

## PADRE TOMAS TYN

### TEOLOGIA MORALE

13<sup>a</sup> Lezione - 27 gennaio 1987

Iniziamo la settima Questione. Dopo il volontario e l'involontario cominciamo ad indagare sulle circostanze dell'atto umano. Premetto che S.Tommaso riprenderà, e noi assieme a lui, questo discorso sulle circostanze, quando parlerà delle fonti della moralità. Da dove nasce il bene e il male degli atti umani? Tra tante determinazioni ci sarà anche quella delle circostanze.

Che cosa sono esattamente le circostanze? Fin dall'art. 1, S.Tommaso precisa che le circostanze sono propriamente gli accidenti, ciò che accade, direbbe Aristotele, sono praticamente gli accidenti dell'atto umano. Quello che sono gli accidenti rispetto alla sostanza, o meglio rispetto all'essenza, quello che sono gli accidenti per l'essenza di una sostanza, lo sono le circostanze rispetto all'atto umano.

All'inizio di questo articolo S.Tommaso dice una cosa molto bella, e cioè che vale per le realtà fisiche, materiali, corporee, noi siamo portati a trasferirlo per una specie di metonimia, da queste realtà a significare delle realtà spirituali, che non sono direttamente accessibili nè al nostro concetto nè ai nostri termini o alle nostre espressioni.

Non abbiamo una concettualità, quindi nemmeno un linguaggio che adeguatamente possa significare le cose spirituali in se stesse. In tal modo noi parliamo di "distanza" non solo in termini spaziali, ma anche in termini, per esempio, di una distinzione tra una realtà e un'altra. Per esempio diciamo che la giustizia è ben distante dall'ingiustizia.

Ovviamente tra giustizia ed ingiustizia non c'è distanza spaziale, non si può dire che la giustizia dista due metri dalla ingiustizia. Però si usa questo linguaggio trasferendo dal modo dei sensibili questa terminologia al mondo delle realtà spirituali. Così similmente si parla in termini di collocazione sia sul piano materiale che spirituale, si parla in termini di moto e movimento, sia di azioni transitive fisiche e sia poi anche di azioni che solo analogicamente si possono dire azioni di ordine spirituale ed immanente.

Similmente la parola circostanza è presa da un qualche cosa di nettamente spaziale. *Circumstare* significa semplicemente "stare-attorno-a". Si potrebbe dire che circostante è il luogo: propriamente parlando; voi conoscete la concezione aristotelica del luogo: è una realtà circostante, cioè proprio il corpo contenente l'altro corpo collocato.

Per esempio l'orologio è circondato dall'aria. L'aria è il corpo contenente; l'orologio è il corpo contenuto. Ovviamente il luogo non è l'aria che gli sta attorno, ma la superficie prima immobile attorno a questo oggetto, quindi il luogo alla fin fine è poi un'astrazione. Tuttavia la circostanza è desunta da questo fatto della collocazione dei corpi: un corpo che si trova in un altro.

Tutte queste cose che ci troviamo dinnanzi sono immerse nell'aria, l'aria è circostante, un corpo che circonda un altro corpo, questo è il senso proprio della parola circostanza. Da qui la parola circostanza è stata presa per significare ciò che sta attorno, non nel senso spaziale, ma nel senso spirituale, ciò che sta attorno all'atto umano.

S.Tommaso dice che, come un corpo circondante un altro che è collocato in esso giunge a contatto con il corpo collocato, ma senza entrare in esso stesso, cioè lo circonda e gli sta attorno, non entra in esso però arriva a contatto con esso, similmente si deve dire che le circostanze dell'atto umano non toccano l'essenza dell'atto umano, ma giungono solo a contatto con l'essenza dell'atto umano.

Le circostanze sono quelle determinazioni concrete, nelle quali l'atto umano avviene. In tal senso, dice S.Tommaso, siccome ovviamente spetta all'accidente di essere in una sostanza, senza però far parte dell'essenza della sostanza, analogicamente alla circostanza si applica la caratteristica dell'accidentalità. La circostanza è accidentale rispetto all'atto umano, perchè non entra nella costituzione della sua essenza; notate bene che l'atto umano non è una sostanza; si tratta

di un'analogia; come l'accidente sussiste nella sostanza senza far parte della sua essenza, così le circostanze sono come degli accidenti rispetto all'essenza dell'atto umano, che però non è un'essenza sostanziale, ma essenza di un *accidens*, perchè l'atto umano sussiste nella persona che lo pone.

L'atto umano è a sua volta una realtà accidentale, però si può parlare di una *quidditas accidentis*<sup>1</sup>, ogni accidente ha una sua natura per quanto accidentale. Le circostanze sono accidentali rispetto a quella realtà accidentale che è l'azione. L'azione umana è un accidente rispetto al soggetto, alla persona umana che pone tale atto. Le circostanze non entrano nell'essenza di questa realtà accidentale che è l'atto umano, ma arrivano a contatto senza entrare dentro.

Non entrano nell'essenza dell'atto umano, ma arrivano a contatto con esso, o meglio l'atto umano arriva a contatto con le circostanze. Si potrebbe quasi dire che le circostanze rivestono l'atto umano. Pensate per esempio la circostanza *quis*<sup>2</sup> (chi fece una cosa? o chi è stato oggetto di una azione?). Una volta oltraggiare un chierico era una circostanza aggravante, moralmente lo è tuttora.

Ho fatto l'esempio del chierico, ma potrebbe essere genericamente una persona costituita in autorità, per esempio un sindaco. Ogni persona costituita in dignità, se oltraggiata, questo oltraggio, al di là dell'ingiuria che si arreca al prossimo e che è sempre un'ingiustizia, subisce una circostanza aggravante, per la circostanza di chi è stato oltraggiato. L'azione di oltraggio o d'ingiuria, arrecati al prossimo, in qualche modo si riveste di quella circostanza che è la persona che è stata oggetto di una tale azione.

S. Tommaso precisa una cosa, che è molto importante per la metafisica della realtà accidentale. Nell'*ad secundum* dell'art. 1 dice che l'accidente si dice in due modi: *accidens praedicamentum* e *accidens praedicabile*. L'*accidens praedicabile* si dice ancora *proprium* e *improprium*. L'accidente predicamento è l'accidente che si dice rispetto alla sostanza (qualità è predicamento della sostanza), inerisce alla qualità, non è in grado di sussistere in sé, ma ha la sua sussistenza nel soggetto.

L'accidente predicabile, invece, si dice rispetto all'essenza della cosa; se tale accidente è strettamente legato con l'essenza, come proprietà essenziale, esso sarà un accidente predicabile proprio. Se non c'è questo legame connaturale tra la realtà accidentale e l'essenza della cosa, si tratterà di un accidente improprio. Per esempio l'intellettualità dell'uomo è certamente strettamente connessa con la sostanza dell'uomo, tuttavia la facoltà intellettuale è una qualità del soggetto uomo.

Quindi l'intellettualità intesa non come costitutivo dell'essenza, ma come facoltà intellettuale è un *accidens in subiecto*, quindi un accidente predicamento. Nel contempo però è un accidente predicabile ma proprio, perchè spetta all'essenza dell'uomo avere la facoltà intellettuale.

Facciamo un altro esempio. Pensate a Socrate che è bianco e pallido; allora questo essere pallido ovviamente è un accidente non solo predicamento, una qualità in Socrate, ma è anche un accidente predicabile improprio, perchè non è connesso con l'essenza di Socrate essere pallido o abbronzato, non ha nessuna rilevanza rispetto all'essenza dell'uomo.

Naturalmente l'accidentalità delle circostanze non è l'accidentalità dell'accidente predicamento, cioè dell'accidente che sussiste nella sostanza, giacchè l'atto umano non è sostanza. Ma si dice circostanza l'ambiente in cui si svolge l'atto umano, senza che quell'ambiente entri nella costituzione dell'atto umano. Se uno fa ingiuria ad un chierico, il fatto di essere chierico è esterno all'atto dell'ingiuria. Sarebbe comunque un atto di ingiuria sia che sia fatta ad un chierico o ad una autorità politica o civile o ad un semplice cittadino; non fa differenza come essenza morale dell'atto, cambia però l'atto quanto alla circostanza.

Guardate che la moralità che deriva dalle circostanze è estremamente importante, perchè ci sono delle circostanze che possono cambiare la specie dell'atto. E' una cosa molto misteriosa perchè qui l'analogia non c'è più. Infatti un mucchio di accidenti non dà neanche una sostanza ontolo-

---

<sup>1</sup> L'essenza dell'accidente.

<sup>2</sup> Pronome interrogativo: chi?

gicamente parlando. Invece in morale può succedere che un accidente dell'atto umano assuma una tale rilevanza dal punto di vista morale, che entra nell'essenza stessa dell'atto.

Un esempio classico: il furto sacrilego, cioè asportare una proprietà altrui senza la consapevolezza del proprietario è furto, fin qui c'è l'essenza morale di questo atto; se però questo atto di furto si compie in un luogo sacro, in una chiesa o in un cimitero, non è più furto ma è sacrilegio.

Similmente un peccato contro la castità in persone consacrate non è solamente un peccato contro il comandamento della temperanza, ma si tratta anche della profanazione di una persona consacrata, quindi è un vero e proprio sacrilegio. Quindi una qualifica morale viene aggiunta all'altra, solo che la circostanza è talmente incisiva da cambiare la specie dell'atto.

Non è un discorso facile, perchè non c'è una regola che possa dire quali circostanze sono tali da cambiare la specie e quali altre sono attenuanti o aggravanti. Qui occorre un immediato intuito da parte della ragion pratica, la quale capisce che la circostanza è talmente grave, che l'atto cambia specie.

S. Tommaso fa un'ulteriore distinzione e cioè dice che alcuni accidenti possono verificarsi nello stesso soggetto accidentalmente l'uno accanto all'altro. Pensate per esempio a due accidenti predicabili impropri come possono essere l'erudizione e la bianchezza in Socrate. Socrate nel contempo è erudito e bianco. Entrambi sono accidenti impropri; l'erudizione è un accidente acquisito; infatti un uomo che non è erudito rimane sempre uomo.

L'erudizione e la bianchezza esistono in Socrate senza nessun rapporto l'una con l'altra; l'erudizione non c'entra per nulla con la bianchezza e viceversa. Invece può succedere che un soggetto o una sostanza riceva un accidente tramite un altro. Per esempio il colore ricevuto in un corpo tramite la sua superficie; se il corpo non avesse una figura o una superficie non potrebbe essere colorato, perchè ciò che è colorato è la superficie; tramite la superficie è colorato il corpo.

Similmente negli atti umani ci sono talune circostanze che sono proprio separate l'una dall'altra e altre circostanze che contengono in qualche modo l'atto umano tramite altre circostanze. Alcuni esempi possono essere questi: alcune circostanze spettano all'agente senza la mediazione dell'atto umano, come il luogo è la condizione della persona; l'atto non c'entra; il luogo e la persona sono proprio esterni all'atto.

Invece altre circostanze spettano all'agente mediante l'azione stessa, per esempio il modo in cui l'azione si svolge. La circostanza *quomodo*<sup>3</sup> entra non nell'essenza dell'atto, ma compete all'uomo tramite l'azione che compie: per esempio camminare velocemente. Il velocemente compete all'uomo tramite il camminare; non si può dire uomo velocemente, che cosa velocemente? Camminare. Invece, che una persona sia costituita in dignità è indipendente dalle azioni che compie.

Nell'art. 2 S. Tommaso perchè il teologo moralista deve prendere in considerazione le circostanze. Ci sono tre motivi: due oggettivi e uno soggettivo. Il primo è quello del finalismo, ovviamente. S. Tommaso divide l'argomento in tre parti: 1. la finalità; 2. il bene e del male degli atti umani; 3. il merito e il demerito che dipende dalla responsabilità della persona che compie l'atto.

Il primo motivo per cui il moralista deve considerare le circostanze è che l'atto umano si svolge nella concretezza della situazione in cui l'uomo si trova, perciò l'atto umano raggiunge il suo fine che gli dà la specie, non in astratto, ma nella concretezza in cui l'atto viene posto. Ecco che cosa significa l'affermazione di S. Tommaso che l'atto umano si proporziona al suo fine tramite le circostanze. Questo ovviamente nell'ordine di esecuzione. E' chiaro peraltro che l'atto, finchè rimane nell'intenzione dell'agente, è specificato solamente dal fine. Ma nell'esecuzione dell'atto, esso tende alla realizzazione del fine tramite le circostanze in cui quasi si incarna.

Lo stesso discorso per analogia si può estendere anche all'atto interno. In qualche modo il fatto che una persona ponga un atto interno ma elicito, uscito in qualche modo dalla volontà, ovviamente ha a che fare con la concretezza se non di cose esterne, dove l'atto non si verifica ma si applica, per lo meno ha a che fare con la persona che lo pone. Per esempio, se un chierico compie

---

<sup>3</sup> In che modo.

un atto interno di apostasia, è più grave che non una persona secolare; non c'è bisogno che dichiarare l'apostasia esteriormente, basta che la compia interiormente: il fatto che quella persona compia quell'atto aggrava l'atto stesso.

Anzitutto consideriamo questo proporzionarsi dell'azione al fine tramite le circostanze in cui l'azione stessa si svolge. E' giusto che S.Tommaso abbia esordito proprio da questo fatto dell'accidentalità delle circostanze. Infatti, come nelle sostanze individue materiali c'è sempre il rivestimento degli accidenti, poiché non è la sostanza ad essere individuata dagli accidenti, ma viceversa sono gli accidenti che sono individuati dalla sostanza, per cui non c'è sostanza concreta che non abbia i suoi accidenti. Non c'è uomo che non sia pavido o non pavido, sempre in concreto la sostanza si riveste di accidenti.

Similmente l'atto umano nella sua concretezza si riveste di circostanze che sono i suoi accidenti propri. Nella prima considerazione del teologo moralista delle circostanze dovute al fatto che l'atto umano, nella sua concretezza raggiunge il fine solo tramite le circostanze.

Secondo motivo è quello del bene e del male negli atti umani. Vedete come dopo il fine S.Tommaso allarga la prospettiva al bene e al male, dove non è compreso solo il fine, ma il fine e i mezzi. Il bene e il male degli atti umani dipendono dalle circostanze e questo in due modi: sia in maniera così profonda che la circostanza cambia specie dell'atto, come per esempio il furto che diventa sacrilegio, sia nel senso che la circostanza è aggravante, come per esempio la bugia senza conseguenze troppo dannose può al limite essere peccato veniale.

Però, se ci sono altre conseguenze, può risultare un peccato grave. Nel peccato del furto le conseguenze di ciò che è stato tolto sono addirittura determinanti e anche le circostanze della persona da cui è stato tolto: se io tolgo ad un poveretto 5.000 lire, che sono tutta la sua sussistenza, sono crudele. In circostanze normali di una persona che lavora si dice che diventa peccato mortale quando si toglie il corrispondente del salario giornaliero di un operaio qualificato.

Il terzo motivo è quello soggettivo: il merito e il demerito. S.Tommaso dice che ignorare una circostanza può cambiare l'entità dell'atto umano. Se uno dà un pugno ad una persona e non sa che si tratta di un chierico, - ignoranza antecedente -, non incorre in nessuna scomunica dal punto di vista giuridico, però dal punto di vista morale c'è un maltrattamento del prossimo. L'ignoranza della circostanza fa sì che il colpevole non sia tale almeno dal punto di vista del sacrilegio.

S.Tommaso nell'*ad primum* di questo secondo articolo, dice che è vero che le circostanze sono esterne all'atto umano, ma l'atto umano si dice buono secondo la relazione al fine. La moralità consiste in una relazione dell'atto umano alla norma della legge. Tale moralità consiste in un che di relativo, non nell'atto umano fisicamente<sup>4</sup> e assolutamente considerato, ma nell'atto umano in rapporto di conformità o difformità della norma.

Ciò che si dice secondo relazione, si dice non solo secondo ciò che inerisce, ma anche secondo il termine esterno a cui la relazione si rapporta: per esempio a destra o a sinistra, uguale o disuguale, ecc.; quindi nulla impedisce che l'atto umano sia moralmente qualificato da una circostanza esterna.

Non c'è solo l'inerenza dell'atto umano all'uomo stesso da cui procede, ma c'è quasi un tendere dell'azione umana alla realizzazione del fine tramite le circostanze, che ci si trova dinnanzi. Quello che è importante afferrare è questo: l'atto umano non è un accidente assoluto, una pura qualità dell'uomo, ma è un qualche cosa che esce dall'uomo, una specie di tendenza che esce dall'uomo per raggiungere il termine che si propone, e per strada si incontra tutta quella concretezza di realtà in cui la l'azione viene posta, e questo insieme di determinazioni della situazione si chiama appunto circostanza.

Vedete come l'insieme delle circostanze determina la situazione concreta in cui si agisce. Notate come è ingiusta l'accusa che fanno i cosiddetti moralisti moderni, secondo cui S.Tommaso avrebbe avuto una morale astratta. Non c'è nessun dubbio che S.Tommaso tiene ben conto della si-

---

<sup>4</sup> Psicologicamente.

tuazione, anche se dice che la legge non nasce dalla situazione; sarebbe troppo comoda una morale del genere: io mi trovo in una situazione e mi pare che sia bene agire così, quindi la mia azione è buona.

Vedremo poi che la primaria fonte di moralità è quella dell'oggetto, e questa è una fonte alquanto astratta, benché poi venga concretamente realizzata. Non ci sono circostanze che possono giustificare un omicidio o un adulterio. Il fatto di uccidere una persona innocente è già un oggetto che in astratto rende ovviamente malvagia l'azione stessa, indipendentemente dalle circostanze. Poi è chiaro che la circostanza di una forte passione può al limite essere una attenuante.

Articolo 3: il numero delle circostanze. E' bene conoscere questo versetto che aiuta un po' chino, Cicerone lo annuncia così: "*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*". A queste Aristotele, ripreso da S. Tommaso, aggiunge la circostanza *circa quid*.

1. Le circostanze che arrivano a contatto con l'atto o azione sono la misura e la qualità:

Misura { nel tempo - quando  
nel luogo - *ubi*

Qualità dell'atto umano (*quomodo*)

Esempio: camminare velocemente - picchiare fortemente

2. Circostanze che giungono a contatto con la causa dell'atto umano

A. causa finale (*cur* = perchè). Non è il fine dell'opera ma è il fine dell'operante: con quale intenzione io faccio una determinata cosa? Notate la sottigliezza: non è il fine dell'operante in se stesso, ma il fine c'entra con tutte e tre le fonti della moralità: il fine come causa, il fine come oggetto (il fine immanente), il fine come circostanza.

Il fine come causa è il fine dell'operante, il fine come oggetto è il fine dell'operato ossia del ciò che si fa, il fine come circostanza è il fatto che l'agente compia un'azione sottoposta ad una determinata intenzione.

B. causa quasi materiale (*circa quid* = ciò attorno a cui si svolge l'azione). In colui che patisce un'azione, l'azione diventa passione riguardo all'oggetto: nel caso di un maltrattamento la persona altrui diventa paziente, subisce l'azione. Il *circa quid* è il soggetto non dell'azione, perchè questo è chi fa l'azione, ma è colui che sottostà all'azione in quanto è subita.

C. causa agente (*quis* = colui che pone l'azione): la qualifica di chi agisce. Per esempio ci sarà un aggravante in una persona più consapevole. Infatti, il saggio pecca più dell'ignorante.

D. agente strumentale. Esso costituisce la circostanza *quibus auxiliis* = con quali mezzi.

3. Il contatto con l'effetto dell'atto è la circostanza *quid fecit* = che cosa ha fatto? Non si tratta, precisa S. Tommaso nell'*ad tertium*, di ciò che è inseparabilmente legato all'azione stessa. Per esempio, se uno asperge un altro con l'acqua è evidente che lo bagna. Invece, come dice S. Tommaso, il *quid fecit* è legato alla qualità dell'acqua: se l'acqua è caldissima, io faccio male al mio prossimo. Il *quid fecit* sono delle aggiunte a ciò che si fa, non l'essenza di ciò che si fa.

Riassumiamo un po' l'ordine delle circostanze. Siccome l'atto umano è tutto causato dall'ordine al fine, è evidente che tra le circostanze le due seguenti saranno le più importanti, cioè quella che è affine alla causa stessa dell'atto umano, che è la circostanza del *cur*, e poi la circostanza che è affine all'oggetto dell'atto e cioè il *quid fecit*.

Tutte le altre circostanze si raggruppano attorno a queste due. Vedete dunque che le circostanze sono proprio accidenti dell'atto umano, e come gli accidenti sono analoghi di attribuzione alla sostanza, così le circostanze si rapportano alle fonti di moralità più grandi e più proprie, che sono appunto il fine e l'oggetto. C'è appunto questo ordine: fine, oggetto, circostanze. Queste sono le tre fonti della moralità. Quindi, tra le circostanze quelle che sono più vicine al fine e all'oggetto saranno le circostanze principali.

Questione 8. Il primo atto della volontà che potremmo chiamare *simplex volitio*. S. Tommaso qui parla dell'oggetto della volontà, del voluto, di ciò che la volontà vuole, ma non si tratta qui della volontà facoltà, quanto piuttosto del suo primo fondamentale atto, che si potrebbe anche chiamare il semplice volere.

La volontà ha per oggetto sempre e solo un bene? La risposta non lascia dubbi; ovviamente ogni atto di volizione si porta sempre e solo ad un bene, mai al male, si capisce. E il male sotto l'aspetto formale del male? Può succedere che uno voglia di fatto il male, ma non lo vuole come male. Per esempio, il rapinatore di banca non vuole tanto fare del male alla gente; egli vuole per sé il bene del denaro, però calpestando anche i diritti dell'altro.

Nella volizione, nell'atto del volere, c'è sempre la tendenza al bene. S. Tommaso lo spiega in due tappe. Ciò avviene innanzitutto quando l'appetito in genere, ogni *appetere* è un tendere a un qualche cosa di conveniente. Ora, ciò che è conveniente ad un agente in atto, è ancora un qualche cosa in atto, un'entità, quindi un bene, perché tutto ciò che è, in quanto è, è un bene, soprattutto quanto è conveniente all'agente. L'agente agisce in vista del conveniente.

Il secondo argomento riguarda la volontà in quanto è volontà, cioè non più l'appetito in genere, ma proprio la volontà. La volontà non segue una forma puramente naturale, ma la forma conosciuta, la forma rappresentata nell'agente. Ora, ovviamente la rappresentazione che muove la volontà all'atto è sempre rappresentazione del bene, però, nel caso della conoscenza che precede la volontà, il bene presentato dalla conoscenza alla volontà, a cui la volontà risponde volendo, questo bene può essere reale o soltanto apparente.

La radice del male morale è un errore pratico, nel senso che l'intelletto pratico presenta alla volontà come bene un qualche cosa che bene non è; ma è una ignoranza voluta, a differenza di quello che pensava Socrate.

Ogni peccatore è un ignorante, ignorante non nel senso speculativo<sup>5</sup> della parola, perché se lo fosse nel senso speculativo, non avrebbe peccato. Come dice il Salvatore: "Se voi dite: siamo ciechi, il vostro peccato non ci sarebbe, ma siccome dite ci vediamo il vostro peccato perenne". Lo dice ai Farisei che si vantavano della loro sapienza.

Chi è sapiente ovviamente pecca; chi è ignorante, se è ignorante in modo speculativo, non pecca, è un'ignoranza antecedente; invece qui si tratta di un errore voluto, pratico. Ciò vuol dire che la volontà si muove solo dove l'intelletto pratico presenta una realtà come buona; però può essere presentata come buona anche una realtà che non lo è.

E' una scorciatoia del sillogismo del peccatore: per esempio, quando il medico vieta dei cibi e uno si ferma davanti a quei negozietti che fanno venire l'acquolina in bocca; se poi uno si fa trascinare dalla passione, in tal caso il suo intelletto pratico gli presenta come buono ciò che obiettivamente buono non è.

Però, affinché la volontà si muova, è necessario che l'oggetto le sia presentato come buono; si può dire che in genere la volontà tende al bene. Non intendo qui la volontà come facoltà, che si orienta al bene o al male<sup>6</sup>, ma la volontà come atto di volontà<sup>7</sup>, ossia il volere il quale è sempre del bene.

---

<sup>5</sup> Ossia in buona fede.

<sup>6</sup> Cioè il libero arbitrio in senso morale.

<sup>7</sup> In senso psicologico.

La volontà riguarda sia il fine che i mezzi. Nelle cose naturali<sup>8</sup> c'è un'analogia tra la volontà e le tendenze naturali; il soggetto, per mezzo della stessa potenza operativa, attraversa i mezzi per giungere al termine dell'azione; così anche nell'ordine volitivo, il volente tramite i mezzi si dispone al conseguimento del fine.

Per quanto riguarda la volontà come potenza operativa, essa si estende sia al fine che ai mezzi; è la stessa facoltà volitiva che vuole ogni tipo di bene, sia il bene del fine sia il bene dei mezzi. Ovviamente il bene del fine è quello che determina il bene dei mezzi; i mezzi sono ordinati al fine.

Invece, la volontà intesa come atto di volere riguarda esclusivamente il fine; s'intende la *simplex voluntas*, s'intende quell'atto che riguarda il principio dell'atto umano, ciò che si vuole naturalmente, per natura e non per scelta. Ciò che si vuole per natura, non sono i mezzi in vista del fine, ma il fine stesso, che determina poi anche la scelta dei mezzi in un momento successivo.

Quindi la distinzione è questa: come nell'ambito naturale la stessa facoltà muove il mobile ad attraversare tanti termini intermedi per giungere al termine ultimo, così anche la facoltà volitiva estende il suo agire a ogni bene, sia il bene del fine che il bene dei mezzi. Quindi la volontà riguarda come potenza volitiva sia il fine che i mezzi.

Invece per quanto riguarda la volontà come atto di volere, nel semplice volere non si considerano ancora i mezzi, ma ci si porta a ciò che si vuole quasi per natura immediatamente, spontaneamente, ci si porta al fine. Qui si differenzia la *simplex volitio* da quella che si chiama *intentio*.

La *simplex volitio* è quasi la spontanea volontà del fine; l'intenzione è la volontà di conseguire sì il fine, ma adoperando dei mezzi per conseguirlo, non si sa ancora quanti, però la volontà si concretizza già, si estende alla considerazione dei mezzi. Non dice solo: voglio quella cosa; dice: voglio quella cosa sapendo che per conseguirla dovrò estendermi in qualche modo ad adoperare dei mezzi.

Nell'articolo 3, S.Tommaso precisa la distinzione tra l'atto della semplice volizione e l'atto dell'intenzione, cioè l'atto della semplice volizione che si porta al fine in assoluto e l'atto dell'intenzione che si porta ai mezzi, però non mai ai mezzi soli, ma al fine al quale i mezzi sono ordinati.

Perché questo? Perché il fine può essere voluto in se stesso, in assoluto; i mezzi non possono essere voluti senza il fine. Quindi il fine può fare a meno dei mezzi, ma i mezzi non possono mai fare a meno del fine. Nell'atto della *simplex volitio* c'è la tendenza al solo fine, senza prendere ancora in considerazione i mezzi; nell'atto dell'intenzione c'è il volere i mezzi, ma mai senza il fine, cioè i mezzi in vista di quel determinato fine.

Ci può essere l'analogia con l'intelletto umano: non c'è mai scienza delle conclusioni senza l'intelletto dei principi. Come nell'intelletto c'è l'*intellectus principiorum* riguardo a ciò che per natura si conosce intellettivamente, così nella volontà c'è un qualche cosa che per natura si vuole, ed è il fine.

I fini sono nell'ordine pratico ciò che sono i principi nell'ordine conoscitivo. Quindi praticamente come la volontà, la *simplex volitio*, vuole naturalmente i fini, così l'intelletto conosce naturalmente i principi. Ora può succedere che uno abbia l'atto di conoscenza dei principi senza applicarli ad una dimostrazione; però non è possibile che uno abbia la conclusione tratta tramite un sillogismo senza riallacciarla ai principi. Similmente non è possibile non volere dei mezzi senza volere il fine; è però possibile volere il fine senza volere i mezzi.

Nell'*ad tertium* c'è una significativa precisazione. S.Tommaso dice che diverso è l'ordine dell'esecuzione dell'opera dall'ordine dell'intenzione. Nell'esecuzione dell'opera ciò che è ordinato al fine, cioè il mezzo è intermedio; mentre il fine è il termine del moto. Pensate alla costruzione di una casa: prima bisogna scavare le fondamenta, poi porre la prima pietra, poi le altre pietre e poi si

---

<sup>8</sup> Nella natura fisica.

costruisce la casa; quindi i mezzi sono intermedi in vista della realizzazione del fine, che c'è al termine dell'opera. Il fine coincide con la fine.

Ora, così come il moto naturale può fermarsi nel luogo intermedio senza arrivare al fine, così anche nell'eseguire l'atto umano è possibile fermarsi a una realizzazione parziale senza arrivare fino in fondo nell'esecuzione.

Invece nell'intenzione il fine precede i mezzi, mentre nell'esecuzione i mezzi precedono il fine e dispongono ad esso. Nell'intenzione il fine precede i mezzi e fa dipendere da sé i mezzi. Non è possibile dire: "io mi fermo ai mezzi e non voglio il fine", no. Per volere i mezzi prima bisogna volere il fine; i mezzi si vogliono dipendentemente dal fine. Vedete come vale questo assioma tomistico, secondo cui ciò che è primo nell'intenzione è ultimo nell'esecuzione.

Quindi il fine che è ultimo nell'esecuzione è anche primo nell'intenzione dell'agente. In questa struttura dell'atto umano, c'è un discendere dal fine ai mezzi nell'ordine intenzionale. Quasi dal fine ultimo, che è poi il primo fine voluto, si discende fino all'ultimo mezzo, su cui si tempera.

Questo ultimo mezzo dell'intenzione diventa il primo mezzo nell'esecuzione; cominciando da quel primo mezzo si passa agli altri fino ad arrivare alla fine. L'architetto, prima deve sapere quale casa vuole costruire; pensa a ciò che si realizzerà alla fine, proprio la casa che il proprietario ha desiderato. All'inizio parte con questa concezione finalistica, proprio il fine si pone all'inizio dell'intenzione.

Poi comincia a pensare con quali mezzi può raggiungere questo fine, comincia quindi a deliberare sui mezzi fino a discendere sui mezzi più particolari possibili, poi, ecco il primo passo dell'esecuzione; incarica una ditta di fornirgli quel preciso materiale e comincia a costruire e alla fine, nell'esecuzione, torna a ciò che c'era all'inizio nell'intenzione.

Nella nona Questione si tratta del motivo della volontà: cioè che cosa muove la volontà, da che cosa la volontà può essere mossa? Anzitutto la volontà è mossa dall'intelletto: qui S. Tommaso manifesta la sua anima intellettualistica; la volontà è mossa dall'intelletto, però è mossa in una maniera tutta particolare. Questo articolo presenta una fondamentale distinzione che nell'antropologia soggiacente alla morale ricorre continuamente, cioè la distinzione tra l'esercizio dell'atto e la sua specificazione, l'esercizio da parte del soggetto che si muove all'agire e la specificazione dell'atto che determina ciò che si fa.

Una cosa è il fare e non fare, un'altra cosa è fare questo o quest'altro. La prima riguarda l'esercizio, l'altra la specificazione. Quanto all'esercizio, non c'è dubbio che la volontà non dipende dall'intelletto, ma anzi quanto all'esercizio è la volontà che muove l'intelletto. Infatti la facoltà del fine più alto e più universale muove tutte le facoltà dei fini particolari. Quindi la volontà è la facoltà delle facoltà.

La volontà è quasi paragonabile alla mano: ciò che è la mano come strumento degli strumenti nell'ordine dell'eseguire, la volontà lo è nell'ordine del muovere le facoltà dell'anima. La volontà è da quel lato facoltà delle facoltà, non è una facoltà tra tante altre, è la facoltà che muove tutte le altre.

S. Tommaso fa un esempio significativo: l'arte della navigazione determina l'arte della costruzione navale. E' l'esperienza del navigatore che determina come deve essere costruita una nave; l'arte del fine più ampio, della navigazione in genere, determina poi in particolare come la nave deve essere costruita.

Quindi sempre la facoltà del fine più astratto, più universale determina e muove la facoltà del fine più particolare. Ora la volontà è la facoltà del fine in genere, in astratto, mentre l'intelletto non è la facoltà del fine, ma è la facoltà di quel particolare fine che è il conoscere.

Quanto all'esercizio non c'è dubbio che la volontà muove l'intelletto e non viceversa. Però per quanto riguarda la specificazione della stessa azione volitiva, per quanto riguarda ciò che si vuole, la volontà, essendo un appetito intellettuale, presuppone la conoscenza del suo oggetto. "Nulla può essere voluto se non il preconosciuto". La volontà suppone la presentazione del bene dalla parte dell'intelletto.

L'intelletto pratico conosce il bene e presenta come vero quel determinato bene. Cioè dice alla volontà: guarda che questo bene è veramente tale; la volontà, una volta che l'intelletto pratico fa questa operazione, si muove al bene presentato. L'intelletto muove la volontà, ma non la muove soggettivamente<sup>9</sup>, la muove *ex parte obiecti*, dalla parte dell'oggetto proposto che specifica ciò che si fa, che determina ciò che si vuole.

Mentre la volontà è quasi il primo motore, vedremo che non lo è in assoluto, ma riguardo all'anima è effettivamente la prima forza motrice quanto all'applicazione dell'atto all'esercizio; tuttavia la volontà dipende dall'intelletto per quanto riguarda la presentazione dell'oggetto.

Se la volontà muove all'esercizio anche l'intelletto, vuol dire che lo stesso atto intellettuale con cui l'intelletto presenta il bene alla volontà, è a sua volta mosso dalla volontà, la quale volontà ha bisogno della presentazione<sup>10</sup>, e così via.

S. Tommaso è stato un intellettualista. E' vero che la volontà può muovere l'intelletto, ma non è necessario che lo muova; può succedere che l'intelletto può semplicemente conoscere senza esser applicato dalla volontà all'atto di conoscere. C'è un esercizio dell'atto intellettuale non mosso dalla volontà.

Poi c'è la presentazione del bene dalla parte dell'intelletto, non mosso dalla volontà, presentazione alla volontà, la quale si muove all'esercizio dell'atto; da quel momento in poi possono operare le altre facoltà, compreso l'intelletto. Se non ammettete questa indipendenza dell'intelletto dalla stessa volontà quanto all'esercizio dell'atto, effettivamente si apre una via senza uscita.

La volontà è talmente universale che può muovere ogni facoltà compresa quella intellettuale, però l'intelletto ha una certa sua autotomia operativa, anche quanto all'esercizio indipendente dalla volontà. Lo potete vedere per esempio nella conoscenza sensitiva: lì non c'è bisogno che vi applichiate a conoscere quel determinato colore o a guardarlo; basta aprire gli occhi e lo vedete.

La conoscenza ha un esercizio immediato, da cui poi dipende la presentazione dell'oggetto alle facoltà appetitive, le quali poi risultano motrici. E' ovvio che in alcuni atti d'intelletto speculativo la volontà è veramente motrice. Per esempio, la volontà di ogni bravo studioso dice: "applicati a studiare"; allora è veramente una mozione quanto all'esercizio dalla parte della volontà che applica l'intelletto speculativo.

L'intelletto muove la volontà comunque da parte della presentazione dell'oggetto. Quanto all'applicazione all'atto è la volontà che muove se stessa. Infatti nei seguenti due articoli, S. Tommaso analizza la parte appetitiva. C'è la questione se la volontà possa essere mossa dall'appetito sensitivo e poi se la volontà muova se stessa, entrambe questioni molto importanti.

Per quanto riguarda la mozione dell'appetito sensitivo, l'influsso dell'appetito sensitivo sulla volontà è indubbio; ma in che modo? Non immediatamente *ex parte subiecti*: abbiamo visto che la volontà soggettivamente è indipendente, applica se stessa all'esercizio dell'atto. Quindi la passione, l'appetito sensitivo può intervenire, ma interviene esclusivamente a livello della proposta dell'oggetto.

Si tratta ancora una volta di una mozione *ex parte obiecti*, in forza della proposta dell'oggetto. Quindi l'appetito sensitivo non influisce soggettivamente, ma influisce proponendo l'oggetto. In che modo? Non lo fa come l'intelletto pratico che serenamente propone l'oggetto, ma l'appetito sensitivo piuttosto influisce sul soggetto non in quanto volente, ma alterandolo passionalmente.

In questa circostanza il soggetto, non più sereno, non riesce a mantenere l'indifferenza del giudizio pratico-pratico, o per lo meno non la mantiene del tutto. Quindi c'è l'influsso della passione sul giudizio della ragion pratica e tramite la ragion pratica proponente l'oggetto c'è l'influsso sulla volontà.

---

<sup>9</sup> Nell'ordine dell'esercizio, ossia come atto del volere.

<sup>10</sup> Dell'oggetto.

Per esempio, un uomo che si trova in un impeto d'ira, ovviamente non ragiona come un uomo calmo e sereno; quindi la passione, l'appetito sensitivo influisce sul soggetto umano alterandone non solo la disposizione passionale, ma tramite essa anche la disposizione al conoscere.

Quello che appare una cosa da poco a uno che si trova sereno e tranquillo, appare una grande offesa a uno che si trova in uno stato di irascibilità; in tal senso l'appetito sensitivo influisce sul giudizio dell'intelletto pratico, il quale intelletto pratico presenta il bene sotto un aspetto un tantino deformato, e la volontà si muove a seconda di questa proposizione dell'oggetto.

C'è poi la questione: fino a che punto la volontà rimane libera? L'importante è sapere che l'appetito sensitivo può influire sulla volontà non direttamente, ma tramite la proposizione dell'oggetto. Non però immediatamente, perchè questo spetta solo all'intelletto pratico, bensì influenzando sulla disposizione conoscitiva del soggetto e alterandone in qualche misura lo stesso giudizio pratico, tramite il quale poi influisce<sup>11</sup> sulla volontà.

C'è una citazione che non poteva mancare. Nell'Etica a Nicomaco, nel 3 libro, c'è il principio *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* (= quale ciascuno di noi è, tale fine gli sembra quello buono). Noi valutiamo i fini a seconda delle nostre disposizioni; però per fortuna rimaniamo liberi; c'è un influsso dell'appetività sul giudizio, ma il giudizio rimane libero.

La volontà di per sé potrebbe resistere a questa alterazione dell'appetito sensitivo. Spesso succede che il povero giudizio pratico-pratico è conteso da questi due appetiti: uno razionale e l'altro è l'appetito sensitivo, soprattutto in materia di temperanza (vi feci l'esempio della gola). Spesso succede che c'è questo conflitto tra la passionalità da una parte e la volontà dall'altra. Per fortuna, la volontà può in qualche modo rettificare il giudizio pratico-pratico, anche se l'appetito sensitivo influisce su di esso.

Nell'*ad tertium* non poteva mancare la constatazione che l'appetito sensitivo è dominato<sup>12</sup> non in maniera dispotica, ma politica<sup>13</sup>. Questo è molto importante per l'antropologia realistica dell'uomo, non solo, ma anche nello stato di concupiscenza, essendo in teologia possiamo parlare in questi termini, cioè nello stato di corruzione della natura a causa del peccato originale, quello che S. Agostino chiama concupiscenza o tendenza al male.

Anche nello stato di natura pura<sup>14</sup>, corrispondente al progetto originario di Dio sull'uomo, Dio ci aveva creati in maniera tale, che la nostra ragione potesse comandare agli appetiti inferiori, ma mai in maniera tale da schiacciarli. L'antropologia tomista non è repressiva, ma è educativa degli istinti, a differenza del freudismo.

La volontà muove se stessa: questo è un argomento non facile da capire, ma essenziale. Qui S. Tommaso fa un paragone con l'altra facoltà spirituale, che è quella intellettuale. L'intelligenza, essendo in atto rispetto ai principi, riduce se stessa dalla potenza rispetto alle conclusioni, all'atto rispetto a quella stessa conoscenza.

L'atto dell'intelligenza è un atto eminentemente vitale, atto vitale nel senso di un'entità che muove se stessa, non però come *causa sui*, ma nel senso di un'entità, che nella sua identità di facoltà intellettuale, è sotto un certo aspetto movente e sotto un altro è mossa. E' mossa in quanto non ha ancora la scienza delle conclusioni, è movente in quanto ha già la scienza dei principi.

Quindi l'intelletto riduce se stesso dalla potenza riguardo alle conclusioni, all'atto tramite quell'atto che è la conoscenza dei principi. Similmente la volontà, per la volizione del fine che è il principio dell'ordine pratico, la volontà nella volizione del fine si riduce dall'atto del volere il fine, che è accompagnato dalla potenza di volere i mezzi, all'atto di volere anche i mezzi.

---

<sup>11</sup> L'appetito sensitivo influisce sulla volontà.

<sup>12</sup> Dalla volontà.

<sup>13</sup> Con questo appellativo, Aristotele si riferisce al fatto che la volontà deve dominare le passioni quasi fossero dei soggetti liberi, come avviene in campo politico nel quale, si suppone che il governante guidi i cittadini rispettandone la libertà.

<sup>14</sup> Qui Padre Tomas si riferisce allo stato di innocenza.

La volontà si trova in partenza in atto di volere il fine, in potenza di volere i mezzi e dall'atto di volere il fine si riduce all'atto di volere anche i mezzi. Questo è possibile solo in quanto, e qui il discorso si fa un po' difficile, i principi dell'intelletto contengono in sé attualmente e virtualmente le stesse conclusioni, e i fini contengono in sé ancora attualmente e virtualmente i mezzi al fine.

Se volete potete collegarlo con i trascendentali: come l'essere contiene in sé, essendo un analogo, attualmente le sue differenze, tutte le sue differenze, così il bene contiene in sé tutte le sue differenze e il vero contiene in sé tutte le sue differenze.

La spiritualità umana è grande; quanto allo spirito noi siamo portatori del divino, non c'è distinzione, ma poi c'è una grande distinzione per quanto riguarda l'entità dell'uomo, perché Dio Creatore è infinito Essere, noi siamo finiti esseri; però siamo infiniti quanto all'intenzionalità. Riguardo all'apertura al bene e al vero siamo veramente infiniti e siamo portatori di una infinita attualità intenzionale. Però questa infinita attualità intenzionale non è infinita quanto all'essere fisico<sup>15</sup>; ecco perché c'è il passaggio dalla potenza all'atto quanto all'essere.

Questo si collega con l'articolo 4. S. Tommaso si chiede se la volontà sia mossa da un principio esterno e poi se è mossa da Dio. Ovviamente il principio esterno che muove la volontà è Dio, cioè la volontà è mossa da se stessa e nel contempo da Dio. Sono due cause che muovono la volontà dal di dentro; la volontà stessa che muove se stessa e Dio che la muove dal di fuori, entrambe le cause sono necessarie.

E' tomismo quello che afferma che la premozione fisica<sup>16</sup>, anche e soprattutto per gli atti liberi. La volontà presenta questo duplice aspetto: in quanto è intenzionalmente infinita, contiene già in sé quell'atto che le permette di ridursi dalla potenza all'atto, quanto ai mezzi. In quanto il fine contiene già i mezzi, la volontà è in grado di ridurre se stessa dalla potenza circa i mezzi, in atto circa i mezzi.

Supponendo però che sia in atto circa la volizione del fine, questo vuol dire che la volontà è in qualche modo partecipe di un'infinita intenzionalità nei riguardi del bene, quel bene che contiene in sé tutte le sue sfumature. Quindi la volontà è in grado di attuarsi circa ogni bene particolare, intenzionalmente.

Quanto all'essere, l'atto di volizione è un'entità finita e quindi ha bisogno di una premozione, di un Qualcuno che dia l'essere a quell'essere partecipato, che è appunto la volizione nuova che si verifica in noi. Quindi la volontà è una causa che muove se stessa, ma non è la causa prima nel senso di entità fisica<sup>17</sup>; ha bisogno quindi di essere premossa e non può essere premossa se non da Dio, in quanto, come dice S. Tommaso, come l'atto naturale di agenti naturali non può essere dato se non da chi ha istituito la natura delle cose, così l'atto volitivo non può essere causato se non da Chi ha istituito la volontà stessa, altrimenti si tratta di un influsso esterno a cui la volontà può anche in qualche modo non acconsentire.

Ma per muovere una realtà dal di dentro è necessario che la realtà muova se stessa oppure che sia mossa, sì, da qualche cosa di distinto da essa, ma in tal caso quel qualcosa di distinto da essa deve essere l'origine stessa della natura, o in questo caso della natura dotata di volontà.

Per la volontà c'è un'area ancora più vasta, perché la volontà è ordinata al fine ultimo; l'ordine dei fini corrisponde all'ordine degli agenti, quindi solo il primo Agente, il Creatore può ordinare la volontà al fine ultimo, che è ancora Lui stesso.

Per di più la volontà è una facoltà spirituale; solo da Dio la volontà può essere creata, solo da Dio la volontà può essere premossa. Vale per ogni agente naturale<sup>18</sup>; l'azione naturale, la premozione dell'azione naturale deriva sempre e solo dal Creatore della natura.

---

<sup>15</sup> Ontologico.

<sup>16</sup> Ontologica.

<sup>17</sup> Psicologica.

<sup>18</sup> Perché Dio è Creatore anche dell'agente naturale.

Mi è stata fatta una domanda interessante riguardo al male che ci può essere nelle azioni umane. Notate bene, che in questa premozione Dio ovviamente determina subito ciò che c'è di buono e di essere nell'atto umano, mentre le particolari applicazioni sono tutte dovute alla causalità seconda dell'uomo, che determina se stesso tramite la sua volontà.

In qualche modo Dio dà l'essere all'atto umano, ma la particolarità dell'essere, la determinazione all'essere tale o tal altro spetta effettivamente alla volontà, seppure - dirà S. Tommaso - Id-dio muova effettivamente anche la particolarità dell'atto, per esempio un atto chiaramente buono, come quando influisce tramite la grazia attuale.

Ma queste sono circostanze particolari; nel concorso divino generale Dio semplicemente promuove all'entità dell'atto; l'atto<sup>19</sup> invece dipende dall'uomo; quindi, se è buono, è tutto merito dell'uomo, ma se è cattivo è tutto demerito dell'uomo.

---

<sup>19</sup> In senso morale.