

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE

12^a Lezione - 20 gennaio 1987

Abbiamo detto che il volontario è ciò il cui principio è interiore al soggetto operante con una certa conoscenza del fine. Il volontario si dirà poi perfetto quando la conoscenza del fine è perfetta ossia formale¹. La conoscenza astratta contraddistingue i soggetti dotati di volontario perfetto, ossia di responsabilità morale, perchè poi le due cose coincidono assolutamente.

Libero è solo il soggetto che conosce il fine formalmente astratto² e quindi è capace non solo di essere diretto e mosso al fine, ma anche di dirigere se stesso al fine. Questa mozione da sé³ al fine, disporre se stesso al fine, è qualche cosa di caratteristico e di proprio degli agenti dotati del volontario perfetto.

Poi ci siamo soffermati a proposito dell'art. 3 sulla domanda se esiste il volontario solo nell'agire o anche nel non agire. Abbiamo visto che effettivamente anche con il non agire può essere collegata una certa imputabilità morale al soggetto in quanto nella libertà del soggetto è compreso non solo l'agire ma anche il non agire. Quindi, dove si può e si deve agire, il soggetto avverte che deve agire e se non agisce là dove deve agire, in questo caso si tratta di un qualcosa di moralmente disordinato, il cosiddetto peccato di omissione.

Il volontario esiste anche nell'omissione. Abbiamo visto che ciò può accadere in un duplice modo, sia con un atto interno dove l'omissione diventa oggetto di una decisione interiore; io decido di omettere un'azione. Per esempio uno che non fa più il bravo, il buon cristiano che si sveglia la domenica mattina e dice io non voglio andare a Messa, questo è un atto interiore il cui oggetto è l'omissione.

Oppure uno che si sveglia la domenica mattina e alla Messa non ci pensa neanche; ebbene, l'omissione c'è anche in lui senza un atto né esterno né interno, però l'omissione c'è sempre accompagnata da un altro atto ovviamente che poi lo svia da quello che avrebbe dovuto fare e invece non fa.

Adesso segue una serie di articoli estremamente importanti, soprattutto per l'amministrazione del sacramento della penitenza e ovviamente anche per un interesse speculativo in sé, anche per l'introspezione, per conoscere meglio noi stessi. Seppure sui motivi soggettivi dell'atto umano è meglio non indagare troppo, perchè ci rimarranno in ultima analisi sempre sconosciuti. Le motivazioni soggettive dell'atto umano sono molto oscure e rimarranno sempre tali, però ciò non toglie che si possano serenamente analizzare e vedere fino a che punto c'è stato quello che prevede il Catechismo di S. Pio X, ossia la piena avvertenza e il deliberato consenso.

La questione è se possa esserci un influsso sul volontario tale da danneggiare il volontario. Anzitutto c'è qualcosa che si oppone più direttamente al volontario non però dalla parte della conoscenza, ma in rapporto all'interiorità dell'agente, è il violento, ciò che avviene con violenza, perchè abbiamo detto che nel volontario ci sono questi due elementi: la intrinsecità della mozione, ossia che la mozione avvenga interiormente al soggetto e che proceda da una certa conoscenza del fine.

La questione sollevata da S. Tommaso è se la volontà possa subire violenza, se è possibile che la volontà subisca violenza. La distinzione che si impone è questa: anzitutto il volontario si distingue in due grandi campi, c'è il volontario elicitato e il volontario imperato.

¹ Conoscenza scientifica, mediante la quale si stabiliscono le ragioni di un dato fatto. Si distingue dalla conoscenza materiale, che si limita alla semplice considerazione di un fatto, senza dare spiegazioni.

² Si tratta dell'astrazione propria della ragione umana. In questo caso la mente coglie l'astratto come tale. Si differenzia dall'astratto materiale, che è oggetto anche dell'animale, il quale non compie un'astrazione perfetta, ma in concreto resta in qualche modo coinvolto nell'astratto. Per esempio, il lupo riconosce l'agnello come tale, ma solo in quel dato agnello. Viceversa, la mente umana con il concetto universale, concepisce l'essenza dell'agnello astraendola totalmente da qualunque agnello particolare ed esprimendo tale essenza nel linguaggio concettuale.

³ Cioè il soggetto umano si muove da sé verso il fine.

Elicito è il volontario posto come atto della stessa volontà; imperato è quell'atto che non è posto dalla volontà stessa, ma da un'altra facoltà mossa dalla volontà, cioè la volontà muove una altra facoltà che pone quell'atto. Per esempio, un atto di amore di Dio è un atto elicito della volontà, la volontà stessa che ama il Signore. Invece fare una passeggiata è un atto imperato, la volontà impera alle gambe di muoversi e di fare una passeggiata.

Ebbene, per quanto riguarda gli atti imperati non c'è dubbio che essi possono essere impediti con violenza. Se qualcuno mi lega, io non posso fare la mia passeggiata. Ovviamente gli atti imperati nel loro effetto esterno sono impedibili dalla violenza. Quanto agli atti eliciti è assolutamente impossibile che la volontà subisca qualsiasi violenza, questo proprio perchè l'atto del volontario elicito procede da un principio interno e conoscente. Invece ciò che è estorto, coatto, costretto o necessitato procede non da qualche cosa di interno, ma da qualche cosa di esterno⁴.

Ebbene, è contrario allo stesso concetto, alla stessa essenza dell'atto posto dalla volontà che sia un qualche cosa di posto dall'esterno, e ciò in forza della definizione stessa dell'atto della volontà, che è il procedere dal soggetto dotato ovviamente di volontà, interiormente e con la preconoscenza del fine. Qui il violento si oppone ugualmente al volontario e al naturale, proprio perchè il violento è sempre comunque contro l'intrinsecità dell'azione.

Ovviamente si suppone e questa è la condizione del violento, che si verifichi quello che dicono appunto gli scolastici: colui che subisce la violenza non deve prestare il suo consenso, non deve contribuire a ciò che avviene per violenza; in tal caso non si tratta più di un'azione violenta⁵. L'azione⁶ è o violenta, e allora è tutta esterna, o se uno accetta tale azione, non è più violenta, ma diventa azione sua.

C'è un corollario da fare. L'*ad primum* riguarda la mozione divina della volontà. S. Tommaso insiste su questo fatto, che Dio muove la volontà: un'efficacia infallibile infinita, ma nel contempo rispettando l'essenza del moto volitivo. Dice che Dio avrebbe potuto in qualche modo "costringere" la volontà, ma in tal caso l'atto non sarebbe della volontà stessa, ma di qualche cosa d'altro, cioè sarebbe l'atto di Dio nell'uomo senza la volontà e contro la volontà.

Ma finchè Dio agisce tramite la volontà, agisce secondo l'essenza della volontà, che è quella di muoversi liberamente. Cioè ripugna alla natura stessa della volontà che sia costretta, perciò S. Tommaso sottrae sempre persino all'onnipotenza di Dio la possibilità di costringere la volontà.

Cioè Dio avrebbe potuto portare l'uomo a porre l'atto senza la volontà, perché Dio può produrre l'effetto della causa seconda senza servirsi della causa seconda; è possibile quindi che Dio produca l'atto della volontà senza la volontà, però allora sarà senza la volontà e contro la volontà.

Adesso ipotizzo un qualche cosa che il Signore non fa mai, comunque è possibile, perchè riguardo a Dio bisogna essere sempre consapevoli che Egli è il datore dell'essere, è Creatore e tutto ciò che Egli fa ed ogni effetto che raggiunge, li raggiunge sotto l'aspetto dell'essere e non dell'essere tale o dell'essenza⁷.

Dio avrebbe potuto creare come *accidens in subiecto*⁸, avrebbe potuto appiccicare all'uomo quasi un atto di volontà senza che procedesse dalla volontà. Ma in tal caso non sarebbe un atto di

⁴ Naturalmente non tutto ciò che procede dall'esterno nei confronti della volontà è una violenza alla volontà. Caratteristica dell'atto violento è quella di essere distruttivo nei confronti del soggetto sottoposto a violenza. Ma esistono azioni nei confronti della volontà, le quali pur procedendo dall'esterno, ne promuovono la libertà. Si tratta per esempio dell'opera educativa impartita da altri esseri umani, oppure soprattutto della causalità divina, la quale sola produce come effetto precisamente la libertà dell'atto.

⁵ Ma si tratta di un'azione acconsentita. Tuttavia agendo in stato di costrizione (per esempio per paura o per passione) ci sono delle attenuanti, anche se l'atto è volontario.

⁶ Del violentato, di chi subisce.

⁷ Cioè Dio tocca l'ente nella sua totalità, ossia dal punto di vista dell'essere e non solo dell'essenza. Noi invece abbiamo la possibilità di lavorare sull'essenza ma non siamo padroni dell'essere. Per esempio il medico può migliorare la condizione del malato (l'essenza), ma non può farlo risuscitare da morte (donargli l'essere).

⁸ Un accidente nel soggetto. Padre Tomas intende dire che Dio avrebbe potuto creare nel soggetto umano un atto di volontà senza che questo scaturisse dalla potenza del volere, ma fosse immediatamente inserito nel soggetto senza la mediazione della potenza, quindi come un accidente nel soggetto.

volontà; avrebbe tutte le caratteristiche di un atto volitivo, ma senza il fatto di procedere dalla volontà umana.

E' impossibile che qualche cosa che procede dalla volontà proceda contro la natura della volontà, quindi la volontà in nessun modo può subire costrizioni. Di nuovo si tratta di una di quelle cose, che sapete già dalla teodicea. Si tratta del problema sollevato da coloro che non pongono limiti all'onnipotenza di Dio.

E' la solita controversia tra la scuola tomista e quella scotista. I tomisti dicono che l'onnipotenza di Dio non è un'onnipotenza arbitraria⁹; ci sono delle cose non fattibili. Le cose non fattibili sono dei non enti. Possiamo dire che Dio può creare o può fare tutto ciò che può essere¹⁰, ma ciò che non può essere per natura sua, ovviamente non è nemmeno fattibile. Non è un limite da parte della potenza divina, è un limite dalla parte della non fattibilità della cosa.

Ebbene, la volontà proprio per natura sua non può essere in nessun modo costretta. Ora la violenza, opponendosi al principio intrinseco dell'atto, cioè all'intrinsecità del procedere dell'atto dal soggetto, l'atto in tal caso non procede intrinsecamente dal soggetto, ma è causato nel soggetto da qualcos'altro.

Per esempio, se uno è buttato giù dalla finestra, lui poverino resiste, non vuole. Quindi l'azione non procede dalla sua volontà, anzi la sua volontà la ordinerebbe a tutt'altra azione; invece subisce un'azione che si verifica in lui ma non da lui; l'azione si verifica in lui da altri.

Questo fatto della violenza si oppone all'intrinsecità dell'atto procedente dal soggetto. Ora un atto che non procede intrinsecamente dal soggetto, per definizione non può essere un atto volontario. La violenza non solo esula dall'essenza del volontario, ma si oppone all'essenza del volontario, è proprio contraria. La violenza è proprio contraria a ciò che è la natura del volontario.

Anche la natura dell'atto naturale procede dall'interno, per cui la violenza è sia innaturale o contro-naturale, sia involontaria. Quindi in agenti naturali la violenza è innaturale, mentre in agenti volontari la violenza è involontaria, ossia in termini tecnici produce l'in-volontario *simpliciter* in assoluto.

Domanda Risposta: Nel caso dell'ipnosi non si può parlare di violenza strettamente detta, perchè c'è una certa intrinsecità del procedere dell'azione dal soggetto¹¹. Ma io vedrei un involontario *simpliciter* da parte di una violenza particolare, che non riguarda l'intrinsecità del procedere dell'azione del soggetto, ma l'intrinsecità del suo ordinarsi al fine, tramite la preconcezione del fine.

In quanto l'ipnosi, a quanto sembra, consiste nel fatto di un certo legame¹², il soggetto viene posto in uno stato di quasi sonnolenza, non è capace di intendere e di volere; è quasi una situazione di spontaneità, agisce spontaneamente ma non consapevolmente. Curiosamente a questa mancata sua consapevolezza e quindi volontà, si sostituisce la volontà dell'altro.

In tal caso c'è un qualcosa di violento in cui però rimane il naturale, ma il violento si innesta nel piano della conoscenza intellettuale, che gli è stata tolta artificiosamente. E' un caso molto interessante, in cui praticamente la violenza c'è, però non è la violenza totale che toglie il naturale; rimane il naturale. L'azione dell'uomo che si muove secondo ipnosi è naturale, però è ugualmente un'azione involontaria, perchè manca l'intrinsecità non del principio dell'azione come tale, ma dell'azione ordinante se stessa al fine tramite la preconsapevolezza del fine.

E con questi procedimenti, a quanto sembra, si riesce a ridurre praticamente la vita psichica dell'uomo allo stato di pura vita sensitiva, come nel sonno; si riesce a produrre certe impressioni come nei sonnambuli. Queste impressioni dei sensi non sono nemmeno coordinate dal senso comune. Persino le rappresentazioni sensitive, per quanto spontaneamente esistenti nel soggetto, sono però in qualche modo gestibili dagli ipnotizzatori.

⁹ Dittatoriale o irrazionale.

¹⁰ Esistere.

¹¹ Come spiega successivamente, Padre Tomas si riferisce al fatto che nell'ipnotizzato restano in qualche libera le facoltà inferiori, ma non quelle spirituali.

¹² Le potenze spirituali sono legate.

La violenza in questo senso produce sempre l'involontario e nella maggior parte dei casi anche l'innaturale, là dove la violenza è proprio fisica, produce anche ciò che è contro la natura. Si parla dell'involontario *simpliciter* perchè è proprio ciò che si oppone al volontario. Il soggetto vorrebbe fare qualche cosa ed è costretto a fare un'altra cosa.

C'è un interessante *ad tertium*: è una domanda un po' curiosa, cioè la questione delle attività sportive, contorsionistiche: se uno muove con violenza le membra del suo corpo, questo comporta vera violenza?

Pensate ad un esercizio violento come può essere il salto in alto. E' violenza vera e propria sì o no? S.Tommaso dice che è violenza *secundum quid*¹³, non *simpliciter*¹⁴, nel senso che le singole membra del corpo non vorrebbero muoversi in questo modo, ma tutto l'insieme dell'organismo domina la particolarità delle singole membra rispetto alla globalità dell'organismo, sicchè effettivamente l'azione risulta non violenta.

Invece molto importante é la questione del *metus*, ossia della paura (q. 6, art. 6). Come la paura può influire sull'agire umano, sull'atto umano? Qui S.Tommaso parte da una premessa molto interessante, cioè distingue ciò che avviene *per se* e ciò che avviene *per accidens*. Dato che le azioni avvengono nella concretezza delle circostanze, ciò che accade in atto, accade per sé; mentre ciò che accade secondo l'intenzione o la rappresentazione intenzionale, secondo la mente di chi agisce, non accade *per se* ma *per accidens*.

Come l'ente *per se* è ente in atto, così invece se l'ente è in potenza o ente in intenzione, ossia rappresentazione della mente, in tal caso si parla dell'ente *per accidens*. Voi sapete che c'è tutta un'analogia dell'ente, sia dell'ente reale che è *l'ens per se*, sia per estensione quello che si dice *ens per accidens* in quanto non è ente reale ma di ragione, cioè l'ente rappresentato dalla mente¹⁵.

Per questo S.Tommaso dice che ciò che uno si rappresenta come fattibile, come ciò che vorrebbe fare, non è ciò che accade *per se*, è ciò che accade *per accidens*. Accade invece *per se* ciò che di fatto l'uomo compie. Ora, nel caso della paura si ha una psicologia particolare dell'agente, cioè l'agente compie un'azione che normalmente non avrebbe compiuto, la compie solo in quelle determinate circostanze in cui si trova.

Quali sono quelle circostanze? Sono costituite dalla minaccia di un pericolo, dalla minaccia di un male. Nel caso in cui ci si sente minacciati da un male, per sfuggire a tale male, si fanno determinate cose che non si farebbero, se tale male non incombesse. La struttura psichica di chi agisce per paura è questa. I medioevali facevano questo esempio: quando la nave era in pericolo, i passeggeri erano invitati a buttare la merce in mare. Il navigante lo fa costretto dalla circostanza, se non fa così, perde la vita.

Ragionevolmente la paura lo conduce a far così pur di aver salva la vita. Quindi egli farà qualche cosa che normalmente non avrebbe fatto, perchè normalmente vuole avere e la vita e i suoi beni. Nel caso di pericolo, invece, rinuncia ai beni pur di aver salva la vita. Ora, S.Tommaso dice che il tipo di involontario prodotto dalla paura, è un involontario *secundum quid*, perchè di fatto egli vuole fare ciò che fa, cioè buttare la merce, lo vuole, sicchè in concreto è perfettamente volontario¹⁶.

Quindi le azioni dominate dalla paura sono azioni per sé volontarie, però sono involontarie *secundum quid*, cioè secondo la sua velleità inefficace, in astratto, egli pensando in astratto all'assenza della circostanza, questo lo può fare secondo l'astrazione della mente, perchè di fatto il pericolo incombe, bisogna agire di conseguenza.

¹³ In senso relativo.

¹⁴ In senso assoluto.

¹⁵ Qui vediamo la differenza tra realismo e idealismo. Mentre per il realismo l'ente per sé è il reale, per l'idealismo è l'ente ideale o pensiero.

¹⁶ E' perfettamente volontario dal punto di vista dell'essenza, però, concretamente, come lo stesso P.Tomas riconosce, si tratta di un volontario *secundum quid*, quindi in certo senso diminuito e privo della pienezza della sua forza.

Però secondo l'astrazione della mente egli può anche pensare: magari non ci fosse quel pericolo! Allora velleitariamente dice: io avrei fatto tutt'altre cose, la mia merce non l'avrei buttata in mare, ma l'avrei conservata. Ciò che si fa per paura è dunque involontario *secundum quid*, sotto un aspetto limitato e velleitario ed è invece volontario in sè, questo ordinariamente.

S.Tommaso non ne parla, ma è bene aggiungerlo come caso estremo: può succedere che ciò che si fa per paura si verifichi in uno stato di cosiddetto timore panico, o comunque di un timore per cui si pensa solo al pericolo imminente, a null'altro. Effettivamente come tutte le passioni, il timore o la paura, se sono estremi in qualche modo paralizzano il raziocinio.

Si può accusare Platone di essere un dualista, ma in questo ha perfettamente ragione: c'è una certa dualità, per cui, se un estremo diventa eccessivo, in qualche modo si oppone all'altra parte. Quindi la passione spinta all'estremo diventa tale da annebbiare la mente. Uno che prova in maniera sconvolgente il timore, quasi rende schiava la sua stessa mente, che di per sè è portata ad astrarre, la rende schiava del concreto, cioè non riesce a pensare ad altro che al pericolo imminente.

Una mente così perde il senso della relatività del pericolo, il pericolo diventa tutto e tutto allora si fa pur di aver salva la vita: questo è il timor panico. Talvolta sono situazioni drammatiche, pensate ad un incendio: in un cinema di Torino, che si è incendiato, la gente per fuggire ha calpestato altri. Avevano responsabilità o no? I casi sono due: se non c'era il timore panico, ma solo il timore, allora evidentemente è stato un atto egoistico e in tal caso non è esente dalle loro responsabilità; se però il timore ha completamente tolto il raziocinio, la gente non ha visto di fare male ad un'altra persona.

Ordinariamente, a meno che il timore non tolga del tutto questa emergenza della ragione astratta dal concreto rappresentato dai sensi e dalla passione, può influire, ma non può negare del tutto il volontario perfetto e la libertà, quindi la responsabilità rimane. Anzi ciò che accade è per sè volontario e solo così velleitariamente anche involontario.

Risposta: Per quanto riguarda l'avvertenza, nel caso della violenza c'è proprio un avvertire, un ragionare, e si è costretti contro ciò che si ragiona, mentre negli altri casi di passione veramente estrema, si danno casi di follia. Può succedere che anche soggetti normali, in un momento particolarmente critico di stress, non riescano a mantenere questa emergenza¹⁷ della ragione, quindi hanno una ragione folle; in questi casi di follia non si tratta né di un volontario e nemmeno di involontario, ma di un qualche cosa che non è divisibile in questi termini, proprio perchè il volontario può essere solo un qualche cosa che si pone in un soggetto, che mantiene in sè la sua volontà, mentre in questo caso la volontà è annullata.

C'è una duplice distinzione in ciò che avviene nella paura: c'è qualche cosa che di fatto avviene, nella concretezza della circostanza e nella minaccia del male a cui si vuole sfuggire e poi c'è un qualche cosa che avviene nella mente di chi agisce per paura, ossia quell'astrazione che egli compie e la velleità che ne segue.

Cioè egli dice: se non ci fosse stato quel pericolo, io avrei agito diversamente. Ovviamente ciò che è volontario per sè è ciò che di fatto avviene. Però c'è anche un'azione involontaria rispetto a quella velleità che riesce a far sì che l'azione sia un involontario solo *secundum quid*. Per sè avviene ciò che in concreto avviene, mentre *secundum quid* avviene un involontario o velleitario nella mente della rappresentazione di chi agisce.

Questo per quanto riguarda il *metus*. Nell'*ad primum* dell'art.6, S.Tommaso chiarisce un po' la differenza tra ciò che avviene per violenza e per paura. Ciò che avviene per violenza differisce da ciò che avviene per paura, non solo perchè la violenza è subita al presente, mentre la paura è un qualche cosa che si aspetta nel futuro, ma anche perchè nel violento la volontà non presta in nessun modo il suo consenso. Infatti, tutto è contro il movimento della volontà, mentre ciò che avviene per paura diventa volontario, in quanto diventa oggetto della volontà, non per sè ma per un altro motivo che è quello di respingere il male temuto.

¹⁷ Nel senso dell'emergere.

Vedete quindi che due sono le differenze: una esterna e superficiale, cioè il fatto che nella violenza si subisce un'azione estranea nel momento presente, mentre la paura è un qualche cosa che si aspetta, cioè il male che si aspetta come minaccioso nel prossimo futuro. La differenza molto più importante è che mentre la violenza nella volontà non conferisce per nulla a ciò che si subisce, nel *metus*, nella paura invece si vuole ciò che si fa, c'è proprio un contributo della volontà con un contrasto.

C'è uno sdoppiamento tra ciò che si fa in concreto e ciò che si vorrebbe fare poi in astratto. Giovanni di S. Tommaso fa alcune precisazioni a questo riguardo; dice che la volontà e l'azione procedente nella paura rinchiudono in sé due motivi: uno condizionato (non gettare la merce in mare) e l'altro assoluto, ciò che si vuole in assoluto, (gettare la merce in mare). Uno efficace, quello che veramente si fa e uno velleitario, ciò che si vorrebbe fare se non ci fosse la circostanza.

Uno avviene a modo di fuga, cioè la dissuasione inefficace di gettare la merce nel mare, il rifiuto di compiere quell'atto; quindi c'è una ripugnanza, una dissuasione. L'altro avviene a modo di un qualche cosa che si persegue, ciò che si vuole realizzare, ciò che poi di fatto avviene. Ora ciò che avviene per paura è assunto dalla volontà in vista di un fine come utile e conveniente; ciò che avviene per paura non è voluto per sé, perché generalmente è spiacevole, ma è assunto dalla volontà in vista di un altro bene (per aver salva la vita si rinuncia ai propri averi).

Questo spesso succede, talvolta per realizzare un bene di gran lunga maggiore. Allora si accetta un male minore. Per esempio una medicina amara. Questo si dà non in morale, ma nel campo della salute o dei beni fisici; evidentemente il bene della salute fa sì che io mi sottopongo ragionevolmente anche ad una difficilissima spiacevole operazione; naturalmente l'operazione poco appetibile in se stessa, io l'accetto in vista di quel bene che è appunto la salute.

Al di fuori della circostanza minacciosa, ciò che si fa per paura non si vuole, lo si vuole solo sottoposto a quella determinata circostanza in vista del fine di evitare il male che minaccia. Ci sono diversi obblighi di agire contro il timore. Dice Giovanni da S. Tommaso che tra i precetti negativi e positivi, i precetti negativi devono essere adempiuti sempre: non è mai lecito uccidere una persona innocente. Anche per aver salva la vita, io non posso fuggire da un cinema incendiato calpestando a morte un altro.

Ricordate bene che in morale è di primaria importanza la caratteristica dei precetti negativi, i quali sono quelli che vietano; sono dei precetti che obbligano sempre e in ogni momento, ugualmente in ogni momento. Per esempio, io non posso mai essere omicida. Questi precetti vanno adempiuti comunque anche con gravissimo timore di morte.

Altri sono i precetti positivi, quelli che invitano a fare qualche cosa positivamente, e questi non obbligano ugualmente in ogni situazione. Per esempio praticare il quarto comandamento "onorare i genitori" è positivo. Ebbene, è chiaro che io devo sempre per tutta la vita onorare i genitori, dove è chiaro che si le modalità si esprimeranno diversamente a seconda delle circostanze in cui essi si trovano (se stanno bene ci salutiamo, ci telefoniamo; se stanno male li devo assistere).

Quindi questo tipo di osservanza del precetto subisce delle variazioni a seconda delle circostanze. Dice appunto Giovanni da S. Tommaso che l'adempimento dei precetti positivi non obbligano se c'è un timore grave, tranne che in due casi. Primo caso, il soldato in battaglia: io ho una grande fida quindi scappo. No! In forza del giuramento che ha prestato, deve stare in trincea. Secondo caso. Il timore non giustifica il disprezzo della legge. Potrebbe infatti succedere che uno per paura si esima dal adempiere un determinato precetto, disprezzando poi il legislatore; questo è sempre da evitare, perché torna poi un precetto negativo, in quanto la legge non va disprezzata.

Risposta: Si può verificare un conflitto tra il giuridico e il morale. Per esempio, non è lecito contrarre matrimonio condizionato, anche solo moralmente da minacce o cose del genere, come per esempio genitori che costringono i figli a contrarre un matrimonio contro la loro volontà. Cedere a una simile paura invalida il matrimonio.

Infatti, non si richiede tanto che l'atto sia volontario, ma che sia assolutamente incondizionato, in maniera tale che ci sia questo duplice consenso. Infatti, nel caso del matrimonio, siccome gli

sposi sono ministri o sacerdoti della Nuova Alleanza, - è uno dei casi in cui si esercita esplicitamente il sacerdozio comune dei fedeli -, gli sposi attuano il sacerdozio e quindi devono avere l'intenzione del sacerdote, intenzione che deve sempre essere se non abituale, almeno virtuale.

Quindi ci deve essere una grande adesione della volontà, altrimenti questo condizionamento invalida agli occhi della legge il matrimonio. Anche se poi, come succede in queste cose piuttosto interiori, non è facile dimostrare come quel *metus* era veramente condizionante. S.Tommaso dice che al di fuori del caso in cui la paura è talmente dominante da accecare completamente la mente, in quell'angolino in cui rimane la libertà siamo del tutto responsabili.

S.Tommaso non vede di buon occhio che la libertà possa essere attenuata; egli dice che essa o c'è tutta o non c'è affatto. Però, quando parla del peccato veniale, per l'imperfezione dell'atto, intravede anche quella possibilità di attenuazione. Dice che, soprattutto nei peccati di sensualità, in qualche modo si verifica un peccato di omissione, in quanto in noi sorgono continuamente dei movimenti disordinati per i quali avviene appunto questa omissione.

Le tentazioni non sono ancora peccati, quindi sono ancora un qualche cosa di avulso dalla morale. Esse assumono una qualifica morale a seconda della reazione del soggetto. Cioè, bisogna vedere se questa tentazione viene accolta oppure se viene esercitata una certa resistenza. Se è accolta è peccato mortale¹⁸; se invece la tentazione viene superata, il soggetto si mantiene innocente e non solo, ma la virtù acquista un merito aumentato da questa lotta contro la tentazione. Ciò è indice di grande forza morale interiore.

Ebbene, nei peccati di sensualità non è che uno asseconi una passione disordinata, ma non reprime una passione disordinata. Ora, S.Tommaso dice che mentre le tentazioni una per una sono reprimibili e quindi abbiamo responsabilità di reprimerle, non sono tuttavia reprimibili tutte insieme. In quel caso il peccato non è imputabile appieno, quindi c'è una imputabilità parziale a livello di peccato veniale.

Si potrebbe dire che è un atto umano a circuito chiuso: la ragione c'è, ma è tenuta fuori uso senza la volontà da parte del soggetto. S.Tommaso dice anche che per quel poco che rimane della libertà, anche se in termini quantitativi è poco, ciò che è libero lo è in pieno¹⁹. Così anche nella concupiscenza ciò che rimane della nostra libertà ci rende responsabile appieno²⁰.

Anche per quanto riguarda la concupiscenza, Tommaso analizza il suo influsso sulla volontà. Succede che qualcuno agisca spinto da una forte concupiscenza. Concupiscenze che poi sono legate alla materia della temperanza, sono legate a questo duplice istinto fondamentale della conservazione della vita dell'individuo e della specie, l'istinto nutritivo e l'istinto sessuale, procreativo.

Può succedere che qualcuno agisca spinto da una fortissima passione, in quel caso che cosa succede? Per esempio, uno ha molta, molta fame e spinto da questa forte concupiscenza comprensibile in questa circostanza, se per sfamarsi compie un peccato, agisce male ma agisce spinto dalla passione. La questione è questa: la spinta passionale concupiscente scusa dal peccato, attenua il peccato? Diminuisce la responsabilità morale? Diminuisce in qualche modo il volontario perfetto o cosa succede?

La tesi di S.Tommaso è sorprendente: la concupiscenza non causa l'involontario ma addirittura contribuisce a rendere l'atto più volontario. Ciò che si fa con concupiscenza, si fa con più volontà²¹. Infatti qualcosa è volontario perché la volontà si porta a questa determinata cosa che si dice volontaria come al suo oggetto. E' volontario ciò che è oggetto di volontà, non necessariamente l'atto, ma l'oggetto dell'atto che viene ad essere anche oggetto della volontà. Solo allora l'atto è volontario.

¹⁸ In caso di materia grave e con piena deliberazione.

¹⁹ "Pieno" si intende dal punto di vista dell'essenza, non della quantità. Ciò significa che quando la libertà c'è, essa ha tutta la sua essenza; altrimenti non c'è.

²⁰ Anche qui Padre Tomas si riferisce all'essenza della responsabilità; ciò non toglie che di fatto vi siano vari gradi di responsabilità e, sotto questo punto di vista quantitativo, ci possa essere una piena responsabilità.

²¹ Tommaso però suppone che in questo caso sia la volontà che ha mosso la passione.

Per mezzo della concupiscenza la volontà è inclinata a volere ciò che si desidera con concupiscenza, quindi in qualche modo la volontà e la concupiscenza indicano, indirizzano nella stessa direzione. La volontà è come se assecdasse la concupiscenza, è rafforzata dalla spinta della concupiscenza, quindi l'atto diventa più volontario che mai.

Notate come qui S. Tommaso allude implicitamente a quello che già disse nei trattati sulle virtù morali, in particolare come il forte si serve della passione nell'atto della virtù. Il forte deve servirsi dell'ira, soprattutto nella parte aggressiva della virtù, perchè se uno non è un pochino irascibile è difficile che sia forte in questo campo.

In qualche modo c'è la ragione che domina la passione e dominandola se ne serve, in questo caso è la volontà che è assecdata dalla passione e a sua volta assecdona la passione. C'è una convergenza tra la volontà e la passione, in maniera tale che la passione, sia pure un qualche cosa di diverso della volontà, però spingendo nella stessa direzione, aumenta nella volontà l'intensità di adesione.

La differenza tra chi agisce per concupiscenza e chi agisce per paura è appunto questa: nel caso di chi agisce per paura rimane attualmente la ripugnanza della volontà in astratto. Invece in chi agisce per concupiscenza è annullata ogni ripugnanza, la volontà vuole ciò che la passione desidera, non c'è nulla di involontario, anzi il volontario è aumentato dalla concupiscenza stessa.

Ora, S. Tommaso nell'*ad tertium* dell'art. 7, contempla questo caso particolare. Se la concupiscenza togliesse del tutto la conoscenza, in tal caso toglierebbe il volontario e la stessa ragione, cioè la stessa caratteristica o essenza dell'atto umano. Toglierebbe il volontario e ciò che è l'atto umano, l'essenza dell'atto umano; in questo caso non si può parlare di volontario o di involontario.

Manca lo stesso soggetto che può agire involontariamente o volontariamente. E' come se quel tale diventasse un animale, non ha l'uso di ragione in quel momento. Questo capita in casi assolutamente estremi, in cui la ragione non mantiene il suo distacco astrattivo da ciò che le viene presentato in concreto dalla passione.

Ci può essere una tale mania che quello che è presentato in concreto dal senso, dalla passione e dall'appetito sensitivo, diventa per la ragione il bene, il bene in assoluto, senza scelta, perchè se fosse scelto sarebbe un peccato dei più gravi. Ma semplicemente sul piano cognitivo avviene questo: si considera quel bene come l'unico bene, come il bene e non si può non considerarlo così. In tal caso non c'è ovviamente nessuna libertà.

La libertà presuppone questo distacco astrattivo tra il bene, la *ratio boni*, il bene universale e il bene particolare rappresentato dal giudizio pratico-pratico. Se c'è una tale irruenza della passione, che questa astrazione non può aver luogo, la ragione si identifica con ciò che le presenta il senso; in tal caso non c'è più libertà.

Talvolta la concupiscenza impedisce solo la considerazione dell'agibile concreto. In qualche modo avviene questo: che la concupiscenza non impedisce del tutto la considerazione della ragione; la ragione conosce la *ratio boni* e può conoscere anche il singolo operabile che le viene presentato dal desiderio passionale, può conoscere; ma non conosce in tal caso che bisognerebbe astenersi dall'agire, pensarci meglio e agire dopo.

Se uno agisce con precipitazione, questa precipitazione gli viene imputata. Vedete come torna il discorso della prudenza, la prudenza che è insidiata particolarmente dalla concupiscenza sregolata che toglie questa chiarezza, questa limpidezza del giudizio. S. Tommaso ha parlato più che altro della concupiscenza conseguente la passione; dice che in qualche modo la concupiscenza è accettata dalla passione, la volontà accetta la passione, la volontà acconsente a ciò che le presenta la passione.

In questo caso della concupiscenza conseguente, - si dice conseguente quasi come fosse scelta dalla volontà -, ovviamente la concupiscenza aumenta la volontà stessa. Però può succedere che ci sia la concupiscenza antecedente, per cui la distinzione che qui si impone è questa: nella concupiscenza conseguente il volontario precede e la passione segue, quindi la passione è quasi come se fosse scelta dalla volontà stessa e perciò aumenta la volontà.

E' chiaro che invece la passione si può presentare anche prima dell'atto del consenso, e di fatto sempre succede così, cioè la passione insorge e poi ad un certo punto interviene il volontario, fa sua la passione e allora poi la passione diventa conseguente, la concupiscenza diventa conseguente rispetto alla volontà. Per esempio, uno è insidiato dalla fame. Ad un certo punto la sua volontà asseconda questo impeto dell'istinto nutritivo, vuole mangiare. In quel momento la passione della fame diventa un qualche cosa di accettato dalla volontà, di voluto a sua volta.

Prima dell'accettazione della tendenza nutritiva, io provavo in me la fame, ma non volevo mangiare. Quando voglio mangiare, accetto la sfida dell'istinto nutritivo. Allora l'istinto nutritivo non è più in me solo qualcosa di biologico, è un qualche cosa che rimane sempre biologico, ma è accettato dalla volontà, per cui segue alla volontà.

Questa passione che segue la volontà e che è oggetto del buon senso volitivo, è un qualche cosa che aumenta il volontario. Invece la concupiscenza antecedente è quella che si presenta prima del consenso della volontà; la volontà si trova dinnanzi una passione sulla quale la volontà deve ancora decidere. Ora la concupiscenza antecedente aumenta sempre di suo il volontario impropriamente detto, cioè il cosiddetto spontaneo.

Questo è abbastanza evidente perchè di natura sua è spontaneo, gli istinti sono spontanei, non sono ragionevoli come tali. La nutrizione e la sessualità sono assolutamente comuni agli uomini e agli animali, quanto all'essenza, ma quanto al *modus essendi*²² sono diversi. Quanto all'essenza, al fine specificante non c'è dubbio che c'è perfetta univocità. In questo senso la passione è un qualche cosa di spontaneo, quindi ovviamente aumenta l'inclinazione naturale spontanea, proprio perchè già per se stessa essa è tale.

Aumenta il volontario imperfetto, quello che come abbiamo detto si verifica negli animali o in chi non ha uso della ragione, ma hanno solo lo spontaneo e non hanno il volontario perfetto. Generalmente aumenta anche il volontario propriamente detto. Qui però bisogna fare una distinzione: aumenta il volontario propriamente detto, ossia il volontario perfetto, sotto l'aspetto dell'inclinazione e propensione.

Aumenta quindi sotto l'aspetto della mozione, del muoversi e questo per la ragione che S. Tommaso ha esposto nel corpo dell'articolo (*corpus articuli*), perchè già indirizza in quel determinato senso. Si potrebbe quasi dire che la passione dia una mano e si presti a dare una mano. Nell'ipotesi di una passione antecedente si presta a dare una mano alla volontà. Se la volontà accetterà, entrambe andranno con maggior spinta verso la stessa direzione.

Però, quanto all'indifferenza del giudizio e quindi quanto al dominio attivamente indifferente della volontà sul giudizio stesso, la libertà del giudizio è diminuita, se non addirittura del tutto legata. E' un paradosso: la volontà si dissocia²³ nella concupiscenza antecedente, nel volontario perfetto si dissocia in questo modo: abbiamo visto che le sue mozioni sono due, cioè che la mozione sia intrinseca e che avvenga con una perfetta conoscenza del fine.

A volte l'intrinsecità della mozione è assecondata dalla concupiscenza, a volte invece l'indifferenza del giudizio e l'astrazione sono legate o impedita dalla concupiscenza. Se c'è un'insistente passione, è difficile che la ragione si mantenga serena nell'astrarre, nel paragonare in qualche modo il bene particolare che viene limitato alla luce del bene universale.

Può succedere che effettivamente sotto questo secondo aspetto sia diminuito il libero. Cioè è aumentato il volontario perfetto sotto l'aspetto della mozione, della tendenza e dell'inclinazione, ed è però diminuito il libero; perciò si potrebbe dire un po' paradossalmente che la concupiscenza aumenti il volontario, ma tenda a diminuire il libero, perchè diminuisce la serenità della conoscenza²⁴.

²² Modo d'essere.

²³ Quando prevale la passione, la volontà che in questo caso si suppone contraria, "si dissocia" nel senso che in qualche modo si ritira sopraffatta dalla violenza della passione che essa non approva.

²⁴ Ricordiamoci della distinzione tra il volontario e il libero. Il volontario rappresenta l'inclinazione istintiva della volontà verso il bene; il libero invece si riferisce all'indifferenza del giudizio per cui la volontà ha la facoltà di scegliere.

Poi c'è il terzo caso ipotizzato da S. Tommaso, quello di colui al quale è completamente tolto l'uso della ragione e allora, come abbiamo detto, non si può parlare nemmeno dell'involontario. La soluzione più articolata potrebbe essere questa: la concupiscenza aumenta il volontario nel caso della concupiscenza conseguente; nel caso della concupiscenza antecedente tende ad aumentare il volontario imperfetto, mentre tende ad aumentare il volontario perfetto quanto all'inclinazione, mentre diminuisce il libero. Nel caso in cui la passione impedisce del tutto l'uso della ragione, non ha luogo nemmeno la distinzione tra il volontario e l'involontario, perchè non c'è un soggetto agente secondo ragione.

Un'ultima casistica dell'influsso dell'atto umano è quella dell'ignoranza. Quando non c'è piena avvertenza, non c'è nemmeno la responsabilità. L'ignoranza causa l'involontario togliendo quella conoscenza previa che è richiesta nella definizione del volontario. Si fa qualche cosa che non si farebbe se si sapesse. Ovviamente per fare qualche cosa volontariamente bisogna conoscere ciò che si fa, quindi l'involontario può essere causato dalla ignoranza.

Al riguardo si distinguono tre tipi di ignoranza: Ignoranza concomitante - Ignoranza conseguente - Ignoranza antecedente.

L'ignoranza concomitante si chiama così perchè accompagna ciò che si fa, perchè riguarda ciò che si fa e si farebbe anche se non si ignorasse. Il legame tra l'ignoranza e l'azione è un legame puramente accidentale. Capita che si fa qualche cosa che comunque si farebbe, però lo si fa senza saperlo. Per esempio, come dice S. Tommaso, supponiamo che uno abbia un nemico mortale, che gli insidia la vita, cioè vuole ucciderlo, e va a caccia con la doppietta. Nel folto del bosco si accosta a qualcosa che pensa sia un cervo al quale sparare. Guarda caso, invece del cervo, uccide il suo mortale nemico.

E' il caso dell'ignoranza concomitante. Egli comunque lo avrebbe ucciso, però mentre lo uccideva, di fatto ignorava di ucciderlo. Ebbene, in questo caso si tratta del non volontario; non si può parlare di involontario perchè non c'è contrarietà alla volontà; ma semplicemente del non volontario, nel senso che la volontà non è nè contrastata nè condizionata²⁵, ma semplicemente l'ignoranza fa esulare da ciò che si fa. In qualche modo causa il non volontario. Non può essere attualmente voluto ciò che è ignorato.

L'ignoranza conseguente è l'ignoranza volontaria, che quindi segue in qualche modo la scelta della volontà. In un modo o nell'altro si vuole ignorare; ovviamente questo tipo di ignoranza non causa per nulla l'involontario. Il modo della ignoranza conseguente può essere diverso. La prima distinzione da fare è per commissione o omissione. L'ignoranza per commissione avviene se l'atto della volontà si porta sull'ignoranza stessa, cioè si vuole ignorare per essere liberi nel fare il male. Faccio dell'ignoranza l'oggetto della mia volontà; io voglio essere ignorante perchè conoscendo la morale mi sentirei troppo legato nelle mie scelte libere. In questo caso si tratta dell'ignoranza finta, affettata. Cioè uno finge di ignorare.

L'ignoranza per omissione si verifica quando non ci si procura la scienza dovuta, si ignora ciò che non si dovrebbe ignorare, si ignora ciò che si dovrebbe conoscere. Questo può venire ancora attualmente, se uno attualmente non considera ciò che dovrebbe considerare e questa è la cosiddetta *ignorantia malae electionis*, ossia l'ignoranza di cattiva scelta: uno quasi sceglie di non considerare²⁶.

Oppure, altro caso, non ci si sforza in vista della conoscenza doverosa. Uno sa che dovrebbe procurarsi la scienza, ma non lo fa. E' la cosiddetta ignoranza del diritto. S. Tommaso dice che è possibile ignorare il fatto, ma non il diritto. Ammette l'ignoranza del fatto, ma non del diritto; non è

Allora, P. Tomas, seguendo S. Tommaso, mostra come, quando prevale la passione, la tendenza istintiva della volontà è molto forte, mentre diminuisce la libertà e quindi la responsabilità dell'atto.

²⁵ In rapporto al nemico la volontà dell'uccisore non è stata contrastata perché l'ha ucciso, ma non è stata neppure condizionata perché non intendeva ucciderlo.

²⁶ La norma.

possibile che uno ignori incolpevolmente il diritto, perchè di per sè tutti sono tenuti a conoscere la legge, ovviamente la legge morale²⁷.

L'ignoranza del diritto è volontaria in quanto deriva dalla negligenza. E si dice ignoranza, strettamente vincibile, perchè il soggetto non si sforza di vincere la sua ignoranza secondo quanto sarebbe dovuto allo stato in cui si trova. E' una ignoranza vincibile; egli sa di poterla vincere, però per negligenza non si dà da fare per procurarsi la scienza necessaria. Per esempio, l'ignoranza legata ai doveri di stato può essere quella di un medico, il quale non conosce bene l'anatomia e si azzarda a fare delle operazioni chirurgiche per cui diventa un assassino.

Succede che egli sa che manda in Paradiso alcuni pazienti, ma non si dà da fare per conoscere tutto quello che un medico chirurgo dovrebbe conoscere. Però è evidente che anche il chirurgo migliore di questo mondo non è onnisciente; quindi c'è una certa ignoranza che è lecita e che può risulterà anche colpevole. Però in ogni stato di vita c'è una certa ignoranza che comunque è vincibile.

Il tale, posto in quelle determinate circostanze, sa che quelle cose non le può ignorare. Poi si distingue ancora in questo campo dell'ignoranza vincibile, la ignoranza crassa e quella supina, che sono due aspetti psichici della stessa ignoranza. L'ignoranza crassa è proprio quella scandalosa, dove uno si accorge come la sua ignoranza contrasta con ciò che dovrebbe non ignorare. Ignoranza supina è quella che riguarda l'atteggiamento volitivo del soggetto. E' il caso di uno che non si muove a vincere l'ignoranza e a procurarsi la scienza dovuta. Tale ignoranza è sempre volontaria e quindi non causa assolutamente l'involontario.

Lo causa solo *secundum quid*, perchè effettivamente se il chirurgo poco coscienzioso, che ha studiato poca anatomia, fa male al suo paziente, se lui non ignorasse gli vorrebbe fare del bene. Non gli fa male di proposito, ma lo fa indirettamente, perchè ignora ciò che avrebbe dovuto conoscere. Però il male gli è imputabile, perchè lui poteva non ignorarlo. Quindi in qualche modo causa l'involontario, però *secundum quid*; *simpliciter* è volontario.

In quel caso particolare, se lui avesse studiato quella parte dell'anatomia, avrebbe operato bene. L'ignoranza influisce sull'atto, però non scusa dalla responsabilità dell'atto. Quindi si tratta di un involontario *secundum quid*, ma è volontario *per se*.

Infine c'è l'ignoranza antecedente, che è quella che toglie la responsabilità morale sia nel bene che nel male, ma soprattutto scusa in qualche misura dal peccato. Questo tema sarà molto importante trattando della formazione della coscienza. L'ignoranza antecedente si dice antecedente rispetto all'atto di volontà e non è in nessun modo oggetto della volontà.

Uno non può e non deve conoscere quelle determinate cose che ignora. Nel contempo influisce sull'atto umano: se uno avesse saputo, non avrebbe fatto ciò che invece ha fatto. Per esempio, un incidente assolutamente involontario, che è diverso dal caso dell'ignoranza concomitante, come quella di chi ama il suo prossimo, va a caccia e uccide un uomo che non avrebbe dovuto essere lì e che scambia per un cervo. L'ignoranza antecedente causa l'involontario in assoluto, perchè toglie in ogni modo quella conoscenza perfetta che è il requisito della libertà.

Nell'*ad secundum*, S. Tommaso spiega come l'ignoranza c'entra con il peccato. Questo chiarisce un po' la questione socratica; voi sapete che Socrate diceva che nessuno fa del male volontariamente. Sennonchè, se non facesse male volontariamente, non lo farebbe con responsabilità morale, invece questa c'è.

Anche se in ogni peccato c'è un po' di errore, - in questo Socrate ha ragione -, e c'è dell'ignoranza, sempre però l'errore è voluto in qualche misura, direttamente o indirettamente. Quindi l'errore volontario è legato all'ignoranza conseguente, quel tipo di ignoranza che effettivamente c'è in ogni peccato, quella che si potrebbe dire ignoranza pratica, che è mediata dalla volontà. Per esempio, il famoso sillogismo del peccatore: il tale che ha il precetto formale del medico di non mangiare i dolci, ma quando si trova dinanzi alla tentazione, gli viene l'acquolina in bocca e

²⁷ Questo vale per le norme primarie e fondamentali della morale, perché, già nel campo delle deduzioni, l'ignoranza purtroppo è possibile.

poi sussume non sotto il precetto del medico, ma sotto l'acquolina in bocca: questo è il tipico caso dell'errore pratico. L'ignoranza che non è un'ignoranza subita, è una ignoranza voluta. Egli rimuove la sua consapevolezza e orienta la sua coscienza in altro modo, ciò che asseconda la passione.

Risposta: In qualche modo chi è plagiato, subisce una violenza non nel senso che l'intelligenza gli è tolta così da essere condotta semplicemente a livello puramente sensitivo; ma l'intelligenza gli è manipolata, gli è diretta per delle suggestioni esterne, per ragionamenti che hanno una parvenza di verità.

Io direi che c'è un duplice motivo di plagio, io direi che i motivi si intersecano. Ci può essere quello di ordine un po' ipnotico, suggestivo, ritorna un po' il campo dell'ipnosi anche se non è la stessa cosa. Oppure c'è un manipolatore delle masse che le manipola facendo leva su contenuti inconsci.

Un esperto psicologo dal canto suo riesce a far leva su queste motivazioni, archetipiche, primitive, immediate, annebbiando con questo l'uso della ragione. Ritorna sempre il caso dell'ignoranza mediata, però in questo duplice modo: cioè nel caso di plagio psicologico, si tratta di ignoranza dove l'uso della ragione non è del tutto tolto, però è sottomesso in qualche modo a queste forze psichiche occulte.

Quello che è terribile nel plagio è che la persona plagiata pensa di ragionare mentre di fatto non ragiona, si lascia guidare da questi indirizzi archetipici. Bisogna scomodare un po' la teoria dell'inconscio collettivo di Jung; pensate a quello che succede alla pubblicità e ai motivi su cui fa leva, sono subdoli.

In tutti questi casi in un modo o nell'altro il ragionare viene legato. C'è un altro modo di plagiare che è molto più sottile e che non toglie per nulla l'uso della ragione, ma lo espropria dal soggetto che dovrebbe usarla.

Il caso in cui il retore è talmente bravo, è il caso dei sofisti; il sofista riesce a plagiare, a fare leva sulla credulità del soggetto che si trova dinnanzi, anche presentandogli delle argomentazioni fittizie. Si tratta di un plagio di tipo logico, cioè il plagio di manipolazione psicologica si situa sul piano di una certa sopraffazione della ragione da parte di queste tendenze immediate, chiamiamole archetipiche.

Nell'altro caso si tratta di un plagio razionale, cioè si prova in qualche modo a presentare delle apparenti evidenze in modo tale che il soggetto non riesce a riflettere adeguatamente. Qui la responsabilità è ovviamente quella di un'ignoranza antecedente, nel senso che quel tale ignora e non può fare altrimenti, cioè non è colpa sua e quindi ritorna il discorso dell'involontario per sé.

L'involontario per sé è quello dove una persona è manifestamente plagiata. Si potrebbe dire che c'è una casistica molto sfumata per quanto riguarda la capacità della persona a resistere al plagio. Ci sono anime più robuste e anime più arrendevoli, anime più razionali o meno razionali.

Importante è anche la motivazione con cui il plagiatore influisce sull'anima: qualche volta propone dei vantaggi, per cui suggerisce al plagiato di rinunciare a certe sue convinzioni perché è più vantaggioso stare dalla parte del plagiatore, anche sul piano della coscienza per i vantaggi dello stesso plagiato. Se questo avviene l'ignoranza non è più antecedente, ma conseguente, ci possono essere entrambi i casi.