiti, ma li presuppone, altrimenti non sarebbe possibile distinguere, come si deve distinguere, la natura dalla grazia.

63. Ma se sono false le concezioni dell'uomo che enfatizzano la sua **spiritualità** fino a gonfiarla al livello del divino con al scusa che l'uomo è "immagine di Dio" e concepisce l'Infinito, l'Assoluto e la Totalità e vi aspira, sono ancora più false le concezioni che enfatizzano smodatamente **l'animalità** a scapito dello spirito o vorrebbero far sorgere lo spirito dalla materia confondendoli tra loro (Spencer, Marx, Feuerbach, Comte, Darwin, Freud e Teilhard de Chardin).

64. Sono errate, inoltre, quelle definizioni dell'uomo che nascono da **metodi definatori insufficienti di marca empiristico-positivista-nominalista**, benchè appoggiati sull'esperienza e sull'induzione; ma si tratta di un'esperienza che è incapace di assurgere all'essenza universale cogliendone gli elementi necessari ed immutabili, a causa di un difetto nel procedimento astrattivo. **L'incapacità di queste antropologie di cogliere la vera essenza dell'uomo, le porta ai seguenti inconvenienti in campo teoretico e morale.**

65. Primo. Non riuscendo a cogliere quanto c'è di universale nell'uomo e d'altra parte essendo proprio della scienza il bisogno dell'universalità, finiscono per **universalizzare elementi umani che non lo sono**: da qui visioni parziali e discriminanti, "ideologiche", ristrette ad aspetti particolari e contingenti, che lasciano fuori aspetti essenziali, non rientranti nella visuale troppo ristretta del metodo usato.

Così per esempio si tende a limitare l'essenza umana ai caratteri dell'uomo occidentale o di una data capacità di socializzazione o di un dato ambiente sociologico o politico o di una data maturità razionale o di una data religione o di una data qualità morale o di una data cultura o di una data civiltà o di un dato censo economico o di una data costituzione fisica o una data etnia o di una data razza o di una data costituzione biologica o di una data classe sociale o di un dato periodo storico. **Per ognuna di queste determinazioni si potrebbe citare tanto un'antropologia quanto una propria definizione dell'uomo.**

66. Secondo. Questi metodi colgono generalmente gli **aspetti più superficiali ed esteriori, soggetti a mutamento e limitati nello spazio e nel tempo**. Ciò ha per conseguenza la formazione di idee morali faziose, particolariste, edonistiche e relativiste, che accondiscendono all'egoismo e all'individualismo.

67. Terzo. Danno **un'enorme importanza agli interventi tecnologici** (per esempio le manipolazioni genetiche), per cui, mancando della consapevolezza dei limiti delle possibilità umane in questo tipo di interventi e d'altra parte essendo privi della coscienza di quanto nell'essenza dell'uomo è necessario ed immutabile, fantasticano su mirabolanti quanto illusorie e pericolose possibilità, proiettate in un immaginario ma sperato futuro, di **mutare l'essenza dell'uomo** o per creare **forme superiori di umanità** come razze dominanti o **forme inferiori da tener soggette** o forme comunque diverse secondo i loro sogni deliranti, senza accorgersi che un "uomo" che non abbia i caratteri essenziali dell'essenza umana non è più un uomo, ma un'altra cosa ed eventualmente mostruosa.

Queste ideazioni farneticanti di falsa scienza vengono poi periodicamente propinate con potenti mass-media alle grandi masse umane, le quali, un po' per la loro impreparazione o un po' per il sognare cose spettacolari che è nell'istinto dell'uomo, rimangono frastornate o suggestionate da prospettive dannose e fuorvianti.

68. 39. Dietro a questi progetti demenziali o megalomani si nasconde spesso l'antica **aspirazione magica** ad ottenere sull'uomo un potere che appartiene solo al suo Creatore, che lo ha fatto sorgere dal nulla dandogli un'essenza ed un essere sostanziali che solo Lui ha potuto dargli e può dargli.

Mentre **gli interventi umani sull'uomo**, per quanto prodigiosi e possibili, non possono mai far altro che **presupporre l'essenza umana già costituita** e lavorare su di essa senza poterla modificare; oppure, nel caso essa venga modificata, l'uomo non è né migliorato né peggiorato né mutato, ma semplicemente distrutto. Per questo tali interventi, perché ottengano il bene dell'uomo, devono sempre rispettare la sua essenza e le esigenze di tale essenza.

69. **L'uomo non è chiamato a determinare la propria essenza col suo agire** (vedi la "autocritica di Gentile" o l'autoposizione dell'antropologia fichtiana o l'autoprogettazione dell'antropologia sartriana o l'autoplasmazione dell'antropologia rahneriana), ma è chiamato a **riconoscerla con le massima obbiettività ed onestà possibili**, a prender coscienza delle sue inclinazioni, dei suoi bisogni essenziali, delle sue leggi e dei suoi fini, e a mettere a frutto il proprio ingegno per dar loro soddisfazione nel migliore dei modi.

70. **L'agire dell'ente dipende dalla sua essenza** (o forma) e quindi **l'essenza è presupposta all'agire** e la **forma dell'agire dipende dalla forma dell'ente**. E' quindi assurdo pensare che l'agire determini l'essenza per due motivi: primo, perché non è compito dell'agire determinare l'essenza, ma solo attuare le sue potenzialità e mettere in atto i suoi fini; secondo, perché è assurdo ipotizzare un agire senza soggetto agente.

71. Esiste bensì un **ente che coincide col suo agire, e questi è Dio**; ma neppure Dio determina la sua essenza (falsità del concetto di *causa sui*)⁸, appunto perché in Lui vi è la detta coincidenza; ed inoltre anche Dio è soggetto agente, e se non si può dire che in Lui l'agire presupponga il suo soggetto, perché coincidono, occorre comunque dal punto di vista nozionale distinguere anche in lui un soggetto agente e un'azione, dove il soggetto sia il fondamento e la ragione dell'azione, benchè in Lui il suo agire sia sussistente e quindi coincida realmente col soggetto.

Infatti la nozione del soggetto agente non coincide con quella dell'azione: agente dice **permanenza e identità**, agire dice **successione e divenire**. **L'agire è effetto dell'agente**. Se poi **l'agente è libero**, come nel caso della persona (uomo, angelo e Dio), l'azione è ancora più staccata e dipendente dall'agente, perché l'agente la domina nella sua specificazione concreta, a differenza dell'agente deterministico (infraumano), che agisce sempre allo stesso modo per lo stesso obbiettivo.

72. **Certo in Dio non possiamo pensare che queste determinazioni abbiano esattamente questa forma e siano tra loro realmente distinte**; tuttavia sono per noi almeno **nozionalmente necessarie**

⁸ Nessun ente, né l'ente finito né Dio, può causare se stesso, perché come causa dovrebbe esistere prima di se stesso come effetto e come effetto dovrebbe esistere dopo di se stesso come causa: il che è evidentemente assurdo in entrambi i casi.

per comprendere in modo analogico la natura divina e il suo agire, anche se il loro modo d'essere e la loro perfezione trascende la comprensione della ragione.

73. **L'attività razionale è essenzialmente congiunta all'attività della volontà o del libero arbitrio.** Ogni atto umano risulta sempre dalla collaborazione di queste due potenze: la prima concerne la **specificazione dell'atto**; la seconda, **l'esercizio**. L'atto della ragione si pone sul piano della **forma** o **dell'essenza**: rappresentar una forma o un'essenza. La volontà riguarda il piano **dell'essere**: l'azione concerne l'esistente: *actiones sunt suppositorum*.

Sia la ragione che la volontà sono radicate nell'anima: la prima **interiorizza il reale** conosciuto mediante una rappresentazione; la seconda, invece, **unisce il soggetto ad un bene** o a un fine esterno.

74. **“La volontà** - dice S.Tommaso (*Contra Gentes*, I,III, c.26) - **muove l'intelletto ad operare** in atto nel modo in cui si dice che l'agente muove; **l'intelletto invece muove la volontà** nel modo col quale il fine muove; infatti il bene dell'intelletto è il fine della volontà”.

“La ragione - dice altrove l'Aquinate (*Somma Teologica*, I-II, q.58, a.5, 1m) -, in quanto è **apprensiva del fine, precede l'appetito del fine**; ma **l'appetito del fine precede la ragione che ragiona per scegliere ciò che è ordinato al fine**, il che concerne la prudenza”.

75. “In senso assoluto – dice ancora Tommaso (*Somma Teologica*, I-II, q.66, a.3, c.) – è più nobile quella virtù che ha un oggetto più nobile. Ora è manifesto che **l'oggetto della ragione è più nobile dell'oggetto dell'appetito**: la ragione infatti apprende qualcosa in universale; invece l'appetito tende alle cose, che hanno un essere particolare”. Qui S.Tommaso si riferisce alle realtà sensibili: il concetto del cane è più comprensivo dell'essenza di un cane particolare, che può essere oggetto della volontà.

Tuttavia si potrebbe invertire il discorso dicendo che **la volontà si dirige all'esistente concreto, a differenza della ragione, che considera l'astratto**: ora è evidente che c'è più realtà in un cane esistente, oggetto della volontà (affetto, desiderio, amore), che in un cane pensato, oggetto della ragione.

Un **primato dell'intelletto sulla volontà lo si può trovare in relazione al fine ultimo** dell'uomo, che è la **contemplazione dell'essenza divina**, atto che appartiene all'intelletto, mentre la volontà si limita al momento dell'adesione affettiva al **bene da conseguire** e al conseguente momento del gaudio o del diletto per il **bene posseduto**.

La volontà dunque prepara e segue, come conseguenza, la consecuzione del fine; ma l'atto col quale il fine è conseguito, è intellettuale. Per questo la dogmatica cattolica pone l'essenziale della beatitudine nella “visione dell'essenza divina”.

Lezione terza

La ragione e le sue funzioni

76. La ragione, nell'uomo, è il modo di funzionare **dell'intelletto**, che è la potenza per la quale la sostanza spirituale (uomo, angelo, Dio) **conviene con ogni ente e con l'ente come ente**, ossia con ciò che esiste, con ciò che è ciò che esiste (l'essenza) e con il suo essere (*actus essendi*). E questa convenienza avviene nella **conoscenza** e nel **pensiero**.

77. Per “conoscenza” s'intende il **possesso intenzionale, per mezzo di una rappresentazione, della forma specifica dell'ente extramentale**, oggetto della conoscenza; per “pensiero” invece s'intende il **possesso, per mezzo di una rappresentazione, di una forma intenzionale indeterminata**.

Per esempio: io conosco l'essenza specifica dell'uomo. Invece col pensiero posso spaziare in modo assai più ampio, senza essere legato dai caratteri precisi degli oggetti della conoscenza o del sapere, i quali costituiscono ordinariamente degli enti reali o legati alla realtà (*cum fundamento in re*). Il pensiero può avere per oggetto l'infinito, la totalità, l'immaginario, l'inesistente. Se conosco, penso; ma se penso, non necessariamente conosco.

78. **La ragione umana non può conoscere perfettamente e in modo esauriente né l'infinito, né la totalità, né l'assoluto**, perché la trascendono e si fonda su di essi come l'effetto si fonda sulla causa, e l'effetto è inferiore alla causa. Il conoscere dipende dall'oggetto, è regolato dall'oggetto, per cui la mia volontà, se voglio essere nella verità, deve obbedire alle condizioni dell'oggetto. Il **conoscere esaustivo** si dice propriamente "**comprendere**". Il **sapere**, invece, in senso stretto, è il **conoscere dimostrativo: la scienza**.

Io posso stabilire l'oggetto del pensiero secondo l'arbitrio del mio volere: "posso pensare, come diceva Kant, a quello che voglio"; ma non posso conoscere o sapere tutto quello che voglio. L'impensabile è solo l'impossibile; invece l'inconoscibile o l'ignoto è un esistente che non riesco a raggiungere con la mia ragione.

Il pensiero può formare tutti gli oggetti ideali che vuole, anche se ad essi non corrisponde nulla di reale, basta che non siano contraddittori; conoscere o sapere, anche quando è pratico, deve obbedire alla realtà; è libero non nei confronti dell'oggetto, che gli impone il contenuto, ma solo in quanto è volontario.

79. Ci sono cose che, per quanto voglia o desideri conoscere, non riesco a conoscere o non mi è lecito conoscere. Nulla invece si oppone alla mia volontà di pensare: con essa posso raggiungere l'infinito. **Il conoscere comporta un pensare: ma non tutto ciò che penso o posso pensare è un conoscere o un sapere.** Il concetto del pensare è più ampio di quello del conoscere: pensare è semplice esercizio dell'intelletto. Conoscere deve avere un aggancio al reale⁹.

Il conoscere, soprattutto come sapere, è termine del **procedimento razionale**. Il conoscere può essere anche un **intuire: l'atto intuitivo dell'intelletto**, si tratti di percezioni originarie o di atti riflessivi della coscienza¹⁰ o di premesse del ragionamento, o si tratti di conclusioni. Il conoscere è un apprendere, un imparare, un ricevere informazioni. Il conoscere suppone lo studio, la ricerca, il ragionare, il dimostrare.

80. Il **pensiero** può essere intuitivo, creativo, ideativo, progettante, meditante, raziocinante, riflettente, determinante. Il **conoscere** si rapporta alla verità; il pensare, non necessariamente: posso pensare al falso o al non esistente. Posso pensare errando; ma il conoscere vero è sempre conoscere il vero. Posso sapere che cosa è falso o ciò che è falso, ma non posso conoscere sbagliando: non sarebbe un vero conoscere. Chi cade nell'errore o è ingannato o rifiuta la verità, non conosce. **L'equivoco della fondazione cartesiana del sapere e in seguito, dell'idealismo tedesco, sta nel ridurre il conoscere al pensare, da cui la mancanza di oggettività e di realismo di queste filosofie.**

81. **La verità si fonda sul conoscere, non sul pensare. Non basta pensare per sapere¹¹.** Ciò che penso può essere errato, ma ciò che so è la verità. Il pensare può avere per oggetto la semplice **apprensione**; ma è **solo nella conoscenza o nel sapere che si formula il giudizio, col quale si coglie il vero reale o la verità dell'esistente.**

La coscienza di pensare non dà necessariamente la verità: la verità è nella coscienza di sapere, non del semplice pensare e **tanto meno del dubitare.** Per questo **il cogito cartesiano non**

⁹ Ciò spiega il fatto che l'idealismo, che tende a ridurre il reale all'ideale, dedichi più attenzione al pensare che al sapere o riduca il sapere al pensare, ma così col rischio di porre come esistente ciò che è semplicemente ideale o di porre come ideale ciò che è reale.

¹⁰ Particolarmente studiati dalla fenomenologia di H.Husserl.

¹¹ Il vizio logico del famoso argomento "ontologico" di S.Anselmo sta proprio in **un indebito passaggio dal semplice pensare al sapere.** Per sapere non basta pensare, perché il pensare ha come tale per oggetto il semplice **concetto** (fosse pure il concetto dell'essenza divina), ma è **solo il sapere che si rapporta al reale.** Oppure si può dire che il sapere è un pensare che si rapporta al reale.

fonda il sapere. Il pensare può essere anche un dubitare; ma **chi sa o conosce, non dubita. La coscienza di esistere non nasce dal dubitare, ma è un sapere.**

E, come già osserva S. Tommaso, **se io dubito, propriamente non penso, ma il mio pensare è bloccato, impacciato o, come egli dice, “legato”.** Col dubbio il pensiero non può procedere verso il vero.

82. **Certo, chi dubita, esiste, ma sa di esistere se non dubita di esistere** e quindi in quanto non dubita, ma in quanto pensa. Ma, come si è detto, il **dubitare non è un pensare.** Non si può quindi propriamente dedurre il fatto di pensare dal fatto che si dubita, ma semmai dalla **coscienza di dubitare**, dicendo a se stessi: **è vero che dubito.** Ma allora in quel momento non dubito ma so.

Inoltre **non si può dubitare di tutto; si può fare solo l'ipotesi** (*L'universalis dubitatio de veritate*, come diceva Tommaso), **ma per accorgersi che è impossibile esercitare di fatto tale dubbio**, perché **esistono verità indubitabili della ragione e dell'esperienza sensibile**, verità che, se son messe in dubbio, si cade in contraddizione, verità circa le quali possono dubitare solo i dementi o gli stolti.

E se si dubita di tutto, si è costretti anche a dubitare di esistere. Se si è certi di esistere, ciò si fonda solo sul fatto che non dubitiamo delle verità prime della ragione e dell'esperienza, verità che invece assurdamente Cartesio pretende di mettere in dubbio: se dubitiamo di quelle verità, non possiamo esser certi neppure di esistere.

83. **Si usa confrontare il pensiero con l'essere.** E' un confronto messo in giro dagli idealisti; ma, in base alla distinzione fra pensare ed essere, sarebbe più esatto **confrontare il conoscere con l'essere.** Il pensiero non ha necessariamente un rapporto con l'essere e facilmente ha per oggetto non l'essere ma il pensato o l'immaginario. Ma questo fa appunto comodo agli **idealisti**, che negano la trascendenza dell'essere sul pensare, **riducono l'essere reale all'essere pensato** e confondono l'atto del pensare con l'atto d'essere, per cui, per loro, **produrre il pensare vuol dire produrre l'essere.**

84. **Il rapporto del pensiero con l'essere** appare dal **confronto dell'intelletto con l'essere.** **L'intelletto si confronta con l'essere in due modi:** primo, **con la produzione dell'idea o del concetto** (*esse intentionale* ed *ens rationis*), secondo, con la produzione del **giudizio**, col quale l'intelletto può **affermare la verità circa il reale** (*esse reale*).

In generale, secondo la famosa definizione tomistica, **la verità è l'adaequatio intellectus et rei, ossia la corrispondenza reciproca fra intelletto e realtà: pensiero adeguato al reale – verità gnoseologica – e realtà adeguata al pensiero – verità pratica. Il reale, poi, in quanto oggetto del pensiero, è la verità ontologica.** Invece la verità, in quanto **adeguazione dell'intelletto al pensato come pensato in quanto organizzato e ordinato dalla ragione, è la verità logica.** E' importantissimo non confondere questi sei concetti della verità: 1. verità in generale; 2. verità gnoseologica; 3. verità speculativa; 4. verità pratica; 5. verità ontologica; 6. verità logica.

85. **Come si distingue l'essere dal pensiero, il reale dall'ideale** (*ens rationis*), così si può distinguere, con **Hegel, il reale dal razionale.** Da qui il famoso principio hegeliano **“ciò che è reale è razionale; ciò che è razionale è reale”.** A ciò bisogna osservare che **è vera la prima proposizione, ma è falsa (idealistica) la seconda:** il reale è certamente razionale nel senso che è razionalmente strutturato, è intellegibile e abordabile dalla ragione; ma non è vero che il razionale (l'idea, il concetto, il pensato) coincida col reale, se non soltanto in Dio.

86. **L'attività razionale, come si sa, è resa possibile solo da opportune condizioni corporeo-vegetativo-sensitive:** il soggetto deve aver raggiunto, sotto questo profilo, una sufficiente **maturità neuropsichica:** quella che comunemente si chiama l'“**età di ragione**”.

Inoltre, come pure è noto, l'attività razionale viene menomata, ostacolata o resa impossibile da condizioni patologiche o degenerative (vecchiaia) della medesima struttura corporeo-vegetativo-sensitiva, o anche da **condizioni fisiologiche normali**, come per esempio il sonno, oppure da forti pulsioni istintuali o passionali non controllate o non controllabili. Resta, **in radice**, la facoltà di ragionare, ma essa non può essere messa in atto.

87. **La facoltà peraltro è presente in modo immediato e operativo**, anche se non vien messa in atto, in chi invece, essendo sano di mente e possedendo eventualmente **abiti razionali** (le **virtù intellettuali**), ha appunto la facoltà di metterla in atto quando e come vuole.

Bisogna pertanto distinguere una **facoltà radicale di ragionare da una facoltà immediata**. La prima appartiene a soggetti la cui **volontà non può metterla in atto** (minori, dementi, dormienti). L'atto della seconda, invece, è **a disposizione della libera volontà del soggetto**. Bisogna fare attenzione a non concepire la facoltà di ragionare limitata solo alla facoltà immediata, dimenticando quella radicale, che **si trova nella persona umana fin dallo zigote**¹².

88. **Le funzioni normali della ragione si attuano a due livelli**: il livello della **salute mentale**, legato alla **vita animale**, di competenza della **psicologia sperimentale e della psichiatria**. In questo campo il difetto costituisce la **demenza o la malattia mentale**. E il livello superiore e supremo della virtù intellettuale, di competenza **dell'antropologia, della psicologia, dell'etica filosofiche e delle scienze dell'educazione morale e intellettuale**, legato alla **vita spirituale e all'esercizio delle virtù morali**. In questo campo il difetto costituisce la **stoltezza**.

Comunemente, tutti sappiamo riconoscere le condizioni della salute mentale e i casi di demenza; mentre è più difficile stabilire le condizioni di normalità della ragione sul piano filosofico o sapienziale, che pure è quello più importante, perché coinvolge l'intero destino dell'uomo.

Infatti uno può avere qualche difetto psichico, ma, tutto sommato, può essere una persona che ragiona bene nel campo dei valori morali o religiosi: costui si assicura un destino di vera felicità. Viceversa, si può essere una persona psichicamente normale ed anzi superdotata; ma se questa persona usa male della ragione in campo scientifico, morale, logico, culturale, filosofico, metafisico o religioso, mette in pericolo la sua salvezza eterna.

89. **All'intelletto umano occorre l'uso della ragione perché è un intelletto che, per conoscere, deve servirsi dei sensi**. L'atto dell'intelletto come tale, come già osservava Aristotele, "non ha organo" (materiale). Da qui la **trascendenza del pensare sul sentire o del concetto sull'immagine e in generale dell'intelletto sul senso**, cosa che non sanno giustificare o che fraintendono i materialisti.

Esiste quindi un pensare e un sapere (la metafisica e la teologia) il cui oggetto può essere **puramente spirituale**, e in tal senso si può parlare di un "**pensiero puro**", che si eleva oltre le cose sensibili o immaginabili. Ma ciò non esime il soggetto dall'**apprendere tutte le sue conoscenze partendo dall'esperienza sensibile**; la loro immagine viene acquisita dall'**immaginazione** e conservata nella **memoria**; inoltre essa è **sempre necessaria (per esempio la metafora) anche per pensare le realtà puramente spirituali** (*reductio ad phantasmata*).

90. **L'intelletto coglie nella cosa percepita o nella sua immagine o nel suo ricordo l'essenza specifica astraendo dai caratteri individuali della cosa concreta** (per esempio, il concetto di "cane" astraendo dai singoli cani esistenti, dei quali il soggetto ha avuto esperienza). Questa operazione iniziale dell'attività della ragione è detta in **logica "apprensione"** (*apprehensio*) e in **gnoseologia "concettualizzazione"**. Occorre saper astrarre per non reificare o ipostatizzare, come faceva Platone, ciò che è astratto (l'"uomo in sé") ma **l'astratto è necessario al pensare** e quindi non è di per sé falso (*abstrahentium non est mendacium*). Disprezzare l'astrazione, quindi, è disprezzare il pensiero. E' solo **l'agire che deve porsi sul piano del concreto**.

91. **L'intelletto, formato o informato dalla rappresentazione della forma della cosa (species impressa), forma sua volta un oggetto interiore (verbum mentis), che esprime in una rappresentazione interiore (species expressa), la quale a sua volta viene significata nel linguaggio (verbum oris)**.

L'intelletto, pertanto, nel concepire la cosa, mediante la rappresentazione concettuale, **immanentizza o interiorizza nel proprio intimo l'essenza reale concepita**, sicché questa viene in qualche modo ad assumere la stessa esistenza immateriale del pensiero: **da reale**, pur restando reale

¹² Sullo zigote come soggetto personale, cf G.M.Carbone, "L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?", Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005.

in se stessa al di fuori del pensiero, **diventa pensata** all'interno dell'intelletto. La cosa pensata quindi è la cosa stessa del reale nella forma del pensiero.

92. **In tal modo la verità del conoscere vien data dal fatto che l'essenza concepita o giudicata è la stessa che esiste nella realtà**; dovesse essere diversa, si avrebbe l'errore o il falso. Necessariamente **diverso, invece, è il modo d'esistere dell'essenza: concreta**, con i suoi caratteri individuali, **nella realtà extramentale; astratta**, universalizzata e spiritualizzata, **all'interno del pensiero**. Ma l'intelletto sa (o deve sapere) che quell'essenza che in lui è astratta, nella realtà è concreta.

93. **Il concetto formato dall'intelletto, pertanto, ha due aspetti: un aspetto formale**, come concetto (concetto formale), ed è **la sua universalità e astrattezza** come condizioni d'esistenza della cosa conosciuta nella mente; e **un aspetto oggettivo**, il contenuto del concetto (concetto oggettivo), che è **quanto l'intelletto ha compreso e rappresentato** della cosa conosciuta.

94. **Il concetto è necessario all'intelletto per proporzionare al pensiero gli enti extramentali**, i quali sono sì pensabili, ma non in atto pensati. Occorre allora un'attività dell'intelletto (**intelletto agente**) che li renda pensabili: e ciò avviene innanzitutto mediante la **messa in luce**, da parte dell'intelletto agente, **dell'essenza contenuta nell'immagine sensibile** (fantasma). Una volta che la forma intellegibile è penetrata nell'intelletto (specie impressa), allora l'intelletto, detto questa volta **"possibile" o "passivo"**, si attua intendendo o intelligendo effettivamente quell'essenza mediante la formazione della rappresentazione concettuale (specie espressa).

L'intelletto agente, quindi, propriamente, **non conosce, ma fa conoscere**: è, come dice Aristotele, una specie di **lume sempre acceso**, che **illumina le immagini e le rende intellegibili**. **L'intelletto propriamente cosciente è l'intelletto passivo**. **Da notare che non si tratta di due intelletti, ma di due funzioni diverse del medesimo intelletto**.

95. **L'intelletto agente serve quindi soltanto per la conoscenza delle essenze delle realtà sensibili**, le quali possono essere astratte dall'individuo esistente; per la conoscenza delle realtà soprasensibili occorre far entrare in funzione un metodo superiore di concettualizzazione metafisica, che è una forma di **conoscenza per analogia e per partecipazione**¹³.

Viceversa, un contenuto intellegibile che sia già intelletto in atto, e quindi proporzionato all'intelletto, non ha bisogno di essere mediato da una rappresentazione concettuale, ma può esser direttamente percepito per essenza all'interno della coscienza: tale è il caso dei **dati di coscienza** – pensieri, concetti, idee, giudizi, ragionamenti, ricordi, atti compiuti coscienti, progetti e desideri, la stessa presenza della ragione, dell'intelletto e dell'anima a se stessi, la stessa apprensione dell'io¹⁴.

96. **La verità della conoscenza, come si è detto, consiste nell'adeguazione dell'intelletto, con o senza rappresentazione, alla cosa interiore od esteriore**. Quest'adeguazione può avvenire a **tre livelli**: a livello **dell'apprensione o intuizione o concettualizzazione** dell'essenza: per esempio, un giusto concetto dell'uomo o del cavallo. La rappresentazione corrisponde alla realtà (che in tal caso è l'essenza).

La nozione che l'intelletto forma per prima e nella quale tutte le altre si risolvono è la nozione o significato dell'ente (ratio entis). Infatti di ogni altra cosa meno universale e più determinata si suppone che sia un ente. L'intelletto coglie l'ente sotto il profilo dell'essenza. Forma così il **concetto dell'ente**.

Questo concetto, come ogni altro, proviene dall'esperienza degli enti sensibili: è il concetto più astratto e più semplice di tutti, univoco, della massima estensione e della minima comprensione (ens universale o in communi, frutto dell'astrazione totale, ossia dell'essenza universale rispetto all'ente particolare). E' colto implicitamente in ogni concetto dall'intelligenza o

¹³ Mentre la nozione di conoscenza analogica deriva da Aristotele, quella di partecipazione (metessi, gr. mètthesis) è di origine platonica. Classici, sul tema della partecipazione, sono gli studi del Padre Cornelio Fabro: "La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino", Società Editrice Internazionale, Torino 1959; "Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino", Società Editrice Internazionale, Torino 1960.

¹⁴ Questo è stato il metodo kantiano della "ragion pura".

ragione comune¹⁵. L'ente come ente, invece (*ens ut ens*) è colto dall'astrazione formale, principio della metafisica od ontologia.

97. **Livello conoscitivo più complesso è quello del giudizio:** in esso la ragione **compone o divide due concetti – il soggetto e il predicato** – a seconda che siano identificati o separati nella cosa. Se invece divide ciò che è unito od unisce ciò che è diviso, cade nell'errore.

L'atto del giudizio sta propriamente **nell'assentire volontariamente ad una proposizione formata dalla ragione:** l'intelletto, confrontandosi col reale, verifica come esso trovi una corrispondenza nel proprio patrimonio concettuale presente nella memoria e portato alla coscienza: consulta questo patrimonio e sceglie tra le nozioni già possedute quelle che meglio riflettono il reale appreso, onde formarne il concetto.

Se la verità evidente, l'intelletto si sente obbligato ad aderirvi; quello che può fare la volontà è solo eventualmente di distogliere l'attenzione dall'oggetto. Invece, **se la verità non è evidente (fede ed opinione), l'intelletto, che non è necessitato ad aderire all'oggetto, deve essere determinato dalla volontà.**

98. **Mentre nell'apprensione-concettualizzazione l'intelletto è vero per essere adeguato ad un'essenza reale, nel giudizio la verità è data dal fatto che l'intelletto si pronuncia sulla reale esistenza del suo oggetto.** Un conto è dire che l'uomo è un animale ragionevole: un giudizio vero, per il quale abbiamo un giusto concetto dell'uomo, ma tale concetto riguarda una semplice essenza, per cui il concetto sarebbe vero, anche se non esistesse nessun uomo. Se invece dico: Giuseppe è in giardino, il mio giudizio sarà vero, se Giuseppe è effettivamente in giardino.

99. **A volte l'intelletto è necessitato all'assenso all'evidenza dell'oggetto. Se si tratta di primi principi, abbiamo l'intuitività intellettuale (*intellectus*); se invece si tratta della conclusione stringente di un ragionamento, abbiamo la scienza; se invece si tratta di un giudizio circa il quale la ragione non vede un nesso necessario fra soggetto e predicato, col timore della sentenza contraria, abbiamo allora l'opinione. Se la certezza del giudizio viene dall'autorità di chi ce lo propone, abbiamo la fede.**

100. **Se il giudizio è causato da una propensione o inclinazione affettiva o da una affinità pratica o da una simpatia nei confronti dell'oggetto, allora abbiamo il giudizio per connaturalità (*per modum inclinationis* o *propter connaturalitatem*).** Altrimenti, se è provocato solo all'intelletto, sia pure sotto la spinta della volontà motivata dall'autorità del testimone o dalla semplice autorità (come nell'opinione e nella fede), abbiamo il **giudizio logico** (speculativo o pratico). Se il giudizio per inclinazione è speculativo, abbiamo il giudizio contemplativo. Se è un giudizio pratico per affinità, abbiamo il giudizio prudenziale.

101. **La nozione dell'ente conduce la ragione formulare alcuni giudizi originari, spontanei, necessari ed incontrovertibili, i "primi principi", analitici, di assoluta ed immediata evidenza, in quanto la verità del giudizio appare dal semplice esame del significato del soggetto e del predicato¹⁶.**

102. Sono i seguenti:

primo. **Il principio di identità:** l'ente non può essere e non essere simultaneamente e sotto lo stesso apporto.

Secondo. **Principio di non contraddizione.** Non si può affermare e negare simultaneamente qualcosa di qualcosa sotto lo stesso rapporto.

¹⁵ E questa la nozione scotista e suareziana dell'ente, che **non dev'essere scambiata con l'ente metafisico**, il quale viceversa è **analogico**, e frutto di un'astrazione **formale**. L'ente univoco è un *genus generalissimum*, comodo come ente di ragione logico, un quadro logico sommo nel quale inserire tutti i contenuti, ma che sarebbe ingannevole in metafisica, perché **potrebbe essere scambiato col nulla**: disgrazia che è appunto capitata ad Hegel, che così si può considerare il **fondatore del nichilismo**. E' qui che hanno sbagliato Scoto e Suarez e con loro successivamente Hegel, Heidegger e Severino. L'essere univoco, direbbe Padre Fabro, è il **fatto di esistere (*Dasein*)**; l'essere metafisico è l'**atto di essere**.

¹⁶ Cf J.Maritain, "Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative", Téqui, Paris 1934.

Terzo. **Principio di verità**: il pensiero è vero quando è adeguato all'essere.

Quarto. **Principio di causalità**. Ogni effetto ha la sua causa sufficiente.

Quinto. **Principio di necessità**. Ciò che è contingente è causato.

Sesto. **Principio di perfezione**. Ciò che passa dalla potenza all'atto, lo fa perché attuato da un ente già in atto.

Settimo. **Principio di immutabilità**. Ciò che è mosso è mosso da altro che non è mosso (motore immobile).

Ottavo. **Principio di totalità**. Ciò che è tale per partecipazione partecipa di qualcosa che è tale per essenza.

Nono. **Principio di absolutezza**. Tutto ciò che è relativo, è relativo ad un assoluto.

Decimo. **Principio di sostanza**. Tutto ciò che inerisce, inerisce in qualcosa che sussiste.

Undecimo. **Principio di finalità**. Ogni agente agisce per un fine.

103. **Su questi principi si costruisce tutto il sapere della ragione**. Essi sono presupposti da tutte le scienze e spetta alla **metafisica** non dimostrarli, perché, per la loro evidenza non ne hanno bisogno, ma custodirli, spiegarli, esplicitarli ed illustrarli.

104. Infine, **terzo e supremo livello del procedimento razionale – la scienza** – è il **sillogismo o ragionamento**, che è una **triade di giudizi**, la cui ampiezza è tale per cui l'ampiezza di A è contenuta in B e l'ampiezza di B è contenuta in C, in modo tale che se A è in B e B è in C, A è certamente in C. Esempio: ciò che è semplice (B) è immortale (C); ma l'anima (A) è semplice, allora l'anima (A) è immortale (C). Conclusione: l'anima è immortale perché è semplice (*scientia propter quid*).

Questo è il **ragionamento deduttivo**, nel quale si determina un concetto meno esteso a partire da uno più esteso. **E' assolutamente inconfutabile**, come è assolutamente certo che il meno contenuto nel più. Qui si sa che le cose stanno così e **perché non possono non stare così. Qui non è necessario partire all'esperienza, ma si può partire da un concetto e non è necessaria la verifica sperimentale. Per questo è detto anche ragionamento a priori.**

105. Altra forma meno perfetta di ragionamento scientifico è il **ragionamento induttivo**, che serve per la **formulazione delle leggi del mondo fisico (leggi fisiche) o delle leggi fondamentali della condotta umana (legge morale naturale)**. In questo caso la conclusione dev'essere **verificabile sperimentalmente**. Per questo il ragionamento è detto **"a posteriori"**.

Nel ragionamento induttivo la ragione, dall'esame di uno o più casi di fenomeni concreti ricava la formulazione di una legge che riflette il modo di funzionare o di agire del soggetto. Esempi. Dal fatto di più casi nei quali l'acqua bolle a 100°, si ricava la legge secondo la quale l'acqua bolle a 100°. Dal fatto che l'unione sessuale genera la prole si ricava il principio etico che l'unione sessuale deve essere aperta alla generazione. Dal fatto che la ragione, a contatto con i fenomeni, s'interroga sulle loro cause, si ricava la legge della ragione, secondo la quale la ragione procede secondo il principio di causalità.

106. **Perché la conclusione sia scientifica, è necessario che la ragione, sulla base di opportune esperienze e di casi ben vagliati, possenga la perspicacia di cogliere l'essenza o sostanza della cosa, al di là dell'accidentale e del contingente**. L'africano che vede solo uomini neri, può essere portato a credere che sia essenziale all'uomo avere la pelle scura, finché non s'accorge che anche un bianco sa ragionare. Allora capisce che non è essenziale all'uomo avere la pelle scura, ma saper ragionare.

107. **La scienza induttiva raramente arriva a risultati certi, perché è difficile cogliere il sostanziale al di là dell'accidentale**. Finché non si è colto l'essenziale, possono sempre sorgere nuove esperienze che invalidano i risultati raggiunti, facendo comprendere che essi coglievano solo delle accidentalità; ma appunto per rendersi conto di questo, si suppone che si sia colto l'essenziale, che fa da criterio per determinare l'accidentale.

108. Ma se si danno **gnoseologie empiriste o nominaliste** che non distinguono per principio la sostanza dall'accidente o l'universale dal particolare o l'essenziale dal fenomenico, la situazione diventa disperata: non si fa altro che collezionare una serie di fatti accidentali, che vengono continuamente messi in discussione senza mai giungere a cogliere l'essenziale, nel quale non si crede per principio.

Trovare l'essenziale può richiedere periodi lunghissimi, durante i quali si è creduto erroneamente di averlo trovato. Per millenni, per esempio, si è pensato che per legge di natura l'uomo fosse superiore alla donna, finché recentissimamente ci si è accorti che invece posseggono pari dignità di natura e di persona in una naturale reciprocità che crea la vera perfezione dell'essere umano. Per millenni si è pensato che la monarchia assoluta ed ereditaria fosse il sistema migliore e naturale di governo, finché non ci si è accorti del valore della democrazia. Per millenni si è considerata cosa normale la schiavitù o l'inferiorità di certe razze umane, finché non ci si è accorti, con l'avvento del cristianesimo, della pari dignità di tutti gli esseri umani, e così via.

109. **La ragione giunge all'affermazione dell'esistenza della causa prima (Dio) mediante il metodo induttivo:** parte dalla considerazione degli enti sensibili; giunge alla nozione dell'ente; si accorge che gli enti che essa conosce non esistono per essenza, e quindi sono contingenti. Essendo tali, devono essere causati da un Ente assolutamente necessario (Dio). La ragione procede dunque dal particolare all'universale, dal sensibile all'intelligibile, dall'effetto alla causa: sono tutti gli aspetti del metodo scientifico induttivo.

Le prove razionali dell'esistenza di Dio devono partire dalla percezione delle cose esterne e reali perché il problema di Dio è il problema del fondamento e della ragion sufficiente del reale o dell'esistenza del mondo esterno. La percezione delle cose esterne porta alla scoperta del proprio io e di quello degli altri. Porta alla scoperta della propria **coscienza** e quindi del mondo **dell'anima, dei valori morali e dello spirito.**

Anche qui la ragione si interroga sull'origine di queste realtà e compie quel cammino che è indicato da S. Agostino nel c. XXXIX del *De Vera religione*: **la ragione avverte la propria mutevolezza**, per cui è spinta a cercarne il fondamento e l'origine trascendente in una **Ragione assoluta, eterna ed immutabile** (Dio), avvertita come presente alla coscienza.

110. **Quando la ragione scopre l'esistenza di Dio, nasce in lei il desiderio di conoscerne l'essenza e comprende che tale conoscenza costituisce il fine ultimo e il sommo bene della ragione e quindi dell'uomo.** Poiché Dio appare come Persona, l'uomo desidera naturalmente instaurare con lui un rapporto di dialogo, di ascolto, di culto e di amicizia. Da qui nascono la **religione, l'esperienza mistica e l'attività contemplativa.**

La ragione vede inoltre nell'uomo un'immagine di Dio, giacché l'uomo è persona analogamente a come Dio è Persona. Nel rispetto per la dignità della persona umana e della sua ragione si nasconde quindi implicitamente l'amicizia con Dio, anche se colui che pratica questo rispetto non è giunto ad una conoscenza esplicita di Dio (cf Concilio Vaticano II, *decr. Lumen Gentium*, n.16).

111. **Si devono rifiutare come invalide ed illusorie le cosiddette prove "a priori" dell'esistenza di Dio, che non partono dall'esperienza delle cose, ma da una pretesa intuizione o esperienza originaria, apriorica ed immediata dello spirituale o del pensiero o dell'essere** (si tratti dell'idea di Dio, come in S. Anselmo, o dell'autocoscienza di Cartesio o del "sentimento di dipendenza" di Schleiermacher, o dell'intuizione dell'essere, come nell'ontologismo, o dell'esperienza trascendentale di Rahner).

112. **La famosa "prova morale" kantiana dell'esistenza di Dio è di dubbio valore.** Infatti la stessa **nozione kantiana di Dio non è realistica, perché per Kant Dio è semplicemente una "Idea"**, per quanto sublime e decisiva per il destino dell'uomo. Dio, infatti, in Kant, non appare come causa prima reale del mondo, dell'uomo e della ragione, affermabile mediante l'applicazione analogica del principio di causalità efficiente sulla base della nozione analogica dell'ente e della sostanza, ricavate dall'esperienza delle cose; ma si presenta come **"Idea della ragione"**, **dove non si capisce se sia la ragione che dipende da questa Idea, o è l'Idea che è funzionale agli scopi della ragione.**

Anche **il Dio postulato dalla ragion pratica** e non posto dalla ragione speculativa, non è chiaro se è un Dio al quale la ragione si sottomette come fine ultimo e sommo bene, oggetto di contemplazione, oppure se è un Dio meramente ideale, un ente di ragione, che la ragion pratica pone come espressione della sua volontà e della sua legislazione morale. Siamo d'accordo: **è la ragione che dipende da Dio o è Dio che dipende dalla ragione?**

113. Nelle **prove razionali dell'esistenza di Dio non è Dio che dipende dalla ragione**, come alcuni erroneamente pensano, ma è il **giudizio "Dio esiste"** che **dipende dall'attività della ragione** e dalla percezione razionale dei primi principi. Un conto è **Dio in se stesso**, e un conto **ciò che l'uomo pensa su Dio**. Dio certo in sé è prima della ragione, ma Dio pensato dall'uomo è al termine del cammino della ragione. **La ragione dipende da Dio, ma il Dio pensato dalla ragione dipende dalla ragione, la quale coglie così quel Dio in sé che è prima della ragione e suo creatore.**

114. **La ragione speculativa si sottomette all'oggetto, quella pratica lo produce.** Il fatto che Kant ponga Dio come oggetto della ragion pratica e non della speculativa fa pensare che il Dio kantiano sia un Dio prodotto dalla ragione o quanto meno solo relativo alla prassi, più che un Dio al quale la ragione si sottomette per soddisfare il suo bisogno di verità assoluta, indipendente dagli interessi della prassi..

In quest'ultimo caso la prova morale kantiana potrà essere utilizzata convenientemente; ma nel primo caso essa sfocerà nella **concezione idealista della ragione, la quale, da Fichte ad Hegel, trasformerà gradualmente la ragione umana in ragion divina.**

115. **Tutte queste "prove apriori" pretendono di fare a meno dell'applicazione del principio di causa efficiente** e si pongono semplicemente sul piano dell'essenza o del concetto o dell'essere pensato, senza tener conto del fatto che la ragione non giungerebbe a questi dati, se non fosse già passata attraverso l'esperienza sensibile, ed inoltre che **non si può passare legittimamente da una semplice apprensione o concetto o intuizione ad un giudizio di esistenza** (tale dev'essere il giudizio: Dio esiste) facendo rientrare il giudizio nell'apprensione e riducendo così l'essere all'essere pensato; ma viceversa **il vero cammino della ragione sta nel passare dall'apprensione dell'essenza all'affermazione giudicante circa un esistente irriducibile all'essenza, il cui atto è atto dell'essenza (*actus essendi*)**¹⁷.

La ragione può essere in possesso delle più sublimi idee trascendentali - l'essere, il reale, l'uno, l'assoluto, l'infinito, il tutto, il vero, il buono, il bello -, ma finché non applica il principio di causalità efficiente stabilendo l'esistenza di una causa prima ragion sufficiente del mondo, non è giunta al vero e reale Dio, ma solo ad una finzione della mente, per quanto bella e sublime, a un Dio semplicemente pensato-da-me.

116. **Mentre le prime nozioni dell'esperienza e della ragione sono spontanee, inevitabili ed infallibili, quando la ragione si accorge a che cosa porta (cioè a Dio) l'applicazione radicale e metafisica del principio di causa, la volontà può e deve fare la sua scelta: o per Dio o contro Dio**¹⁸.

O la ragione termina il suo cammino con l'affermazione della causa prima, oppure può fermarsi alla causa seconda e accontentarsi di quella, se proprio ci riesce. E' questo il cammino dell'empirismo, del sensismo, del positivismo, del materialismo e di ogni gnoseologia che non si apre alla metafisica, e quindi non dà alla ragione il respiro che le compete e la pienezza della sua soddisfazione, ma soffoca la ragione nell'assolutizzazione del dato empirico facendone un idolo al posto di Dio.

117. Ad ogni modo **ogni uomo, implicitamente o esplicitamente, sa che Dio esiste**, per cui la sua ragione ne dimostra inevitabilmente l'esistenza, magari in modo inconscio, nascosto dietro l'immagine dell'uomo, come dice il testo conciliare sull'odato. Nessuno ignora in buona fede che

¹⁷ Ricordiamo la concezione tomista del rapporto essenza-essere: l'essenza sta all'essere come la potenza sta all'atto.

¹⁸ Queste considerazioni le ho sviluppate nel mio corso di licenza in teologia presso lo STAB "La ricerca di Dio nella ragione e nella fede", Bologna 1994, lezione prima.

Dio esiste, così dall'essere scusato dall'essere ateo. Il che non vuol dire che non si possa parlare di "atei in buona fede"; ma allora non sono veramente atei: solo credono di esserlo o il Dio che rifiutano non è il vero Dio¹⁹. **Il vero ateismo, come colpa morale, non è ignoranza in buona fede circa l'esistenza di Dio, ma è il rifiuto volontario di ammetterne l'esistenza, pur sapendo che esiste.**

Infatti, tutti, **al momento della nostra morte, dovremo presentarci al tribunale divino**, il che evidentemente suppone che riconosciamo l'esistenza e l'autorità del Giudice, al quale dovremo render conto delle nostre azioni.

Nessuno infatti ha l'obbligo di presentarsi davanti a un giudice del quale non sa la competenza e d'altra parte **sarebbe blasfemo pensare che Dio, appunto perché Giudice dell'umanità, non si facesse conoscere a tutti**. Ecco perché il Prologo del Vangelo di Giovanni dice che **il Logos, la Ragione divina, si manifesta ad ogni uomo** (Gv 1,9).

118. **Compito della ragione è anche quello di conoscere se stessa**, la propria natura, i propri principi, il proprio potere, i propri obbiettivi, il proprio metodo, il proprio sviluppo, il proprio ambito, i propri limiti.

Kant, come si sa, ha affrontato questo compito con particolare impegno, ma, non avendo avuto il modo o la volontà di costruire sulla base della precedente tradizione aristotelico-tomista e lasciandosi invece suggestionare dalla concezione cartesiana della ragione e da quella empirista di Hume, ha prodotto **una giustapposizione di razionalismo ed empirismo** aggravata da un'impostazione idealista, che avrebbe dato i suoi risultati ultimi con Hegel. Da qui gli irrisolti dualismi kantiani fra senso e intelletto, tra fenomeno e noumeno, tra intelletto e ragione, ragione speculativa e ragion pratica, volontà e inclinazioni.

Così Kant, mentre ha dato troppo potere alla ragion "pura", ossia, in pratica, all'autocoscienza nata da Cartesio, **ne ha dato troppo poco (Hume) alla ragione empirica**, impedendole di oltrepassare i fenomeni e di elevarsi alla metafisica. **Una qualche plausibilità ha la sua concezione della scienza dei fenomeni**, fondata sul giudizio sintetico apriori, se non fosse che quell'"apriori" in realtà non corrisponde al vero funzionamento della ragione, le cui idee sono tutte "aposteriori" ossia desunte dall'esperienza. Soltanto un intelletto che non faccia uso dei sensi, come l'intelletto angelico, possiede idee apriori.

119. **La ragione speculativa, estendendo il suo oggetto ai fini dell'azione e al bene dell'uomo, diventa pratica.** Se la **ragione speculativa** indica ciò che la ragione può considerare per il semplice **gusto della pura verità** (gli enti che l'uomo non può mutare, come l'essenza del mondo, di Dio e dell'uomo stesso), la **ragion pratica indica le verità operabili** dall'uomo per mezzo della volontà: **le verità morali**, determinate nel concreto dalla prudenza (l'agire, *recta ratio agibilium*) e **le verità artificiali**, determinate nel concreto dall'arte (il fare, *recta ratio factibilium*). Le verità della ragion pratica si riferiscono a beni o valori che possono essere stabiliti, mutati, fatti o prodotti dall'uomo.

120. Come esistono i principi della ragion speculativa, così esistono i **principi della ragion pratica**: nozioni e proposizioni originarie, evidenti e spontanee, sulle quali si costruisce tutto il sapere pratico, così come sui principi speculativi si costruisce il saper teoretico.

Il principio primo del sapere morale è: bisogna fare il bene e fuggire il male. Altri principi sono: 1. **agisci secondo ragione e secondo coscienza**; 2. **poni il bene universale al di sopra di quello particolare**; 3. **poni i mezzi al di sotto dei fini**; 4. **ordina il relativo all'assoluto**; 5. **cerca l'uno al di sopra dei molti**; 6. **sii coerente nell'agire**. La coscienza di questi primi principi si chiama "sinderesi".

Anche il sapere morale come quello speculativo mette in opera il ragionamento, le cui conclusioni costituiscono la **scienza morale o etica razionale**, così come le conclusioni del ragionamento speculativo formano la scienza teoretica o speculativa. Mentre la **ragione speculativa**

¹⁹ CF J.Maritain, "Il significato dell'ateismo contemporaneo", Morcelliana, Brescia 1954. E' qui che si trovano le famose distinzioni maritainiane fra "ateismo pratico" (nel comportamento, non in teoria), "pseudoateismo" (rifiuto inconscio di un dio falso, ma accettazione inconscia del Dio vero) ed "ateismo assoluto"(rifiuto teorico e pratico del vero Dio).

parte dall'effetto per giungere alla causa, la ragion pratica parte dalla causa (il fine) per giungere all'effetto (la conclusione che stabilisce i mezzi da usare).

121. **Compito della scienza morale è stabilire razionalmente, con validi argomenti, le norme dell'etica naturale e del diritto naturale e il catalogo delle virtù umane** (virtù morali o cardinali). Sul fondamento, poi, del sapere morale, la ragion pratica, perfezionata dalla virtù della **prudenza**, determina il da farsi nella concretezza delle situazioni e delle circostanze.

La ragion pratica ha la funzione di rettificare la volontà nel perseguimento dei suoi fini. La ragione propone alla volontà i giusti obbiettivi da perseguire in base alla conoscenza dei doveri morali e della legge morale naturale, dedotta alla conoscenza della natura umana e dei suoi fini essenziali.

122. **La volontà, poi, a sua volta, sceglie e determina l'ultimo giudizio pratico dal quale scaturisce immediatamente l'azione. Infatti la volontà riguarda l'esercizio del giudizio, mentre la ragione si interessa della sua specificazione**, ossia del suo oggetto; ma questo oggetto non può essere operativo senza l'intervento della volontà.

Ciò scongiura l'errore del **determinismo psicologico**²⁰ e assegna la giusta parte alla libertà del volere nel determinare il contenuto dell'azione, senza per questo derogare alla parte propria della ragione. **Quindi volontà e ragione concorrono assieme, ciascuna per la sua parte, nel determinare e rendere operativo l'ultimo giudizio pratico, dal quale scaturisce l'azione.**

123. **Altro ufficio della ragion pratica è la moderazione, mediante l'esercizio della retta volontà, delle passioni in conformità ai fini dell'uomo e in particolare della dimensione animale dell'uomo.** Le passioni, nell'uomo, sono per loro natura plasmabili e dirigibili dalla volontà, a differenza dagli animali, i quali sono guidati deterministicamente all'istinto. Ciò consente nell'uomo la possibilità che un **moto passionale o emotivo divenuto volontario, sia soggetto di virtù, come per esempio la virtù della temperanza o della forza.**

L'attività razionale in rapporto con l'animalità è soggetta a diversi gradi di attuazione a seconda delle disposizioni naturali e delle virtù acquisite dall'individuo. In questo campo la scienza e l'esperienza individuano un insieme di **facoltà o poteri ordinari o normali e di facoltà o poteri straordinari o supernormali**, sia nella sensibilità che nell'operatività, i quali possono costituire il **genio** o le facoltà **parapsicologiche**²¹. Non è sempre facile distinguere questo secondo genere di facoltà da azioni compiute dall'uomo sotto l'influsso di forze sovraumane. Occorre per questo una **conoscenza quanto più possibile precisa e obbiettiva, mai del tutto esauriente, sia delle forze umane che di quelle sovraumane.**

124. **Gli ambiti della vita umana nei quali la ragion pratica è chiamata ad intervenire secondo una norma morale sono i seguenti.**

Primo. Orientare se stessa verso il vero fine ultimo (Dio). **Etica religiosa.**

Secondo. Orientare se stessa nell'attuazione onesta delle facoltà umane e nell'autogoverno della persona. **Etica della persona.**

²⁰ Il determinismo psicologico, solitamente attribuito a Leibniz, troppo preoccupato dell'influsso nell'agire del principio di "**ragion sufficiente**", indubbiamente validissimo nella teoresi e nella scienza, mette in crisi il libero arbitrio per il fatto che secondo lui, chi vede una ragione sufficiente per agire, agisce necessariamente in quel senso. Il che invece non è vero, perché io resto libero di aderire o no anche ai migliori motivi intuiti dalla mia ragione. E questo perché la **volontà concorre con l'intelletto nello stabilire il giudizio ultimamente pratico che causa l'azione.**

²¹ Queste facoltà non sono altro che uno sviluppo supernormale della sensibilità e dei poteri operativi della dimensione animale dell'uomo, ovviamente sotto la guida dell'intelletto e della volontà. Essa pertanto non superano quelli che sono i poteri essenziali e naturali dell'essere umano. In questo campo esistono certamente delle frodi, ma c'è anche una ricchissima e seria documentazione ormai da quasi due secoli, che sarebbe sciocco considerare falsa o ridurre a pura ciarlataneria. Il problema semmai è quello di stabilire, di volta in volta, qual è l'origine dei fenomeni. Infatti, l'uomo può **subire anche l'influenza di entità personali incorporee (anime separate ed angeli)**, le quali per natura posseggono poteri superiori sia sulla materia che dal punto di vista intellettuale. Se l'uomo agisce sotto l'influsso di queste personalità **preternaturali**, può compiere azioni ancora più prodigiose, superiori alle possibilità della natura umana, ma che comunque restano al di sotto degli atti **soprannaturali** dipendenti alla **grazia divina**, in quanto questi atti sono addirittura partecipi della vita divina. La documentazione di questi poteri è data dall'agiografia cattolica.

Terzo. Regolare i rapporti col prossimo. **Etica sociale.**
Quarto. Legiferare circa il bene comune. **Etica giuridico-politica.**
Quinto. Regolare i rapporti fra i sessi. **Etica sessuale.**
Sesto. Regolare i propri bisogni materiali e il loro uso. **Etica economica.**
Settimo. Regolare onestamente la produzione lavorativo-artistico-tecnologica. **Etica lavorativo-artistico-tecnologica.**
Ottavo. Razionalmente i rapporti con la natura. **Ecologia.**

125. **Riassumendo quelli che sono gli uffici e le funzioni della ragione**, diciamo quanto segue.
Distinguiamo innanzitutto la ragione speculativa dalla ragion pratica.

Compiti della ragione speculativa.

Primo. Procedimento astrattivo per il quale percepisce l'essenza degli enti sensibili partendo dall'esperienza dei singoli materiali. **Intuizione.**
Secondo. Formazione delle nozioni prime e formulazione dei primi principi. **Metafisica.**
Terzo. Formazione del giudizio circa le cose materiali. **Esperienza.**
Terzo. Formazione del ragionamento e costituzione della **scienza. Cultura intellettuale.**
Quarto. Riflessione su se stessa e formazione degli enti di ragione. **Logica.**
Quinto. Applicazione analogica del principio di causalità e affermazione dell'esistenza della causa prima. **Teologia naturale.**

Compiti della ragion pratica.

Primo. Determinazione della legge morale naturale in base ai fini della natura umana. **Etica generale.**
Secondo. Determinazione dei principi primi dell'agire morale. **Sinderesi.**
Terzo. Riflettere sulle esigenze della legge morale. **Coscienza morale.**
Quarto. Dirigere se stessa e la volontà al conseguimento del bene dell'uomo. **Etica speciale.**
Quinto. Promuovere la formazione delle virtù morali. **Cultura morale.**
Sesto. Stabilire il giudizio prudenziale. **Prudenza.**

Lezione quarta

Il libero arbitrio²²

126. **Il libero arbitrio è quel potere decisionale o quella proprietà della volontà, per i quali essa sceglie un bene concepito dalla ragione nella possibilità di sceglierlo o non sceglierlo o di sceglierne un altro.** Il libero arbitrio dimostra che la **volontà è padrona dei propri atti concreti**, sì che questi atti non discendono necessariamente dall'inclinazione essenziale della volontà, né tanto meno dalla forma naturale dell'agente, come avviene negli enti fisici non conoscenti (piante e minerali), ma **ne derivano in modo contingente e imprevedibile, a seconda di ciò che essa decide.**

La volontà per sua natura è necessariamente inclinata a volere o a desiderare il bene in universale concepito dalla ragione; ma nei confronti dei beni particolari o concreti che l'esperienza o la ragione le presenta nel corso dell'esistenza umana nel tempo e nello spazio, essa è per sua essenza **indifferente, per cui sta in lei sentirsi interessata o non interessata da quel dato bene**, fosse pure il sommo Bene presentatole soltanto dalla ragione come causa prima del mondo.

127. **Il sommo Bene divino è tale da fissare la volontà su di esso**, ma avviene nella vita presente che se tale Bene non è adeguatamente presentato alla ragione, come avviene negli stessi concetti di

²² Cf Tomas Tyn, *La causalità libera della volontà umana*, in *Sacra Doctrina*, 92 (1980), pp.21-82.

fede, l'ampiezza infinita del desiderio della volontà non è riempita, sicché la volontà mantiene la **facoltà di scegliere o rifiutare anche quel Bene.**

L'arbitrio umano si dice "libero" in rapporto al concetto della libertà, la quale, in generale, consiste nella proprietà della volontà di determinare o causare i propri atti dall'interno di se stessa muovendo se stessa (*libertas a necessitate*) in base ad una conoscenza razionale, senza essere coartata da un agente superiore e comunque esterno (*libertas a coactione*). Il primo tipo di libertà è il **libero arbitrio** ("libertà di"); il secondo è la **libertà di autonomia** ("libertà da").

128. **L'esistenza del libero arbitrio si prova a priori e a posteriori.**

Prova a priori. Ad ogni forma segue un'inclinazione. Nel caso degli enti conoscenti (animale e uomo), la forma che mette in moto l'azione o l'appetito non è la forma dell'agente, ma è una **forma acquisita dalla conoscenza. Nel caso dell'animale la forma determina ad unum l'azione** dell'animale, perché l'animale non è capace come l'uomo di astrarre l'universale dal particolare.

Invece la **forma intenzionale che determina l'agire libero dell'uomo**, essendo fondata su di un concetto universale ed avendo sotto di sé dei particolari, consente all'agente di scegliere uno dei particolari anziché un altro.

129. **L'inclinazione che segue alla forma concepita dalla ragione è la volontà.** La ragione coglie l'ente universale, e dunque la volontà persegue per natura il bene universale. Perseguendo il bene universale, la volontà è indifferente e indeterminata nei confronti di qualunque bene particolare concepito dalla ragione, fosse anche Dio stesso, in quanto astrattamente conosciuto per mezzo degli effetti.

Questa indifferenza, però, non è passiva, come potrebbe essere quella di una materia suscettibile di diverse forme, ma è **un'indifferenza attiva**, per la quale la volontà interviene e dirige se stessa verso l'obiettivo da lei prescelto, influenzando eventualmente essa stessa su tale obiettivo, che può essere un materiale o un soggetto che essa intende **mutare o trasformare**. Questa **indipendenza e questo dominio sui propri atti**, propri della volontà, è il libero arbitrio: *libertas est in ratione constituta*.

130. **Prove a posteriori. Prima.** Ogni uomo in età di ragione e in stato di veglia, fa **esperienza del libero arbitrio** esercitando a volontà i moti più semplici, camminando o muovendo le braccia, sopprimendo o promovendo pensieri, frenando o stimolando impulsi.

Seconda. Se non ci fosse il libero arbitrio, non avrebbero senso tutte quelle **comunicazioni verbali che intendono o persuadere o appunto stimolare la volontà altrui**, la quale peraltro ha sempre la facoltà di aderire o non aderire a tale nostra comunicazione. Pensiamo ai comandi, alle esortazioni, ai consigli o alle proibizioni, ai rimproveri e ai richiami. Pensiamo alla lode o al biasimo, ai premi e ai castighi, ai meriti e ai demeriti.

Terza. Senza il libero arbitrio, come potrebbero esistere morale, la virtù, il diritto, la religione? E difatti, le visuali spontaneistiche, come quella di Lutero o deterministiche come quella di Spinoza o emotivistiche, come quella di Rousseau o pansessualiste, come quella di Freud, che rifiutano il libero arbitrio, respingono in gran parte i suddetti valori.

Quarta. Sappiamo distinguere ciò che abbiamo voluto da ciò che facciamo senza volere, sotto la pressione di un impulso irresistibile o in uno stato di incoscienza.

Quinta. Sappiamo distinguere la volontà deliberata, forte e piena dalla volontà debole, attenuata o scarsa o perché manchiamo della virtù o perché pressati da qualche stato emotivo (paura, piacere, ira, timore, fretta, stanchezza, e così via) o perché condizionati da ostacoli esterni.

Sesta. Abbiamo il **senso della nostra responsabilità** circa gli atti volontari che compiamo: sentiamo che abbiamo voluto compierli, che essi sono dipesi da noi, che possiamo portarne i motivi e che, se avessimo voluto, avremmo potuto non compierli.

131. **Il libero arbitrio è, come si è detto, proprietà essenziale della volontà.** E' il suo modo di procedere, di agire e di manifestarsi. Chiediamoci dunque **che cosa è la volontà**, quali sono i suoi atti, i suoi oggetti, i suoi motivi, i suoi fini e in che cosa la volontà si distingue dalle inclinazioni

appetitive non volontarie degli altri viventi e in generale dall'inclinazione operativa dell'ente come tale.

132. **S.Tommaso d'Aquino, nelle qq.6-17 della I-II della *Somma Teologica*, compie un'analisi magistrale, tuttora valida**, salvo qualche lieve modifica o miglioramento, di tutti questi elementi. Per cui mi pare cosa utile, opportuna e quasi doverosa seguirlo nei punti più attuali nella sua esposizione limitandomi ad un commento di aggiornamento e di chiarificazione.

Tommaso inizia con un'analisi psicologica della volontà in se stessa e poi passa – trattandosi della parte morale della *Summa* – ad esaminare gli aspetti morali. A noi evidentemente interessa qui solo l'aspetto psicologico.

133. L'Aquinate inizia col **distinguere il volontario dall'involontario**. Il volontario ha a che fare con l'azione. Ora, negli enti si possono dare **quattro livelli di azione**, dove l'azione, salendo di livello, appartiene all'agente in modo sempre più perfetto e diventa sempre più un atto interiore ed immanente al soggetto, per il perfezionamento del medesimo.

134. Il **primo livello**, il livello più basso, riscontrabile negli **enti non viventi**, sta nel fatto che l'agente agisce secondo una **modalità che deriva direttamente alla sua stessa natura**, ed essendo la natura determinata, è **azione deterministica o, come si dice, *ad unum***. Qui l'agente mostra il massimo della passività nei confronti di una spinta ricevuta dall'esterno, come una pietra che è gettata in alto. La sua azione è totalmente estroversa o, come si dice, "**transitiva**", e priva di qualunque riflessione o interiorità.

135. Al **secondo livello** l'azione non scaturisce soltanto dall'interno dell'agente, ma è **un'azione riflessa - l'azione immanente, propria della vita -**, per la quale l'agente muove se stesso (automozione) edificando se stesso. Qui l'agente agisce indubbiamente per un fine, ma senza conoscerlo: si muove verso il fine della sua natura in forza dell'inclinazione stessa della sua natura.

E' questo il livello delle **piante**. La loro azione, però, è immanente solo in un senso spaziale; non è ancora veramente interiore, perché qui non è ancora superata l'esteriorità della materia.

136. Al **terzo livello** l'agente si muove meglio verso il fine perché **lo conosce**. Il fine non è più il termine della semplice inclinazione della forma sostanziale del soggetto, ma è offerto rappresentativamente dalla conoscenza. L'azione può così superare la dimensione materiale mediante un'immagine immateriale (ma non spirituale) formata dal soggetto conoscente, ma tale superamento non è totale, perché comunque il fine è materiale.

Qui abbiamo un livello di conoscenza, quello degli **animali**, per il quale, con la conoscenza sensibile, **il soggetto si limita ad apprendere quella cosa che è il fine, ma non conosce ancora la ragione di fine, ossia perché quel fine è fine**.

L'animale può appetire il fine non solo nella sua singolarità, ma anche nella sua essenza specifica: il lupo non si getta sull'agnello perché è quell'agnello, ma perché vede in quell'agnello l'agnello come tale, non gli importa che sia questo o quello. Tuttavia il lupo non è capace di astrarre l'essenza agnello dall'agnello particolare che ha visto. Per questo non può giungere a un vero concetto universale dell'agnello. Ciò appare evidente dal fatto che egli non capisce la definizione dell'agnello e non è in grado di darla nel linguaggio concettuale.

137. Per ottenere questo, occorre il **sapere razionale**, proprio dell'**uomo - quarto livello -**. Da questo agente che è l'uomo scaturisce **un'azione che non solo viene dall'intimo, non solo è azione immanente, non solo è automozione, non solo conosce il fine, ma anche il perché del fine: è questa l'azione propria della volontà**.

L'agente volontario, in questo caso l'uomo, in base alla ragione, conosce razionalmente il fine della natura umana ed in genere la ragione (*ratio*) universale di fine, per cui può scegliere un fine concreto, come si suol dire, "a ragion veduta", ossia sapendo coscientemente, razionalmente e quindi liberamente quello che fa e perché lo fa, e questo a prescindere dal valore morale della sua scelta, che può essere anche moralmente cattiva e biasimevole.

138. Ma è appunto questo il potere del libero arbitrio. **L'uomo così può portare o addurre il motivo razionale (dipendente dalla sua ragione) di quello che fa:** è, come si dice, "responsabile" delle sue azioni volontarie e delle sue scelte. Anche una scelta irragionevole, quindi moralmente riprovevole, è stata dettata dalla ragione e quindi coinvolge la responsabilità di chi l'ha compiuta, onde può essere imputato di colpa, anche se ovviamente in tal caso la sua ragione ha funzionato moralmente male, per cui l'atto è stato dettato da una cattiva ragione o da una ragione falsa.

L'uomo, quindi, quando agisce liberamente e volontariamente, **sa il perché di ciò che fa, e lo fa proprio in rapporto a questo "perché", che è il fine (il motivo, il movente) per il quale agisce.** Il "perché", però, può essere anche una causa efficiente, un qualche impulso che lo ha spinto ad agire. In tal caso può trattarsi di un impulso irrazionale, istintivo o inconscio, proveniente dall'appetito sensitivo o da qualche passione o da qualche disturbo mentale.

In questo caso il soggetto non sa dare una spiegazione razionale o ragionevole di ciò che ha fatto, o non si rende neppure conto di quello che ha fatto²³, perché l'atto non era stato dettato dalla ragione, per cui non lo si può dire neppure propriamente volontario, ossia dettato dal libero arbitrio. E quindi non è imputabile. Sono questi degli atti che assomigliano al comportamento animale, nel quale l'agente agisce appunto non in base ad un ragionamento ma per un impulso istintivo e irresistibile.

139. **L'animale, non appena conosce il fine,** che è sempre un bene materiale legato ai suoi bisogni fisici, - se non è un animale malato - **si dirige immancabilmente su quel fine,** a meno che non prevalga un altro impulso più forte.

Per esempio, una gazzella che sta mangiando la preda, se vede arrivare un leone, lascia la preda e fugge. Senza che essa lo sappia, compie un'azione ragionevole: salvare la vita è più importante che nutrirsi, ma essa non compie ciò in base a un ragionamento cosciente, ma solo per istinto, in modo deterministico, a differenza dell'uomo, il quale, in base alla conoscenza astratta della ragione, anche se un fine eventualmente cattivo lo attrae sensibilmente, ha sempre la possibilità, almeno in linea di principio, di astenersi da quel fine, per seguire il dettato della ragione, a meno che la ragione e quindi la volontà non siano sopraffatte da qualche passione disordinata o disturbo mentale.

140. **L'appetito animale sa trovare anche mezzi adatti la fine**²⁴; ma anche in questo caso non saprebbe concettualizzare né la ragione di mezzo e né la ragione di fine. Inoltre l'animale può scegliere i mezzi, ma non il fine: questo gli è dato dall'istinto. L'uomo, invece, può scegliere anche il fine, nel senso che può proporsi come fine ciò che non lo è veramente. L'uomo è naturalmente orientato verso un fine assoluto concepito dalla ragione. Ma il suo libero arbitrio gli permette di considerare come assoluto anche un bene o un fine relativo.

L'utilizzazione dei mezzi nell'uomo è ragionata (cf q.16), mentre l'animale agisce anche qui per istinto, in base ad una facoltà di senso interno detta "**estimativa**", alla quale, nell'uomo corrisponde la "**cogitativa**", che è illuminata dalla ragione.

²³ Ciò avviene, per esempio, nel caso della **demonopatia o possessione diabolica**, per la quale il soggetto, benchè sembri possedere, da segni esterni, la facoltà di intendere e volere, in realtà non ne dispone coscientemente e volontariamente, ma ciò che dice e ciò che fa lo dice e lo fa appunto perché "posseduto" dal demonio, ossia in quanto **il demonio utilizza la struttura psichica sensitivo-appetitiva del soggetto per governarla, all'insaputa e contro la volontà del medesimo soggetto**, in modo tale che il soggetto viene a dire e a fare, senza potersi rifiutare, quello che vuole il demonio. Per questo, quando il soggetto esce dallo stato demonopatico, non ricorda nulla di quello che ha detto e fatto in quello stato. Se il soggetto, in queste condizioni, dice o fa cose moralmente biasimevoli, resta innocente e non possono essergli imputate, perché la sua attività razionale e volontaria, in quella circostanza, è bloccata dal demonio. Questo è uno di quei casi nei quali appare l'importanza di **distinguere il livello spirituale (razionale) della persona da quello psichico (animale)**. Diversamente il fenomeno demonopatico diverrebbe inspiegabile e si tenderebbe a colpevolizzare la vittima della violenza diabolica. **Gli stati demonopatici assomigliano a gravi forme di malattia mentale.** Per questo, per operare il discernimento, occorre congiungere una competenza demonologica con una psichiatrica e condurre un'analisi estremamente diligente e prudente.

²⁴ Famosi gli esperimenti sulle scimmie per stimolarle a trovare il modo per raggiungere una banana appesa a un filo troppo in alto. Lo sperimentatore mette a disposizione dell'animale alcune casse di varie dimensioni: la scimmia sceglie la cassa che gli permette di raggiungere la banana.

141. Una caratteristica dell'agire volontario è la **deliberazione**, che sorge dal **consiglio** (q.15). L'atto del consiglio è necessario nella **complessità, incertezza ed oscurità delle situazioni**, quando la scelta non sembra imporsi. Qui entra in gioco la ragione, con la quale l'uomo confronta le ragioni che sono in gioco, scegliendo, si suppone, quella migliore.

Nell'animale, invece, non esiste un vero e proprio consiglio, anche se capita anche all'animale di trovarsi in situazioni dubbie o incerte, che lo spingono a confronti, che però non sono ragionati, ma sempre istintivi, i quali giungono a una conclusione pratica dettata dalla pulsione istintiva più forte.

Anche l'uomo, certo, in quanto animale, ha a che fare con la forza degli istinti e delle passioni; ma in linea di principio la forza della volontà gli consente di moderarli, accentuarli o estinguerli a seconda di come egli liberamente giudica esser meglio fare.

142. **S.Tommaso fa notare che il fatto che la volontà agisca in forza di un principio interno al soggetto, non vuol dire che questo principio del moto della volontà sia assolutamente primo.** Al contrario, tale principio è esterno e trascendente, è il principio primo di tutti i moti, fisici e spirituali dell'universo, quello che Aristotele chiamava "**Motore immobile**", fine ultimo al quale tendono tutti gli agenti volontari e involontari dell'universo. E' Dio.

Dice l'Aquinate: "benchè appartenga all'essenza del volontario che il suo principio sia interiore, **non è tuttavia contro la ragione di volontario che il suo principio intrinseco sia causato o mosso da un principio esterno**, perché non è della ragione di volontario che il principio intrinseco sia principio primo"(q.6, a.1, ad 1m)²⁵.

143. Da qui la tesi importante, secondo la quale "**Dio muove l'uomo ad agire non solo proponendo l'appetibile al senso oppure mutando il suo corpo, ma anche muovendo la stessa volontà, perchè ogni moto, tanto della volontà che della natura procede da Lui come da primo Movente**"(ad 3m). Questa tesi riceve un'importante applicazione nella dottrina cristiana della **grazia e della giustificazione del peccatore**²⁶, per spiegare l'azione divina sulla volontà umana e il fatto che l'atto volontario umano nel contempo è un atto libero, responsabile e meritorio.

In tal modo, come la ragione si collega a Dio nella conoscenza, come luogo trascendente "ubi ipsum lumen rationis accenditur"(S.Agostino), ossia mediante il concetto, così anche la volontà, a modo suo, si collega con Dio in quanto **Egli è il Principio primo ed efficiente dell'atto volontario e, come dicono i tomisti da Báñez in poi, "premuove fisicamente"(=ontologicamente o psicologicamente) la volontà umana, ossia la muove a muovesi.**

144. **Quando si parla di "involontario" bisogna chiarire. Involontario vuol dire non volontario. Esso può avere due significati a seconda che ci riferiamo all'uomo o agli agenti inferiori.** Può mettere in gioco infatti o il volere dell'uomo o l'assenza del volere proprio degli agenti inferiori. Per esempio, nel caso di questi ultimi, diciamo che l'azione di un cane o di un gatto è involontaria, semplicemente perché essi non hanno la facoltà di volere.

Se invece ci riferiamo all'uomo, l'involontario può essere a sua volta di due tipi: primo, possiamo avere la **semplice assenza dell'atto della volontà**, come per esempio quando dormiamo. Così diciamo che un atto commesso durante il sonno è involontario.

Tale assenza o scarsa presenza può esserci anche in **atti coscienti**, compiuti allo stato di veglia, ma **al di sotto dell'età di ragione** (atti infantili) o per **ignoranza** (la cosiddetta "ignoranza invincibile" o "buona fede") o perché **trascinati da qualche passione** (peccato di fragilità) o perché **impediti da qualche malattia fisica o mentale** ("incapacità di intendere e di volere") o per

²⁵ Da qui noi vediamo quanto sbaglia l'idealismo panteistico nel non capire che la volontà umana è causata e finita e quindi nell'identificare i due principi riducendo il primo, quello umano, al secondo, quello divino, così facendo dell'uomo Dio. Da qui il concetto di libertà come un Assoluto che può convenire a Dio, ma non all'uomo. Del resto questa confusione l'idealismo la fa **confondendo la ragione umana con la ragione divina** e l'essere col pensiero e con l'Essere assoluto. Porre Dio come causa del volere umano non è togliere la libertà ma fondarla. E' solo il peccatore e il ribelle che sente Dio come un tiranno. Ma la persona ragionevole, applicando il principio di causalità come fa Tommaso, comprende bene che **la dipendenza del volere umano da Dio è a tutto vantaggio del volere umano, donandogli la stessa esistenza. Servire Deo regnare est.**

²⁶ Cf Tomas Tyn, *L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S.Tommaso d'Aquino*, Dissertatio ad lauream in Facultate Sacrae Theologiae apud Pontificiam Universitatem S.Thomae de Urbe, Roma 1978. Un estratto (III parte) è stato pubblicato dalla medesima Università nel medesimo anno.

circostanze esterne o comunque per cause di forza maggiore (“in stato di necessità”, come si dice giuridicamente). Un atto obbiettivamente cattivo compiuto in queste condizioni, in quando “involontario”, **non può evidentemente essere imputato o quanto meno la colpa è diminuita da forti attenuanti.**

145. **Oppure - secondo - per involontario si può intendere il non voluto, ma un non voluto volontario**, come quando vogliamo sospendere il giudizio o evitare di compiere un atto volontario. In quel momento dico a me stesso: “**non voglio fare questo**” oppure “**voglio astenermi da questo**”. Quindi non è un semplice non volere, che sarebbe assenza dell’atto della volontà, è un **rifiuto volontario di volere, un voler non volere o non voler volere**. Questo è un involontario che nel contempo radicalmente è un volontario. Qui ci può essere il peccato di omissione.

146. **La volontà non può essere coartata o violentata. L’atto violento infatti proviene dal di fuori della volontà, con intento o valenza distruttivi**, tali da alterare o corrompere la natura del paziente. Nel caso della violenza, l’atto violento contro la volontà di un altro si oppone alla libera e spontanea inclinazione della sua volontà.

Ma, siccome la volontà si muove solo dall’interno di se stessa, qualunque atto violento di questo tipo che attenti alla dignità del volere altrui, è del tutto inefficace, a meno che questo soggetto non si pieghi volontariamente alla violenza che gli è inferta. Ma allora non è propriamente violentato, ma ancora una volta agisce liberamente, benchè si potrebbe dire, malvolentieri.

Una persona può dirsi “**violentata**” – pensiamo per esempio alla violenza sessuale – solo nel senso che essa **cede fisicamente contro la sua volontà alla forza prevalente del violentatore**, ma la volontà del violentato può restare benissimo contraria a quella del violentatore, solo che il violentato non ha la forza fisica sufficiente per opporsi al violento.

147. **La volontà, infatti, come abbiamo visto, agisce solo per un principio interiore o per un motivo intimo**: la ragione, che è il principio della sua libertà. Quindi un atto violento, che tentasse di costringere la volontà o di forzarne l’atto, distruggerebbe o impedirebbe lo stesso atto in quanto volontario: l’atto che ne scaturirebbe non sarebbe libero o quanto meno (pensiamo alla minaccia o alla paura o alla forte passione) diminuirebbe il volontario e attenuerebbe l’eventuale colpa.

L’unico principio esterno che agisce sulla volontà senza violentarla, come abbiamo visto, è Dio, perché egli è il principio primo, il creatore e il motore primo dello stesso atto libero. Questo atto, se Dio non lo muovesse, non solo non sarebbe libero, ma non esisterebbe nemmeno. Il principio divino, benchè trascendente, lo si potrebbe considerare un po’ paradossalmente, come dice S.Agostino, ancora più intimo alla volontà di quanto essa non lo sia a se stessa: *Intimius intimo meo*.

148. **Anche l’azione degli agenti inferiori non può essere violentata**, se per “violentare” intendiamo l’intento del violento di ottenere un mutamento dalla natura del violentato. Piuttosto che subire violenza, il violentato viene distrutto: non possiamo costringere il fuoco a non bruciare: piuttosto si spegne.

Viceversa **la volontà è un potere indistruttibile: anche sottoposto a violenza resta intatto**. Resta libero. Ogni ente inferiore al volere potrebbe dire al suo violentatore: “mi spezzo, ma non mi piego”. Invece la **volontà, se vuole, né si piega né si spezza, ma resta intatta, anzi dalla prova può uscire anche più forte.**

149. **La volontà può essere “necessitata”? bisogna vedere che cosa intendiamo con questa espressione.** Se per necessitata intendiamo “coartata”, sì che il principio esterno possa sostituire quello interno, abbiamo già negato questa possibilità. In tal senso **il necessario o necessitante si oppone al libero**, perché viceversa l’atto del libero arbitrio è per essenza contingente.

Ma se per “necessitato” intendiamo “causato”, in relazione al fatto che ogni effetto ha una causa necessaria o ha necessariamente una causa, la quale, quando agisce nelle dovute circostanze non può non causare l’effetto, ebbene, anche con Kant si deve dire che **la libera volontà è causa necessaria dei suoi atti liberi**, aggiungendo a Kant, con S.Tommaso, come si è detto, che

Dio, a sua volta è causa prima (ontologica, non necessariamente morale) degli atti del nostro volere.

150. **Una causa finita non può in questo senso necessitare la volontà; ma lo può solo Dio** in quanto appunto creatore della volontà. **Un agente personale creato può proporre** ad un altro agente libero creato un obiettivo, una meta interessante o importante; può persino presentare o imporre un obbligo morale o un dovere urgente. Ma la volontà del destinatario di tale appello o incitamento o comando **ha sempre la possibilità psicologica²⁷, in quanto capace di esercitare il libero arbitrio, di accettare o respingere** – magari pagandone le conseguenze – quanto gli viene proposto anche con gli argomenti più persuasivi o comandato per obbedienza.

Ovviamente è possibile ottenere un'obbedienza quasi meccanica con forme di suggestione o pressione psicologica, come per esempio l'ipnosi o certi **metodi invadenti e seducenti di propaganda**, ma allora non si fa leva sul libero arbitrio e sul ragionamento, ma sugli impulsi passionali o sull'impressionabilità o sull'ingenuità dei destinatari, i quali così obbediscono non con vera libertà, ma in uno stato di fanatismo o di esaltazione o di suggestione e comunque in modo impulsivo e quasi irresponsabile.

151. **La volontà non può essere coartata ma può essere obbligata dall'obbligo morale** del dovere che scaturisce dalla **legge morale. L'obbligo morale vincola o "lega" la volontà e la coscienza morale, pur lasciandole libere, anzi proponendo loro il cammino della vera libertà**, secondo l'antico motto del diritto romano: *In lege libertas*.

Nell'obbligo morale la coscienza si sente stimolata e la volontà si sente sollecitata, ma avverte sempre che sta a lei acconsentire o no alla proposta che le viene fatta. Ciò avviene sia nei confronti delle altre persone che nei confronti di Dio.

152. Anche qui, quindi, la volontà non è necessitata nel senso di "costretta", benchè io possa dire, per esempio: "E' necessario che mi riconcili con quella persona". Ma si tratta della cosiddetta "**necessità morale**", che non ha nulla a che vedere con una specie di determinismo fisico o esercitato sulla volontà, come avviene negli effetti degli agenti fisici sugli altri enti fisici.

La volontà è sempre libera negli atti cosiddetti "elicitati", ossia i suoi propri atti interiori, che emanano direttamente al suo intimo. Nello stato di veglia questi atti sono sempre possibili e possono essere assai preziosi dal punto di vista morale. Questi atti sono impediti nell'età infantile, nel sonno, negli stati ipnotici, nelle gravi forme della malattia mentale, negli stati comatosi e negli stati demonopatici.

153. **Meno libera, invece, può essere la volontà nei cosiddetti atti "imperati"**, che sono atti o della membra del corpo governabili alla volontà, o delle forze psicoemotive, esse pure, anche se imperfettamente, moderabili dalla volontà. Quanto a questo tipo di atti, dice l'Aquinate, "la volontà può subire violenza, in quanto a causa della violenza le membra esterne possono essere impedito nell'eseguire il comando della volontà" (a.4, corpo dell'articolo).

La violenza delle forze psicoemotive, dal canto loro, può diminuire il volontario, che può essere in qualche modo **trascinato** a fare ciò a cui esse lo costringono o può essere **sopraffatto** da queste forze avverse o allettanti, **cosa che il soggetto non farebbe se queste forze fossero governabili**. Indubbiamente, se la volontà cede, la colpa, magari non grave, non può mancare, perché per sua natura l'atto volontario è libero e quindi imputabile.

Noi esprimiamo questa esperienza psicologica dicendo: "**non ce la faccio**", "**non ci riesco**", "**non riesco a farne a meno**". Se si tratta di peccati o di reati, si danno delle **attenuanti**. Colpa invece esiste se mi dico: "**non voglio farlo**"; "**posso ma non voglio**".

154. **Come la volontà non può subire violenza, così non può esistere propriamente, almeno psicologicamente, un atto volontario violento**. Col termine "violenza", negli atti umani, non s'intende dire che l'atto che così chiamiamo, in quanto volontario, sia veramente violento - in quanto, come abbiamo visto, il violento si oppone al volontario -, ma intendiamo riferirci ad un **atto**

²⁷ Un tempo si diceva: "fisica".

obbiettivamente contrario alla giustizia, anche se il soggetto non sa quello che fa o cede a qualche passione. In questo senso si può parlare di **violenza volontaria**.

Ma se per “**violento**” intendiamo un **atto volontario aggressivo, oppressivo o distruttivo, mosso dall’odio**, le qualità di tale atto certamente si possono assegnare ad un atto volontario. Ma l’atto volontario come tale, da un punto di vista meramente psicologico e non morale, è sempre un atto libero indirizzato a un bene intellegibile, solo che nella fattispecie, trattandosi di un atto moralmente cattivo, la volontà, resa impura dalla passione, si muove verso un falso bene o un bene meramente apparente o un bene solo accidentale (*secundum quid*), ma non sostanziale (*per se*).

155. **Non bisogna pertanto confondere, come spesso disgraziatamente avviene, l’atto violento col semplice uso della forza o con la coercizione**, soprattutto se si tratta di quella legale. Infatti questi ultimi atti possono essere giusti, utili e doverosi. Come tali sono richiesti dalla **giustizia, che è l’esatto opposto della violenza**, la quale, per definizione, è violazione della giustizia, perché non è giusto ed è criminale far violenza al prossimo.

Viceversa, **l’atto moderato di coercizione del criminale e del violento è precisamente doveroso atto di giustizia**, col quale precisamente si elimina la violenza o quanto meno ci si difende dal violento. L’atto coercitivo legale non è un tentativo di far violenza all’inclinazione e alla libertà del volere del reo, ma va inteso come un appello al criminale a correggere la propria condotta per dare ad essa la vera libertà, che consiste nella libera pratica della giustizia e nel rispetto della legge.

Il giudice peraltro può legittimamente **limitare** la libertà del reo che ne ha fatto cattivo uso, ma non può **togliergliela**: per togliere la libertà a un uomo, bisognerebbe ucciderlo o farlo impazzire. Ma anche questa “limitazione” va intesa bene: s’intende il fatto che il giudice impedisce al condannato di far uso di certi beni o di andare in certi luoghi o di svolgere certe attività o di avere certe relazioni sociali; ma **l’atto interiore del libero arbitrio non può essere limitato altro che dal suo proprietario, sempre che lo voglia**.

156. **E’ un errore gravissimo credere, come fa uno sciocco anarchismo buonista, che la sanzione penale sia un rispondere alla violenza con la violenza**, una specie di “vendetta” del giudice. Ovviamente la pena e la coercizione devono essere giuste. Ma salve queste condizioni, **irrogare una giusta pena da parte della legittima autorità è atto di virtù**, e precisamente di **giustizia** e di servizio al bene della società e dello stesso reo, atto che sempre richiede disinteresse, serenità e obbiettività di giudizio e spesso richiede coraggio che può arrivare fino all’eroismo, mentre la violenza è un abbominevole peccato, meritevole di per sé di una pena severa. E’ cosa abbominevole confondere il coraggio del giudice con l’audacia del criminale.

Come ci si deve difendere dalla violenza, così la coercizione legale e la giusta sanzione penale servono appunto ad impedire ai violenti di nuocere al bene privato e a quello pubblico. Indubbiamente è reale il rischio che l’autorità che deve presiedere al giusto uso della forza diventi violenta. Ma ciò non invalida il suo dovere-diritto di usare, quando è necessario, il potere coercitivo.

157. **Bisogna distinguere nell’attività della volontà l’intenzione dall’esecuzione. La prima cosa che la volontà stabilisce è il fine da raggiungere. Dopodiché stabilisce i mezzi per raggiungerlo** (cf. qq.12 e 13). **La considerazione del fine, dunque**, (ordine della specificazione, primario compito dell’intelletto) **è la prima nell’intenzione, è la prima cosa da stabilire quando si vuole agire**.

Dal punto di vista, invece, dell’esecuzione del piano di azione stabilito (ordine dell’esercizio, primario compito della volontà), che comporta **l’invenzione e l’uso dei mezzi, la volontà comincia nel tempo a mettere in atto i mezzi che conducono al conseguimento del fine** e al termine di questo processo raggiunge il fine: per cui si dice che il **fine è ultimo nell’esecuzione** (cf. q.8, a.3).

158. **Il movente della volontà è duplice: il fine, che spinge la volontà ad agire e l’oggetto inteso dall’intelletto, che le presenta in forma intellegibile il bene da conseguire**. “**La volontà - dice l’Aquinata (q.9, a.1) - necessita di un movente sotto due aspetti, cioè quanto all’esercizio o all’uso dell’atto, e quanto alla determinazione dell’atto**.”

“Di questi due aspetti il primo riguarda il **soggetto**, che a volte agisce, a volte non agisce; l’altro aspetto riguarda l’**oggetto**, per il quale l’atto è specificato. Ora, il soggetto si muove in forza di un agente. E dato che ogni agente agisce per un fine, il principio di questa mozione è il fine. ... Invece l’oggetto muove determinando l’atto a modo di principio formale, in base al quale in natura l’azione è specificata, come il riscaldamento è specificato dal calore. Ora, il primo principio formale e il vero universale è l’ente, che è l’oggetto dell’intelletto. E quindi con questo tipo di mozione l’intelletto muove la volontà, presentandole il suo oggetto”.

159. **Il vero è un bene per la volontà, così come il bene è un vero per l’intelletto.** Dice Tommaso: “**la volontà muove l’intelletto quanto all’esercizio dell’atto**, perché lo stesso vero, che è la perfezione dell’intelletto, è contenuto sotto il bene universale come un certo bene particolare. Ma quanto alla **determinazione dell’atto**, che si dà dalla parte dell’oggetto, **l’intelletto muove la volontà**, perché il bene stesso è appreso secondo una speciale ragione compresa sotto l’universale ragione di vero”(q.9, a.1, ad 3m).

La volontà tende naturalmente e necessariamente, ma in modo indeterminato e trascendentale, verso il bene in generale o in universale (*bonum in communi*) in modo immediato e, in modo mediato, verso un fine ultimo ed assoluto, che sta però alla ragione determinare e chiarire nella sua vera essenza e successivamente alla volontà scegliere e perseguire. Tommaso a tal riguardo distingue nella volontà la sua **natura di volontà (*voluntas ut natura*) dal suo volere (*voluntas ut libera*).**

160. **La volontà in quanto essenza non può non avere caratteri necessari alla sua essenza, altrimenti si muterebbe in un’altra essenza.** Quindi come tale essa tende necessariamente al bene assoluto. Qui però bisogna fare molta attenzione, perché uno potrebbe essere tentato di dire: ma il bene assoluto è Dio, dunque **tende necessariamente**, “aprioricamente” e “trascendentalmente”, magari “atematicamente” – ecco i “cristiani anonimi” di Rahner – **a Dio**. Niente affatto! Questa è la tesi buonista per la quale tutti sono buoni, tutti tendono a Dio, tutti sono perdonati da Dio e tutti si salvano: una tesi gravemente illusoria e deresponsabilizzante.

Se la tensione all’assoluto s’identificasse *sic et simpliciter* con la tensione verso Dio, non esisterebbe più il libero arbitrio, perché, come si è detto, la tensione verso il bene assoluto è naturale e necessaria alla volontà in quanto natura o essenza (cf q.X, a.1). Sono gli enti infraumani che tendono a Dio in questo modo; ma l’uomo, per sua libera scelta, può non tendere a Dio e non per questo perde la sua natura e la sua apertura all’assoluto.

161. Infatti quella tensione necessaria e costitutiva riguarda un **bene meramente generale ed astratto**, che non è sufficiente a determinare la scelta della volontà, scelta che ha bisogno di un **bene concreto**. Da qui la questione circa **qual è il vero assoluto** e più precisamente **quale assoluto scegliere**. E’ vero che **l’assoluto, il vero Assoluto, Dio, è un solo**. Ma sta appunto qui il potere del libero arbitrio: quello di **considerare assoluto un qualunque relativo**²⁸. E qui allora gli “assoluti” si moltiplicano all’infinito. Pensiamo per esempio al politeismo.

Infatti **è in potere della volontà porre come assoluto qualunque bene possa cadere sotto la considerazione della ragione**. Ma la volontà ha anche il potere di considerare come assoluto ciò che assoluto non è. Sta a lei dire a se stessa. “Questo per me è l’assoluto”, sia che sia quello vero, sia che sia un falso assoluto.

162. **Per questo la volontà, mentre non può scegliere di tendere all’assoluto**, - in questo senso Tommaso dice che “il fine non è oggetto di scelta” - **perché questo entra nella sua natura, può invece scegliere Dio o rifiutare Dio**, facendo di se stessa o di una creatura l’assoluto, come fece Israele col Vitello d’oro: “Questo, o Israele, è il tuo Dio!”. Per questo non basta neppure parlare genericamente di “Dio”: **bisogna vedere di quale Dio si parla, quali attributi assegniamo a Dio:**

²⁸ Sta qui il vizio del relativismo, oggi tanto giustamente deprecato. Il quale si volge in assolutismo, quando si assolutizza il relativo.

il Dio dei panteisti o dei politeisti o dei fideisti o degli ontologisti²⁹, tanto per fare qualche esempio, è ben diverso al Dio trascendente dei teisti.

Dio potrebbe necessitare la volontà solo se in questa vita le apparisse con piena evidenza come quello che è, ossia come bene infinitamente saturante - cosa che avverrà, secondo la fede cattolica, nella visione beatifica -. Ma nella vita presene, nella quale Dio è conosciuto solo per mezzo di concetti ed attraverso le creature, Egli appare semplicemente come un possibile oggetto di scelta tra altri beni altrettanto limitati ed eleggibili, e quindi **non in grado di riempire necessariamente tutto lo spazio della libertà, sì che siano impossibili altre scelte.**

163. **Certo già in questa vita è possibile capire con certezza che è Lui il vero assoluto** e il vero sommo bene; ma **per decidersi per Lui, occorre, come si è detto, una scelta del libero arbitrio**, che potrebbe anche essere diversa, salvo naturalmente a scontarne le conseguenze (cf q.X, a.2).

Dio, in questa vita, si presenta a noi – verrebbe fatto di dire – “con modestia”, quasi un bene tra gli altri: lascia a noi la responsabilità di essere così intelligenti³⁰ da capire che in realtà tra tutti i beni a nostra disposizione è Lui quello che infinitamente emerge e che solo è in grado di soddisfare la nostre sete di infinito e di assoluto.

164. **La volontà è mossa da Dio non di necessità, ma secondo il suo modo contingente di agire (a.4). E' mossa senza essere costretta ma anzi proprio in quanto libera.** Dice Tommaso: “Dio muove tutte le cose secondo la loro condizione, cosicchè a cause necessarie, in forza della mozione divina, conseguono effetti in modo necessario; **da cause contingenti seguono effetti in modo contingente.**”

“Poiché dunque la volontà è un principio attivo non determinato ad uno, ma che si rapporta indifferentemente a molte cose, così Dio la muove senza determinarla di necessità ad uno, ma il moto della volontà rimane contingente e non necessario, se non a ciò a cui essa si muove necessariamente”, ossia all’assoluto astrattamente concepito.

165. **Certo, se Dio causa, l’effetto segue necessariamente.** In tal senso, come si è detto prima, **Dio “necessita” l’effetto** costituito dall’atto del volere; ma è l’atto stesso, in se stesso, che è contingente, e **Dio lo causa rispettando la sua natura, anzi fondando la sua natura** di atto contingente. Quindi, quando diciamo, per l’atto del libero arbitrio, che segue necessariamente alla causalità divina, **non significa che l’atto in se stesso sia necessario, ma che è necessario il rapporto di causa ad effetto.**

166. **L’atto della ragione può essere comandato dalla volontà?** (q.17, a.6). La risposta di Tommaso merita qui di essere riportata per intero: “Poiché la ragione riflette su se stessa, come essa mette ordine circa gli atti delle altre potenze, così essa può ordinare circa il suo atto. Per cui anche il suo atto può essere imperato. Ma bisogna tener presente che **l’atto della ragione si può considerare in due modi.**”

“In un modo, quanto all’esercizio dell’atto. E così l’atto della ragione si può sempre comandare, come quando si dice a qualcuno di fare attenzione e di usare la sua ragione. **In altro modo, quanto all’oggetto,** rispetto al quale bisogna considerare **due atti della ragione.**”

“Primo, l’apprensione del vero circa qualcosa. E ciò non è in nostro potere; ciò infatti avviene in virtù di un certo lume o naturale o soprannaturale. Per cui, in quanto a ciò, l’atto della ragione non è in nostro potere, né può essere comandato.

“L’altro atto della ragione è quando assente a ciò che apprende. Se dunque ci sono cose alle quali, una volta apprese, l’intelletto assente naturalmente, come i primi principi, **l’assenso o il dissenso a tali cose non è in nostro potere,** ma è nell’ordine della natura, e quindi, parlando propriamente, non soggiace al comando della volontà. Ci sono invece delle cose apprese, le quali

²⁹ L’ontologismo è una concezione gnoseologico-metafisico-teologica dell’ottocento, oggi largamente rinata sotto altri nomi, condannata da Pio IX nel 1861, la quale sostiene che l’esistenza di Dio può essere dimostrata per una semplice riflessione o esplicitazione intracosciente dell’“essere” aprioricamente e costitutivamente intuito dalla mente in forma inconscia o preconsua. Il Dio che viene fuori da una simile concezione evidentemente non può essere il Dio vero e reale, dimostrato in base al principio di causalità partendo dall’esperienza del mondo, ma è una pura costruzione mentale del soggetto.

³⁰ Ricordiamo le parole di Cristo: “Chi ha orecchi da intendere, intenda!”.

non convincono l'intelletto, così che possa assentire o dissentire, o almeno sospendere l'assenso o il dissenso per qualche motivo; e in tali cose l'assenso o il dissenso è in nostro potere e cade sotto il comando della volontà".

167. **L'attività della ragione e della volontà è tale per cui i due atti si sostengono e si condizionano a vicenda, ognuno secondo il proprio modo:** la ragione, con l'atto conoscitivo e il suo procedere logico, interiorizza il reale e lo assimila a sé identificandosi intenzionalmente con esso mediante i procedimenti del concetto, del giudizio e del ragionamento. La ragione comporta così un movimento, un succedersi di atti, ma sulla base di **un'iniziale intuizione intellettuale ricavata all'esperienza sensibile** e in vista di **un atto conclusivo**, nel quale ritorna l'intuizione o visione intellettuale arricchita da tutto il precedente lavoro della ragione.

L'attività dello spirito umano inizia con l'intuizione dell'intelletto e l'atto della ragione. A questo punto la **ragione**, informata dalla realtà conosciuta, ossia dalla forma intenzionale o rappresentativa del reale, diventa **stimolo per la volontà**. **Nel soggetto emerge allora un'inclinazione verso quello stesso reale che è stato concepito e dimostrato dalla ragione.** Questo oggetto concepito appare al soggetto come **bene e attira a sé il volere**, il quale muove il soggetto verso questo bene. Il fine che l'azione persegue - **deve perseguire, se vuol essere moralmente buona** - è il **fine della vita umana: la perfezione morale dell'uomo.**

168. Il moto o l'azione del soggetto umano, in quanto umano, ossia ragionevole, è un **moto libero**, in quanto la volontà, che ha necessariamente presente a sé solo il bene in universale o in assoluto, appreso dalla ragione, è **indifferente in modo attivo (e quindi libera) nei confronti dei beni particolari e concreti che incontra e nei confronti dello stesso bene assoluto e divino, in quanto nella via presente le si presenta non adeguatamente proposto all'apertura infinita della sua auotrascendenza**, ma, in quanto mediato dal concetto e dal reale finito del quale è causa prima, le appare un bene limitato e facoltativo. Da qui la possibilità che il libero arbitrio scelga come assoluto o il vero assoluto divino o consideri come assoluto un bene relativo.

169. **Mossa dalla ragione nell'ordine della specificazione dell'oggetto del volere, la volontà a sua volta muove la ragione nell'ordine dell'esercizio dell'attività della stessa ragione.** Mossa così dalla volontà, la ragione agisce **nell'ordine speculativo**, orientandosi verso la considerazione del reale trascendente, come **nell'ordine pratico**, stabilendo le norme dell'agire morale ed artificiale (tecnica, arte e lavoro).

L'ordine pratico comporta un **duplice orientamento della volontà**: un orientamento **affettivo** - l'amore - che tende ad **unire il soggetto al bene desiderato, soprattutto l'altra persona, umana o divina** -; qui gioca in modo speciale l'amicizia e l'unione dell'uomo con la donna -; e un orientamento **operativo**, per il quale il soggetto ordina le proprie azioni, domina, utilizza e trasforma ad arte i beni inferiori in vista del bene dell'uomo.

L'ordine speculativo a sua volta comporta una **duplice modalità**: la modalità **teoretica** e quella **contemplativa**. La prima comporta l'esercizio della **pura ragione in ordine alla pura conoscenza della verità (scienza)**; la seconda, nella quale il conoscere è sostenuto e guidato **dall'amore**, - l' "**intelletto d'amore**" del quale parla Dante - comporta l'esercizio della visione intellettuale ed **ha per oggetto soprattutto il bene divino**, ma può avere per oggetto anche la persona umana e l'universo (**sapienza**).

170. Abbiamo qui la **dimensione estetica della conoscenza o gusto estetico**, per i quali si ha **l'esperienza della bellezza** e si esercita il gusto per il bello, bello che è, secondo la definizione dell'Aquinate, **ciò che piace alla vista (quod visum, placet)**. L'esperienza del bello mette in gioco l'intelletto, perché è il **piacere di vedere** e la volontà, perché entra in funzione l'affetto che si esprime nel **piacere**, che è ciò che prova la volontà quando ha conseguito il bene desiderato. L'esperienza della bellezza divina è la **contemplazione mistica**.

Sorge così una **circolarità di movimenti**, per la quale ragione e volontà, agendo l'una sull'altra, sollevano gradualmente lo spirito umano a mete sempre più alte e a conquiste morali sempre più elevate. Tutto ciò dipende dal libero arbitrio, per cui l'uomo ha la possibilità di

nobilirsi in questo modo, ma ha anche la possibilità di tradire tale grandezza scegliendo mete ed obbiettivi che non corrispondono a quei fini per i quali Dio lo ha creato.

Lezione quinta

La spiritualità e l'immortalità dell'anima

171. Il termine “anima” è presente nel **linguaggio corrente** o come nome - “un discorso senz'anima”, “con tutta l'anima”, “è un'anima buona”, “rianimazione”, “inanimato”, “animato”- o sotto forma verbale - “animare”, “rianimare”, “dare anima”, “rendere l'anima”.

Questo termine è presente nella **cultura classica** latina (*anima, animus, mens, spiritus*), greca (*psychè, pneuma*) ed ebraica (*nèfesh, rùach*). **Ha una lunga storia filosofica**; ma nella filosofia moderna il concetto ha cominciato ad oscurarsi e a subire incertezze, soprattutto ad opera delle correnti empiriste e materialiste del sette-ottocento, tanto che anche la stessa parola, divenuta equivoca, vaga e considerata un residuo di una mentalità ingenua e superata, ha cominciato ad essere sempre meno usata.

Quanto all'idealismo tedesco - per esempio Hegel - , il concetto di anima poneva ostacolo alla sua visione dell'uomo come momento e inizio dell'Assoluto; per questo lo ha relegato nelle forme volgari e popolari del pensiero “rappresentativo” (*Vorstellung*), al di sotto della sapienza filosofica o del vero “pensare” (*denken*), sostituendolo con lo “Spirito”, che è ad un tempo spirito umano e spirito divino.

172. Nel contempo la **psicologia sperimentale**, soprattutto in Germania e negli Stati Uniti, a partire alla fine dell'ottocento, ha cominciato a fare grandi progressi, ma paradossalmente si è preteso fondare una “psicologia senz'anima”, quando il termine stesso “psicologia” significa studio dell'anima.

Persino nel **linguaggio religioso**, anche cattolico, dove il termine ha sempre per così dire regnato, sono nate di recente delle incertezze sotto l'influsso di un'esegesi biblica modernista o protestante liberale, la quale ritiene che la distinzione anima-corpo non sia “biblica”, ma risenta di un influsso del “dualismo greco”. Alcuni hanno fatto notare che persino nella liturgia attuale della Messa e in quella dei Defunti il termine “anima” è praticamente scomparso.

Eppure la questione dell'anima umana resta sempre di **fondamentale importanza** per una seria antropologia filosofica, mentre per il cattolico esistono addirittura **dogmi** che trattano della natura dell'anima umana³¹.

³¹ Il Concilio XI di Toledo del 675 distingue nell'umanità di Cristo **l'anima dal corpo** (Denzinger 535); il Concilio Costantinopolitano IV dell'870 insegna che “mentre secondo l'insegnamento del Vecchio e Nuovo Testamento l'uomo possiede **un'anima ragionevole ed intellettuale**, e ciò anche secondo l'opinione di tutti i divinamente loquenti Padri e Dottori della Chiesa, alcuni sono giunti a tal punto di empietà, favorendo l'opera dei malvagi, da sforzarsi di dogmatizzare impudentermente che l'uomo ha due anime e di confermare la propria eresia con conati irrazionali” (Denzinger 657); il Concilio Lateranense IV del 1215 parla **dell'anima umana come “spirito”** (*spiritus*) distinta dal corpo (Denzinger 800); certamente suggeriti dall'antropologia dell'Aquinata sono i seguenti insegnamenti conciliari: quello del Concilio di Viennes del 1312, secondo il quale “**la sostanza dell'anima razionale o intellettuale è veramente e di per sé forma del corpo umano**”(Denzinger 902); il Concilio Lateranense V del 1513 insegna che **l'anima umana è “immortale”** dichiarando eretica la sentenza contraria(Denzinger 1440). Infine il Concilio Vaticano II ribadisce la dottrina tradizionale nella *Gaudium et Spes* n.14. E' interessante notare come nel magistero conciliare esiste, nel corso della storia, una progressiva esplicitazione che segue un ordine al contempo conoscitivo-inventivo e didattico-espositivo. Si elaborano gradatamente ed ordinatamente i capitoli di un vero e proprio trattato di antropologia. Sulla dottrina del Concilio di Viennes, cf Card.T.M.Zigliara, OP, “*De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore deque unitate formae substantialis in homine iuxta doctrinam S.Thomae, praemissa theoria scholastica de corporum compositione*”, Ex Typographia Polyglotta S.C.De Propaganda Fide, Romae 1878.

173. La questione dell'anima è legata al problema di **distinguere le sostanze viventi da quelle non viventi**, perché si suppone che la nostra esperienza colga tra di esse una differenza essenziale ed insopprimibile, per la quale la sostanza vivente aggiunge a quella non vivente appunto il **principio della vita**. E l'anima non è altro il nome che si dà a ciò che fa sì che il vivente sia vivente, a differenza del non vivente. L'idea dell'anima suppone la consapevolezza del **beneficio immenso che la vita aggiunge al non vivente e quindi l'immensa superiorità di quello su questo**. **Suppone quindi che si sappia che cosa è e quanto vale la vita.**

Non possono sapere allora che cosa è l'anima le filosofie pampsichiste o vitaliste, per le quali ogni ente è animato, e neppure le **filosofie spiritualiste**, per le quali tutto è spirito o le **filosofie idealiste**, per le quali tutto è pensiero e idea, e quelle **panteiste**, che confondono l'anima con Dio e col mondo³², perché mostrano evidentemente di non saper distinguere ciò che è animato da ciò che non lo è. A volte il concetto di vita viene troppo esteso, come quando per esempio si parla della "vita" dei pianeti e delle stelle: sarebbe meglio parlare del loro ciclo evolutivo dalla formazione alla distruzione. Le stelle non hanno sesso o apparato digerente.

Quanto alle **filosofie materialiste**, neppure esse lo fanno o perché semplicemente negano l'esistenza dell'anima, o perché riducono l'anima a meccanismi puramente materiali o a processi fisico-chimici, mentre in realtà l'anima, anche quella delle piante, supera in vari modi tali meccanismi.

174. Secondo le famose definizioni di **Aristotele**, l'anima è "**sostanza (usia) quale forma (eidos) di un corpo fisico che ha in potenza la vita**" (*Dell'anima*, libro II, 412a20); "**è l'atto (entelècheia) primo di un corpo fisico che ha in potenza la vita**" (412a25); è "**l'atto primo di un corpo fisico organico**" (412b5). L'anima è sostanza, forma, atto. Dà forma al corpo ed è forma del corpo che può vivere. *Entelècheia* (entelechìa) vuol dire anche: pienezza finale, perfezione, compiutezza. Di che cosa? Di un corpo fisico organico che ha in potenza la vita. Non dunque un corpo qualsiasi: dev'essere pronto e disponibile a ricevere l'anima; dev'essere cioè dotato almeno in potenza di organi che possono operare. L'anima attua questa potenzialità.

La dottrina dell'anima è stata elaborata dai filosofi per spiegare le varie manifestazioni della vita e, ove esse siano presenti in un unico soggetto, ricondurle all'unità di un solo principio vitale - appunto l'anima - tale da poter spiegare l'unità sostanziale del soggetto vivente³³.

Qui a noi interessa spiegare **l'origine dell'attività e della vita umana**, per cui non ci addentreremo nel descrivere in dettaglio le manifestazioni della vita ai livelli infraumani, se non per quel tanto che essi si trovano nella vita stessa dell'uomo. Ma non servono per definire l'uomo nella sua specificità, appunto perché l'uomo possiede quei livelli in comune con i viventi inferiori.

175. Già nelle due lezioni precedenti abbiamo avuto modo di segnalare **questi diversi livelli vitali che sono presenti nell'uomo**: partendo dal basso, il **livello vegetativo**, deputato all'accrescimento, alla conservazione fisica e alla difesa dell'organismo, nonché alla riproduzione della specie, ed ordinato alla direzione immediata dei movimenti delle membra del corpo e allo svolgimento di tutte le suddette funzioni fisiologiche sotto la direzione del sistema nervoso comandato dalla psicosensibilità sotto la guida della volontà; il **livello sensitivo o animale**, che si esprime nelle funzioni sensitive ed appetitive sensibili, e nelle corrispondenti funzioni di comunicazione e socializzazione animale (il linguaggio e la convivenza animali), le quali consentono al soggetto l'unione sessuale e la vita di relazione con altri soggetti della stessa specie ed un più ampio dominio sulla natura per il soddisfacimento dei propri bisogni e delle proprie tendenze naturali.

176. Infine, il **livello propriamente umano, razionale**, per il quale l'uomo, servendosi di questi livelli inferiori, **manifesta la vita dello spirito, superando totalmente le forze della materia e, mediante l'intelletto e la volontà, rendendo oggetto cosciente della propria appetizione il sommo**

³² Per esempio la filosofia bramantica, che identifica l'anima (*atman*) con Dio (*Brahman*) o la filosofia hegeliana che identifica la ragione umana con la Ragione divina, perché per Hegel la Ragione è divina per sua essenza. Per questo l'uomo, in quanto ragiona, è Dio che ragiona nell'uomo. Da qui la filosofia come "Sapere assoluto":

³³ Qui vediamo come il concetto di anima sia legato al concetto di sostanza e sostanza vivente. E' interessante notare come le filosofie che hanno perso il concetto di sostanza vivente, non sanno neppure che cosa è l'anima.

bene dell'universo, Dio, e ponendosi in relazione con gli altri soggetti personali creati umani ed angelici sulla base del dominio sulla natura fisica.

Questi differenti livelli vitali sembrerebbero manifestare nell'uomo un pluralità di dimensioni ontologiche, superiore alla composizione ultima e radicale dell'essere umano, la quale, come risulta dall'antropologia filosofica, è **duale**, conformemente, del resto, ai dati della rivelazione cristiana³⁴, la quale parla di una **dualità di anima spirituale e di corpo materiale**.

Detta pluralità, che nella filosofia indiana arriva a porre addirittura sette livelli, non concerne la composizione della sostanza dell'uomo, ma le sue funzioni vitali. La sostanza, come ha già dimostrato Aristotele, non può che ridursi a due componenti fondamentali: forma (anima, spirito) e materia (corpo), i quali spiegano sufficientemente, dal punto di vista metafisico, la generazione, l'evoluzione e la corruzione del composto (sìno).

177. **I livelli inferiori a quello spirituale**, che si manifesta nelle facoltà dell'intendere e del volere, derivano anch'essi dall'anima spirituale, in modo tale però che la materia corporea s'interseca con i livelli vitali inferiori, i quali non sono possibili se non come espressioni delle forze materiali, benchè sublimati dall'anima spirituale.

Oggi esiste una diffusa **ripugnanza a concepire l'uomo in modo "dualistico"**: è un'istanza in sé giusta, ma viene spesso spinta ad una tale esagerazione, che si finisce per respingere la stessa **distinzione reale fra anima e corpo**, la quale invece è sostenuta da valide ragioni filosofiche e insegnata dalla stessa fede cristiana. Ma, come vedremo, un rifiuto scriteriato del dualismo non fa in realtà che portare risultati disastrosi o favorendo la confusione o esasperando lo stesso dualismo.

178. Una visione sanamente monistica del composto umano ci dice che la **stessa anima spirituale, nella quale sono virtualmente contenute le potenze vitali inferiori**, viene in ultima analisi, seppure mediante gli atti di quelle potenze, ad informare tutta la materia corporea, in quanto vivente.

Così per esempio, i movimenti fisici e i processi chimici del corpo dipendono dall'anima, ma mediante il sistema neuromuscolare; le funzioni cardiovascolari, digestive o respiratorie dipendono dall'anima spirituale, ma mediante le potenze della vita vegetativa; le funzioni sensitive o istintive dipendono anch'esse dall'anima spirituale, sono più vicine alla loro radice spirituale, ma non sono ancora sua emanazione diretta: solo le **funzioni spirituali della ragione, della coscienza, della volontà e del linguaggio razionale, sono emanazione diretta, sono "elicitate", come si dice, dall'anima spirituale e sono prova diretta e propria della sua esistenza e della sua natura**.

179. **Un problema serissimo dell'antropologia filosofica è quello di mettere d'accordo la sostanziale unità dell'individuo e dell'essenza dell'uomo con la suddetta dualità di anima e corpo**. Occorre unire senza confondere e distinguere senza separare. Per ottenere ciò, come vedremo, è indispensabile valersi di categorie metafisiche, come la distinzione fra sostanza e accidenti, fra materia e forma, fra sostanza completa e sostanza incompleta³⁵, fra essenza-forma ed essere-sussistere, tra virtuale³⁶ e formale, fra potenza ed atto, tra gradi dell'essere, tra tutto essenziale e tutto integrale³⁷.

Su questo punto **l'apporto dell'antropologia di S. Tommaso**, fondata ad un tempo sull'antropologia aristotelica e su quella biblica, è stato decisivo, suggerendo addirittura al Magistero delle Chiesa nei secoli (vedi nota 1) i punti capitali della concezione cristiana dell'anima e dell'uomo.

³⁴ Questa distinzione fra corpo e spirito è insinuata già dal racconto della creazione nel Genesi, là dove è detto che Dio crea l'uomo prendendo del fango dalla terra (corpo) e insufflando in esso il proprio spirito.

³⁵ Materia ed anima (forma sostanziale) sono due sostanze incomplete che assieme formano il corpo umano o lo stesso individuo umano (sostanza completa).

³⁶ Il virtuale, in filosofia, è ciò che è contenuto nella virtù attiva di un soggetto superiore, nel quale è presente e dal quale emana ed è dominato. Si distingue dal formale, che è il soggetto della medesima attività, ma in quanto agente autonomamente in atto per conto proprio. Per esempio, nell'uomo l'attività sensitiva è virtualmente contenuta nell'anima spirituale e da essa emana. Invece nell'animale l'attività sensitiva emana (formalmente) dall'anima sensitiva dell'animale.

³⁷ Il tutto essenziale riguarda i componenti *logico-essenziali* dell'ente (la definizione dell'ente); il tutto integrale è insieme delle parti di un ente *realmente* separabili (riguardano l'ente concretamente esistente, soprattutto se materiale). Per esempio, nell'uomo le parti del tutto del primo tipo sono l'animalità e la razionalità; le parti del tutto del secondo tipo sono l'anima e il corpo.

180. **S.Tommaso riconduce l'ente umano o sostanza umana - diciamo più semplicemente: l'uomo - alla concezione più generale della sostanza materiale, il cosiddetto "sinolo" aristotelico di materia e forma**, scoperto da Aristotele come **spiegazione della trasformazione sostanziale (generazione e corruzione) di una sostanza in un'altra**: dall'alimento ingerito dall'animale si genera la carne dello stesso animale; dalla corruzione dell'animale sorgono gli elementi materiali dei quali l'animale era composto.

La sostanza umana non sfugge a questa legge generale della trasformazione dei corpi e quindi, concludeva già Aristotele, anche la persona o natura umana deve radicalmente essere composta di questi **due elementi fondamentali: l'anima, come forma sostanziale e la materia prima**³⁸ **che costituisce il soggetto della corporeità**, anche se questa comporta già il fatto di essere formata all'anima.

181. **L'uomo risulta così un composto di anima (forma sostanziale) e materia prima. Più comunemente si dice: un composto di anima e corpo**. L'essenza o natura umana completa è il composto di anima e corpo. Però dobbiamo ricordare che il corpo umano vivente è già l'uomo, ossia un corpo informato da un'anima spirituale.

La distinzione anima e corpo, dunque, è certo una **distinzione reale, non però tra due sostanze, ma tra due principi sostanziali o essenze parziali**³⁹, in modo tale che il corpo è distinto dall'anima non tanto in quanto animato, ma piuttosto in quanto materiale. Viceversa, l'anima, come forma separata dal corpo dopo la morte, non è tutto l'uomo, perché le manca il corpo.

La pluralità di livelli vitali – razionale, sensitivo, vegetativo, materia prima vivente -, invece, non divide l'uomo in più parti, perché tutti provengono all'unica anima spirituale e sono virtualmente contenuti in essa, la quale è tutta in tutto il corpo ed in ogni sua parte, oltre ad essere presente mediante una data virtualità laddove quella virtualità si richiede: per esempio come anima vegetativa nell'apparato digestivo o come anima sensitiva nei sensi e così via.

182. **E' importante distinguere natura umana e persona umana. La natura o essenza dell'uomo è ciò che l'uomo è: animale razionale**. Essa risulta dai suoi due componenti essenziali: anima e corpo. **La persona è una natura umana individuale sussistente**. Per usare il linguaggio aristotelico, **l'essenza (specifica) è "sostanza seconda"; la persona è "sostanza prima"**.

La personalità aggiunge alla natura individuale la **sussistenza, che è l'atto per il quale la sostanza sussiste in sé**. La semplice natura specifica o individuale non è di per sé esistente o sussistente: può essere un puro possibile. Perché sussista nella realtà, deve essere persona. L'agire concreto, quindi, non è della natura, ma della persona, secondo il motto scolastico *actiones sunt suppositorum*. Tuttavia la persona agisce secondo la natura, la quale indubbiamente è principio di azione. Ma questa è attuata nella realtà solo in quanto è azione della persona. **La natura specifica l'azione; la persona la pone in essere concretamente**.

Non bisogna risolvere la persona nel suo agire come avviene nella concezione idealistica della persona. La persona è persona anche prima dell'agire e anche se non agisce. L'agire perfeziona la persona; ma la suppone già esistente. Solo Dio è pura azione sussistente. La persona finita non è

³⁸ La "materia prima" (*prote hyle*) è il soggetto fondamentale ed ultimo dei mutamenti delle forme sostanziali. La materia prima non è percepibile dall'esperienza, ma dev'essere dedotta e supposta esistente come vera realtà, perché è il *soggetto reale* che resta identico nei mutamenti di forma sostanziale: quel medesimo soggetto (materia prima) che prima ha la forma di un frutto, una volta ingerito dall'animale, è il medesimo soggetto che assume la forma dell'animale. Che qualità sensibili ha questo soggetto? Nessuna. Tutte le vengono dalla forma sostanziale con i suoi accidenti, e quindi anche gli accidenti fondamentali della quantità e della qualità. Per questo si dice che la materia prima non ha di per sé né quantità né qualità, perché le vengono date alla forma, dalla quale non può separarsi, dato che il gioco materia-forma serve per spiegare **un'unica sostanza**. Pertanto da sola, senza la forma, la materia prima non può esistere. Ora, siccome ciò che sperimentiamo ha delle qualità sensibili, per questo si dice che la materia prima non può essere sperimentata, ma solo dedotta dall'esperienza delle trasformazioni sostanziali. La materia che sperimentiamo è solo quella **formata, ossia il corpo o "sinolo"**. Se affermassimo che la materia prima non esiste perché non la sperimentiamo, renderemmo assurde le trasformazioni sostanziali, perché dovremmo affermare e negare nel contempo l'identità e la permanenza del loro soggetto. La materia prima non è priva di qualità sensibili allo stesso mo dello spirito: ad essa mancano perché non sale al loro livello; allo spirito mancano perché le supera.

³⁹ Si dice: distinzione reale-modale.

azione, ma sostanza; in lei l'azione è solo accidente, per quanto importante per la realizzazione pratica della persona e per le sue relazioni sociali⁴⁰.

183. **Nell'uomo la materia prima, peraltro, è soggetto della corporeità, ma non della forma sostanziale, la quale viceversa sussiste da sé, perché, come vedremo, ha un'attività propria - l'intendere e il volere - che supera le forze della pura corporeità.** Pertanto nell'uomo, se la materia prima sussiste come soggetto del corpo, il corpo sussiste in forza della sussistenza dell'anima.

Ciò vuol dire che **la materia prima della sostanza umana ovvero dell'uomo ha una sua sussistenza distinta dalla sussistenza dell'anima spirituale, la quale però durante la vita del soggetto, dà sussistenza anche alla materia⁴¹.**

Al momento della morte dell'individuo le due sussistenze si separano: la materia prima assume nuove forme chimiche indipendenti e autonome, l'anima continua a sussistere anche separatamente dal corpo o dalla materia. L'anima non fa sussistere la materia prima come tale, ma solo in quanto è la materia del corpo umano. Dissolvendosi questi per il fatto che l'anima da questi si separa con la morte, la materia prima, assumendo altre forme, continua a sussistere per conto suo.

184. **L'anima, in generale, è una forma sostanziale che tende a superare i limiti, l'opacità e la relatività della materia** e a rendere il soggetto sempre più autoffermativo, trasparente, autonomo ed indipendente, fino al punto che, con la forma spirituale, oltrepassa tutte le forze della materia e si eleva sul piano dell'infinito, dell'assoluto e della totalità. **Ancora con l'uomo l'anima ha bisogno del corpo come suo soggetto, ma non per la sua azione. Al livello superiore, dell'angelo, lo spirito sussiste naturalmente senza un soggetto materiale, ma il suo atto è finito. Al livello massimo, dello Spirito Assoluto, l'atto stesso dello Spirito coincide con la sua sussistenza.**

Le attività umane specifiche mostrano che l'uomo è animato da un'anima immateriale, superiore alla materia e appartenente a una dimensione superiore dell'essere, detta "spirito". Queste attività si manifestano per mezzo di fenomeni sensibili e utilizzano organi corporei, ma in se stesse si attuano in modo extracorporeo e completamente indipendente dalla materia.

185. **Se tali sono le attività proprie dell'uomo a differenza dalle attività degli enti inferiori, vuol dire che il loro principio animatore dovrà essere a sua volta sopramateriale, ossia spirituale,** in base al principio che la causa dev'essere proporzionata all'effetto. Da qui si deduce che se l'anima, come abbiamo visto, dà all'ente la sua forma sostanziale e quindi è essa stessa forma del corpo, l'anima umana dovrà essere una **forma capace di sussistere da sé anche indipendentemente dal suo soggetto corporeo.**

Certo, come abbiamo visto, **anche la materia prima ha una propria sussistenza** distinta da quella dell'anima, in quanto la materia è soggetto permanente reale ed indeterminato, che rimane nel mutamento delle forme che la informano, indipendentemente dal fatto che quelle forme siano o non siano sussistenti da sé.

Però **la materia prima, come abbiamo visto, non sussiste in atto se non in quanto informata da una forma.** Il composto, in quanto unico ente, ha anche un'unica sussistenza. Per questo, di fatto, benchè la materia prima - prima e dopo la sua unione con l'anima - abbia una propria sussistenza distinta da quella dell'anima umana, **nel composto umano, durante la sua vita, è l'anima che, oltre a sussistere a sé, fa sussistere anche la materia.** Questa esercita la sua sussistenza propria solo nel momento della trasformazione sostanziale, in quanto essa svolge il ruolo di soggetto nel quale avviene il cambio di forma, ossia prima del concepimento e dopo la morte.

⁴⁰ Per una concezione della persona come sostanza, cf G.Cavalcoli, *Sostanza e persona in Tomas Tyn*, in *Sacra Doctrina*, 2 (2007), pp.127-190.

⁴¹ la materia del corpo, infatti, precede, come vedremo, l'esistenza dell'anima, perché questa, allorchè è posta in essere da Dio, va ad informare un corpo precedente - lo zigote - che risulta dall'unione dei due gameti provenienti dai genitori. Per questo tale materia ha una sussistenza propria, distinta da quella dell'anima. Al momento dell'infusione dell'anima nello zigote da parte di Dio, la materia dello zigote diventa la materia del corpo umano, ovverosia del nuovo individuo formato da quella data anima. In quel momento l'individuo ha un'unica sussistenza, così come un unico essere dato dall'anima, perché essa, come forma, dà al composto l'esser tale. La sussistenza della materia resta virtuale, ma emerge nuovamente da sé al momento della morte, sicchè di nuovo, in quel momento, la sussistenza dell'anima, separata dal corpo, è distinta dalla sussistenza della materia, la quale assume un'altra forma: quella cadaverica.

186. **Per dimostrare la spiritualità dell'anima occorre quindi mostrare la spiritualità delle attività proprie dell'uomo. Le prove di tale spiritualità sono le seguenti.**

Prima. Il linguaggio concettuale, con quanto esso comporta: la concettualizzazione, il giudizio e il ragionamento, come abbiamo visto nella lezione precedente per quanto riguarda gli atti della ragione. L'animale ha indubbiamente un suo linguaggio, un suo modo dar segnali e di comunicare messaggi, sa trovare soluzioni e problemi, sostituire attività perché spinto da esigenze di vario peso.

Ma la **concettualizzazione**, che si esprime nei termini del linguaggio umano, denota nell'uomo la capacità della sua anima di cogliere **l'essenza specifica ed universale delle cose prescindendo totalmente dai dati individuali** (astrazione perfetta), benchè poi anche la mente umana, nel pensare ad un'essenza, abbia bisogno di volgersi all'immagine di un individuo che stia sotto questa essenza: quella che Tommaso chiama "**conversione alle immagini**" (*conversio ad phantasmata*).

187. Tuttavia, tale conversione non impedisce alla mente la suddetta opera astrattiva, il cui prodotto è un contenuto - l'essenza specifica pensata -, il quale, in quanto prescinde dagli individui materiali, è un **dato del tutto immateriale e intramentale, che ha sotto di sé un specie di infinità**, almeno potenziale: sotto il concetto di "cane", per esempio, sono contenuti infiniti cani concreti.

Ciò denota nella mente umana una capacità pressochè infinita di superare, sia pure qui solo rappresentativamente ed intenzionalmente, la materia e di rendersi da essa indipendente. Questo fatto va spiegato con una causa proporzionata, la quale dev'essere a sua volta allo stesso livello ontologico d'immaterialità; e questa causa è appunto l'anima.

188. **Seconda. La nostra attività conoscitiva è capace di un atto di riflessione completo**, almeno sugli oggetti conosciuti in quanto conosciuti, se non sul soggetto conoscente (l'io), del quale abbiamo un'esperienza soprafisica e immateriale, ma non riusciamo a concettualizzare e a cogliere nella sua profondità ontologica, che ci rimane nascosta (**preconscio, subconscio ed inconscio**⁴²), e che può parzialmente emergere alla coscienza a volte in modo sorprendente e inaspettato, con fenomeni che appaiono prodigiosi: pensiamo ai **poteri parapsicologici**, o alle **doti del genio**.

Viceversa non ci è difficile **pensare al pensato o al pensiero o agli atti della nostra ragione o della nostra volontà o formare contenuti intellegibili anche arbitrari o fantastici (gli enti di ragione) che esistono solo nella mente** e pertanto sono evidentemente immateriali. Tutti questi poteri suppongono un'attività interiore evidentemente sopramateriale ed indipendente dalla materia. Il soggetto di tale attività - l'anima - non potrà a sua volta che essere soprafisico, ossia spirituale.

189. **Terza. Gli atti e il potere della nostra volontà** mostrano chiaramente come essa, a differenza dell'istinto animale, degli appetiti sensitivi o dell'insieme delle passioni e delle emozioni, che pure noi abbiamo in comune con gli animali, sia **un'appetizione e un moto interiore superiore alle forze e ai condizionamenti della materia** e come invece domini la realtà materiale, scegliendo a piacere oggetti materiali o trasformando ad arbitrio la materia, sia pur sempre ovviamente entro certi limiti.

Stimolata dalla percezione del bene universale ed assoluto, la nostra volontà spontaneamente ed irresistibilmente, se non vogliamo abbassarci al livello degli animali, aspira all'Infinito, all'Immutabile, all'Assoluto, alla Totalità, anche se poi può avere la meschinità di assolutizzare il relativo, di finitizzare l'infinito, di prendere il divenire al posto dell'essere, di considerare la parte come fosse il tutto.

Ora evidentemente la realtà materiale non assurge a quei valori. Ma se la nostra volontà si sente orientata a desiderarli, vorrà dire che essa è mossa da una forza interiore ben superiore alle inclinazioni puramente materiali o sensibili che pur sono presenti in noi come negli enti inferiori.

⁴² Qui rimandiamo ovviamente alle famose analisi freudiane, anche se, come è noto, esse sono inficiate da una concezione materialistica pansessualista dell'uomo. Cf J.Maritain, *Freudismo e psicanalisi*, in *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Ed.Morcelliana, Brescia 1978, pp.13-45.

Tale forza dovrà avere origine da un soggetto agente a sua volta ben superiore alle forze ed alle aspirazioni della materia, e tale soggetto è l'anima spirituale.

190. **Quarta. La natura degli atti propri dell'intelletto e della volontà.** Ci accorgiamo dell'istantaneità degli atti del nostro intuire intellettuale e del nostro volere. E' vero che hanno qualcosa di simile anche l'intuizione empirica e l'impulso dell'istinto; ma se facciamo attenzione, **l'istantaneità dei moti dell'intelletto e della volontà è assoluta**, mentre quella dei moti sensibili, per quanto reale, è si attua almeno in un **minimo lasso di tempo**, perché comporta un divenire fisiologico legato alla materia.

Nel contempo, se non ci lasciamo sopraffare e trascinare dalle contingenze materiali o dai giochi dell'immaginazione o non ci lasciamo suggestionare da vane apparenze, siamo capaci di **stare assolutamente fermi in certe conoscenze e fedeli a certi impegni presi, che si riferiscono a valori universali ed immutabili**, si tratti di scelte di vita, di legami sociali, di oggetti del sapere, di rapporti con Dio. **Gli animali non posseggono la virtù di religione, la quale viceversa suppone la capacità dell'intelletto di trascendere il senso per cogliere concettualmente, per quanto mediatamente ed imperfettamente, un Intellegibile Assoluto, che è Dio.**

Ciò significa che i nostri atti umani possono trascendere lo spazio ed il tempo. Ma questo vuol dire che possono trascendere la materia, per sua essenza misurata dallo spazio e dal tempo ed in essi immersa. Ma allora questi atti si elevano ad una dimensione dell'essere che supera la materia. E' la dimensione dello spirito, Ma allora occorre ammettere un soggetto spirituale capace di emettere atti di quella natura. E questa è l'anima spirituale.

191. **Quinta. La coscienza morale.** Se non permettiamo alle nostre fantasie morbose o alle voglie sregolate o ai nostri impulsi istintivi o alle nostre passioni irrazionali di far da padroni nei nostri pensieri, nella nostra condotta e nei nostri desideri, avvertiamo che il nostro agire deve mettere in pratica degli **imperativi categorici** e delle esigenze che fanno riferimento a **valori assoluti**, sovratemporali e sovraspaziali, che **mettono in gioco il nostro destino e il nostro sommo bene**, colto dall'intelletto pratico.

Sentiamo in noi immaterialmente ed intelligibilmente un **comando perentorio a compiere il bene e a fuggire il male, a compiere un dovere, che vincola senza costringerci, che ci libera senza dissiparci e che non ammette deroghe o eccezioni.** Avvertiamo una voce interiore e autorevole, che non sentiamo con le orecchie ma con la mente, che ci rimprovera quando pecciamo, e che invece ci procura pace e ci loda, quando operiamo il bene. **E' la voce dalla coscienza morale.**

192. **Tutto ciò non ha nulla a che fare con fantasie, emozioni o percezioni sensibili, quindi fatti riconducibili alla materia**, in quanto legati ad organi corporei, anche se indubbiamente queste percezioni interiori e immateriali possono avere vari riflessi nella nostra emotività e nei nostri sentimenti o possono essere occasionati da immaginazioni, affetti e passioni⁴³.

Al contrario, avvertiamo che si tratta di **contenuti e dati che superano le apparenze e le contingenze della materia, e provengono da un mondo superiore, invisibile e immateriale.** Sentiamo che questi appelli, questi giudizi, questi comandi non provengono dal mondo materiale

⁴³ **Qui bisogna distinguere accuratamente, e invece molti purtroppo confondono, il famoso "senso di colpa", legato alla psicanalisi, con la coscienza morale della colpa.** Si possono confondere perché assomigliano; ma in realtà hanno una conformazione essenzialmente diversa: il senso di colpa è fondato **sull'immaginazione**, per cui non è un vero atto della coscienza morale, ma uno **stato emotivo** che ha solo l'apparenza della colpa morale, senza essere realmente tale. Nel linguaggio ascetico tradizionale, si potrebbe chiamare "**scrupolo**". Qui la coscienza rimorde, ma senza un fondamento oggettivo e reale. Giustamente esso è oggetto dello psicologo, dello psicanalista o dello psichiatra e si cura con un metodo psicologico. La coscienza della colpa è invece materia del diritto e della morale, ed è quindi di competenza del moralista, del giurista, del canonista, del sacerdote e della guida spirituale. **Oggetto della coscienza di colpa è (e può essere soltanto) un atto morale, quindi volontario e deliberato, di carattere accertatamente e sicuramente peccaminoso.** Qui il rimorso della coscienza ha giustificato fondamento. E tale rimorso si toglie col pentimento, la confessione della propria colpa e la penitenza, con eventuale dovuta pena o riparazione o richiesta di perdono. Come è increscioso il fatto che qui certi psicologi pretendano di sostituire il sacerdote o il magistrato, come sarebbe altrettanto biasimevole - ma questo era un difetto più del passato che di oggi - che il sacerdote o il giurista non tenessero conto dei condizionamenti psicologici del soggetto e si lasciassero guidare solo da criteri volontaristici ed impositivi.

che signoreggiamo e regoliamo, almeno entro certi limiti, ma da un **mondo trascendente che ci signoreggia, ma non dispoticamente, bensì benignamente, protettivamente e costruttivamente**, sì da non opprimere ma da promuovere la nostra personalità e la nostra stessa libertà. Un mondo dunque non materiale, ma superiore alla materia. Qui la religione vede la presenza di Dio.

Ma come possiamo avvertire la presenza di questo mondo, se non per un atto di riflessione come quello del quale ho parlato nella seconda prova? Dunque siamo d'accapo: dev'esserci in noi un potere conoscitivo e riflessivo proporzionato a simili nobili oggetti e valori sopramateriali, immutabili e assoluti, fondamento della nostra felicità e perfezione morale. Occorre dunque ammettere che il soggetto che percepisce tali valori, sia spirituale: è l'anima razionale.

193. **Sesta. Il dominio delle passioni.** Ci capita, certo, di essere dominati dalle passioni o dagli istinti animali. La stanchezza e le distrazioni, eventi traumatici o conturbanti a livello neurovegetativo e psichico, limitano la forza del nostro intendere e del nostro volere. I disordini del cervello o del sistema nervoso possono giungere al punto di causare la malattia mentale, che impedisce l'esercizio dell'intendere del volere.

Le forze della materia e delle pulsioni psicoemotive o condizioni patologiche della vita vegetativa o dello stesso corpo fisico sembrano a volte avere la meglio sui poteri dello spirito. Ma nel soggetto fisicamente sano, psichicamente normale, allo stato di veglia, soprattutto se è moralmente formato, c'è la possibilità di **governare, entro certi limiti, i poteri delle forze inferiori**, sensitive e motrici del corpo. **Facciamo l'esperienza del libero arbitrio**, del quale abbiamo parlato nella lezione precedente e di questo benchè limitato potere sul nostro corpo e sulla natura che ci circonda.

E' ancora il potere della nostra volontà, questa volta non più su stessa, come abbiamo detto alla terza prova (**atti elicitati**), ma sulle nostre forze inferiori e sul mondo materiale (**atti imperati**). Ma quale sarà il soggetto di un tale potere sulla materia, per il quale è superato tutto il mondo della materia? Potrà essere un soggetto puramente materiale o quanto meno animale? Per nulla, perché non sarebbe rispettato il principio di causalità. Occorre una causa proporzionata, e questa sarà l'anima spirituale, nella quale si radica il potere della volontà.

194. **Settima. Il progresso umano è indefinito. La capacità di apprendimento, nell'animale, esiste, ma è immensamente inferiore a quello che l'uomo può fare, perché questi ha mezzi e strumenti per progredire nella conoscenza e nell'azione immensamente più potenti, più vasti e più diversificati.**

Vi sono animali che hanno attitudini innate ed istintive, nel campo della forza vitale, della vittoria sugli ostacoli, della sensibilità e dell'azione specializzata, conforme a quella data specie di animale, di gran lunga superiori alle forze naturali ed innate dell'uomo, il quale viene al mondo in una condizione di estrema debolezza, di incapacità e bisogno dal punto di vista fisico.

195. Ma l'uomo, **favorito dalla sua struttura corporea⁴⁴ e dalla complessità della sua vita psichica⁴⁵**, superiore a quella animale, dispone delle due facoltà dell'intelletto razionale e della volontà, le quali, indubbiamente vuoti di contenuto alla nascita dell'individuo (la *tabula rasa* di Aristotele), **hanno però in sé una forza meravigliosa e sconfinata di attuazione**, per la quale, se ben usate, **conducono l'individuo insieme con la collettività, nel corso del tempo e della storia, alla graduale, anche se faticosa e rischiosa, e con periodi involutivi, conquista di mete sempre più elevate** e di condizioni di benessere fisico, psichico, sociale ed ambientale.

⁴⁴ Importanti, da questo punto di vista, l'uso della mano, in particolare l'opposizione del pollice alle altre quattro dita, la motilità della lingua e degli occhi, la manovrabilità delle braccia, la posizione eretta e la deambulazione su due piedi. La conformazione fisica della sessualità favorisce l'aspetto affettivo dell'incontro sessuale - i due soggetti l'uno davanti all'altro - , a differenza di quanto avviene generalmente nel mondo animale, dove l'unione sessuale svolge meramente una funzione generativa, dando minimo spazio e possibilità all'unione e all'amore fra i due partners.

⁴⁵ La vita psichica umana, coltivata dall'intelletto e dalla volontà, raggiunge una ricchezza, una diversificazione ed un'estensione assolutamente ignote alla psiche animale, sempre al servizio dei suoi istinti limitati, fissi e deterministici. Pensiamo alla fantasia e alla capacità simbolica dei grandi artisti e dei letterati, alla prestanza degli atleti, alla destrezza degli attori, degli oratori e dei retori, al fascino dei sogni e dei sentimenti dei poeti, all'inventiva o all'immaginazione degli scienziati, alla memoria degli storici, all'ingegno dei matematici, degli scopritori e degli inventori, alle meravigliose facoltà dei paragnosti, ossia di coloro che hanno facoltà parapsicologiche.

L'uomo, a differenza degli animali, **sa trasmettere alle future generazioni**, mediante la memoria storica, la comunicazione concettuale e l'educazione familiare e scolastica, **le conquiste proprie e delle generazioni che lo hanno preceduto**, conquiste peraltro quasi sempre fatte mediante un'attività sociale e comune, tutte cose delle quali l'animale è assolutamente incapace.

Mediante l'uso metodico della ragione e dell'esperienza, nelle varie attività tecniche e scientifiche, l'uomo **sa correggere i propri errori**, curare la propria salute, migliorare i propri prodotti e, mediante l'esercizio della virtù e l'eliminazione del vizio, migliorare la propria condotta morale. Anche di ciò gli animali sono incapaci.

Qual è la radice prima, nell'uomo, di tutta questa meravigliosa attività, le cui modalità ed oggetti superano immensamente le forze legate alla materia, proprie degli agenti inferiori, attività che sono in continua crescita e progresso? Occorre anche per queste cose porre un principio, un agente proporzionato, che non può non essere superiore al mondo materiale e quindi spirituale: l'anima razionale.

196. **L'attività dell'intendere e del volere, come dice Aristotele, e ripete spesso S. Tommaso, "non ha organo"**. Che significa? Alcuni obiettano che non è vero, perché, per pensare e volere dobbiamo far uso del cervello. In esso, come è noto, esistono i comandi neurologici, che presiedono ai movimenti degli arti del nostro corpo, esiste la base fisica dei sensi interni, come l'immaginazione, la fantasia, la memoria, l'istintività, e le emozioni, i centri dove giungono e da dove partono gli stimoli nervosi legati ai sensi esterni, nonché la base neurologica delle attività del pensiero, della volontà e del linguaggio.

Ma Aristotele, il quale, proporzionalmente alla scienza fisiologica dei suoi tempi, sapeva già sostanzialmente come il pensiero sia condizionato dal corpo (già i Romani avevano il famoso motto *mens sana in corpore sano*), che cosa intendeva dire con quella famosa frase? Intendeva riferirsi **all'atto, al mezzo e all'effetto proprio dell'intelletto e della volontà**, e voleva evidenziare, come ho cercato di dimostrare finora, che **questi atti, questi mezzi e questi effetti sono immateriali**, non sono enti "organici", ossia materiali, come avviene nei sensi, dove l'occhio è l'organo della vista o l'orecchio l'organo dell'udito. Si potrebbe anche dire che l'organo dell'intelletto – il pensiero – è immateriale e quello della volontà - l'atto volere – è anch'esso immateriale.

197. L'attività del pensiero e del volere è cosa ben diversa dalle attività fisiologico-neurologiche del cervello. Queste e non il pensiero e il volere sono causate dal **cervello, il quale, dal canto suo, è condizione per l'esercizio del pensare e del volere, ma non causa. L'errore dei materialisti è quello di confondere causa e condizione**. Una condizione può essere anche necessaria – è il caso delle attività dello spirito umano in rapporto al cervello -, la *condicio sine qua non*, ma essa non è ancora la causa, perché **proprio della causa è lo spiegare sufficientemente la natura dell'effetto**. Ora, siamo venuti fin qui mostrando che gli atti del nostro pensare e volere, essendo immateriali, non possono essere sufficientemente spiegati dalle semplici energie neurologiche del cervello, ma occorre porre quel principio superiore che si chiama anima.

Del resto gli stessi fisiologi del cervello sanno benissimo dell'esistenza di questi centri cerebrali che **comandano a molte nostre attività volontarie**. Ma resta il problema, insoluto per una semplice fisiologia del cervello, di **chi e come e perchè comandano quei centri**, i quali, di per sé possono dare un ordine o un altro, senza che esistano leggi fisiologiche per le quali il centro debba dare un ordine piuttosto che un altro, giacché le leggi del loro funzionamento sono le stesse nell'un caso come in un altro. Si nota allora che essi **sono a loro volta comandati da un potere sopramateriale, appunto la volontà**, che solo può spiegare il messaggio o l'ordine del quale essi sono portatori.

Infatti **il comando cerebrale è solo un processo fisico (neurologico), che non basta a spiegare, nella sua natura soprafisica, l'atto intelligente o volontario del quale esso non è che la base fisica e la via di trasmissione**, così come il meccanismo del telefono o della radio o del computer non basta a spiegare l'intelligibilità e la libertà del messaggio che attraverso di esso l'uomo trasmette.

198. **La spiritualità dell'anima ci conduce alla coscienza della sua immortalità.** Infatti, che cosa è la morte? E' la **dissoluzione di un composto materiale**. Ma l'anima, che, come abbiamo visto, supera tutto il mondo della materia nel suo agire, appare come una **forma semplice per sé sussistente** indipendentemente dalla materia, una forma semplice, **non composta di parti, e quindi incorruttibile**.

L'anima umana possiede quindi un'energia ontologica inesauribile per quanto riguarda l'essere: non però per quanto riguarda l'atto dell'informare il corpo e quindi di dargli vita. Qui le sue forze sono limitate nel tempo. Dopo il periodo della crescita dell'individuo, dove l'anima mostra progressivamente la sua forza dominatrice della materia e promotrice di perfezione e vigore corporei, raggiunto un certo apice, che varia a seconda degli organi corporei, gradualmente ed inesorabilmente l'anima perde la sua forza di dominio e di organizzazione della materia corporale, la quale oppone sempre più resistenza all'azione dell'anima, mettendo sempre più in atto le leggi che sono proprie dei componenti materiali del corpo.

199. **Diminuisce la forza di elevazione e aumenta quella di gravità,** diminuisce l'agilità e la motilità e aumenta l'impaccio e la lentezza dei movimenti, diminuisce la funzionalità degli organi e insorgono le disfunzioni, le forze psicofisiche tendono a diminuire e a disobbedire ai comandi dell'anima.

La situazione si aggrava con l'insorgere delle malattie, di lesioni subite, di fatiche sopportate, si sforzi eccessivi, di vita sregolata o scarsa cura della salute o anche a seguito di inattività o di eccessive mollezze.

La forza spirituale e morale, dal canto loro, possono viceversa crescere, soprattutto al livello delle virtù intellettuali ed interiori, che sono le più preziose: l'esperienza di vita, la sapienza, la prudenza, la giustizia, la mansuetudine, la misericordia, la religiosità. E', presso tutte le grandi civiltà tradizionali, il **pregio dell'anzianità**. E' il segno dell'immortalità dell'anima, si suppone un'anima ben coltivata dall'esercizio della virtù.

200. **Giunge il momento nel quale, per varie cause, generalmente la vecchiaia congiunta a malattia, l'anima non riesce più a governare e ad animare il corpo** e, per così dire, "dà le dimissioni", un po' come succede in una società anarchica ed ingovernabile, nella quale il governo, non riuscendo più a governare la situazione, dà le dimissioni.

Ma qui si può formare un nuovo governo. Nel caso invece dell'anima, il corpo viene abbandonato a se stesso: è la **morte**. **L'anima se ne va e quell'insieme di sostanze chimiche che prima erano messe al servizio della vita, ora riprendono ciascuna la propria autonomia al livello della loro semplice esistenza chimica:** ciò è espresso dalla severa parola del *Genesis*: "Ricordati che sei polvere ed in polvere ritornerai".

201. **La medicina umana, nonostante i grandi progressi fatti in questo campo, non riesce a capire le ragioni di fondo dell'invecchiamento che inesorabilmente portano alla morte,** per cui, nonostante gli sforzi per allungare la vita, i quali peraltro hanno avuto grande successo in Occidente in questo ultimo secolo, non riesce a prolungare la vita oltre un certo termine, perché non riesce a trovare e a fermare la causa dell'inesorabile declino della vecchiaia che conduce alla morte.

Ciò che non è difficile da constatare è **l'insorgere di un processo di contrasti interni all'organismo, legati peraltro alle leggi chimico-fisiche degli stessi elementi che lo compongono,** assieme a quella progressiva e misteriosa incapacità dell'anima a mantenere il suo governo sul corpo: essa possiede evidentemente una forza, la quale, come si è detto, dopo aver raggiunto un massimo nell'età adulta, poi, per cause ignote, e alle quali l'individuo normalmente si ribella, diminuisce gradatamente fino alla morte, come un fuoco che, esaurito il combustibile, si spegne.

Stando così le cose, la scienza umana non può illudersi di squarciare questo mistero e di comprendere il modo di assicurare all'uomo l'immortalità: **la medicina non dispone delle origini della vita, così da poterla produrre a profusione può dare la vita, ma può solo restaurarla o curarla finché c'è.** Per questo, come non può dare la vita, così non può impedire la morte.

La durata limitata della vita nel tempo è un dato di fatto insuperabile quanto inspiegabile. **La vita non è un congegno in potere dell'uomo, un qualcosa che egli possa costruire in un**

laboratorio, così come si costruisce un computer o un'automobile, maneggiando degli elementi o fattori originari - è questo il sogno mai sopito della magia -, perché **l'uomo non può dare la forma sostanziale alla materia prima, - ciò corrisponderebbe a creare - ma solo forme accidentali a soggetti già formati.**

202. Dico **cause ignote della morte**, perché è **strano che un'anima per sé immortale abbia poi una forza così limitata nel tempo nel mantenere in vita il proprio corpo col quale di per sé forma un'unica sostanza.** La ragione ci dice che di per sé l'anima è fatta per il corpo e viceversa. Tuttavia di fatto sorge un po' alla volta un misterioso conflitto tra i due, sicché, a un certo punto, non andando più d'accordo, si lasciano, un po' come una coppia di persone che abbia litigato e si separano a vicenda.

203. **Ma l'anima dove va?** Dovrebbe infatti essere evidente che, finché il soggetto è vivente, **l'anima è nel suo corpo**⁴⁶, in quanto la **forma di una sostanza corporea, anche se spirituale, non può non essere là dove si trova quella sostanza**, atteso che essa è collocata nello spaziotempo. Ciò giustifica la tradizionale espressione del realismo tomista della *res extra animam*, alla quale corrisponde l'espressione più astratta "l'ente che è fuori del pensiero": se io sono a Bologna, la mia anima sarà a Bologna, mentre il Monte Bianco viene ad essere "fuori" della mia anima, nello spazio, in Val d'Aosta.

Gli idealisti, come è noto, rifiutano la dottrina dell'essere extramentale col pretesto che lo spirito è indipendente dal tempo e dallo spazio. Ma resta il fatto che, se è vero che l'anima umana è spirituale e che nel suo conoscere ed amare trascende lo spazio e il tempo, resta pur sempre il fatto che essa è **forma di un corpo** e, come tale, non può non esser là dove quel corpo si trova.

Certo, metaforicamente posso dire che la mia anima si trova là dov'è l'oggetto del mio sapere e del mio amore; ma, se non vogliamo confondere con gli idealisti l'essere intenzionale (il pensiero) con l'essere reale (l'essere *simpliciter*), dobbiamo ben **distinguere l'essere dell'anima dai suoi atti intenzionali (intendere e volere).** L'anima si può trovare a Bologna e col pensiero può trovarsi sul Monte Bianco o anche in paradiso. **Ma qui non facciamo questione delle intenzioni, bensì dell'essere o della sostanza dell'anima.**

204. **La ragione umana non è in grado di stabilire un luogo fisico per l'anima separata dal corpo dopo la morte.** Con la morte, l'anima esce dallo spaziotempo, benchè resti una forma orientata allo spazio tempo. Non è irragionevole pensare che essa resti quanto meno in relazione con un luogo, essendo e restando forma di una materia e principio sostanziale di un corpo, anche se essa, nel vivente, è a contatto col luogo mediante il corpo che essa informa.

Le religioni dicono che l'anima va in un altro "luogo" (di beatitudine o di perdizione). Ma a questo punto lo sguardo della ragione si annebbia e appare desiderabile e persuasiva una divina rivelazione come quella che ci è data dal cristianesimo.

Quello che la ragione può affermare, con Platone, è che **l'anima separata può contemplare il mondo delle Idee divine in un "iperuranio", ossia in un dimensione ontologica trascendente questo mondo, di pura intellegibilità e di pura spiritualità.** Priva del suo corpo, l'anima non è una natura umana completa, per cui, se la contemplazione divina può renderla beata, tuttavia sente la mancanza di quel corpo che le ha strappato la morte e che Dio, se vuole, può restituirle.

⁴⁶ Alcuni dicono che è il corpo ad essere nell'anima. Senonchè il soggetto, nell'uomo, non è l'anima, ma il corpo. E' vero che l'anima fa sussistere il corpo. Tuttavia, il corpo, ricevendo la sussistenza dall'anima, a sua volta diventa soggetto dell'anima. Per questo è il corpo che possiede l'anima e non viceversa. Alla morte il corpo perde l'anima e non è l'anima che perde il corpo, perché il corpo geneticamente precede l'anima e non viceversa. Dio crea l'anima per un corpo preesistente (lo zigote) e non è un'anima preesistente, come pensava Platone, che assume un corpo.

Lezione sesta

La reciprocità uomo-donna nell'antropologia cristiana⁴⁷

Il capitolo 1 del Genesi

205. Il tema del rapporto uomo-donna nella tradizione cristiana è sempre stato considerato con uno sguardo prevalente alle famosissime parole di Jahvè: “Dio creò l'uomo a sua immagine; **ad immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò**. Dio li benedisse e disse loro: “**Siate fecondi e moltiplicatevi**” (Gen 1,27-28).

Abbiamo qui l'insegnamento importantissimo che determina il **rapporto ontologico dell'uomo (maschio e femmina) con Dio**, dove è esclusa sia la visione **panteista**, che in qualunque modo, implicito o esplicito, immediato o consequenziale, identifica o confonde l'uomo con Dio. E parimenti è esclusa la **visione agnostica e pseudomistica** (cf la mistica indiana), che distanzia talmente l'uomo da Dio in un'equivoca “trascendenza”, da impedire all'uomo di conoscere Dio e di entrare in comunione con Lui.

206. E' evidente, invece, che, parlando di immagine o somiglianza, la Bibbia intende **distinguere realmente l'uomo da Dio** come si distingue, in qualche modo, un prodotto dell'arte dall'idea artistica che l'ha prodotto. Da qui, come è noto, l'utilizzazione della tematica platonica dell'“idea”, dell'“immagine” (*eikòn*), dell'“imitazione”(mimesis) e della partecipazione” (*mèthexis*) per interpretare questo fondamentale insegnamento della Bibbia.

A questo proposito, è nota la vecchia teoria, che pure ha fatto fortuna nel cristianesimo fino a tempi recenti, secondo la quale l'uomo sarebbe stato creato ad immagine di Dio **maggiormente** che non la donna. Oggi invece il magistero della Chiesa non si stanca di ripetere che sia l'uomo che la donna sono **parimenti** ad immagine di Dio, benchè in modalità diverse e **reciprocamente complementari**.

207. Il punto particolarmente importante in queste parole del Genesi, è l a **distinzione ed unione uomo-donna come voluta e creata da Dio nel suo piano originario sulla natura umana**: e ciò contro certe teorie che predicano la cosiddetta “intersessualità”, nonché il diritto a mutar sesso a proprio piacimento, ed in fin dei conti una concezione della distinzione sessuale uomo-donna come accidentale, contingente, relativa, irrilevante, indipendente dalla dignità umana ed anzi a volte dannosa, e pertanto sottoposta di diritto a qualunque intervento manipolatore della tecnica umana.

Un umanesimo di questo tipo non considera affatto la detta distinzione come naturale, universale ed immutabile, tale da esigere di essere conosciuta esattamente e rispettata sempre e da tutti, pena la deformazione della natura umana e l'infelicità dell'uomo, ma in nome di un falso “pluralismo” e rispetto per le scelte dei singoli e dei codici civili, sostiene la piena libertà e facoltà dei singoli, delle istituzioni e delle società di mutare a piacimento le strutture sessuali dell'essere umano, nel rifiuto di qualunque norma oggettiva e “naturale”, che farebbe riferimento, come invece insegna la Bibbia, ad un piano divino originario, disattendendo il quale all'uomo sarebbe riservata, come insegna la Bibbia, una dannazione eterna. Questo tipo di umanesimo considera evidentemente l'uomo come un dio immanente al posto del Dio trascendente (panteismo), oppure nega semplicemente l'esistenza di Dio (ateismo).

208. Giustamente quindi la Chiesa ribadisce oggi con forza la naturalità della distinzione-unione uomo-donna e quindi **dell'istituto matrimoniale** finalizzato alla procreazione ed alla educazione della prole. Si tratta di valori naturali per sé **dimostrabili dalla pura ragione** (e quindi che devono essere anche legge dello Stato), anche a prescindere da una rivelazione divina quale quella biblica, anche se di fatto, come la storia dimostra, questi valori difficilmente possono essere apprezzati e ancor più difficilmente esser vissuti al di fuori di una pratica cristiana di vita. Per questo lo Stato, benchè tenuto a tenere in considerazione il valore naturale del matrimonio, deve essere nel

⁴⁷ Qui la rivelazione cristiana non aggiunge all'antropologia filosofica dei dati trascendenti, ma si pone nel suo orizzonte. Per questo si può trattare di questo tema in antropologia filosofica.

contempo tollerante nei confronti di quelle unioni uomo-donna, che non riescono a realizzare l'ideale del matrimonio.

209. Nel passato si è puntata molto e anche troppo l'attenzione sulla finalità **procreatrice** del rapporto uomo donna, evidenziata dal cap.1 del *Genesi* e troppo poco sulla finalità **unitiva**⁴⁸, evidenziata dal cap.2. Ciò - a parte la pratica antichissima della prostituzione - è andato di pari passo con una funzionalizzazione della donna esclusivamente alla procreazione, nell'ignoranza di quanto la donna avrebbe invece potuto fare, se alleggerita degli obblighi familiari, per la società e per la Chiesa. Ma ciò supponeva una più alta considerazione delle qualità proprie della donna (specie quelle parasessuali), considerazione che, come è noto, appartiene solo ai tempi recenti e recentissimi.

La **verginità consacrata**, nel cristianesimo, ha contribuito a promuovere una dignità femminile non orientata alla procreazione e in certo qual modo libera dal dominio del marito, benchè poi la donna restasse comunque fortemente sottomessa alla direzione del sacerdote. Senonchè però questa pratica, pur assai nobile, a causa della forte separazione fra i sessi e per una persistente diffidenza verso donna vista come tentatrice, non ha favorito la reciprocità uomo-donna, che per lungo tempo è stata confinata solo nell'ambito dell'unione coniugale.

210. In ogni caso, in clima cristiano, nel momento in cui la sessualità, specialmente femminile, veniva sottovalutata, paradossalmente tutta la **santità femminile** la si faceva ruotare attorno alle virtù che avessero a che fare col sesso, fosse la maternità o fosse la verginità. Così per esempio, mentre in campo maschile, nelle festività liturgiche, i titoli sono svariati: evangelista, apostolo, papa, vescovo, apostolo, dottore, presbitero, diacono, ecc., nel campo femminile, a parte il martirio, il titolo di prammatica era quello della "verginità". Viceversa, per quanto riguardava i maschi, non si pensava lontanamente di celebrare liturgie per S.Tommaso vergine o S.Ambrogio vergine. Ed è interessante come, anche quando la Chiesa ha conferito il titolo di "dottore della Chiesa" a una S.Teresa d'Avila, in alcuni luoghi si continua a festeggiare S.Teresa "verGINE".

I movimenti storici sono fatti "a pendolo". Se prima si esagerava nel legare la donna al suo ruolo di madre, oggi la donna sta esagerando nel rifiutare la maternità in nome dell'"amore" e della "libertà". E' urgente che la donna recuperi il suo ruolo di **madre** (o fisica: matrimonio o spirituale: vita pubblica o vita consacrata), ma in un nuovo rapporto col maschio, che realizzi le esigenze della propria **personalità e dell'amore**, proprie del cap.2 del *Genesi*. La coppia consacrata⁴⁹ può svolgere in ciò una funzione di richiamo e di orientamento, come cercheremo di spiegare nel corso di questo libro.

Il capitolo 2 del *Genesi*

211. La dottrina della reciprocità uomo-donna nella Chiesa suppone, come si è detto, le recenti acquisizioni **dell'antropologia sessuale** concernenti la determinazione dei **caratteri spirituali differenziali propri dell'uomo e della donna (caratteri parasessuali)**⁵⁰. Il Magistero della Chiesa, a cominciare da Pio XII, ha stimolato le ricerche degli antropologi e degli psicologi in tal senso, ed ha fatto propri i risultati di tali ricerche, mostrando implicitamente e a volte anche esplicitamente il rapporto di questi dati con la rivelazione cristiana, giacchè è evidente che quando il magistero pontificio, nella successione di più pontefici, come è avvenuto da Pio XII a Giovanni Paolo II, insiste con tanta forza su temi che toccano così profondamente i valori umani, tali temi non possono

⁴⁸ Si è sempre supposto che l'unione uomo-donna fosse cosa spontanea sulla quale non occorre insistere, ma che anzi occorre semmai frenare (si pensi solo agli eccessi dell'erotismo), mentre si è voluto insistere sulla finalità procreativa, perché questa non attira tanto quanto l'inclinazione all'unione sessuale. Senonchè l'unione profonda tra uomo e donna non è quella sessuale, ma è di tipo spirituale e come tale non così istintiva, ma va promossa con sapienza e si attua con difficoltà. Da qui l'importanza di insistere su questo punto.

⁴⁹ Svolgo questo tema nel mio libro *La coppia consacrata*, Edizioni Vivere In 2008.

⁵⁰ Svolgo questo argomento nella mia tesi di licenza in teologia inedita: *L'influsso della sessualità al livello psicologico e spirituale della persona*, Studio Teologico Accademico Bolognese (STAB), Bologna 1976. Adesso presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna (www.studiofilosofico.com).

non riguardare quei contenuti di fede che appunto i pontefici sono chiamati a proporre e ad interpretare autorevolmente per mandato di Cristo al mondo.

Presenteremo in un prossimo paragrafo in modo sintetico sia i dati più sicuri **dell'antropologia sessuale**, sia i dati provenienti dal **Magistero della Chiesa**. Un contributo particolarmente importante per quanto riguarda la concezione biblica della reciprocità uomo-donna viene dalle famose catechesi di Giovanni Paolo II sul “**significato sponsale del corpo**”, con le quali il Papa commenta in una forma nuova soprattutto il cap.2 del Genesi. Questa forma nuova consiste nel **superare la tradizionale riduzione del contenuto del capitolo 2 al cap.1**, dedicato al matrimonio, e nel mostrare che invece il contenuto del cap.2, senza escludere il riferimento al matrimonio, presenta la **reciprocità e l'unione uomo-donna come un valore che attiene alla stessa perfezione della persona indipendentemente dal fatto che essa generi o no**.

212. Inoltre il Papa **collega la coppia edenica alla coppia escatologica**, ossia all'unione uomo-donna nella risurrezione, e mostra tra le due coppie un elemento di continuità e un elemento di discontinuità: continuità, in quanto anche alla risurrezione **esisterà l'amore fra uomo e donna**; discontinuità, in quanto invece alla risurrezione **non esisterà più la procreazione**. In tal modo la coppia edenica è in continuità con la coppia coniugale della vita presente, mentre, come insegna il Concilio, la coppia consacrata è in continuità con la coppia escatologica, in quanto come questa ha superato lo stato della natura umana che comporta l'attività riproduttiva della specie.
213. Vediamo adesso i **temi principali del cap.2 sui quali il Papa punta lo sguardo**. Ne faremo un breve commento introduttivo riservandoci di presentare più avanti le parole del Pontefice.
214. **Primo punto**. “Non è bene che l'uomo sia solo”(v.18). Qui Dio crea la donna non come aiuto per la procreazione, benché essa non sia esclusa, ma perché l'uomo **non viva da solo**. Non è un problema di procreazione, ma di **esistenza**, come noterà il Papa. La donna completa l'uomo nell'**umanità**, e viceversa. Ciò vuol dire che l'essere umano **completo** è la coppia, salva restando la ovviamente la completezza dell'essenza specifica in entrambi; ma questo completarsi a vicenda riguarda invece le **qualità sessuali differenziali**, che si aggiungono all'essenza specifica, la quale di per sé non è né maschio né femmina. Da qui sorgerà il concetto wojtyliano di “uni-dualità”, del quale torneremo a parlare.
215. **Secondo punto**. “Gli voglio fare un aiuto che gli sia simile”(ibid.). In base a quanto detto sopra, questo “aiuto” non sarà da intendersi solo in relazione alla procreazione, ma in ordine alla intera esistenza: un **aiuto ad esistere**, sì che si può e si deve dire che **l'uno non può esistere senza l'altra**. Da qui comprendiamo il valore di certe cose che si dicono gli amanti, cose che ad un cuore non innamorato sembrano assurde o esagerate: “Non posso vivere senza di te”. Abbiamo qui presente l'elemento della “similitudine”, quella “coaptatio” della quale parla S.Tommaso trattando dell'amore. La reciproca somiglianza è il principio e la ragione dell'unione per formare “una sola carne”.
216. **Terzo punto**. “L'uomo si unirà alla sua **donna**”(la traduzione della CEI, che dà “moglie”⁵¹, è sbagliata, e risente della tradizionale omologazione al cap.1) “e i due saranno **una sola carne**”(v.24). Qui appare evidente la prospettiva del cap.2: non la procreazione, benché non sia esclusa, ma essere “una sola carne”, ossia l'unione d'amore, non necessariamente sessuale.
217. **Quarto punto**. “Tutti e due erano nudi, ma non ne provavano vergogna”(v.25). **L'armonia serena fra il sesso e lo spirito** rende inutile la virtù del pudore, che invece nella natura decaduta propria della vita presente svolge una funzione di difesa contro il peccato sessuale.

Tra le ragioni della stessa astinenza sessuale nella vita consacrata, come spiega S.Tommaso, c'è la difficoltà di operare la conciliazione tra sesso e spirito. Da qui la scelta della rinuncia all'esercizio del sesso⁵², per salvaguardare la forza e la libertà dello spirito. Nella misura però in cui

⁵¹ Il termine ebraico è *ishshà*, che vuol dire appunto “donna”. Moglie si dice *baalà*.

⁵² Ricordiamo il consiglio del Signore: “Se il tuo occhio ti scandalizza, togliilo”.

la coppia riesce a riguadagnare l'innocenza perduta, la nudità è contemplata con occhio limpido e rappresenta la creazione nella sua purezza originaria come sorgente di una casta unione.

218. Si potrebbe poi notare un **quinto punto**, sul quale il Papa non si ferma, ma che mi pare tuttavia importante: si tratta di alcuni **aggettivi possessivi** - "carne della **mia** carne ed osso delle **mie** ossa"(v.22) e "**sua** donna"(v.24) -, i quali non si limitano ad esprimere una reciprocità astratta e generica, ma ben **concreta e precisa**: di **quel dato** uomo, Adamo, con **quella data** donna, Eva. Ciò vuol dire che nel **piano originario divino** ad ogni uomo deve corrispondere quella data donna e non altra⁵³, sì che si formi veramente concretamente quel tutto che risulta dall'unione dei due, tenendo presente che ogni individuo è diverso dall'altro, per cui l'unione con un altro individuo deve essere tale in base alle loro caratteristiche **irripetibili**, in forza delle quali l'uno può effettivamente e proficuamente adattarsi con l'altro e combaciare esattamente con l'altro e non con altri.

219. In sintesi, la **novità dell'interpretazione wojtyliana** di questo cap.II si può riassumere nel mettere in luce l'angustia dell'interpretazione comune precedente, la quale intendeva le espressioni "non è bene che l'uomo sia solo" e "voglio dargli un aiuto simile a lui" in questo modo: "non è bene che coloro che devono procreare procreino da soli; voglio dar loro un aiuto, nella procreazione, simile a loro": ovviamente non si tratta di sottovalutare il matrimonio e la procreazione, ma si tratta di un **discorso assai più ampio**, come dice lo stesso Papa, si tratta di un problema di **esistenza**, di **dar senso all'esistere visto come amore reciproco**: ogni uomo come tale ed ogni donna come tale dovrebbero dirsi a vicenda la classica frase degli innamorati: **la mia vita non ha senso senza di te**.

Il **peccato** ha sconvolto quest'ordine meraviglioso e sapientissimo, dal quale sarebbero stati esclusi ogni forma di adulterio, infedeltà, tradimento e gelosia, rendendo difficile e rara una simile perfetta reciprocità, ed introducendo quindi la possibilità dell'invalidità del vincolo o che uno dei due, dopo essersi uniti, incontri un compagno migliore, o che sopravvenga la morte di uno dei due, o che uno dei due o entrambi violino la fedeltà del loro patto d'amore. Da qui la **necessità di restar fedeli l'uno all'altra** anche se la reciprocità non è del tutto soddisfacente sin dalla partenza o per sopravvenute prove o difficoltà. Anzi la forza - sostenuta dalla divina grazia - di restar fedeli l'uno all'altra nonostante le prove e le tentazioni, sarà, nello stato presente, **un'esigenza imprescindibile dell'amore e una prova della sua autenticità e robustezza**.

220. Dal cap.1 e dal 2 si ricava poi con chiarezza la **pari dignità** dell'uomo e della donna come "**immagine di Dio**", ossia come persone partecipi della medesima natura umana ed entrambi destinati alla comunione con Dio. Inoltre tale **uguaglianza** nella reciproca **similitudine** (e quindi diversità modale) si evince chiaramente dalle parole di Adamo alla vista di Eva: "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa"(2,23).

Inoltre S.Tommaso fa notare come la pari dignità di uomo e donna si ricavi anche dal fatto che Eva - dice l'Aquinate - non è stata tratta dalla testa di Adamo, a significare che essa non deve comandare all'uomo; non è stata tratta dai piedi, per dire che non ne deve essere schiava; ma è stata tratta dal fianco, a significare che deve essergli a fianco come sua **compagna**.

221. La pari dignità si fonda sul fatto che uomo e donna sono stati parimenti creati ad immagine e somiglianza di Dio: "**Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò**"(Gen 1,27). Uomo e donna posseggono la **medesima natura umana**, benchè nell'uno e nell'altra detta natura si realizzi in modo diverso. La definizione della natura umana - animale ragionevole - vale identicamente per l'uno e per l'altra, benchè le qualità di questa natura siano distribuite nell'uno e nell'altra in modalità reciprocamente diverse.

Da ciò consegue che entrambi hanno la **medesima essenziale dignità di persona**, al di là e a prescindere da quelle che possono essere le modalità concrete e i vari stadi di sviluppo della personalità. Per questo sono soggetti ai **medesimi diritti e doveri** della persona, alle **medesime leggi fondamentali dell'etica** naturale e soprannaturale-cristiana, al di là delle funzioni o compiti particolari che l'uno e l'altro, in piena reciprocità, possono svolgere personalmente, nella famiglia,

⁵³ E' evidente che una delle conseguenze del peccato originale è il fatto che tale perfetta reciprocità è rarissima, per cui un matrimonio santo e conveniente alla fin fine non ne ha affatto bisogno.

nella società e nella Chiesa. Il fine ultimo e sommo bene per l'uomo e per la donna è il medesimo: **Dio**, conosciuto nella ragione e nella fede.

222. Il fatto che Eva sia tratta dal corpo di Adamo significa una superiorità di questi su quella, così come l'origine è superiore all'originato? Non necessariamente, anzi, secondo Raissa Maritain, ciò significa addirittura una superiorità del corpo di Eva su quello di Adamo, in quanto, mentre questo è stato direttamente tratto dalla terra, il corpo di Eva è stato tratto da **una materia già umana**, quasi a nobilitarla ulteriormente.

E di fatti tutti gli artisti, tranne quel misogino di Schopenhauer, hanno sempre esaltato la maggior bellezza e armonia del corpo femminile rispetto a quello maschile. Il corpo femminile inoltre **rappresenta l'amore** meglio di quello maschile, perché sono evidenti nel corpo femminile i segni del rapporto della donna con la **vita nascente e neonata** che essa teneramente e premurosamente ospita ed accoglie, tanto che, come è noto, le "viscere materne" (*rahamim*), nella simbologia biblica, sono rappresentazione della misericordia divina.

223. La pari dignità dell'uomo e della donna in quanto entrambi persone create ad immagine di Dio, si è compromessa col peccato originale. Da qui quel "**dominio**" **dell'uomo sulla donna** considerato per secoli e millenni in quasi tutte le civiltà, compreso Israele e la stessa storia passata del cristianesimo, come cosa "naturale", mentre in realtà è stata **conseguenza e castigo del peccato** (Gen 3,16). Ma tale situazione di dominio maschile è sempre apparsa così radicata nella storia delle società e delle civiltà, che persino la tradizione cattolica per lunghissimo tempo, fino a tempi recentissimi, ha pensato che tale situazione fosse in qualche modo rispondente alla volontà divina e quindi non un'ingiustizia da riparare, ma un diritto da mantenere e da difendere.

224. **Purtroppo in ciò ha influito in modo negativo il pensiero di S.Paolo**, qui del tutto immemore del piano originario del *Genesi*, e influenzato dalla mentalità rabbinica del suo tempo. Il guaio pertanto è stato che per secoli si sono scambiate per Parola di Dio l'infelice misoginia dell'Apostolo, dando credito ad alcune dottrine che oggi suonano del tutto scandalose e totalmente irricevibili, come per esempio quando dice che "l'uomo è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo, né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo"(I Cor 11, 7-9), o quando dice che "prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione"(I Tm 2, 13-14).

Paolo sembra in questo secondo brano insinuare una maggiore colpevolezza di Eva rispetto ad Adamo, quasi sia stata più prona a peccare e il peccato di Adamo sia quasi stato l'effetto del peccato di Eva. Ma, a parte che già lo stesso racconto genesiaco potrebbe risentire di un certo pregiudizio antifemminista, la tesi di Paolo non è necessaria, perché si potrebbe capovolgere il discorso dicendo che ha più colpa Adamo per non aver disingannato Eva e per aver approvato la sua scelta: e difatti Paolo, poi, quando parlerà del peccato originale, farà sempre riferimento al solo Adamo. Se Adamo è superiore ad Eva, il peccato del superiore è più grave!

225. La dottrina dell'uguaglianza nella reciprocità basata sul fatto che entrambi sono creati ad immagine di Dio è qui totalmente dimenticata. Tuttavia bisogna riconoscere che Paolo in altri luoghi **corregge se stesso** in base ad un'autentica ripresa della divina Rivelazione, come quando per esempio, poche righe dopo il primo passo citato, afferma che "**nel Signore, né la donna è senza l'uomo è senza la donna**; come infatti la donna deriva dall'uomo, così l'uomo ha vita alla donna"(vv.11-12).

Importante, a questo riguardo, il passo di Gal 3,28, dove è affermata **l'uguaglianza e l'unità di uomo e donna nel Regno di Dio**. Ed inoltre c'è da ricordare, come ho detto, che quando Paolo parla del peccato originale, **fa sempre riferimento ad Adamo e non ad Eva**: è lui l'iniziatore del peccato. Queste tesi, che sono l'autentica Parola di Dio, contrastano talmente con le precedenti, che queste appaiono quasi delle interpolazioni.

226. Il messaggio caratteristico di Gen 2 riguardante il rapporto uomo-donna è rimasto in tal modo per così dire **sepolto per secoli e millenni** nella storia dell'etica e della spiritualità cristiane, e ciò

perché **tale oblio è già presene in tutto il mondo della Bibbia**. Nei secoli passati s'intendeva il senso del rapporto uomo-donna **solo in relazione alla generazione**: non si concepiva un amore fine a se stesso, se non come peccato di lussuria, severamente condannato, anche se largamente praticato (si confronti la prostituzione e il concubinaggio).

Questa impostazione morale era favorita dal fatto che non si conoscevano i periodi infecundi della donna, per cui non si dava neppure la possibilità di calcolare quei periodi per apprezzare e realizzare un'unione non-procreativa.

227. L'idea di un'unione uomo-donna come semplice espressione dell'amore ha fatto strada solo in ambienti pagani e la si è sempre guardata con riprovazione, anche perché non esisteva la conoscenza dei **caratteri parasessuali**, che stanno a fondamento di quella reciprocità tra uomo e donna che può esprimersi nell'unione sessuale. Tale unione era vista solo come sfogo dell'istinto animale o espressione di una ricerca irrazionale del piacere, per cui era giustificata solo con la prospettiva della procreazione. E, dato che nella risurrezione non c'è procreazione, a nessuno passava per la mente che un'unione uomo-donna potesse aver senso nella risurrezione, come modello dell'amore terreno fra uomo e donna.

228. Ora questo fatto, come si può comprendere, ha avuto un peso determinante nella concezione del rapporto uomo-donna e del matrimonio per i tempi successivi praticamente fino ai nostri giorni: c'è voluta l'enciclica di Paolo VI "Humanae vitae" per insegnare esplicitamente e formalmente che il rapporto sessuale uomo-donna ha un significato intrinseco, come "**espressione dell'amore e incentivo dell'amore**", anche a prescindere dalla prospettiva della generazione. Qui il Papa si riferiva al matrimonio; ma successivamente Giovanni Paolo II allargava il discorso insegnando che in quel cap.2 era insinuata l'idea che l'unione uomo-donna **non si riferisce solo al matrimonio** e alla generazione, ma che avesse anche un significato **escatologico**.

Giocava nella concezione del passato anche l'idea della **superiorità del maschio**: la donna non era vista come un partner col quale edificare su un piede di parità e con uguali diritti e doveri la comunità religiosa e civile, ma semplicemente come un essere inferiore esclusivamente deputato alla riproduzione della specie, e quindi limitato al piano biologico-familiare, nell'ignoranza di quella che è la **spiritualità propria della donna**, diversa e reciprocamente complementare a quella maschile (caratteri parasessuali), spiritualità in base alla quale sarebbe risultata evidente l'attitudine della donna a **completare l'uomo** non solo nella generazione ed educazione della prole, ma **in tutti i campi dell'attività umana**.

229. La donna con la quale avere un'unione fuori della prospettiva procreativa era vista semplicemente come strumento di piacere per avventure occasionali o adulterine o comunque secondo un legame con lei che era giudicato moralmente riprovevole: l'"amore" che poteva spingere a tali rapporti era visto solo come sfogo animalesco e peccaminoso e la donna era giudicata una "peccatrice". Non c'erano alternative: o la madre riproduttrice della specie o la prostituta. Un passo avanti, certo, fu fatto con l'introduzione dell'istituto cristiano della vergine consacrata: ma anche in questo caso non si parlava né di reciprocità né di unione uomo-donna: la coppia consacrata era ancora al di là da venire.

Reciprocità e autonomia

230. Oggi invece è emerso chiaro che la **reciprocità originaria uomo-donna** tocca la **persona** stessa dei due, benchè non l'assorba totalmente, come vorrebbe un **personalismo relazionista estremista**, che risolve la persona nella sua relazione all'altro. Per quanto sia importante la relazione uomo-donna sì, da formare, come si è detto, un'entità **superiore** al singolo sotto il punto di vista della completezza delle doti essenziali della natura umana, tuttavia la persona come tale, uomo o donna che sia, ha una sua **consistenza ontologica e sostanziale propria, precedente** il rapporto ed **indipendente** dal rapporto. Ontologicamente, quindi, la persona esiste e sussiste anche se contingentemente o momentaneamente il rapporto non esiste, ed anche se è vero che esso è necessario alla perfezione umana e morale del singolo (uomo o donna).

231. Questa distinzione fra la persona (uomo o donna) e il rapporto fra i due è importantissima, perché:

1. dà al rapporto il suo **giusto valore** (senza sopravvalutarlo e senza sottovalutarlo) rispetto alla superiore dignità del singolo;
2. fa comprendere come il singolo **si perfezioni moralmente** nel rapporto;
3. consente di apprezzare la **trascendenza del singolo**, soprattutto nel suo rapporto personale con Dio, rispetto al rapporto col partner, anche nel momento stesso in cui viene esercitato il rapporto di coppia;
4. pur valorizzando il rapporto, rispetta tuttavia **l'intimità ultima della persona**, impenetrabile al partner, parzialmente nota al sé, e totalmente svelata solo alla sguardo di Dio, che "scruta i cuori";
5. permette al singolo il momento della **ricarica interiore**, con quel tempo di moderata solitudine (soprattutto nella preghiera e nella meditazione), che gli consente di rivedere il rapporto, se ha bisogno di modifiche, e riprenderlo con nuova energia in vista di un arricchimento sempre maggiore del medesimo;
6. lascia al singolo la libertà di allacciare e intrattenere **altri prudenti e ragionevoli rapporti** con individui o gruppi dello stesso sesso o di sesso diverso, cosa destinata a rifluire positivamente sullo stesso rapporto di coppia.
7. Impedisce di **accentuare esageratamente** l'autonomia del singolo, fino alla strumentalizzazione del rapporto ridotto a semplice utilità del singolo, sì che un partner, col pretesto del rapporto, venga a sfruttare l'altro o a servirsi del rapporto per subordinare l'altro a sé o per dominarlo egoisticamente.

232. E' importante dunque ricordare che la persona è ontologicamente completa (come natura individuale e come soggetto) **prima e indipendentemente dal rapporto**, anche se questo - lo ripeto perché è importante - è praticamente inevitabile e soprattutto **doveroso** per la **perfezione morale della persona**.

Questa autonomia ontologica del singolo rispetto all'altro è il principio ontologico e la condizione dell'esistenza della **libertà** e **responsabilità** personali. Certo i due possono avere delle comuni responsabilità allorché assieme prendono delle decisioni e le mettono in pratica; ma è chiaro che la responsabilità dell'uno resta sempre ontologicamente e moralmente distinta da quella dell'altra.

La dottrina di Giovanni Paolo II

233. Quanto ho esposto finora sull'essenza ontologica ed etica della reciprocità uomo-donna con particolare riferimento alla reciprocità spirituale ha inteso riassumere brevemente i dati tradizionali arricchiti delle recenti acquisizioni dell'esegesi biblica, dell'antropologia, della teologia morale e del magistero ecclesiastico con l'aggiunta di mie conclusioni e considerazioni, fondate sui dati dottrinali sull'odati. In particolare le mie conclusioni riguardano la teoria della "coppia consacrata" e della "coppia escatologica", della loro reciproca connessione e del legame che a loro volta esse intrattengono con la tradizionale coppia coniugata.

Infatti, mentre l'attuale dottrina della Chiesa si limita a considerare la vita consacrata come preannuncio e incoazione della vita dei risorti, è stata mia iniziativa applicare questa dottrina alla coppia consacrata, il cui concetto mi pare ricavarsi logicamente, come spiegherò, dalla teoria della reciprocità soprattutto spirituale dell'uomo e della donna in campo antropologico: io non ho fatto altro che applicare in ecclesiologia e nella vita consacrata questa ormai affermata teoria antropologica, che del resto ha ottenuto l'approvazione da parte del magistero ecclesiastico.

234. Così per conseguenza mi è parso logico parlare di "**coppia escatologica**" stretta da un saldo, intimo e indistruttibile vincolo d'amore fisico e spirituale, come conseguenza dell'esistenza ormai certa (vedi dottrina di Giovanni Paolo II) dell'esistenza, nella risurrezione, dell'uomo e della donna. Ora essendo evidentemente **la risurrezione la patria dell'amore**, mi sembra più che logico ammettere, nella risurrezione, **un amore strettissimo tra uomo e donna**, soprattutto delle coppie

che si sono formate nella vita presente (sposate o consacrate), essendo, come è ormai dato acquisito della dottrina della Chiesa la **coppia uomo-donna la forma più stretta e più perfetta di comunione umana, il sommo analogato, si potrebbe dire del concetto di “comunione umana”, superiore ad ogni altra di tipo familiare, parentale, amicale e sociale, escluso restando, s’intende, il piano soprannaturale ecclesiale della carità, dove il legame più perfetto e più intimo è quello fondato sull’amore di Cristo**, che può aggiungersi a un forte vincolo naturale di coppia, sia nel matrimonio come nella vita consacrata, ma può anche accontentarsi di una scarsa affinità o reciprocità naturali, avendo una sorgente diversa dalla natura, qual è la carità di Cristo. Così come del resto possono esistere fortissime affinità o reciprocità naturali in una coppia, senza che per questo esista il legame soprannaturale proprio della carità come virtù teologale.

235. Come riferimento immediato delle mie suddette accennate conclusioni, ritengo utile e doveroso presentare brevemente la fonte magisteriale alla quale maggiormente attingo, ossia quella già citata più volte, costituita dalle catechesi sul **“significato sponsale del corpo”** che Giovanni Paolo II presentò alle udienze generali del mercoledì dal 1980 al 1983.

Queste catechesi alternano insegnamenti nuovi con altri tradizionali o comunque non originali di Papa Wojtyła: quelli non nuovi sono il significato del matrimonio, il peccato sessuale e la prospettiva della santità coniugale; originali invece del Papa sono quello che egli chiama appunto **“significato sponsale del corpo”, la condizione della coppia edenica e quella della risurrezione nel loro rapporto con la unione uomo-donna coniugale o non coniugale nella vita presente.**

236. Il primo riferimento al significato sponsale del corpo si trova **nell’udienza generale del 9 gennaio 1980**: la via che vi conduce è il commento a Gen 2 dove Jahvè afferma che non è bene che l’uomo sia solo, per cui vuol fargli “un aiuto simile a lui”. Dice il Papa: “Queste due espressioni sembrano essere veramente la chiave per comprendere l’essenza stessa del dono a livello d’uomo, come contenuto essenziale iscritto nella verità dell’“immagine di Dio”. . . . Quando Dio Jahvè dice che “non è bene che l’uomo sia solo”, afferma che da “solo” **l’uomo non realizza totalmente questa essenza**”(grassetto mio).

Affermazione importante, con la quale il Papa fa sua un’importante acquisizione della moderna antropologia sessuale, acquisizione legata a sua volta al riconoscimento dell’originalità, insostituibilità ed indispensabilità dell’apporto femminile nella costituzione della pienezza delle qualità umane: ciò non significa evidentemente spezzare in due la **definizione della natura specifica umana**, che invece è **identica** nell’uomo e nella donna; ma significa rilevare che la **totalità delle qualità umane incluse nella natura umana è data solamente dalla somma delle qualità maschili e di quelle femminili**. E’ appropriato, dunque, il detto comune col quale si chiama il proprio coniuge “la mia metà”⁵⁴.

237. Dunque - prosegue il Papa - “La realizza soltanto esistendo *“con qualcuno”* - e ancor più profondamente e più completamente: esistendo “per qualcuno”. Sono proprio queste parole “solo” e “aiuto” - prosegue il Pontefice - quelle che “indicano quanto fondamentale e costitutiva per l’uomo sia la relazione e la **comunione delle persone**. . . . E questa relazione è appunto il compimento della solitudine originaria dell’“uomo””⁵⁵. “Il corpo, che esprime la femminilità “per” la mascolinità e viceversa la mascolinità “per” la femminilità, manifesta la **reciprocità e la comunione delle persone**. La esprime attraverso il dono come caratteristica fondamentale dell’esistenza personale. Questo è *il corpo: testimone* della creazione come di un dono fondamentale, quindi testimone dell’*Amore come sorgente, da cui è nato questo stesso donare*.

“La mascolinità-femminilità - cioè il sesso - è il segno originario di una donazione creatrice di una presa di coscienza da parte dell’uomo, maschio-femmina, di un dono vissuto per così dire in modo originario. Tale è il significato, con cui il sesso entra nella teologia del corpo”. In parole più semplici questo sembra voler dire il Papa: il sesso - esser maschio-femmina - è il segno di un dono originario di sé da parte della persona in quanto uomo-donna. Tale significato del sesso - insegna il Papa - appartiene, nella sua pienezza, solo alla condizione edenica: si tratta di un “inizio beatificante

⁵⁴ Jacques Maritain chiamava Raissa *dimidium animae meae*.

⁵⁵ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III,1,1980, pp.88-89.

- prosegue il Pontefice - dell'essere e dell'esistere dell'uomo, come maschio e femmina, collegato con la rivelazione e la scoperta del significato del corpo, che conviene chiamare "sponsale". Tuttavia, questo significato del corpo resta anche nello stato presente, benché esposto a frustrazioni e a deviazioni, ed è destinato ad essere pienamente ricostituito, come vedremo, alla risurrezione.

238. Nell'udienza successiva del 16 gennaio il Papa spiega che cosa intende con quella espressione: "La capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel quale l'uomo-persona diventa dono e - mediante questo dono - attua il senso stesso del suo essere ed esistere"⁵⁶. Poco oltre (p.150) il Papa aggiunge altre spiegazioni: "Il corpo umano, orientato interiormente dal "dono sincero" della persona, rivela non soltanto la sua mascolinità o femminilità sul piano fisico, ma rivela anche un tale valore e una tale bellezza da oltrepassare la dimensione semplicemente fisica della "sessualità".

In questo modo si completa in un certo senso la coscienza del significato sponsale del corpo, collegato alla mascolinità-femminilità dell'uomo. Da una parte, questo significato indica una particolare capacità di esprimere l'amore, in cui l'uomo diventa dono; dall'altra, gli corrisponde la capacità e la profonda disponibilità all'"affermazione della persona", cioè, letteralmente, la capacità di vivere il fatto che l'altro - la donna per l'uomo e l'uomo per la donna - è, per mezzo del corpo, qualcuno voluto dal Creatore "per se stesso", cioè l'unico ed irripetibile: qualcuno scelto dall'eterno Amore".

239. **Il "significato sponsale del corpo" non riguarda solamente la reciprocità coniugale, ma la reciprocità uomo-donna come tale**, e perciò possiamo pensare che interessi in modo speciale la coppia consacrata. Infatti, per Giovanni Paolo II, questo significato del corpo "sta alla base della comunione delle persone: sia fuori del matrimonio sia - in modo particolare - quando l'uomo e la donna sono chiamati a costruire l'unione "nel corpo"(come proclama il "vangelo del principio" nel classico testo di Gen 2,24).

"L'esperienza del significato sponsale del corpo è subordinata in modo particolare alla chiamata sacramentale, ma non si limita ad essa. Tale significato qualifica la libertà del dono, che . . . può realizzarsi non solo nel matrimonio, ma anche in modo diverso"⁵⁷ "Il significato originario e fondamentale di essere corpo - spiega altrove il Pontefice⁵⁸ -, come anche di essere, in quanto corpo, maschio e femmina - cioè appunto quel significato "sponsale" - è unito al fatto che l'uomo viene creato come *persona e chiamato alla vita "in comunione personarum"*.

"Il matrimonio e la procreazione in se stessa non determinano definitivamente il significato originario e fondamentale dell'essere corpo né dell'essere, in quanto corpo, maschio e femmina. Il matrimonio e la procreazione danno solo realtà concreta a quel significato nelle dimensioni della storia. La risurrezione indica la chiusura della dimensione storica. Ed ecco che le parole "quando risusciteranno dai morti, . . . non prenderanno né moglie né marito"(Mc 12,25) . . . ci consentono di dedurre che **quel significato "sponsale" del corpo nella risurrezione alla vita futura corrisponderà in modo perfetto sia al fatto che l'uomo come maschio e femmina, è persona creata a "immagine e somiglianza di Dio", sia al fatto che questa immagine si realizza nella comunione delle persone"**.

240. Giovanni Paolo II usa quindi il termine "sponsale" come semplice riferimento alla reciprocità maschio-femmina, non soltanto in riferimento al matrimonio: l'essenziale, allora, di questa sponsalità, è il fatto che essa **esprime la più fondamentale comunione delle persone**, che è appunto la comunione e l'amore reciproco tra l'uomo e la donna: essendo però la comunione delle persone qualcosa di indipendente dalla procreazione, ne viene che il significato sponsale del corpo, che significa la modalità maschile-femminile del rapporto fra due persone, pur attinendo al rapporto uomo-donna in quanto tali, non riguarda solamente il matrimonio, anche se in esso si esprime con la prospettiva della procreazione.

⁵⁶ *Insegnamenti*, ibid., p.148.

⁵⁷ *Udienza generale* del 10 novembre 1980.

⁵⁸ *Discorsi di Giovanni Paolo II*, nella collana "Magistero" delle Edizioni Paoline, n.86, 1982, p.28

241. Il Papa interpreta anche la **nudità del corpo edenico** in conformità con il significato sponsale del corpo: la nudità dello stato d'innocenza sta a indicare una "particolare pienezza di comprensione del significato del corpo, legato al fatto che "erano nudi""⁵⁹

La nudità edenica "Significa tutta la semplicità e pienezza della visione attraverso la quale si manifesta il valore "puro" del *corpo* e del *Sesso*"(ibid., p.59), senza "interiore rottura e contrapposizione tra ciò che è spirituale e ciò che è sensibile, così come non conosce rottura e contrapposizione tra ciò che umanamente costituisce la persona e ciò che nell'uomo è determinato dal sesso: ciò che è maschile e femminile"(ibid.).

"L'originario significato della nudità corrisponde a quella semplicità e pienezza di visione, nella quale la comprensione del significato del corpo nasce quasi nel cuore della loro (dell'uomo e della donna) comunità-comunione"(ibid., pp.59-60). "Il corpo umano . . . ha un significato di **dono della persona alla persona**. L'ethos del corpo, cioè la regolarità etica della sua nudità, a motivo della dignità del soggetto personale, è strettamente connesso a quel sistema di riferimento, inteso quale **sistema sponsale**, in cui il donare dall'una parte si incontra con l'appropriata e adeguata risposta dall'altra al dono"⁶⁰.

242. Naturalmente nello stato di natura decaduta in molte circostanze la nudità va nascosta; ma nella misura in cui tra l'uomo e la donna, mediante l'esercizio della temperanza sessuale e il soccorso della grazia, si ricostruisce almeno incoativamente l'innocenza originaria, con la ricomposizione del rapporto armonioso tra lo spirito e la carne, **la nudità riacquista il suo significato originario di rivelazione della sapienza divina creatrice ed ordinatrice della vita fisica e spirituale dell'uomo**, mentre la medesima nudità non è più occasione di peccato, ma al contrario diventa occasione per esprimere nel reciproco amore il significato sponsale del corpo, come manifestazione di quella comunione interpersonale che è fondamento di tutte le altre, e che è la comunione-unione fra l'uomo e la donna.

243. Uno dei punti più importanti e al contempo innovativi delle catechesi wojtyliane sul significato sponsale del corpo, consiste nel sostenere la **permanenza della differenza sessuale alla risurrezione**. Il Papa sviluppa questo discorso rispondendo anche ad obiezioni contrarie, riflesso di una lunga tradizione precedente di tipo sessuofobo⁶¹, la quale ignorava completamente questo dato della rivelazione cristiana, quando proprio non lo negava esplicitamente. Naturalmente il Magistero della Chiesa non aveva mai fatta propria questa idea; e nel momento in cui, nella persona di Giovanni Paolo II, ha espresso la sua sentenza, esso ha insegnato la presenza dell'uomo e della donna alla risurrezione.

244. "I corpi umani - dice il Papa -, recuperati e insieme rinnovati nella risurrezione, **manterranno la loro peculiarità maschile e femminile**, e il senso di essere nel corpo maschio e femmina verrà "nell'altro mondo" costituito e inteso in modo diverso da quello che fu "da principio" e poi in tutta la dimensione dell'esistenza terrena"⁶²

Questo insegnamento pontificio era già stato preceduto da un'affermazione contenuta in un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1976, "Inter insigniores", secondo il quale "il passo di Mt 22,30"("alla risurrezione non si prende moglie né marito, ma si è come gli angeli del cielo")**"non significa che la distinzione dell'uomo e della donna, in quanto determina l'identità propria della persona, sia soppressa nella glorificazione**. . . Infatti, è appena necessario ricordare che negli esseri umani la differenza sessuale ha un influsso rilevante, più profondo che non, ad esempio, le differenze etniche: queste non raggiungono la persona umana tanto intimamente quanto la differenza dei sessi, **direttamente ordinata sia alla comunione delle persone che alla generazione degli uomini**. Nella Rivelazione biblica essa è l'effetto di una volontà primordiale di Dio".

⁵⁹ *L'amore umano nel piano divino*, Libreria Editrice Vaticana, 1980,p.55.

⁶⁰ *Udienza generale* del 22 aprile 1981.

⁶¹ Potremmo dire origenista.

⁶² *Udienza generale* del 2 dicembre 1981.

245. Sulla base di questi presupposti Papa Wojtyla affermerà poi che “Dobbiamo pensare alla realtà dell’“altro mondo” nelle categorie della riscoperta di una nuova, perfetta”(anima, corpo e sesso)“soggettività di ognuno, ed insieme di una riscoperta di una nuova, perfetta **intersoggettività**”(la coppia escatologica)“di tutti. In tal modo, questa realtà significa il vero e definitivo compimento della soggettività umana, e, su questa base, il definitivo compimento del significato “sponsale” del corpo”⁶³.

Ciò vuol dire che tale definitivo compimento del significato sponsale del corpo implica il superamento della coppia coniugale in quanto procreativa, e la realizzazione della coppia escatologica, che è **unicamente espressione della paradigmatica comunione delle persone in quanto segno della comunione beatifica dell’umanità con Dio.**

246. Dice il Papa: “Cristo dice: “Non prenderanno moglie né marito”, ma non afferma che quest’uomo del “mondo futuro” non sarà più maschio e femmina come lo fu “da principio”. E’ quindi evidente che il significato di essere, quanto al corpo, maschio o femmina nel “mondo futuro”, **vada cercato fuori del matrimonio e della procreazione**, ma non vi è ragione di cercarlo fuori di ciò che (indipendentemente dalla benedizione della procreazione) deriva dal **mistero stesso della creazione**”⁶⁴.

E poco oltre: “*Il significato originario e fondamentale di essere corpo, come anche di essere, in quanto corpo, maschio e femmina - cioè appunto quel significato “sponsale” - è unito al fatto che l’uomo viene creato come persona e chiamato alla vita “in comunione personarum”. Il matrimonio e la procreazione in se stessa non determinano definitivamente il significato originario e fondamentale dell’essere corpo né dell’essere, in quanto corpo, maschio e femmina.* Il matrimonio e la procreazione danno soltanto la realtà concreta a quel significato nelle dimensioni della storia.

247. “La risurrezione indica la chiusura della dimensione storica”(della natura decaduta). Ed ecco che le parole “quando risusciteranno dai morti ... non prenderanno moglie né marito”(Mc 12,25) esprimono univocamente non soltanto quale significato non avrà il corpo umano nel “mondo futuro”, ma ci consentono anche di dedurre che quel significato “sponsale” del corpo nella risurrezione alla vita futura corrisponderà in modo perfetto sia al fatto che l’uomo, come maschio e femmina, è persona creata a “immagine e somiglianza di Dio”, sia al fatto che questa immagine si realizza nella comunione delle persone.

“Quel significato “sponsale” di essere corpo si realizzerà, dunque, come *significato perfettamente personale e comunitario insieme.* Parlando del corpo glorificato attraverso la risurrezione alla vita futura, abbiamo in mente l’uomo, maschio-femmina, in tutta la verità della sua umanità: l’uomo che, *insieme all’esperienza escatologica del Dio vivo* (alla visione “a faccia a faccia”), *sperimenterà appunto tale significato del proprio corpo*”.

248. **La sponsalità del corpo ha un suo linguaggio**, che il Papa chiama appunto “linguaggio del corpo”: tale linguaggio “si riferisce sia al matrimonio sia alla continenza per il regno dei cieli”⁶⁵: “nei testi profetici, il corpo umano parla un “*linguaggio*” di cui esso non è l’autore. *Suo autore è l’uomo* in quanto maschio o femmina, in quanto sposo o sposa – l’uomo con la sua perenne vocazione alla comunione delle persone.

“L’uomo, tuttavia, *non è capace, in certo senso, di esprimere senza corpo* questo linguaggio singolare della sua esistenza personale e della sua vocazione. Egli è stato costituito in tal modo già dal “principio”, così che le più profonde parole dello spirito: parole di amore, di donazione, di fedeltà – esigono un adeguato “linguaggio del corpo”. E senza di esso non possono essere pienamente espresse”(ibid.).

“E’ ovvio che il corpo come tale non “parla”, ma parla l’uomo, rileggendo ciò che esige di essere espresso appunto in base al “corpo”, alla mascolinità o femminilità del soggetto personale, anzi, in base a ciò che può essere espresso all’uomo unicamente per mezzo del corpo. In questo

⁶³ Udienza generale del 16 dicembre 1981.

⁶⁴ Udienza generale del 13 gennaio 1982, in *Insegnamenti*, op.cit., vol.V,1,1982, pp.82-83.

⁶⁵ *Insegnamenti*, op.cit., vol.VI,1, p.103.

senso l'uomo - maschio o femmina - non soltanto parla col linguaggio del corpo, ma in certo senso consente al corpo di parlare "per lui" e "da parte di lui".

249. Volendo a questo punto riassumere il pensiero di Giovanni Paolo II così come risulta da queste citazioni, si può dire che il Papa vede la coppia umana uomo-donna non ristretta al semplice ambito, per quanto importante, del matrimonio, ma in relazione a un "significato sponsale del corpo" e a un "linguaggio del corpo", che toccano ogni essere uomo e ogni essere donna, quale che sia il loro stato di vita, secolare o religioso, sacerdotale o laicale, matrimoniale o celibatario. Il Papa contempla quindi una **coppia umana che riguarda l'essere umano come tale, maschio e femmina, riferita originariamente e sostanzialmente alla comunione delle persone**, sia questa comunione riferita a qualunque stato di vita, nell'astinenza sessuale come nel matrimonio.

Questa fondamentale coppia umana, che potremmo chiamare la **coppia antropologica**, ha la sua origine e il suo fondamento originario e indistruttibile nella decisione del Creatore di creare l'uomo come **maschio e femmina**, sì in vista della propagazione della specie (matrimonio), ma anche e **soprattutto** perché "l'uomo **non sia solo**", ossia in vista della **comunione delle persone, che si attua ed esprime in forma paradigmatica nella reciprocità e nell'unione uomo-donna, siano o non siano sposati**. Dico "soprattutto", perché, mentre la procreazione è limitata alla vita presente, la comunione delle persone e quindi l'unione amorosa uomo-donna, come segno della comunione beatifica dell'uomo con Dio, è destinata, nella risurrezione, a durare **in eterno**.

250. Ora la **coppia antropologica**, secondo l'interpretazione wojtyliana, va soggetta, nella storia della salvezza, a quattro stati, che possiamo ordinare cronologicamente nel seguente modo:

1° **coppia edenica**. Qui **Dio stabilisce una volta per tutte le costituzione essenziale e fondamentale dell'uomo come maschio e femmina, entrambi creati ad immagine di Dio, identici sotto il punto della natura umana specifica, reciprocamente complementari in vista della procreazione e della loro unione d'amore che li rende "una sola carne"**.

2° **coppia coniugale**. E' la **coppia terrena**, conseguente al peccato e redenta da Cristo, ordinata, come la coppia edenica, nel matrimonio, alla **propagazione della specie** fino alla Parusia, allorché tale propagazione cesserà e quindi non aumenterà più per sempre il numero degli individui umani.

3° **coppia consacrata**. Il Papa non ne parla esplicitamente, ma la si può ricavare per deduzione logica:

a) da quanto egli dice circa il fatto che la reciprocità uomo-donna non tocca solo il matrimonio, ma la relazione uomo-donna come tale;

b) dall'insegnamento del Vaticano II circa la vita consacrata come precorritivo o primizia della risurrezione.

Da qui si ricavano le seguenti conseguenze:

a) l'astinenza sessuale o la verginità consacrata propria della vita religiosa non vanno intese nel senso che l'atto sessuale sia un specie di "violazione" o "corruzione" o contaminazione di una supposta precedente "integrità" o "purezza", la quale consisterebbe in una funzione sessuale non ancora attuata, ma significa la preminenza **escatologica** della coppia escatologica **non procreatrice** su quella terrena-coniugale **procreatrice**. Al contrario, infatti, l'atto sessuale **attua, compie e perfeziona la funzione generativa**, sicché si deve dire al contrario che la **vera integrità sessuale non sta nell'astenersi, ma nell'atto sessuale**. La potenza è fatta per attuarsi: solo attuandosi si perfeziona. Ciò almeno dal punto di vista biologico: il che non esclude per nulla un primato morale (nel senso suddetto) del voto di verginità sul matrimonio;

b) **la coppia consacrata, in quanto incoazione del modello escatologico della coppia umana, viene a porsi come modello di unione-reciprocità uomo-donna fin dalla vita presente per la stessa coppia coniugale, la quale pure deve vedere nella coppia escatologica il modello finale e supremo della sua unione e del suo amore**.

4° **coppia escatologica**. E' la ricostituzione piena e definitiva, grazie al compimento finale dell'opera redentrice di Cristo, del progetto iniziale divino dell'eden. Tuttavia tale recupero non prevede più, come nell'eden e nella vita presente, la riproduzione della specie,

ma comporta la sola unione reciproca come espressione basilare della comunione delle persone, ossia del significato sponsale del corpo.

251. Dunque al di là dei mutamenti profondissimi che subisce la coppia umana per tutto il corso della storia della creazione, della caduta, della salvezza e della risurrezione, la coppia umana, voluta da Dio **per l'eternità come immagine della sua unione con l'uomo**, resta sempre sostanzialmente intatta e identica a se stessa. L'unico rilevante mutamento è la cessazione alla risurrezione, della funzione procreativa. Ma ciò significa soltanto un **aumento della bontà e della misericordia di Dio per l'uomo**, giacchè il passaggio dalla coppia coniugale alla coppia escatologica (prefigurata adesso dalla coppia consacrata) non significa altro che il passaggio storico dall'antica Alleanza, che comportava la semplice esaltazione dell'uomo e in particolare della specie umana (*animal rationale* e propagazione della specie), alla Nuova Alleanza, che prevede l'uomo coppia **ad immagine di Cristo, ossia figli di Dio**. Da qui l'esaltazione dell'uomo come persona e della comunione delle persone (significato sponsale del corpo), nell'imitazione delle **Persone divine**, dove evidentemente non si tratta più di propagare una specie creata, per quanto nobile come l'uomo, ma di partecipare, come coppia, alla vita intratrinitaria del **Dio-Amore, che è il Dio-Spirito**.

Lezione settima

L'origine dell'uomo

252. **La domanda sull'origine dell'uomo propria dell'antropologia filosofica è diversa da quella che si pone l'antropologia sperimentale:** questa studia l'**origine storica** dell'uomo e quindi **l'evolversi della specie umana nel tempo**; invece quella si chiede quale sia l'**origine ontologica** dell'uomo, la **causa della sua esistenza**, indipendentemente dalla storia dell'uomo. Ciò vuol dire che è fondamentale distinguere, nell'uomo, la sua esistenza dalla sua storia, il suo essere dal suo divenire. Diversa è la causa dell'esistenza da quella del suo procedere storico; diversa è la causa dell'essere da quella del divenire. Alla prima domanda risponde la teologia; alla seconda, la scienza sperimentale.

Detto questo, c'è da rilevare, peraltro, che **i due approcci si intrecciano fra loro**, perché, anche filosoficamente parlando, l'uomo appare come un ente in divenire o in evoluzione per la natura stessa del suo corpo e del suo spirito; così come d'altra parte l'approccio storico non può ignorare quell'essenza dell'uomo, che è il soggetto stesso del divenire e del progresso dell'uomo nella storia.

253. Inoltre c'è da dire che **l'antropologia filosofica presuppone quella sperimentale e da essa deriva**, così come in generale la conoscenza filosofica deriva da quella sperimentale. Nella questione filosofica dell'origine dell'uomo si tratta quindi di stabilire conclusioni ontologiche ricavate dai dati storici forniti dell'antropologia sperimentale, la quale, trattandosi dell'origine dell'uomo, non potrà che essere la **paleoantropologia**.

Infatti, da un punto di vista sperimentale l'origine di un ente materiale come l'uomo non può che essere cercata nel passato; mentre, dal punto di vista filosofico, il quale studia le essenze a prescindere dal tempo, anche se si tratta di un'essenza mutevole come quella dell'uomo, **il filosofo si interroga sull'origine del suo oggetto (in questo caso l'uomo) da un punto di vista ontologico, ossia si interroga sulla causa della sua essenza e della sua esistenza**.

Dal punto di vista sperimentale - la paleoantropologia - la questione dell'origine dell'uomo è la domanda quando l'uomo è apparso sulla terra. Sappiamo quanti progressi, in questi ultimi due secoli, hanno fatto le indagini e le scoperte circa questa questione. La cosa più notevole che la scienza ha scoperta, come è noto, è stata quella di una notevole evoluzione della conformazione fisica e della cultura umana.

254. **L'uomo è gradualmente passato, nel corso si suppone di due milioni di anni, da una conformazione fisica assai simile a quella delle scimmie più evolute alla conformazione fisica che conosciamo oggi**, mentre, per quanto riguarda la cultura, sono ben noti gli enormi progressi compiuti, le cui origini, però, retrocedono nel tempo (si parla di qualche decina di migliaia di anni) a date immensamente più vicine alla nostra, rispetto alla suddetta data dell'origine fisica dell'uomo.

Già questa enorme discrepanza di date ci invita ad essere estremamente cauti nel far retrocedere di tanto tempo l'origine fisica dell'uomo, giacchè, come abbiamo visto nelle lezioni precedenti, **la prova dell'esistenza dell'uomo sono le sue manifestazioni proprie**, in quanto distinte da quelle degli animali o degli esseri inferiori o superiori. Ora, con quale certezza si può parlare di "uomo" per reperti ossei, spesso peraltro ipoteticamente ricostruiti, attorno ai quali non è stato possibile trovare traccia di attività proprie dell'uomo, come per esempio tracce di linguaggio, simboli, manufatti, tombe o abitazioni?

255. **Considerando il semplice aspetto fisico di questi antichissimi reperti, è assai difficile stabilire se essi appartengano all'uomo o all'animale**, perché, in base a tale aspetto non sappiamo fino a che punto può giungere un aspetto animalesco, che però nasconde un'essenza umana. Anche oggi esistono razze umane che possono avere un qualche aspetto scimmiesco; ma sappiamo bene che si tratta di esseri umani. Lo sappiamo in modo decisivo ed irrefutabile non tanto in base all'aspetto fisico, quanto piuttosto in base alle loro manifestazioni specificamente umane, come il linguaggio e la cultura.

D'altra parte, **la ben nota teoria evoluzionistica che pone un'essenza intermedia tra l'uomo e l'animale è assurda**, nonostante le apparenze che possono essere offerte dai dati sperimentali. Tuttavia, tra la cultura animale e quella umana, come abbiamo visto nelle lezioni precedenti, esiste una differenza essenziale. Per questo, davanti a reperti circa i quali non abbiamo certezza se siano prodotti umani o animali, non ha senso ipotizzare una specie vivente intermedia fra l'uomo e l'animale, anche se l'aspetto esterno può indurci a concepire un'idea del genere.

Infatti la differenza tra l'uomo e l'animale è data rispettivamente dalla presenza o assenza **della ragione, la quale per sua natura è una potenza spirituale che si aggiunge all'animalità "dal di fuori" (thýrathen) della materia, provenendo da una causa trascendente (Dio)** e quindi non è il vertice di un suo sviluppo o di un suo progresso. Per questo l'animale non può evolvere verso il razionale e raggiungerlo, ma semmai è il razionale, nell'uomo, che regola e modera l'animalità nell'uomo stesso e nelle bestie.

256. La questione dell'origine dell'uomo è uno di quei casi nei quali **dobbiamo giudicare l'esperienza in base all'intelligenza**, anche se ciò non suppone affatto la smentita del principio generale secondo il quale l'intelligere deriva dallo sperimentare. Ma appunto una volta che siamo arrivati all'intelligere, in base ad esso siamo autorizzati ed anzi obbligati a interpretare i dati di nuove esperienze (circa il medesimo oggetto) in modo tale da non vedere in esse una smentita a ciò che abbiamo inteso con l'intelletto.

A meno che la nuova esperienza non si riferisca ad un oggetto o ad un'essenza diversi⁶⁶. Ma una volta che abbiamo distinto con certezza due essenze in modo rigoroso e metafisico, possiamo esser certi che l'esperienza non ci darà mai l'esistenza di un'essenza intermedia, giacchè, come diceva Aristotele, **le essenze metafisiche (non quelle fenomeniche) sono come i numeri: variano per l'aggiunta o la sottrazione di un'unità**. E questo è il caso, come abbiamo visto, della **differenza fra l'uomo e l'animale**: l'uomo, rispetto all'animale, ha in più la ragione e la ragione non è il grado superiore di una qualità presente anche nell'animale, ma è una qualità superiore del tutto nuova, priva di continuità con l'intelligenza animale.

257. **Hanno bisogno di periodici controlli empirici le teorie circa le quali non siamo certi di avere raggiunto un dato definitivo metempirico**. In tal caso una nuova esperienza può obbligarci

⁶⁶ La teoria darwiniana dell'evoluzione non smentisce la fissità della distinzione tra specie umana e specie animale, perché essa non ci fa scoprire una realtà nuova che contrasta con quella distinzione - la specie intermedia - . Infatti, benchè la teoria darwiniana sia basata sull'esperienza, essa non è illuminata dalla ragione, per cui l'esperienza darwiniana non dimostra nulla, supponendo un'errata concezione dell'uomo.

a cambiare teoria⁶⁷. Ma laddove, come in antropologia filosofica, si raggiunge una distinzione metempirica e ontologica fra uomo e animale, nessuna ulteriore verifica sperimentale potrà mai smentire dati che pur inizialmente sono partiti dall'esperienza.

La revisione di risultati raggiunti con l'esperienza ci è imposta in quei casi nei quali non avevamo raggiunto con certezza un dato immutabile del reale, ma eravamo rimasti sul piano delle apparenze fenomeniche o delle ipotesi. In tal caso siamo obbligati a mutare parere o riconoscendo di esserci sbagliati o per il fatto che l'oggetto è mutato.

Ma stante il fatto, come nel caso dell'antropologia filosofica, che siamo in possesso di una distinzione certa ed inconfutabile fra l'essenza dell'animale e l'essenza dell'uomo, **l'obiezione evoluzionista la quale sostiene che l'esperienza ci induce a porre una specie intermedia fra l'uomo e l'animale, è priva di valore probativo**, per cui si deve rispondere che si tratta di un'esperienza non illuminata dall'intelligenza.

258. Ma, come si sa, **esiste anche una teoria evoluzionista la quale ammette la distinzione essenziale fra animale ed uomo negando la possibilità di una specie intermedia, ma crede di poter accettare l'evoluzionismo nel senso di ammettere che l'animale possa generare un uomo**. E' questa la posizione del card. Charles Journet⁶⁸, il quale pensa di essere autorizzato a sostenere tale tesi dalla famosa enciclica di Pio XII "Humani Generis"⁶⁹ del 1950.

Ora **un fatto del genere non è metafisicamente impossibile**, come lo è invece l'esistenza di un uomo-bestia. Ma comunque sarebbe al di sopra **delle leggi di natura, che vogliono che il generato sia della stessa specie del generante**, in base al principio di causalità, per il quale l'effetto non può essere superiore alla causa. Ora appunto il generante è causa del generato e quindi, in base alle normali leggi di natura, non può generare un vivente di specie superiore. **Questo può essere consentito solo dall'onnipotenza di Dio con un miracolo**.

259. **Ciò che dunque sostiene il Journet può effettivamente essersi verificato**. Tuttavia, considerando il contesto della sua tesi, con la quale peraltro egli affronta la questione teologica cristiana dello stato d'innocenza (oggetto dell'antropologia soprannaturale), **emergono a mio parere gravi difficoltà**, che rendono la sua ipotesi estremamente improbabile. Ma non è qui il luogo per entrare in questo argomento⁷⁰.

L'antropologia sperimentale come paleoantropologia può dunque retrocedere nel tempo per seguire la progressiva evoluzione della morfologia umana dal primitivo aspetto scimmiesco alla configurazione attuale. Ma, con gli strumenti dei quali essa dispone, atti a registrare solo testimonianze storiche e dati fenomenici, **non è in grado di stabilire con certezza quando esattamente la stirpe umana ha avuto inizio sulla terra**⁷¹.

⁶⁷ Per esempio il sistema cosmologico tolemaico, che, pur fondato sull'esperienza, non aveva una base di certezza ontologica, ma serviva solo a salvare i fenomeni, è stato sostituito dalla moderna fisica astronomica, la quale pure contiene ipotesi che un domani potrebbero essere infirmate da nuove esperienze.

⁶⁸ Cf *L'Eglise du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, Bruges 1969, vol.III, pp.323-345.

⁶⁹ Il Papa affermava che "Il Magistero della Chiesa non proibisce che la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto s'interroga (*inquiri*) circa l'origine del corpo umano proveniente da una materia vivente preesistente (*ex iam existente ac vivente materia*) - la fede cattolica ci impone di ritenere che le anime sono create immediatamente da Dio - conformemente allo stato delle discipline umane e della sacra teologia -, sia trattata" (Denzinger 3896). Che cosa intende il Papa con "materia vivente preesistente"? lo zigote? Sembrerebbe una risposta lapalissiana. Una scimmia? Sembrerebbe favorire l'ipotesi di Journet. Ma se osserviamo il modo di esprimersi del Papa nel contesto, noteremo che il Sommo Pontefice parla di una pura ipotesi ed è lontanissimo dal fare qualunque affermazione categorica. Tutto quello che si può dire è che si tratta di una mera possibilità, ma dal dire ciò a fare qualche affermazione, ci corre molto. Come a dire: la domanda può esser posta; ma la risposta è tutt'altra questione.

⁷⁰ Sinteticamente potremmo dire che appare del tutto inverosimile, come sostiene il Journet, che la coppia primitiva dotata da Dio, secondo la rivelazione cristiana, di un'altissima perfezione intellettuale e morale - il cosiddetto "stato di innocenza" - in un mondo di trascendente perfezione - il cosiddetto "paradiso terrestre" o "eden" - dovesse poi avere un aspetto scimmiesco per esser stata generata da delle scimmie. Da tenere inoltre presente l'estrema sconvenienza che i nostri progenitori siano stati generati da scimmie, anche se forse la cosa potrebbe essere interpretata nel senso che ho detto di un intervento divino miracoloso. Semmai l'aspetto scimmiesco può esser stato assunto alla coppia primitiva - per rispettare il dogma del peccato originale - come castigo del peccato. E i reperti paleoantropologici possono appunto riferirsi a questa umanità primitiva conseguente al peccato originale.

⁷¹ E' vero che a ciò può servire la considerazione degli strati geologici; ma come possiamo sapere se in quegli strati dove non c'è traccia di resti umani veri o presunti, questa traccia è scomparsa oppure non è mai esistita? E se in strati più antichi

260. Il fatto che siano state trovate tracce di forme animali vissute prima di quelle sicuramente umane e simili a quelle che oggi sono le scimmie, non dimostra che l'uomo sia derivato dalla scimmia, perché per poter dire questo con certezza, secondo il buon metodo sperimentale, **dovremmo possedere le prove sperimentali che, in un lontanissimo passato, a un certo punto una coppia di scimmie ha generato un essere umano o una coppia umana.** Queste prove non potremo averle mai. Oltre al fatto, che ho già ricordato, il quale aumenta la difficoltà della prova, che noi **non sappiamo fino a che punto di apparenza scimmiesca il corpo umano può giungere senza per questo cessare di essere corpo umano.**

Per questo, di certe forme che sembrano intermedie fra l'uomo e la scimmia, non potremo mai sapere se sono di uomo o di scimmia, **mancando, come quasi sempre avviene, di segni sensibili che tali forme ci abbiano lasciato, dalle quali si possa dedurre se si tratta di una cultura umana o animale.**

261. E quanto all'ipotesi che possa essere esistita una forma vivente intermedia fra scimmia ed uomo, il cosiddetto "**anello di congiunzione**", l'antropologia filosofica dimostra che è **un'ipotesi semplicemente assurda, perché la ragione, che è una forma semplice a spirituale, nell'animale o c'è o non c'è.**

Non esiste una forma intermedia fra la non-ragione e la ragione. La ragione, certo, può funzionare solo incoativamente o imperfettamente, per esempio nei soggetti minori. Ma questo allora non è la **ragione come tale, ossia come facoltà**; ma è **l'attuazione della ragione**, che evidentemente può andar soggetta ad infiniti gradi di sviluppo, come è dimostrato dalla storia della umanità singola e collettiva. Ma **la ragione come facoltà è una semplice potenza** è un poter-essere spirituale, e il poter essere non può esser soggetto a gradi, soprattutto poi quando è spirituale. **Non c'è il poter essere del poter essere**, perché così si aprirebbe un processo all'infinito e non esisterebbe mai un poter-essere.

Il credere che possa esistere una facoltà intermedia fra la ragione e la non ragione riflette una mentalità materialista incapace di elevarsi alla comprensione della realtà spirituale. Certo, al di sotto della ragione esiste il senso. Ma siamo d'accordo: **fra il senso e la ragione esiste un salto ontologico incolmabile**, per cui sarebbe assurdo ipotizzare l'esistenza di una facoltà che fosse una mescolanza di sensibilità e razionalità. Fra senso e ragione esiste una **differenza essenziale** ed assoluta, benchè senso e ragione appartengano analogicamente al medesimo fenomeno soprafisico della conoscenza.

262. **La questione dell'origine ontologica dell'uomo può esser posta ed eventualmente risolta dall'antropologia filosofica e non da quella sperimentale, la quale, come ho detto, può seguire la storia o l'evoluzione dell'uomo già presupposto esistente; ma non ha gli strumenti epistemologici per rispondere alla domanda circa l'origine o la causa dell'esistenza dell'uomo come tale**, perché l'antropologia sperimentale conosce l'uomo solo come fenomeno sensibile, ma non nel suo costitutivo essenziale (benchè comunque esso debba essere implicito).

L'antropologia sperimentale, pertanto, può seguire il divenire dell'uomo, può chiarire l'origine del divenire dell'uomo, ma non fondare o spiegare l'essere dell'uomo. Questo invece è di competenza dell'antropologia filosofica, la quale, come ho detto, può porsi la questione dell'origine dell'esistenza dell'uomo, perché essa fa riferimento alla metafisica, che a sua volta si pone appunto la questione dell'origine dell'esistenza dell'ente. **E' quindi solo alla luce delle categorie fornite dalla metafisica che l'antropologia filosofica può rispondere alla questione dell'origine dell'esistenza dell'uomo**⁷².

263. **Posto dunque che l'uomo è composto di anima e di corpo, l'antropologia filosofica si chiede qual è la causa dell'esistenza e dell'essenza dell'una e dell'altro, ed in tal modo potrà**

comparare la scimmia, resta sempre il fatto che non possiamo dimostrare, per mancanza di dati sperimentali (nessuno ha assistito al parto) che la più recente specie animale ha generato l'iniziale specie umana. Né ciò si può sapere dalla rivelazione divina, anzi la Bibbia sembra di parere opposto.

⁷² Si può dire anche, come ho già detto, che la risposta viene dalla teologia, in quanto Dio è creatore dell'uomo. E' questa la risposta della Bibbia.

rispondere alla domanda dell'origine ontologica dell'intero. Per la filosofia, che si pone la questione dell'essenza dell'uomo e della causa sufficiente di essa, la questione dell'evoluzione dell'uomo nel tempo è di relativa importanza, anche se è bene che essa sia informata anche su ciò. Ma questa questione, come si è detto, è di maggior competenza dell'antropologia sperimentale, che si potrebbe anche chiamare "storica".

Infatti l'antropologia filosofica coglie l'uomo in se stesso, indipendentemente dai suoi mutamenti nello spazio e nel tempo. L'essenza di un ente, infatti, anche l'ente sensibile, in quanto per noi intellegibile, è universale ed immutabile, al di là dei suoi cambiamenti, che sono accidentali, anche se si tratta di un'essenza corruttibile, com'è l'essenza umana, destinata, come abbiamo visto, a decomporsi con la morte, benchè la forma sostanziale, essendo spirituale, continui a sussistere. Anche quelle essenze che adesso non esistono più nella realtà – per esempio l'essenza di Garibaldi – esistono quanto meno come possibili.

264. **Tuttavia la filosofia dell'uomo, per quanto astragga dal tempo, non può ignorare una condizione umana temporale** che si presenta così stabile nella storia dell'uomo, da apparire quasi come essenziale e originaria, benchè in fondo non lo sia. **Tale condizione ha a che fare con la questione dell'origine dell'uomo,** e per questo è bene inserirla nella questione dell'origine dell'uomo e trattarla assieme a quella.

Mi riferisco a quella **situazione di corruttibilità, alla quale ho già accennato, la quale conduce inesorabilmente alla morte.** Essa si accompagna ad **un'inclinazione dell'uomo a commettere il male morale, e quindi a fallire nel conseguimento del suo fine ultimo naturale, che è, come vedremo, il rapporto con Dio.** Ma questo argomento, più che essere di competenza dell'antropologia, è studiato dalla filosofia morale.

Qui l'antropologia filosofica si trova davanti ad una grave questione, circa la quale può dare qualche risposta, benchè una luce importante venga poi dalla rivelazione cristiana, la quale fonda l'antropologia teologica. La questione è quella del **perché c'è nell'uomo questa drammatica fragilità e questa ripugnante tendenza al male morale.** Come mai l'uomo, animale razionale, per natura orientato ad una vita virtuosa ed immortale, di fatto non riesce ad evitare il peccato e la morte?

265. **Qual è la causa di questa situazione?** Certo non è questa la domanda antropologica di fondo, alla quale abbiamo già risposto, ossia di quali sono i costitutivi essenziali dell'uomo. La risposta a questa domanda ci conduce ad un quadro esistenziale del tutto positivo, ma anche **in certa misura astorico**⁷³. La situazione di precarietà, invece, suppone **l'uomo storico esistente ed operante.**

Ma la filosofia dell'uomo tratta, come abbiamo detto, dell'essere e dell'agire dell'uomo come uomo. Ora, è vero, **il peccato e la morte** non toccano l'uomo come uomo; eppure di fatto, come ho detto, hanno in questa vita **un'importanza e una permanenza tali, da sembrare essenziali e comunque giustificano che siano oggetto d'interesse anche dell'antropologia filosofica,** benchè propriamente appartengano alla storia dell'uomo più che alla sua essenza.

266. "I poveri – ha detto Cristo – li avrete sempre tra voi". Queste parole del divino Maestro, se tolte dal contesto dell'insegnamento evangelico, il quale viceversa è promessa di giustizia e di immortalità, sembrerebbero favorire l'idea di una certa filosofia che **l'uomo sia peccatore e mortale per essenza,** per cui sarebbe impensabile un'umanità innocente e immortale (questi sono il pessimismo greco e la concezione esistenzialista).

Ma c'è anche chi d'altra parte, insistendo sull'essenza sostanzialmente buona e orientata all'immortalità (è questa la tradizione cinese o la concezione di Rousseau), **ritiene che col progresso si possa un giorno eliminare la morte e il peccato, e costruire un'umanità del tutto buona e immortale.**

⁷³ Non dobbiamo cadere nell'eccesso esistenzialista che vede nominalisticamente nella pura essenza umana una mera astrazione senza agganci con la storia e l'esistenza concreta. Tuttavia è vero che un quadro meramente speculativo dell'essenza umana non ci dice ancora tutto della situazione concreta dell'uomo nell'esistenza. Il semplice concetto di "animale razionale" non dice ancora che l'uomo sia peccatore e mortale.

La situazione umana attuale che comporta la tendenza al male e alla morte, ossia alla corruzione della natura umana, **denota evidentemente uno stato di decadenza della natura**, circa il quale è possibile e doveroso interrogarsi su quali possano essere state le cause. La causa della natura umana, nella sua originaria bontà e apertura all'immortalità non può evidentemente che essere stata buona⁷⁴. **La questione dell'origine dell'uomo appare dunque connessa con la questione dell'origine del male nell'uomo.**

267. **Ciò che può dirci la ragione su questo stato di corruzione della natura sarà allora che si può ammettere una qualche colpa all'origine della storia dell'umanità**, una colpa così grave da compromettere l'intera storia dell'uomo e tutta la discendenza che dal responsabile di quella colpa è provenuta. Così l'antropologia filosofica non può da sola, senza la rivelazione biblica, giungere a scoprire il fatto del **peccato originale**; tuttavia essa si può molto avvicinare a questo dato della fede ebraico-cristiana, come risulta già da antiche filosofie gnostiche e dalla riflessione platonica.

La considerazione storica dell'uomo ci induce però a riscontrare da una parte una **decadenza**, ma dall'altra anche un **progresso**. La natura umana appare decaduta da uno stato originario di perfezione; ma nel contempo da lunga data essa stessa sta progredendo sia fisicamente che spiritualmente. Da notare però che questo progresso avviene in una condizione di sostanziale ed ineliminabile fragilità. L'uomo però, sostenuto peraltro dalla forza morale e dai messaggi di speranza che gli vengono dalla religione, non si arrende a questa situazione e, con uno sforzo continuo, tende, per quanto gli è possibile, a superarla.

268. **Torniamo adesso alla questione dell'origine dell'uomo.** La risposta filosofica non può che essere quella che ci fornisce la Bibbia: è talmente alta la dignità dell'uomo, immagine di Dio e somigliante a Dio soprattutto per la sua anima spirituale, che non può che essere **creato immediatamente da Dio, almeno per la sua anima spirituale**⁷⁵.

Dio crea tutte le anime, anche quelle dei viventi inferiori; tuttavia non le crea immediatamente, ma mediante la causalità seconda del generante. Ossia queste anime sono immediatamente generate dal genitore e create mediamente da Dio. Infatti, mentre l'anima umana supera, come abbiamo visto, le forze produttive della materia, l'anima dei viventi inferiori entra nelle forze produttive del vivente, perché, benchè immateriale, non è spirituale. Da qui la necessità di **porre Dio e solo Dio come causa creatrice sufficiente dell'anima umana**⁷⁶.

A tal riguardo, sono possibili soprattutto due errori contrari, a seconda che ci si lasci troppo impressionare o dalla grandezza dello spirito umano o dall'importanza dell'elemento materiale. **Il primo è l'errore panteista; il secondo, l'errore materialista.**

Secondo il **panteismo**, l'uomo è originato da Dio non nel senso che sia da Lui creato dal nulla, ma nel senso che l'uomo è concepito come una **proprietà o manifestazione o rivelazione di Dio**. La ragione umana non è un potere creato soggetto in una sostanza finita distinta da Dio, e che quindi manifesta Dio come l'effetto manifesta la causa o mediante un processo, quale quello che

⁷⁴ Si potrebbe però anche dire che **la morte è un fatto "naturale" in relazione ai componenti chimici del corpo umano**, i quali di per sé effettivamente come tali non sono fatti per stare insieme in un'unica sostanza superiore, qual è il corpo umano. Essi sono tenuti assieme solo dalla forza organizzativa dell'anima, finchè essa ce le fa. Quando non ce la fa più, ossia al momento della morte, ognuna di queste sostanze mostra la propria incompatibilità con le altre e se ne va per conto suo, secondo le leggi della propria natura chimico-fisica. Tuttavia, **se consideriamo l'immortalità dell'anima, sotto questo punto di vista la morte è assolutamente ripugnante e non appare per nulla "naturale"**, ed anzi appare come il castigo di una colpa primitiva, circa la quale, però, la semplice filosofia non sa dir nulla.

Da notare inoltre che la suddetta incompatibilità naturale degli elementi chimici ci dovrebbe far capire **quanto illusorio sia credere di potere, sia pure in un lontano futuro, "costruire" la vita in laboratorio**. Se non c'è l'anima che li tenga assieme, quegli elementi non stanno assieme a formare il corpo. La spinta che può dare l'uomo affinché si ottenga il vivente è solo l'atto generativo, del quale del resto sono capaci anche le piante e gli animali. Dei semplici processi chimici, per quanto relativi a sostanze organiche e manipolati dalla tecnica umana, non possono produrre l'anima, né la può produrre l'uomo che opera su quei processi. Al contrario, è l'anima, supposta esistente, che organizza in corpo vivente i processi chimici. **Il chimico dovrebbe dare anima a quei processi**. Ma da dove se la tira fuori? Dal cappello del mago? La chimica è utilissima alla vita umana (si pensi solo alla medicina); ma essa deve stare al suo posto e non avanzare pretese assurde.

⁷⁵ Pio XII nell'*Humani Generis* non esclude, come abbiamo visto, che il corpo possa essere il risultato di una precedente evoluzione.

⁷⁶ Qui si trova uno degli errori del citato libro di Mancuso, il quale pensa che anche l'anima umana, come quella dei viventi inferiori, sia creata *mediatamente* da Dio.

abbiamo descritto, che parte dall'esperienza, applica il principio di causalità e giunge ad affermare una Causa prima trascendente e creatrice dell'uomo e della sua ragione.

Nel panteismo l'uomo e la sua ragione non sono fondati in Dio come l'effetto è fondato nella causa, ma come la proprietà o l'accidente si fonda sulla sostanza o come un modo d'essere è annesso all'essere o come la materia è formata dalla forma o come l'apparire o il manifestarsi di una cosa si fonda sulla cosa che appare o si manifesta o come l'apparenza si fonda sulla realtà.

269. Nel panteismo l'uomo appare empiricamente, ad uno sguardo ingenuamente realista e non filosofico, come un soggetto finito distinto da Dio, che appare trascendente e "fuori" dell'uomo. Ma in realtà, **secondo il panteismo, l'uomo è Dio che non ha preso coscienza di se stesso.** Compito del panteismo è quello di condurre l'uomo a prender coscienza di essere Dio.

Ma in realtà L'uomo, in questa concezione, non è visto come un vero soggetto autonomo, una vera sostanza, una vera persona, benchè finita, che può comunicare, senza confondersi e senza annullarsi, in un dialogo interpersonale e in un'unione nella distinzione, con la Sostanza infinita da lui distinta e trascendente, col sommo Bene che lo ha creato o causato, ma **appare come una finitizzazione o una diminuzione o un'obnubilazione dell'essere divino**, un qualcosa che va "tolto" (la *Aufhebung* hegeliana) perché appaia Dio: l'uomo non è immagine di Dio, non partecipa di Dio, ma toglie a Dio, offusca la visibilità di Dio, benchè poi nella sua intima sostanza - l'Io assoluto - egli sia Dio, del quale è al contempo manifestazione ed occultamento, "apparire" (*Erscheinung*) e "apparenza" (*Schein*).

Compito dell'uomo, allora, è far svanire l'esser uomo come apparenza e inganno, prender coscienza del suo Io profondo e divino e far emergere l'uomo come apparire di Dio nel campo del pensiero e dell'azione.

270. Viceversa, **nelle concezioni materialistiche, l'uomo si risolve e si degrada nella materia, si tratti dell'animalità o addirittura dei dinamismi chimico-fisici**, che si muovono o a caso, come in Margherita Hack e Monod, o per un automovimento della materia che pretende di salire da sé ai gradi massimi dello spirito, come in Schelling e Teilhard de Chardin.

Ma nel materialismo, soprattutto marxista e nicciano, l'uomo non rinuncia affatto alla pretesa panteistica di essere Dio, nel senso di porsi al di sopra di tutto e dominatore di tutto. Egli qui nega l'esistenza di Dio solo perché vuol mettersi al suo posto. Così la **materia viene divinizzata e messa al posto di Dio.**

Qui o si nega senz'altro lo spirito⁷⁷, come negli atomisti, in D'Holbach o Lamettrie o Herbart o Le Dantec, o lo si pensa come un effetto o, per dirla con Marx e Stalin, una "sovrastruttura" della materia eterna ed assoluta⁷⁸ o, come avviene in Freud, lo si concepisce come una "sublimazione" dell'istinto sessuale. Oppure si riduce lo spirito al senso, come fanno i sensisti e gli empiristi o lo spirito alla psiche, come fanno gli psicologi. Oppure si fa emergere lo spirito dal "subconscio", come i modernisti. Oppure, se la materia è vista come mutevole, contingente e relativa, tutto è ridotto al mutevole, contingente e relativo, come in Comte. O, se si parla di "spirito" come in Dilthey e Croce, tutto poi è ridotto a storia.

271. **L'origine dell'uomo in antropologia filosofica va vista invece in una Personalità assoluta, dotata di infinita intelligenza (sapienza) e volontà (potenza)**, la quale sola può spiegare e giustificare l'esistenza di una personalità finita, quale quella umana, la quale, nella sua finitezza, non ha in sé la ragione del suo esistere, non esiste da sé, e pertanto deve poterlo avere in quella Personalità assoluta fondata in se stessa.

Occorre distinguere nei viventi, e quindi anche nell'uomo, l'origine dalla sua formazione dall'origine della sua esistenza. La formazione ha origine dalla generazione: i genitori preparano, secondo le leggi della biologia e della fisiologia, la materia organica atta a ricevere l'anima. Mentre nel caso dei viventi inferiori anche l'anima è generata, in quanto emerge al

⁷⁷ Non come tale, ma in quanto riferito a Dio. Che cosa può diventare lo "spirito" in queste condizioni? Lo spirito diabolico?

⁷⁸ Che acquista la potenza dello spirito.

corpo, nel caso dell'uomo, la cui anima, come abbiamo visto, emerge sul corpo, l'anima non può che essere creata immediatamente da Dio.

Così, nella generazione dei viventi inferiori, corpo e anima del generato sono generati, per cui sono i genitori a dare l'anima, a dar forma al generato. Certamente Dio creatore è presente anche qui; in fin dei conti è Lui il creatore del genitore e del generato; ma per la generazione di questi viventi è sufficiente l'energia generatrice dei genitori, per cui Dio, per crearli, si serve di queste cause seconde.

272. **La dottrina dell'evoluzione, come abbiamo visto, può spiegare l'evolversi e il progresso morfologico dell'uomo già esistente, ma non l'origine stessa dell'uomo**, perchè il metodo per mezzo del quale la detta teoria può avere plausibilità, è un metodo sperimentale, che consente di risolvere il problema dell'evoluzione morfologica e dell'agire fisico dell'uomo già esistente⁷⁹, ma non dell'origine ontologica dell'uomo come tale e della sua spiritualità.

Per rispondere a questo interrogativo, occorre, come abbiamo detto e ripetuto, una **concezione filosofica ed ancor meglio una concezione metafisica dell'uomo**, perché si tratta di **spiegare non un divenire, ma un ente, una sostanza** (vivente di vita razionale), e solo la metafisica stabilisce la causa dell'ente, appunto perchè l'ente è il suo oggetto.

273. **Diverso, invece, è il caso della generazione umana.** Anche qui ovviamente Dio è il creatore del genitore e del generato e si serve del genitore come causa seconda dell'esistenza del generato. Senonchè **nel caso dell'uomo la forza generativa del genitore può generare il corpo, ma non l'anima**, perchè generare vuol dire dar forma a una materia, e l'anima non è un composto di materia e forma, ma è una forma semplice sussistente da sé.

La pura forma, qual è l'anima - una "forma a priori", se mi è consentito qui il linguaggio kantiano, ma in un significato ontologico - **non può quindi venire all'essere come atto di una potenza materiale attiva o passiva**, che le faccia da soggetto, così come per esempio la forma della statua attua la materia del marmo: il soggetto dell'anima non è principio ontologico dell'anima, ma il soggetto è il corpo, che è distinto dall'anima e non ha il potere di produrre l'anima, ma al contrario, come abbiamo visto, è informato dall'anima.

274. **Ciò vuol dire allora che la forma sussistente, quale è l'anima umana, è una forma semplice e spirituale, la quale o c'è o non c'è**; non essendo materiale, l'anima non può essere il termine un divenire, ma si può attuare solo in un istante, perché **essa stessa è un atto**; essa non è il termine di un divenire, come avviene nei composti e nella generazione dei viventi inferiori.

Per questo **una forma sussistente**, la quale per sé è atto, **non può venir all'essere che grazie ad un atto superiore, istantaneo divino ed esser prodotta in un istante, ossia per creazione**; Dio, cioè, creando l'anima, non attua una potenza, ma semplicemente dà l'atto d'essere ad un semplice atto formale o essenza possibile (appunto l'anima), i quali, ricevendo da Dio l'atto d'essere, attuano una potenza che non è parte dell'anima, ma è la materia corporale del vivente.

⁷⁹ Il divenire, l'evoluzione suppone il soggetto che diviene e che evolve, per cui lo studio del semplice divenire non basta a spiegare l'origine ontologica del soggetto. Indubbiamente questi, in quanto composto di materia e forma, sorge da una precedente evoluzione, la quale consiste nel processo generativo. Ma siamo d'accapo: come si spiega l'esistenza del processo generativo? La scienza spiega il suo *funzionamento*, non il *perché della sua esistenza*. Ciò spetta alla filosofia.

Il fine ultimo dell'uomo

275. Abbiamo visto nella lezione quarta come **l'uomo, in base all'attività della ragione e della volontà, ha il dominio dei suoi atti (libertà dell'arbitrio)**. Ora, **gli atti liberi in quanto liberi**, cioè in quanto sono atti di libero consenso e della scelta, **sono ordinati al fine che li specifica e dal quale dipendono**.

A questo punto allora la nostra esposizione non può non affrontare **la questione del fine**, quel fine che ha ragione di fine e di fine soltanto, in modo assoluto, e cioè il **fine ultimo della vita umana**, al quale sono ordinati tutti gli atti umani. In secondo luogo poi si passerà alla considerazione degli stessi atti umani che sono quasi dei mezzi ordinati al fine.

276. Riguardo al **fine ultimo dell'uomo**, lo si può considerare **in genere**, da un punto di vista **metafisico**, in quanto è fine dell'**uomo come ente**, e questo è il **bene assoluto in generale**⁸¹, e lo si può considerare **in concreto**, in quanto è fine dell'**uomo come uomo**, e questo è la **beatitudine**⁸². Non ci addentriamo in questa seconda questione, la quale è oggetto della morale più che dell'antropologia.

Inoltre il fine ultimo ha **due aspetti**: uno, **immanente** - l'ultima perfezione dell'uomo - e l'altro, **trascendente** - il sommo Bene trascendente, Dio, al quale l'uomo aspira per conoscerlo e per amarlo. Insisteremo più sul primo aspetto che sul secondo, perché il secondo è più di pertinenza della teologia che dell'antropologia.

Infine, si può considerare il **fine dell'uomo come ente e il fine dell'uomo come agente**. Il primo fine fonda la beatitudine dell'uomo ed è Dio; il secondo fine fonda la morale, ed è la virtù. L'antropologia, che considera l'uomo innanzitutto come ente, punta l'attenzione soprattutto sul primo fine. L'altro è di competenza della morale.

277. Seguendo lo schema che S.Tommaso propone nella **Prima Questione della I-II della Somma Teologica**, abbiamo i seguenti punti:

Primo. Considerazione psicologica. Esistenza di un certo fine in ogni azione umana.

Il fine in generale:

a. **secondo se stesso**

- nella propria ragione di fine ovvero **formalmente** (art.1)
- secondo quella cosa che è fine **materialmente** (art. 2)

b. **secondo il suo effetto** quasi formale, che è lo specificare gli atti umani (art.3)

Secondo. Considerazione escatologica. Esiste un **fine ultimo** della vita umana.

Il fine proprio dell'uomo:

a. il fine ultimo della vita umana in sè (art. 4)

b. il fine ultimo dell'uomo è uno solo (art.5)

c. i mezzi ordinati al fine (art. 6)

d. il fine di tutto l'universo

- degli uomini (art. 7)
- delle altre creature (art. 8).

Noi ci limiteremo a commentare solo **l'articolo primo**.

278. **Articolo primo. All'uomo conviene agire per un fine.** Con questa tesi S.Tommaso afferma la stessa esistenza dell'**ordine morale** e del suo oggetto, che è **l'azione umana ordinata al bene**

⁸⁰ Utilizzo liberamente le dispense scolastiche di Padre Tomas Tyn presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna degli anni '80.

⁸¹ Questo è Dio come fine di tutti gli enti.

⁸² Questo è Dio come fine proprio dell'uomo.

dell'uomo in quanto **volontariamente agisce per un fine**. Abbiamo questo primo ragionamento di carattere dialettico⁸³:

Ma: Tutto ciò che è in un genere, deriva dal principio del genere.

Mi: Ora il **fine è il principio generico delle azioni umane**.

Co: Perciò **conviene all'uomo agire in tutte le sue azioni per un fine**.

279. Il principio enunciato nella Ma è noto anche sotto la forma "**propter quid unumquodque et illud magis**" (=ogni cosa avviene per un motivo e questo è un qualcosa di più) e si ricollega con il **principio di causalità**, che pone la causa come superiore all'effetto⁸⁴. Nel nostro caso, l'azione umana in genere sta sotto il suo principio generico come l'effetto sta sotto la sua causa.

La Mi dà questo principio generico, ossia lo stesso **principio di finalità**⁸⁵ (di causalità finale) specificamente applicato alle azioni umane, nelle quali detto principio è manifesto *a fortiori*⁸⁶, sia per esperienza interiore che per riflessione esplicita, su di **un atto che non è determinato ad unum, ma che decidiamo noi, in virtù del dominio (indifferenza attiva) che il nostro volere ha rispetto a se stesso e al suo effetto**.

280. **Seconda dimostrazione: per argomento proprio**⁸⁷ (*propter quid*).

Prima parte.

Mi: **Tra le azioni compiute dall'uomo si dicono propriamente umane solo quelle che sono proprie dell'uomo in quanto è formalmente e reduplicativamente uomo.**

Ma: Ora l'uomo primariamente e per sé è **costituito formalmente** e metafisicamente **come uomo** e quindi differisce da tutte le altre creature irrazionali, per il fatto che è **padrone dei suoi atti dominandoli attivamente, cioè muovendo se stesso all'agire**.

Co: Perciò **si dicono propriamente umane solo quelle azioni delle quali l'uomo è padrone, ossia che domina attivamente**.

Seconda parte.

Mi=Co

Ma: Ma l'azione volontaria rientra nella categoria trascendentale dell'agire, il quale, in base al principio di finalità, è per sua natura orientato a un fine.

Co: Dunque **all'uomo, in quanto uomo, ossia in quanto agente che agisce per volontà, conviene agire per un fine**.

281. **L'uomo agisce necessariamente per un fine ultimo.**

Dimostrazione.

Il fine ultimo è quello che:

1. **acquieta** l'appetito;
2. corrisponde alla **perfezione** dell'agente (fine ultimo immanente) e
3. viene inteso in maniera **assoluta**. Queste tre caratteristiche sono connesse fra loro.

Infatti il conseguimento del fine è la **piena attuazione** (2) dell'agente, nella quale l'agente possiede perfettamente il suo bene sommo. Ma il bene sommo non può non essere **ultimo** ed **assoluto** (3), ossia intrascendibile e privo di qualunque difetto. Nel conseguirlo, l'agente non sente il bisogno di altro. È perfettamente felice. Dunque è totalmente **soddisfatto** (1).

Certamente un'azione può essere in vista di un'altra azione, un fine può essere subordinato a un altro fine. Ma, quando l'agente deve decidere il fine da scegliere (e conseguentemente i mezzi

⁸³ Le dimostrazioni dialettiche utilizzano categorie tratte dalla logica: in tal caso il rapporto fra il genere e il principio del genere.

⁸⁴ La causa deve contenere qualcosa di più dell'effetto, altrimenti non lo spiegherebbe e non ci darebbe quell'aumento di conoscenza che cerchiamo e che non si trova nell'effetto. Se la ragione fosse soddisfatta dell'effetto, non cercherebbe nella causa quel supplemento di intellegibilità che l'effetto non le dà. In questo senso la causa deve essere "superiore" all'effetto.

⁸⁵ Ogni agente agisce per un fine.

⁸⁶ Sott'inteso: *ratione*: a più forte ragione. Che il fine determini il nostro agire è ancora più evidente nel nostro agire libero, perchè il fine lo determiniamo noi.

⁸⁷ A differenza dell'argomento dialettico, l'argomento proprio entra nel merito proprio della questione, considerando l'essenza propria del soggetto circa il quale si opera la dimostrazione, in tal caso la natura dell'agire umano.

per raggiungerlo), **deve necessariamente fermarsi in modo assoluto su di un fine determinato. Se infatti ad un fine ne aggiungesse un altro senza fermarsi mai, non avendo davanti a sé un fine, l'agente non partirebbe mai.**

282. Resta però il problema di **qual è il vero fine ultimo**, che soddisfa veramente alle tre suddette condizioni. Qui passiamo **dall'antropologia metafisica all'antropologia morale**. Nessun uomo, quando agisce volontariamente, può evitare di proporsi intellettualmente un fine ultimo ed assoluto.

Invece è rimesso alla scelta di ciascuno stabilire che cosa considerare come fine ultimo: se ciò che lo è veramente (Dio) oppure un bene finito. Ma qui di nuovo entriamo nel campo della morale. L'antropologia dice solo che **l'uomo**

a) non può non agire per un fine ultimo (almeno soggettivamente) e che

b) il vero ed oggettivo fine ultimo è Dio, creatore dell'uomo e legislatore della vita umana. Invece lo stabilire quali leggi naturali l'uomo deve applicare per raggiungere Dio spetta alla morale. E Quali leggi positive deve applicare spetta al diritto. Quali azioni concrete sono da compiere spetta alla prudenza.

Esistono invece altre **azioni nell'uomo, che non sono dell'uomo in quanto è uomo**, ma che ha in comune con i viventi inferiori, ossia gli animali e le piante. Il dormire, per esempio, può essere atto dell'uomo, ma non in quanto uomo, giacché anche gli animali dormono. Il digerire può essere atto dell'uomo, ma non in quanto uomo, dato che anche le piante digeriscono.

283. Esiste a questa tesi **un'obiezione di tipo deterministico**, che sottende la negazione del libero arbitrio, sostenendo che **l'uomo agisce solo per un impulso preconcoettuale e preconcio che lo precede a modo di causa efficiente**⁸⁸. Troviamo una concezione del genere in **Freud**, per il quale l'agire umano emerge dalle pulsioni preconciose dell'istinto sessuale senza la preconcezione intellettuale di un fine che possa essere oggetto del libero arbitrio, che per Freud non esiste.

Questa posizione, che **procede dalla nozione del fine**, può essere formalizzata in questo modo:

Prima parte

Ma: La causa è naturalmente prima rispetto all'effetto.

Mi: Il **fine invece è qualcosa di ultimo**, come dice il suo nome.

co: Perciò il fine non ha ragione di causa. (Come si vede l'obiezione mette in dubbio lo stesso principio di causalità finale).

Seconda parte

Ma: **La causa non è il fine** (tesi propria del meccanicismo)

Mi: Ora l'uomo agisce per quello che è causa dell'azione in quanto il *per* indica dipendenza causale.

co: Perciò all'uomo non conviene agire per il fine.

284. **Risposta. Il fine è ultimo nell'esecuzione** (e così coincide con la fine) e sotto questo aspetto non ha ragione di causa, ma il fine è anche il **primo nell'intenzione dell'agente** e sotto questo aspetto è causa, perché muove l'agente ad agire per il fine: il fine attira a sé l'agente⁸⁹.

285. Esiste **un'altra obiezione**, che procede dalla **nozione dell'agire**. Essa è caratteristica dello spontaneismo dell'azione fine a se stessa o, come si dice, dell' "azione gratuita", non certo nel senso della grazia, ma per significare un'azione fine a se stessa, immotivata e senza scopo.

A questa concezione si può ricondurre la **nozione hegeliana della volontà**, secondo la quale la volontà "vuole se stessa". Anche la **concezione nitzciana** della "volontà di potenza" non è lontana da idee del genere. Tale concezione si può formalizzare così:

Ma: Il fine ultimo non è per un fine (ulteriore).

⁸⁸ Questa tesi era dei modernisti e ricompare in Rahner con la cosiddetta "opzione fondamentale".

⁸⁹ S. Agostino: *amor meus, pondus meum*.

Mi: Ora, **alcune azioni costituiscono un fine ultimo.**
co: Perciò almeno in alcune azioni non conviene all'uomo agire per un fine.

286. **Risposta.** Se un'azione umana è fine ultimo, è necessario che sia volontaria in virtù del suo genere che è appunto quello di azioni umane, cioè di quelle azioni che procedono dall'uomo in quanto è uomo, ossia agente volontario. Ora le azioni volontarie possono essere:

a) **imperate dalla volontà**, benchè in sé appartenenti ad una potenza inferiore o a un membro del corpo, come camminare o parlare;

b) **emananti e emesse direttamente dalla volontà** ("elicitate"), come lo stesso volere: atti della volontà causati dalla volontà.

287. Occorre allora dire che, **se per fine si intende quella stessa cosa che è fine** (*finis qui o cuius gratia*) e non già **ciò per mezzo di cui si entra in possesso di quella cosa che è fine** (*finis quo*), è **impossibile che un atto elicitato della volontà sia fine ultimo.** Infatti l'oggetto della volontà è il fine così come l'oggetto della vista è il colore. Ora, come è impossibile che il primo visibile sia lo stesso atto di vedere in quanto **ogni vedere è vedere qualche oggetto colorato**, così è impossibile che il primo appetibile, cioè il fine, sia lo stesso atto di volere⁹⁰. Il volere non vuole originariamente il volere come tale, ma vuole qualcosa come oggetto del volere, se no non c'è neppure il volere⁹¹. Tuttavia questo qualcosa può essere lo stesso volere, una volta che la volontà ha iniziato ad agire.

Perciò, se vi è un'azione umana che è fine ultimo (*fine ultimo quo*, ossia per mezzo del quale o col quale), è necessario che essa sia **elicitata** o emessa direttamente dalla volontà. E' questo il caso dell'azione per mezzo della quale **si entra in possesso del fine ultimo oggettivo**, ossia del *finis qui o cuius gratia*⁹², mentre l'azione stessa è *finis quo*⁹³.

E così, nell'**atto volontario elicitato**, vi è un'azione umana ordinata al fine, almeno, cioè, lo stesso atto elicitato del volere. L'atto elicitato, infatti, è sempre ordinato al fine *cuius gratia* del medesimo atto. Quindi, anche se per riflessione mediata esplicita⁹⁴ la volontà emanasse un altro atto del volere, sempre l'atto elicitato sarebbe ordinato al fine dell'atto elicente. **E' dunque universalmente vero, per ogni azione umana, anche quella che costituisce il fine quo ultimo⁹⁵, che essa è ordinata al fine oggettivo, ossia il finis qui o cuius gratia.**

L'atto imperato, invece, non può essere oggetto del volere e quindi neppure fine ultimo, in quanto non riguarda le potenze superiori dell'intelletto e della volontà, ma quelle inferiori che abbiamo in comune con gli animali.

288. Possiamo considerare una **terza obiezione**, che procede dalla nozione dell'atto umano.

Ma: L'uomo sembra agire per il fine quando delibera.

Mi: Ora, **in molte sue azioni l'uomo agisce senza deliberazione** (ad es. quando muove distrattamente la mano o il piede, quando si gratta la barba, ecc).

co: Perciò l'uomo non fa tutte le cose per un fine.

⁹⁰ Questa critica vale anche per la gnoseologia idealista, per la quale l'oggetto del pensiero è lo stesso pensiero. A tale concezione si potrebbe opporre l'osservazione arguta di Maritain, il quale dice che noi non mangiamo del mangiato, ma mangiamo del pane. Così **l'oggetto primo del pensiero non è il pensiero** (o l' "idea", come diceva Cartesio), **ma è l'essere.** Solo successivamente il pensiero può pensare il pensiero, ossia l'essere pensato in quanto pensato. Mi permetto di segnalare, al riguardo, il mio studio "Pensare il pensiero. Considerazioni sulla dignità, le funzioni e i limiti del pensiero", in *Divinitas*, n.3 (2000), pp.279-300 e n.1 (2000), pp.3-16.

⁹¹ A meno che il volere non coincida con l'essere. Ma questo vale solo per Dio.

⁹² Volendo essere più precisi, il *finis qui* (il fine come oggetto perseguito) è distinto dal *finis cuius gratia* (fine in vista di cui o per il quale): il primo è ciò che è immediatamente voluto; il secondo è il fine per il quale o per motivo del quale o in vista del quale si agisce. Nel diritto è il cosiddetto "movente", benchè il movente possa essere anche l'impulso, magari inconscio o invincibile, che ha condotto l'agente a compiere l'atto. Così per esempio, il fine "che"(qui) dello studio può essere il conseguimento della laurea, ma *facendo attenzione allo studio presente*; il fine in nome del quale (*cuius gratia*) uno presentemente studia può essere ancora la laurea, ma *in quanto vista nel futuro*.

⁹³ In quanto è ciò per cui si raggiunge il fine.

⁹⁴ Ossia con un atto elicitato emanato da un altro atto elicitato: volere di volere qualcosa.

⁹⁵ E' l'atto col quale la volontà s'impadronisce del fine ultimo.

Risposta. Le azioni non deliberate non sono perfettamente volontarie e libere e quindi non sono propriamente umane, ma solo dell'uomo. Perciò non hanno un fine dato dalla ragione pratica, ma un fine solamente immaginato dai sensi interni (fantasia, cogitativa ecc.). E comunque, considerate come azioni del vivente, sono sempre ordinate ad un fine secondo le leggi della biologia, della fisiologia o della psicologia.

Questioni connesse.

289. A. **L'atto umano comporta una relazione trascendentale alla Legge Eterna**⁹⁶.

Dobbiamo distinguere, nell'uomo, tre generi di azione:

1. **Azione fisica.** E' un'azione posta dall'uomo, ma precedente secondo l'ordine e secondo la determinazione della natura. Proceede da meri **principi neurovegetativi**, come per esempio un movimento durante il sonno o i cosiddetti "riflessi condizionati" o movimenti provocati da malattie.

2. **Azione psichica.** E' posta dall'uomo e procede o secondo il moto dell'immaginazione o dell'istinto (**ambito sensibile**) o secondo quello della ragione indeliberata. In questo caso la ragione umana non assume un ruolo attivo di movente e ordinante nè in linea di causalità efficiente nè in quella di causalità formale, ma resta inattiva o rimane solo passivamente consenziente rispetto all'attività spontanea delle facoltà inferiori dell'anima sensitiva. Pensiamo per esempio all'attività sessuale e in generale ai moti passionali.

3. **Azione umana.** Proceede secondo **l'ordinazione cosciente ed attiva della ragione movente ed ordinante sia in linea di causalità efficiente che in quella di causalità formale.** L'uomo domina tale atto quanto all'esercizio, quanto alla specificazione e quanto alla finalità e quindi in ogni genere di causalità. L'azione umana può essere anche l'uso delle cose secondo l'ordinazione della ragione, ossia l'azione fisica dipendente dall'ordinazione della ragione deliberata.

290. **L'ordinazione può avvenire o secondo la ragione formalmente e completamente o secondo la ragione in senso generico.** Secondo la perfezione dell'ordinazione attiva della ragione si distingue:

- **L'azione materialmente umana**, che procede secondo l'ordinazione della **ragione inferiore** ed è solo parzialmente e imperfettamente riferibile alle ragioni eterne⁹⁷. Si dice "incompleta" o "genericamente umana". Tali sono molti costumi umani considerati secondo il loro fine prossimo e la loro specificazione assoluta: ad esempio, l'igiene fisica, la lingua corretta, l'abbigliamento appropriato, l'onestà negli affari, le regole della tecnologia, le convenzioni sociali, il rispetto dell'ambiente, le norme della cortesia e di buona educazione. Contravvenire a queste norme è segno di inciviltà o di barbarie. E' ciò che la legge civile chiama "buon costume".

- **Azione formalmente umana**, che procede secondo l'ordinazione della **ragione superiore.** Trattandosi di ordinazioni pratiche che possono quietare la ragione solo se sono completamente consone al fine. **Qui il fine è il principio supremo dell'ordine morale** ed è il principio della finalità. Esso dice che **bisogna agire prudentemente e ragionevolmente.** Qui entrano in gioco i valori morali superiori, che richiedono un grado di virtù spesso attuato solo da pochi.

291. **Perciò la ricerca della ragione non si ferma ai fini prossimi, ma procede fino al fine ultimo,** nel quale sono racchiusi come nella loro causa e ragione ultima tutti i fini particolari e secondo il quale tutti i fini particolari vengono giudicati non solo secondo la loro bontà particolare, bensì secondo la bontà universale, attendendo alle esigenze di tutti i principi della vita umana, relativi ai singoli, alla società e a Dio. **L'azione umana formalmente, completamente e secondo tutto il suo genere è l'azione determinata secondo la legge eterna della finalità.**

⁹⁶ cf. A.Horvath, *Adnotationes in I-II Partis*, q.18 ad 21. *De moralitate, pro manuscripto*, Romae 1930, p.25.

⁹⁷ Le "ragioni eterne" come più avanti, la "legge eterna" sono le disposizioni della Mente divina regolatrice suprema della condotta umana.

292. **B. Il termine “azione” e il suo significato**⁹⁸.

L'azione è tanto più azione, ossia è tanto più relativa al fine, quanto più essa parte da un soggetto capace di raggiungere concretamente il fine. Abbiamo allora tre significati di azione:

1. **Significato comune: l'azione in senso trascendentale:** l'esercizio di un tipo qualsiasi di causalità efficiente in tutta la sua latitudine: l'operazione (*actus, actio, enérghēia*).

2. **Significato proprio: l'operazione in senso psicologico.** E' l'operazione umana che **coinvolge solo le facoltà apprensivo-appetitive:**

- l'operazione delle membra esterne del corpo che consiste in **azioni transitive** che si applicano alla materia esterna (*effectio, pòiesis*);

- l'operazione propria dell'intelletto, che è **l'azione immanente**, chiamata “speculazione” o “contemplazione” (*intellectio, gnosis, theoria, theorétiké, enérghēia, nóesis*),

- l'operazione dell'appetito sensitivo (*passio, affectio, páthos*).

3. **significato stretto: l'operazione morale.** Essa coincide con l'operazione propria della **volontà** (appetito razionale), la quale non coinvolge solo la volontà, ma **l'intera persona umana**, perché si riferisce al suo fine ultimo.

293. **L'azione strettamente detta** però non solo è l'azione della volontà in quanto è volontà, ma è **l'azione perfetta della volontà**. Essa differisce quindi da:

- l'azione **iniziale** della volontà (*simplex volitio, bñlesis*);

- l'azione **mediana**, che è la scelta (*electio, proairesis*);

- l'azione nel significato **pieno** e proprio, che è l'operazione volontaria perfetta, compiuta e consumata nel suo genere (*usus activus, chrésis*) ossia l'azione *simpliciter dicta* (*práxis*).

294. **C. L'atto umano e le sue distinzioni.**

Nell'uomo vi sono quattro generi di operazione:

1. **Operazioni perfettamente e completamente umane** sia *quoad substantiam vel speciem* che *quoad modum agendi* (ad esempio, gli atti liberi di conoscenza intellettuale e di volontà. Come essenzialmente **razionali**, sono azioni umane *quoad substantiam* e come **libere** sono umane *quoad modum*)⁹⁹.

2. **Operazioni parzialmente umane:**

a. **solo quoad substantiam e non quoad modum agendi**, come ad esempio i primi atti naturali dell'intelletto e della volontà, che sono spontanei e necessari e non deliberati, anche se **incoattivamente razionali**, ed inoltre, non essendo pienamente razionali, mancano della caratteristica squisitamente umana della razionalità. Assomigliano più agli atti dell'angelo che a quelli dell'uomo.

b. **Solo quoad modum e non quoad substantiam** come mangiare, bere, camminare in quanto vengono compiuti volontariamente.

3. **Operazioni in nessun modo umane, né quoad substantiam né quoad modum.** Per esempio, le funzioni vegetative, come la digestione, la respirazione, la circolazione del sangue, ecc.

295. **Le azioni umane sia quoad substantiam che quoad modum sono umane in senso assoluto;** le operazioni che non sono umane nè *quoad substantiam* nè *quoad modum*, **non sono assolutamente**

⁹⁸ Dal trattato *De hominis beatitudine* di Santiago Ramirez, OP, Instituto de filosofía Luís Vivés, Madrid 1972, 4 voll..

⁹⁹ L'uomo è razionale per natura o sostanzialmente; è libero non sostanzialmente ma modalmente, perché la libertà è il modo di manifestarsi della ragione sul piano della volontà, mentre la ragione si radica nella stessa sostanza o essenza dell'uomo. L'anima umana è essenzialmente razionale; non si dice propriamente che è essenzialmente libera; **la libertà non si predica dell'anima, ma della volontà**, mentre **la razionalità si predica dell'anima, anche se pure la ragione è una facoltà**, per cui l'anima non va confusa con la ragione. L'uomo non è una ragione sussistente, come pensava Cartesio. **L'anima (e così pure l'uomo) non è ma ha la ragione e la ragione a sua volta propone alla volontà il suo oggetto o fine.** Non è la ragione che vuole, ma la persona, mediante la ragione. In tal modo la volontà è un *appetitus rationalis*. Ma l'atto del volere appartiene alla volontà persona: *actiones sunt suppositorum*. Benchè ragione e volontà emanino dall'anima, i loro atti, più che appartenere all'anima, appartengono alla persona.

umane, benchè si trovino nell'uomo. Le azioni umane solo *quoad substantiam* sono relativamente umane. Sono umane *secundum quid*, ossia psicologicamente, ma non moralmente. Moralmente appartengono all'uomo, ma non in quanto uomo. Le azioni umane solo *quoad modum* sono anch'esse umane *secundum quid*. Sono dell'uomo psicologicamente, umane moralmente.

Moralmente parlando sono azioni propriamente umane solo quelle azioni che sono umane o sia quoad substantiam che quoad modum o quoad modum soltanto. Sono azioni dell'uomo, ma non sue esclusivamente proprie, tutte quelle azioni che non sono umane nè *quoad substantiam* nè *quoad modum* o quelle che pur essendo umane *quoad substantiam* non sono umane *quoad modum*.

296. **D. Tutte le azioni umane sono per un fine che la stessa ragione pratica si dà.**

• **Prova a posteriori.**

- **Dall'esperienza interna.** Quando operiamo col pieno dominio del nostro atto, sperimentiamo di agire consciamente conoscendo

- a) il fatto che operiamo,
- b) ciò che facciamo,
- c) il modo in cui lo facciamo e
- d) il perchè lo facciamo.

E riguardo ad ognuno di questi aspetti sperimentiamo anche la nostra potestà dell'alternativa, cioè la facoltà di fare o non fare, di fare questo o quest'altro, in questo o in un altro modo, per questo o per quest'altro. Sentiamo anche di avere da noi stessi tale conoscenza e tale potestà di dare a noi l'esercizio dell'atto e il suo oggetto che è sempre un bene apparente o reale, cioè un fine.

- **Dall'induzione.** Dimostrazione.

Mi: Tutte le azioni umane propriamente dette sono elicite o imperate dalla volontà libera.

Ma: Ora, sia le azioni elicite che quelle imperate dalla volontà libera perseguono un fine determinato o stabilito dalla ragione.

co: Perciò **tutte le azioni umane perseguono un fine prestabilito o dettato dalla ragione.**

La Mi appare evidente dalla nozione dell'uso attivo. **La volontà può fare uso di se stessa e allora l'azione si dice elicita.** La volontà **può fare uso di altre potenze**, che le sono sottomesse almeno quanto all'esercizio e allora tali atti sono detti **imperati** in senso stretto.

Prova della Ma:

a) **Quanto alle azioni elicite** (consenso e scelta), **l'uso non è del fine, ma dei mezzi al fine** e quindi cadono sotto l'uso attivo della volontà quegli atti, che ordinano i mezzi al fine e cioè appunto il consenso e la scelta.

Ora, siccome i mezzi sono per il fine, gli atti riguardanti i mezzi da ordinare al fine sono necessariamente a loro volta - si suppone - ordinabili al fine. **Il fine poi è dettato dalla ragion pratica che nel consiglio determina quali possano essere i mezzi per ottenere il fine** e tale progetto globale dei mezzi al fine è oggetto del consenso della volontà.

La ragion pratica determina ulteriormente nel giudizio pratico-pratico¹⁰⁰ quale sia il mezzo più adatto tra tutti per il fine e tale mezzo è oggetto di scelta dalla parte della volontà. Infine **la ragion pratica comanda l'uso attivo ossia la stessa applicazione della volontà all'agire per il fine adoperando il mezzo scelto.**

b) **Quanto alle azioni imperate,**

- **l'intelletto pratico e le membra del corpo** sono applicati dalla volontà alla produzione artistica per il fine proprio di ogni arte;

- **l'intelletto speculativo** viene applicato dalla volontà alla ricerca della verità, il cui possesso è il suo fine o al generare la scienza negli altri il che è il fine dell'insegnante;

¹⁰⁰ E' il giudizio prudenziale, col quale la coscienza detta quel che si deve fare qui ed ora.

- **le passioni dell'appetito sensitivo**, per eseguire meglio le opere della virtù che sono il fine della volontà utente dettate dalla ragione pratica. Ad esempio, il forte si serve dell'ira per aggredire secondo l'ordine della ragione una forza ostile. L'ira ragionevole è atto di virtù, che nulla ha a che vedere con la violenza o l'arroganza o l'odio o cose del genere.

297. b. **Prova a priori.**

1. **Con un argomento analogico ossia *quia***¹⁰¹.

Mi: Il fine negli agibili è come il principio di dimostrazione negli speculabili (analogia di proporzionalità propria)¹⁰².

Ma: Ora negli speculabili le conclusioni derivano dai principi che sono nel genere della causalità efficiente.

co: Perciò negli agibili le azioni umane derivano dal fine che è nel genere della causalità finale.

Si tratta di una vera dimostrazione, perchè manifesta il meno noto, ossia il ruolo del fine negli agibili dal più noto, ossia il ruolo dei principi negli intelligibili speculativi.

2. **Con un argomento proprio ossia *propter quid*.**

Mi: Tutte le azioni umane sono prodotte dalla volontà secondo la ragione formale del suo oggetto proprio.

Ma: Ora la ragione formale dell'oggetto proprio della volontà è il fine conosciuto dalla ragion pratica e giudicato come buono.

co: Perciò **tutte le azioni umane sono prodotte dalla volontà secondo la ragione formale del fine conosciuto e giudicato come buono**. Ciò equivale a dire che le azioni umane sono prodotte per un fine. Infatti le espressioni "secondo la ragione del fine" e "per il fine" sono equivalenti.

298. E. **Il bene e il fine.**

Il bene ha ragione del perfetto e la ragione del perfetto ha la ragione di fine (*télos*). Anche se la volontà è sia del fine che dei mezzi, formalmente, cioè primariamente e per sè, è del fine solo in quanto il bene si dice principalmente del fine e non dei mezzi. La ragione formale dell'oggetto della volontà che è il bene, è il fine, perchè il fine è il bene per sè, primariamente e principalmente.

S.Tommaso dice perciò che "**obiectum voluntatis est finis et bonum**" ponendo prima il fine, in quanto il fine è la ragione formale del bene in senso assoluto (*simpliciter*). Il bene infatti si dice analogicamente del fine e dei mezzi, come l'ente si dice analogicamente della sostanza e degli accidenti; ma è determinato dall'analogato supremo del bene col nome di "fine". **L'oggetto proprio e formale della volontà è perciò il bene in quanto è formalmente fine.**

299. F. **L'ordine del fine rispetto all'agente.**

Il fine e l'agente sono correlativi secondo una relazione predicamentale¹⁰³ e sono reciprocamente cause in generi diversi di causalità. L'ordine dell'intenzione (il fine) è causa dell'ordine dell'esecuzione. **L'esecuzione è l'uso attivo ossia l'atto umano propriamente detto che è causato dal fine inteso non solo nel genere di causalità finale, ma anche nel genere di causalità efficiente.** Il volere efficace ed assoluto del fine è il principio e la causa del volere efficacemente i mezzi per il fine e soprattutto dell'adoperare i mezzi per il conseguimento del fine.

¹⁰¹ L'argomento "quia"(=che) dimostra che le cose stanno così, ma non che sia necessario che stiano così: questa è la funzione dell'argomento "propter quid"(=per tale ragione).

¹⁰² Si imbastisce così: come il fine sta al mezzo, similmente il principio sta alla conclusione.

¹⁰³ E' la relazione che si aggiunge al soggetto, il quale pertanto potrebbe anche non averla. Si distingue dalla relazione trascendentale, che invece coinvolge essenzialmente il soggetto. Il bene si relaziona al fine; ma un bene può anche non essere un fine (può essere un mezzo); così similmente il fine si relaziona al bene, ma un fine può non essere un bene (un fine cattivo).

Per fine in intenzione o intenzionato si può intendere anche il fine che è intenzionalmente (conoscitivamente) presente nell'intelletto dell'agente, ossia il fine in quanto è preconosciuto (cioè in quanto ha un essere concettuale nella mente dell'agente). In tal modo **l'essere intenzionale si contraddistingue dall'essere reale naturale (fisico)** ossia esterno rispetto al soggetto conoscente. L'essere in intenzione non si contrappone allora all'essere in esecuzione (non spetta infatti all'intelletto eseguire il fine), ma si oppone all'essere extramentale.

In tal modo si distingue l'essere intenzionale (*secundum intentionem*) e l'essere reale (*secundum esse*). Il significato della tesi è allora questo: **il fine, ossia il bene, in quanto è conosciuto dall'intelletto dell'agente ha ragione di causa, non di causa efficiente, ma esclusivamente di causa finale che agisce a modo di oggetto**. Tale causalità non si limita al solo ordine di esecuzione, ma pervade anche lo stesso ordine di intenzione, così che essa causa lo stesso volere e intendere. In questo senso il fine non è solo la causa degli atti umani strettamente detti, ma di tutti gli atti della volontà, anche quelli che procedono da essa con necessità naturale.

300. G. La causa finale ha un fondamento ontologico.

Come l'essere intenzionale sta alla causalità finale, così l'essere reale sta alla causalità efficiente. Ora, l'essere reale non è la ragione formale costitutiva della causalità efficiente, ma solo la sua condizione *sine qua non*. Perciò anche l'essere intenzionale non è il costitutivo formale della causalità finale, ma solo la sua condizione necessaria ed indispensabile¹⁰⁴.

Tale condizione, rispetto alla causalità finale, non è accidentale, ma essenziale, non è però predicabile *per se primo modo*, il che è proprio del costitutivo formale, ma *per se secundo modo*¹⁰⁵, che conviene al quarto predicabile (il *proprium* ovvero la proprietà essenziale), che si predica del soggetto necessariamente per sé secondariamente¹⁰⁶. Si tratta quindi di una vera e propria concausa.

Spieghiamo questo assunto. Come la causa formale o l'essenza dell'ente agente (in tal caso l'uomo) è la ragione della causalità efficiente (la sua azione come causa) e l'esistenza invece è la condizione della stessa causa efficiente, così **l'essere reale è la ragione e il fondamento della causalità finale, mentre il suo essere nell'intenzione o essere intenzionato dall'agente ne è solo la condizione (necessaria) nella mente dell'agente stesso (ossia dell'uomo)**.

L'essere del bene appetibile, in quanto è saputo ed nell'intenzione dell'agente (ordine della specificazione), **non è la ragione del suo essere fine, ma solo la conditio sine qua non nel soggetto agente**. L'ente o bene appetibile, in quanto è raggiunto o raggiungibile **dall'esecuzione dell'azione** (ordine dell'esercizio) che mira a conseguirlo, non è né la ragione né la condizione della finalità, ma, come ente reale, **può materialmente coincidere con quella cosa che ha ragione di fine (finis qui o cuius gratia)**.

L'essere reale dell'appetibile, in quanto è reale in assoluto nella natura delle cose, è la vera e propria ragione formale e fondamentale del fine, indipendentemente, quindi, dal fatto che sia o non sia conosciuto o intenzionato dall'agente.

301. Diverso, dunque, nell'agire umano, è il fine vero e **reale** dal fine **intenzionale** o intenzionato. Quello si potrebbe dire "**fine oggettivo**", questo, "**fine soggettivo**". Affinchè l'agente agisca per il suo vero fine, bisogna che il fine soggettivo si adegui o rispecchi il fine oggettivo e non si eriga a norma della morale. Altrimenti si ha il soggettivismo morale, che ha l'apparenza della libertà, ma in realtà – direbbe S.Paolo – è una libertà che nasconde la licenza.

¹⁰⁴ Dal punto di vista del soggetto conoscente ed agente, il quale evidentemente non potrebbe agire per il fine se non avesse intenzione di raggiungerlo e quindi se non gli fosse rappresentativamente presente.

¹⁰⁵ Che io sappia verso quale fine voglio muovermi è essenziale al fine non in se stesso, ma relativamente al senso della mia azione e quindi alla mia possibilità di raggiungere il fine.

¹⁰⁶ Gli scolastici hanno definito quattro modi di predicare per sé ossia necessariamente un attributo di un soggetto: il primo comporta la predicazione di ciò che riguarda l'essenza del soggetto. Esempio: la razionalità predicata dell'uomo. Il secondo riguarda una proprietà essenziale, non dell'essenza ma discendente dall'essenza. Per esempio: la capacità di ridere nell'uomo, che deriva necessariamente dalla sua razionalità. Cf J.Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder&Co, Friburgi Brisgoviae 1937, vol.I, par.212, p.170.

Queste considerazioni mettono in evidenza la **falsità della concezione idealistica** dell'agire umano. Essa, prendendo a pretesto che l'azione dev'essere cosciente e libera, **risolve l'essere dell'appetibile nell'essere intenzionato o pensato**. Ciò porta alla conseguenza di fondare una morale non più oggettiva, basata sul vero fine ultimo dell'uomo, che è Dio, ma una **morale soggettivista**, nella quale l'agente agisce bensì per un fine ultimo ed assoluto, perché l'azione umana non può non dirigersi verso un tal fine, ma siccome l'essere è ridotto ad essere pensato, il fine non è più visto come fine in sé indipendente dal soggetto, ma viene totalmente posto dal soggetto, in quanto intenzione del soggetto. In tal modo il fine ultimo non è più il Dio trascendente il soggetto, ma è il soggetto stesso che si fa Dio e si mette al posto di Dio.

302. **H. Per chiarire la dinamica dell'agire umano in ordine al fine ultimo, è bene rilevare l'analogia psicologica tra intelletto e volontà.**

Occorre tener presente che

- nell'intelletto:

- a) l'essere singolare negli individui ripugna all'intelligibilità;
- b) l'essere astratto con astrazione totale¹⁰⁷ (e la seconda intenzione¹⁰⁸ che ne risulta) è condizione *sine qua non* della costituzione dell'**essenza in generale** in essere intellegibile ovvero costituisce per noi l'intellegibilità dell'essenza;
- c) l'essere astratto con astrazione formale è invece la ragione formale della costituzione dell'**essenza sensibile** nel suo essere intelligibile¹⁰⁹.

Da qui il fatto che **l'intelletto coglie il fine solo mediante una rappresentazione** o intenzione intellegibile e in modo astratto (astrazione formale); per raggiungere un fine concreto (per esempio una singola persona umana), deve congiungere il suo atto a quello della sensibilità (astrazione totale).

- Nella volontà:

a) il **fine secondo l'essere intenzionale** (ossia rappresentato ovvero *in intentione*) corrisponde all'essenza nello stato di astrazione totale e quindi è solo **condizione necessaria della finalità**; tuttavia il fine non può essere **fine per il soggetto**, se non è intenzionato;

b) il **fine secondo l'essere reale** (ossia in se stesso **indipendente dall'intenzione del soggetto**) eseguito o conseguito (*in executione*) corrisponde all'essenza sottoposta alle condizioni di singolarità e materialità e quindi **gli ripugna la causalità finale**¹¹⁰;

c) il **fine secondo l'essere reale assoluto** corrisponde all'essenza astratta con astrazione formale e quindi **gli conviene la causalità finale** per sè primariamente e quindi formalmente. Infatti l'intelletto, nel concepire il fine, fa sì che il fine concepito attiri la volontà al conseguimento del fine. **Questa attrazione che il fine esercita sulla volontà è la causalità finale del fine**. Se il fine è moralmente buono, questa causalità prende il nome di "**obbligo morale**". Se la volontà agisce, agisce mossa dal fine concepito dall'intelletto. Ma essa **resta libera** anche di non muoversi verso questo fine. Posso sapere ciò che è bene, ma non per questo sono determinato a farlo.

303. **I. L'azione non può essere fine ultimo.**

¹⁰⁷ **L'astrazione totale** è l'astrazione dell'universale dal particolare. Si distingue dall'astrazione formale, per la quale la ragione astrae una forma al suo soggetto. Per esempio con l'astrazione totale io formo il concetto universale dell'uomo astraendo agli individui umani; con l'**astrazione formale**, che è propria delle varie forme del sapere, io astraggo dal soggetto umano o l'anima (e allora ho la psicologia) oppure la vita neurovegetative (ed ho la neurologia) oppure il dinamismo chimico (ed ho la farmacologia) e così via per tutte le altre scienze umane.

¹⁰⁸ La **seconda intenzione** (propria della conoscenza riflessa), nel linguaggio della logica scolastica, è l'intenzione o rappresentazione che la ragione forma per concepire la rappresentazione della cosa. Quest'ultima rappresentazione è detta "**prima intenzione**" (o conoscenza diretta). Quindi la seconda intenzione si potrebbe definire un pensare il pensato o un concetto del concetto. Si tratta esattamente dell'oggetto della logica.

¹⁰⁹ L'essenza meramente intellegibile, ossia la forma, può essere oggetto di astrazione totale - per esempio il concetto di anima rispetto alle singole anime -; l'ente sensibile, invece, composto di materia e forma (per esempio la natura umana), può essere oggetto di astrazione formale, in quanto astraggo la forma (l'anima) alla materia.

¹¹⁰ La quale coglie nel fine concreto la ragione di fine.

Non può essere fine oggettivo *qui* o *cuius gratia*. Ogni creatura agisce per potenze operative realmente distinte dalla sua essenza. Perciò per passare dalla potenza all'atto, come abbiamo già visto, è impossibile che una tale facoltà abbia per oggetto proprio della sua operazione questa stessa operazione. La potenza operativa infatti è attuata dal suo oggetto. Per questa ragione **ogni potenza operativa si porta prima sul suo oggetto proprio e solo secondariamente sul suo proprio atto per riflessione immediata o mediata.**

Non può essere fine *cui*, perchè il **fine *cui* è la persona (soggetto) a cui si vuole un determinato bene**, mentre l'azione creata non è sussistente in sè, ma è accidentale (sussistente nell'altro). Solo l'azione divina è sussistente, ed è Dio stesso.

Può essere un fine *quo*, sia come **ciò per mezzo di cui possediamo il fine oggettivo *cuius gratia***, sia come **ciò per mezzo di cui desideriamo la cosa amata per un soggetto razionale (*finis cui*)**. Se si tratta dell'operazione con cui si raggiunge il fine ultimo oggettivo, *ipso facto* essa non può essere per un altro fine *quo* ossia per un'altra operazione, sempre però riguarda un fine *cui* e soprattutto un fine *cuius gratia*.

Il fine *quo* ultimo non può essere un atto elicitato di volontà (cf. q.3,a.4) proprio perchè la volontà ha il fine per oggetto e quindi **suppone il possesso del fine**, ma non lo causa. Il fine *quo* ultimo sarà quindi formalmente l'atto dell'intelletto che rende presente l'oggetto (il fine ultimo oggettivo). Si tratta quindi di un atto in qualche modo imperato e perciò a sua volta ordinato al fine oggettivo dell'atto imperante.

304. **Supponendo che il fine ultimo *quo* sia l'atto dell'intelletto**, rimane ancora **la questione se l'atto dell'intelletto possa essere anche il fine ultimo oggettivo (*cuius gratia*)**. Data la limitazione dell'atto di ogni intelletto creato e data la necessità che il fine ultimo della vita umana sia un bene infinito, in concreto la risposta dovrà essere negativa.

Ma dovrà esserlo anche a causa della struttura psicologica dell'intelletto creato, il quale, pur potendo avere per oggetto formale primario il soggetto dell'intelletto (la natura o l'essenza) come avviene nell'intelletto angelico, esso tuttavia conosce il proprio atto non per riflessione immediata¹¹¹, ma secondaria (conosce quindi il proprio atto come atto di un oggetto che non è esso stesso) e quindi **conosce se stesso in dipendenza da un oggetto** che non è esso stesso e così la volontà imperante l'atto dell'intelletto vuole come fine principale (*cuius gratia*) l'oggetto dell'atto dell'intelletto e solo in dipendenza da esso l'atto stesso dell'intelletto riguardo a tale oggetto.

305. **J. Agire per il fine è proprio della natura razionale?**

Aristotele (*Phys.* II,5;196 b 18-22) dimostra che non solo l'intelletto, ma anche la natura agisce per il fine: **"E' indirizzato a un fine sia ciò che è prodotto dall'intelletto che ciò che è prodotto dalla natura"**.

La tesi è dunque che: **è necessario che ogni agente agisca per il fine.**

A) **Prova del principio generale.**

Ma: **Nelle cause reciprocamente ordinate, se si sottrae la prima, è necessario che vengano meno tutte le altre**¹¹².

Mi: **Ora la causa prima tra tutti i tipi di causalità è la causa finale**¹¹³.

¹¹¹ Come credeva Cartesio.

¹¹² **Come occorre una prima causa, così occorre un fine ultimo** non solo dell'agire, ma dello stesso ente finito. Se manca la prima causa non si dà causa sufficiente e ragionevole dell'esistenza dell'ente; se manca il fine ultimo, l'ente non ha senso e non può agire. La prima causa (Dio) ordina tutto al fine ultimo (Dio), in modo tale che tutti gli enti tendono là (verso Dio) da dove hanno iniziato il loro esistere (da Dio), cioè alla causa prima. Così si dà una specie di circolarità metafisica: gli enti provengono da Dio per tornare a Dio.

¹¹³ A questo principio metafisico corrisponde quello teologico, secondo il quale il Pensiero divino muove l'essere creato. Gli idealisti hanno errato nel fare di questo principio teologico un principio metafisico, ignorando pertanto come, in metafisica, possa darsi anche un essere che muove il pensiero: per esempio nella conoscenza umana, per la quale l'oggetto conosciuto in quanto conosciuto è causato dall'oggetto reale in quanto reale. Viceversa è l'atto del conoscere che è causato dal soggetto. Ma l'atto non è l'oggetto.

co: Perciò in ogni azione di un qualsiasi agente, sottratta la causa finale, è necessario che venga meno ogni altra causalità. Se l'agente non ha motivo di agire, non agisce.

Il fine è perciò la causa prima tra tutti i tipi di causalità. La determinazione dell'agente al fine avviene:

- a) nella natura razionale per mezzo dell'appetito razionale detto volontà,
- b) in tutte le altre cose per mezzo dell'inclinazione naturale detta anche appetito naturale.

B) La distinzione nel modo di applicazione del principio generale.

Il moto di un agente al fine può avvenire in due modi:

- a) **attivamente**, se l'agente muove se stesso al fine come avviene ad esempio nell'uomo,
- b) **passivamente**, se l'agente è mosso al fine da un altro come ad esempio la freccia che tende ad un determinato fine per mezzo del moto che le è stato comunicato dall'arciere, che a sua volta dirige la sua propria azione al fine.

La differenza tra questi due modi è dovuta alla differenza degli agenti:

- a) **gli agenti dotati di ragione muovono se stessi al fine**, perchè per mezzo del libero arbitrio hanno il dominio dei loro atti;
- b) **gli agenti privi di ragione tendono al fine per mezzo della loro inclinazione naturale**, come se fossero mossi da qualcos'altro e non da se stessi. Essi infatti non conoscono la ragione formale del fine (in quanto reduplicativamente fine) e quindi non possono ordinare nulla attivamente al fine, ma sono ordinati al fine da qualcos'altro. Infatti tutta la natura irrazionale è riguardo a Dio come uno strumento riguardo all'agente principale.

306. Conclusione:

a) è **proprio della natura razionale** tendere al fine come agente e **conduttore se stessa al fine**;

b) è proprio della **natura irrazionale** tendere al fine come mossa (*acta*) e **condotta ad esso da qualcos'altro**:

- sia al fine conosciuto come gli animali,
- sia al fine non conosciuto come gli agenti privi di conoscenza.

307. Divisioni della finalità rispetto all'agente:

a) **finalità volontaria**: l'agente si muove al fine **scegliendo liberamente gli atti** che conducono al fine (l'uomo);

b) **involontaria**:

- l'agente si muove al fine in qualche modo **conosciuto in maniera istintiva** (animali privi di ragione)

- l'agente si muove al fine non conosciuto, **in maniera esecutiva** soltanto:

- da sè (**moto vitale, azione immanente** dei viventi di vita vegetativa - piante)
- dall'altro (**moto meccanico, azione transitiva**) dei non viventi - minerali).

308. Obiezioni

Primo argomento. L'uomo agisce in vista di un fine conosciuto, ma molti agenti sono privi di qualsiasi tipo di conoscenza o almeno della conoscenza della ragione universale (formale) del fine, eppure agiscono per un fine. Dunque non occorre conoscere il fine.

Risposta. L'uomo conosce il fine, quando negli atti propriamente umani muove se stesso al fine, ma negli atti dell'uomo, che avvengono non volontariamente, ma per impulso di un agente esterno, non è necessario che esso conosca il fine e così avviene nelle creature prive di ragione. L'essenziale è che il fine sia conosciuto dall'autore della natura, ossia da Dio.

Secondo argomento. Agire per il fine significa ordinare la propria azione al fine; il che è opera della ragione. Quindi occorre sempre la ragione per ordinare un mezzo al fine.

Risposta. Ordinare deliberatamente al fine spetta all'agente che muove se stesso al fine. All'agente che è mosso da un altro spetta invece di essere passivamente ordinato al fine; il che conviene alla creatura irrazionale da parte di un agente dotato di ragione.

Terzo argomento. Il bene ed il fine sono oggetto della volontà, ma la volontà è nella ragione. Dunque solo l'uomo agisce per un fine.

Risposta. L'oggetto della volontà è il bene ed il fine universali; ragion per cui non concepiscono un universale e non appetiscono un universale gli enti privi di ragione e quindi privi di volontà. Tali enti hanno però anch'essi un appetito o naturale o sensitivo determinato a qualche bene particolare. Siccome poi **le cause particolari sono mosse da una causa universale**¹¹⁴, è necessario che gli enti privi di ragione siano mossi ai fini particolari da una volontà razionale che si estende al bene universale, cioè dalla volontà divina.



Indice del corso

Questioni di antropologia filosofica

Introduzione	1
Lezione prima - Che cosa è l'antropologia filosofica	2
Lezione seconda - la definizione dell'essenza dell'uomo	6
Lezione terza - La ragione e le sue funzioni	16
Lezione quarta - Il libero arbitrio	27
Lezione quinta - La spiritualità e l'immortalità dell'anima	38
Lezione sesta - La reciprocità uomo-donna nell'antropologia cristiana	49
Lezione settima - L'origine dell'uomo	61
Lezione ottava - Il fine ultimo dell'uomo	69

¹¹⁴ La causa universale causa tutti i particolari che sono contenuti sotto di essa in un duplice modo: in senso logico, in quanto l'essenza universale contiene le essenze individuali: il concetto di quella data persona si fonda sul concetto generale di "persona"; in senso ontologico, in quanto si dice "universale" quella causa che provoca tutti gli effetti che sorgono dalla sua potenza. Per esempio il sole è la causa universale di tutti fenomeni clorofilliani che si verificano nelle piante.