

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE

14^a Lezione - 17 febbraio 1987

L'altra volta ci siamo lasciati sul trattato dell'atto umano; tralasciamo alcune parti; ho scelto la Questione 13 che tratta della scelta, per poi passare alle Questioni 16 e 17 che trattano rispettivamente dell'uso e dell'*imperium*, del comando della ragion pratica.

Perchè ho fatto questa scelta? Proprio perchè nell'atto della scelta si verifica quel fenomeno straordinario, fondante tutto l'ordine morale che si chiama libertà. Nella scelta appare appunto la libertà del nostro volere. Tutto questo presuppone che abbiate bene in mente lo schema dell'atto umano, ossia: c'è innanzitutto *l'ordo intentionis*, avete sempre gli atti della ragione, si intende della ragion pratica, perchè si tratta di arrivare all'agire e all'appetito intellettuale, ossia alla volontà.

Il primo atto della ragion pratica è la *simplex apprehensio boni*, ovviamente del bene; si tratta dell'apprendere il bene, del rendersi conto di un bene. Questa *simplex apprehensio boni* è seguita appunto dalla *simplex volitio*, da un semplice volere un bene; non è ancora un volere molto realistico perchè vuole solamente la cosa in sè, non dispone ancora dei mezzi al fine.

C'è poi il secondo atto della ragion pratica che si chiama "il giudizio speculativo pratico", che è già un rendersi conto non solo del fine ma anche dei mezzi che saranno da adoperare per conseguire il fine. Questo atto è seguito dalla cosiddetta *intentio*. La *intentio* riguarda sempre il fine, ma lo riguarda con la precisa volontà, la quale si concretizza di più per adoperare dei mezzi in vista del conseguimento del fine. Così si compie *l'ordo intentionis*.

Quindi, inizia *l'ordo electionis*, perché *l'ordo intentionis* termina con l'atto di scelta. Qui avete anzitutto dalla parte della ragion pratica il *consilium*, la deliberazione della ragione pratica, la elaborazione di una pluralità di vie possibili per il raggiungimento del fine. Il buon uso della ragion pratica anzitutto, là dove il consiglio è molto importante, sarà l'ufficio del prudente, quello di consigliarsi a lungo per poi agire con prontezza e con una certa decisione.

Quindi c'è l'atto del *consilium*, della deliberazione della ragion pratica, che è seguita dal *consensus*, il *consensus voluntatis*. La volontà, vedendosi presentare dalla ragion pratica tante vie possibili della realizzazione del fine che uno si è proposto, dà il consenso globale a queste diverse vie del conseguimento del fine.

Poi, sempre dalla parte della ragion pratica, segue il giudizio pratico-pratico. Qui siamo al nocciolo dell'atto umano, il giudizio pratico-pratico che è l'oggetto specificante l'atto di scelta, *l'electio*. Ecco perchè questa parte dell'atto umano si chiama *ordo electionis*. E' sempre un qualche cosa di interiore che si svolge dentro all'anima umana.

Ripeto, è estremamente importante questo momento culminante dell'atto interiore, cioè appunto il rapporto tra il giudizio pratico-pratico e la scelta, l'atto di scelta. Premetto il perchè di questa importanza: la nostra ragione umana non riuscirà mai nè verrà a capo in questa vita nel sapere perchè effettivamente sotto un aspetto il giudizio pratico-pratico determina la scelta, ma sotto un altro aspetto la scelta determina il giudizio pratico-pratico.

Che scelta sarebbe se la volontà non potesse determinare il giudizio? Si parla della *libertas arbitrii*, della libertà dell'arbitrio, ciò che è libero nel senso passivo della parola. Ciò che è determinabile non è tanto la volontà che è determinante, ciò che è determinabile è il giudizio.

Il giudizio pratico-pratico è oggetto passivo della determinazione attiva della parte della volontà. Sotto questo aspetto la volontà determina attivamente il giudizio pratico-pratico, che si lascia determinare. Ma sotto un altro aspetto, quello della specificazione, è il giudizio pratico-pratico che si presenta come oggetto dell'atto di scelta.

Vedete questa interdipendenza? Noi riusciamo a discernere entrambi gli aspetti, da una parte quello rappresentativo, cioè l'intelletto pratico che appunto presenta alla volontà il bene, l'oggetto e

i mezzi del suo raggiungimento e inoltre possiamo dire che c'è, da questo primo lato, il giudizio pratico-pratico, che è determinante secondo la specificazione, ovvero determina la volontà quanto alla proposta dell'oggetto, cioè del bene e dei mezzi con i quali il bene si può raggiungere. Questo è l'aspetto sotto il quale il giudizio pratico-pratico prevale sulla scelta.

C'è poi l'altro aspetto sotto il quale la scelta prevale sul giudizio pratico-pratico, e questo potremmo chiamarlo l'aspetto dell'immobilizzazione del giudizio pratico-pratico¹. Questa immobilizzazione non modifica il contenuto del giudizio pratico-pratico. Il contenuto è sempre quello, però la volontà, compiendo l'atto di scelta, fissa il giudizio pratico-pratico che poi determinerà tutta l'esecuzione dell'opera.

Sarà questo il giudizio dell'intelletto che presiederà al conseguimento dell'opera che ci si è proposti. Con questo non abbiamo risolto nulla, perchè occorrerebbe determinare esattamente in che modo accada questa compenetrazione della ragione e della volontà proprio dell'atto di scelta. Questa esatta interdipendenza ci sfugge.

E' importante constatare il fatto di questa interdipendenza: da un lato il giudizio pratico-pratico che si lascia passivamente determinare, che però è determinante sotto l'aspetto del contenuto presentato. Dall'altra parte la volontà che lo immobilizza e sotto questo aspetto lo determina senza modificarne il contenuto intellettuale e rappresentativo.

Questo è il cuore dell'atto umano; dopo di che segue *l'ordo executionis*. C'è innanzitutto dalla parte della ragion pratica *l'imperium*, il comando, che studieremo seguendo il testo della *Summa*, nel quale c'è sia l'ordine dell'intelligenza, l'ordine non nel senso di comandare, ma ordine nel senso di disporre una cosa all'altra. C'è questo ordine dell'intelletto pratico, però con l'aspetto intimativo della volontà.

La volontà è presente in questa disposizione ordinante dell'intelletto pratico; è per questo che appunto l'intelletto pratico assume il tono imperativo. Non solo dice: "questa o quest'altra cosa è da fare", ma dice concretamente: "fa' questo". Effettivamente anche introspektivamente ci rendiamo conto di questo momento: è tuo preciso dovere fare questo. Qui si compie poi tutta la dinamica della ragion pratica; qui la ragion pratica arriva alla sua perfezione, al suo ultimo atto che è l'atto proprio della virtù della prudenza, virtù che perfeziona l'intelligenza pratica.

All'*imperium* segue poi l'*usus activus*, il cosiddetto uso attivo che costituisce l'essenza dell'atto umano, atto umano ormai exteriorizzato, che passa all'esecuzione. L'uso attivo può essere anche interno, però si tratta sempre di un qualche cosa posto in atto *dall'imperium* della ragion pratica.

Dopo di che c'è l'*usus passivus*, dalla parte dell'intelletto. Con l'*usus passivus* ci si rende conto del fatto, dell'operazione eseguita; nell'eseguire l'operazione c'è un'avvertenza intellettuale, e non solo intellettuale, ma si può dire sommariamente conoscitiva, sensitiva; c'è un'avvertenza che l'opera è stata compiuta.

A questa notizia che l'opera è stata eseguita, segue ovviamente il *gaudium*, la *fruitio*, da parte della volontà. L'atto umano finisce con una certa gioia, il *gaudium*. Secondo l'Aquinate l'agire è fonte di gioia, dovrebbe essere fonte di una certa *delectatio*.

La ragione per cui ho scelto in particolare l'analisi dell'atto di scelta, è perchè è al centro dell'atto umano e il fondamento del medesimo, dell'atto umano in quanto tale, suscettibile di moralità proprio perchè procede dall'uomo in quanto è formalmente uomo.

Cioè procede dall'uomo secondo la ragione deliberata; la deliberazione della ragione è appunto la scelta della volontà, e quindi la moralità dell'atto umano è costituita da questa sua parte che è il giudizio pratico-pratico; è l'atto di scelta che immobilizza e fissa il giudizio pratico-pratico.

Anzitutto la prima questione da discernere è una *vexata quaestio*. S. Tommaso ne presenta una soluzione anch'essa abbastanza *vexata*, la questione trattata nell'art.1 della Questione 13. Si tratta di sapere, problema che Aristotele lasciò in sospenso, se l'atto di scelta, l'*electio*, spetta alla ra-

¹ Ad opera della volontà.

gione o alla volontà. Aristotele si è espresso in maniera molto prudente. S. Tommaso dice, citando il Libro VI dell'*Etica a Nicomaco*: la scelta è un appetito dell'intelletto; il grande Aristotele si è reso conto che nell'atto di scelta ci sono entrambe le dimensioni. C'è la dimensione conoscitiva rappresentativa, ma c'è anche la dimensione della tendenza appetitiva. C'è l'una e l'altra, però non è facile dire da che parte sta l'atto di scelta.

Aristotele lasciò in sospeso questa questione, limitandosi solo a dire che c'è l'una e l'altra parte. Notate come in questo svolgersi dell'atto umano, queste dodici parti dell'atto umano, man mano che si procede verso la scelta, voi potete osservare una certa compenetrazione reciproca tra l'intelletto e la volontà.

La cosa non sorprende più di tanto, perchè *l'extentio intellectus speculativi pratica*, l'estensione dell'intelletto speculativo alle cose pratiche avviene tramite la volontà, non tramite la volontà applicante l'intelletto, perchè questo la volontà lo fa anche rispetto all'intelletto speculativo, ma tramite la volontà che in qualche modo si potrebbe dire che rende affettivo l'oggetto che di per sé è un oggetto dell'intelletto, giacchè l'intelletto pratico ha per oggetto il vero in quanto intelletto, ma anche quel vero che è il bene, in quanto è intelletto pratico. L'intelletto pratico è un intelletto che partecipa dell'affettività della volontà.

La grande questione che si pone, dopo aver detto cosa abbastanza ovvia che nella scelta c'è sia l'aspetto intellettuale che l'aspetto volitivo, è di discernere da che parte effettivamente stia l'atto della scelta. S. Tommaso comincia da una complicata spiegazione, dicendo che nella scelta la ragione e la volontà assumono delle caratteristiche analoghe a quel rapporto che esiste tra la forma e la materia.

Dice praticamente che nell'atto della scelta queste due facoltà con i loro rispettivi atti assumono una caratteristica analoga a quella che nell'ambito cosmologico può essere il rapporto tra la forma e la materia. Infatti un atto che appartiene essenzialmente a una potenza o a un abito, riceve la forma e la specie da una potenza o un abito superiore. La potenza o l'abito superiore dà la forma alla potenza e all'abito inferiore.

Quindi c'è una potenza dirigente che dà una forma alla potenza e all'atto della potenza inferiore. Pag.5 Sempre la funzione della ragione è quella di presentare l'oggetto; la ragione è essenzialmente rappresentativa; qui veramente c'è una specie di dualità estremamente importante che a quanto pare pervade ogni ente.

Questo è molto interessante, anche se è un dato di fatto che teoricamente è difficile dimostrare a priori, una specie di principio che si osserva in tutte le cose e cioè che sempre in ogni entità c'è una certa determinazione formale, una certa forma, una struttura della cosa, "ciò per cui la cosa è ciò che è", una certa caratteristica formale nel senso aristotelico della cosa, e a questa forma è sempre legata una tendenza, un *appetitus*, un tendere a un qualcosa.

C'è sempre questa dualità di *forma* e *finis*, causalità formale e finale. La finalità è radicata nell'essenza costitutiva della forma; ciò che è finalizzato è l'agente; l'agente come tale è un soggetto, però l'agente è finalizzato tramite la sua essenza, tramite la forma, che fa sì che l'agente sia agente di tale determinata specie.

E' una cosa molto semplice. Aristotele avrebbe detto per esempio che un cavallo genera un cavallo, un bue genera un bue, ogni animale di una specie genera un altro animale della stessa specie. La forma determinante la specie dà la finalità al generante di generare un animale della stessa specie.

Notate bene questa dualità di forma e di fine. Ora la forma può essere presente in diversi modi: c'è la presenza non conoscente della forma; il soggetto non è dotato di conoscenza, quindi possiede la forma in maniera puramente fisica od ontologica, e poi c'è la presenza conoscitiva della forma, che è una presenza intenzionale, nell'intenzione dell'agente.

La presenza intenzionale è ovviamente una presenza rappresentativa, cioè il fatto che l'agente abbia presente una forma, al di là della sua e fisicamente² lo determina. E' l'importanza del fenomeno conoscenza, l'emergere della conoscenza dal mondo puramente fisico. Quanto è vera questa tesi dei seguaci di S.Tommaso secondo cui "la radice di ogni conoscenza è l'immaterialità".

Avviene l'emancipazione della forma dalle condizioni della materia. Solo una forma che si libera dalla materia è in grado di ricevere in sé altre forme. Il soggetto non possiede solo quella forma che lo determina fisicamente³, ma possiede una forma ricettacolo di altre forme.

Notate bene come questa caratteristica della conoscenza intellettuale, che è una conoscenza dell'universale, è l'unica base attendibile per una prova dell'immortalità dell'anima umana. Quindi l'emergenza del conoscere intellettivamente è al di sopra della materia.

Possiamo dire che l'intellettualità ha questa caratteristica di poter rappresentare, di rendere presente la forma della cosa altrui nella sua alterità al soggetto. A questa funzione rappresentativa è legata una funzione tendenziale, una funzione di tendenza e di appetito. In questa dualità del giudizio pratico-pratico e della scelta, non c'è dubbio che la scelta riceva qualche cosa dall'intelletto.

Quindi l'intelletto è la facoltà direttiva della scelta, l'intelletto dirige la scelta, in quanto presenta alla scelta il fine e il mezzo con cui ottenere il fine. Il mezzo, non dico i mezzi, i mezzi ci sono ancora a livello del *consilium* e del *consensus*; invece nel giudizio pratico-pratico non ci sono più i mezzi, pluralisticamente parlando; c'è solo il mezzo.

Ogni consiglio pratico-pratico presenta un mezzo determinato con cui conseguire il fine. Ora non c'è dubbio che sotto questo aspetto l'intelletto pratico dirige l'atto di scelta. Il quale riceve questa forma direttiva dall'intelletto pratico; però la sostanza di questo atto, o l'essenza di questo atto che è quello della scelta, pur diretta dall'intelletto pratico da cui riceve la forma direttiva, è una specie di forma dinamica.

Penso sempre a Francesco Bacone e al suo latente processo⁴. L'atto di scelta riceve dall'intelletto, ma la sostanza di questo atto, per quanto partecipa della forma ricevuta dall'intelletto, non consiste in un che di intellettuale, ma in un che di appetitivo, perchè l'essenza di questo atto è appunto il tendere determinatamente al fine da realizzare tramite quel determinato mezzo.

La sostanza dell'atto di scelta sta dalla parte della volontà, perchè la proprietà di questo atto non è tanto da riconoscere che il fine è da ottenersi con quel mezzo, ma di tendere a quel fine tramite tale mezzo. Vedete che la determinatezza non c'è solo dalla parte del fine, ma anche dalla parte del mezzo. Quello che potrebbe indurre in errore è dire che l'intelletto pratico fornisce l'aspetto formale all'atto di scelta; mentre la sostanza dell'atto di scelta si pone dalla parte della volontà.

Ora la sostanza dell'atto si raccorda alla forma come un che di materiale; la sostanza partecipa la forma. Questo potrebbe essere frainteso, dato che nella sostanza la parte determinante è appunto la forma sostanziale; quindi uno potrebbe dire, applicando rigorosamente l'analogia sollevata qui, giustamente, perché è una bella analogia di proporzionalità propria, seguendo rigorosamente questa analogia sollevata da S.Tommaso, si potrebbe dire che se la parte formale è nell'intelletto, vuol dire che l'intelletto determina la sostanza dell'atto di scelta.

E' come la forma sostanziale che determina poi tutta la sostanza, tutto il sinolo. Giovanni di S.Tommaso si premura di dire che non è così, effettivamente non è così. S.Tommaso non pensava, come risulta anche dal testo, a una forma che entra nella costituzione della sostanza, ma ad una spe-

² Ontologicamente.

³ Ontologicamente.

⁴ Francesco Bacone intenta una specie di processo ad una serie di pregiudizi comuni che egli chiama "idoli".

cie di forma piuttosto accidentale, che però non sorge dalla sostanza, ma che è ricevuta dalla sostanza a modo di partecipazione⁵.

Ci sono determinate forme accidentali che scaturiscono dalla sostanza e che sono inferiori rispetto alla sostanza; ci sono altre forme accidentali, non costitutive della sostanza, che però sono formali rispetto alla sostanza anche nel senso che sono superiori riguardo alla medesima, perchè la sostanza le riceve proprio per partecipazione⁶. E così avviene in questa analogia della sostanza dell'*electio* rispetto alla direzione dell'intelletto pratico.

Notate come Giovanni di S. Tommaso giustamente dice che l'intelletto pratico con il giudizio pratico-pratico determina una condizione *sine qua non* dell'atto di scelta, ma non costituisce la scelta in sé; la scelta è costituita invece da un atto di volontà. Giovanni di S. Tommaso lo esplicita molto bene illustrando appunto la questione che Aristotele lasciò in sospeso.

Essa è solubile quasi empiricamente; l'intelletto può deliberare finchè vuole, può emettere tanti giudizi pratico-pratici; ma finchè il giudizio pratico-pratico non è immobilizzato, finchè non è quello e quello solo che dirige la ragione, non abbiamo scelta. La scelta non si pone dalla parte dell'intelletto pratico-pratico, che può essere quello, ma anche quell'altro; la scelta si pone dalla parte di quella facoltà che non emette il giudizio pratico-pratico, ma di quella facoltà che lo fissa, che lo immobilizza.

Risposta: è questo il punto misterioso; quello che possiamo sapere è questa duplice priorità: da un lato la priorità⁷ dell'intelletto sulla volontà; ecco perchè è una *conditio sine qua non* per l'atto di scelta e S. Tommaso insiste molto su ciò. Parlando da bravo intellettualista, dice che il primato spetta all'intelletto, il quale però non presenta ancora l'oggetto⁸; da questo lato c'è il primato del giudizio pratico-pratico, il quale è già emesso, però non è ancora immobile; quello che lo fa diventare l'unico criterio di tutta l'azione che seguirà, è appunto l'immobilizzazione derivante dalla scelta.

Sotto questo aspetto è la scelta che predomina sul giudizio. Potete immaginarvelo un pochino così: vi dissi proprio a ragion veduta, che il giudizio pratico-pratico non presenta più una pluralità di mezzi, ma presenta questo mezzo concreto; però prima dell'immobilizzazione della scelta, il giudizio pratico-pratico prevalente può essere quello, ma non è l'unico; al contrario, ha accanto a sé tanti altri giudizi pratico-pratici. Per esempio, il solito viaggio a Mantova e la scelta dei mezzi per raggiungerla⁹.

La libertà poggia su questo: dato un fine, noi possiamo riconoscere una pluralità di mezzi adatti al suo raggiungimento. Per esempio, un fine, ossia un certo luogo, è fissato per raggiungere quella determinata località; posso andarci a piedi, posso andarci a cavallo, in bicicletta, in motocicletta, in automobile, ecc.; i mezzi li trasformo e poi tra questi mezzi c'è una appetitività che riguarda il *consensus*.

Mentre io delibero, il deliberare è già un vagliare i mezzi, non è semplicemente dire che c'è qui un mezzo e lì un altro; mettiamo già nella deliberazione del *consilium* una certa gerarchia di mezzi; per esempio, so che ci arriverei anche a piedi, tuttavia il giudizio pratico-pratico non metterà al primo posto questa scelta; c'è già a livello di *consilium* una certa gerarchia in cui mettiamo in questi singoli giudizi pratico-pratici.

Se volete il *consilium* è un confronto fra tanti giudizi pratico-pratici. A questo punto avviene il *consensus*, che è tutta una appetitività che vi dà il *placet* rispetto sia a tutti quei mezzi che

⁵ La forma dell'atto di scelta dipende dall'intelletto, la sostanza o materia dipende dalla volontà. L'intelletto dà alla sostanza solo una forma accidentale, non la sua forma sostanziale, che invece dipende dalla volontà. Il che vuol dire allora che la forma sostanziale della scelta dipende dalla volontà e non dall'intelletto.

⁶ Ci sono delle forme accidentali superiori alla sostanza: per esempio, la grazia. Ve ne sono invece di inferiori, come per esempio il colorito della pelle rispetto al corpo umano.

⁷ Nell'ordine della specificazione dell'oggetto.

⁸ Decisivo.

⁹ Padre Tomas si riferisce a delle serie di conferenze che egli periodicamente teneva a Mantova.

l'intelletto presenta, sia anche al loro ordine di preferenza; a questo punto però, finché non interviene la scelta, i giudizi pratico-pratici sono sempre ancora pluralistici; ci può essere quello preferenziale, c'è sempre la possibilità di scartare il giudizio preferito e di preferirne un altro.

Quando interviene la scelta, questa possibilità di scartare il giudizio di prima non c'è; io posso rifare una scelta, ma rifaccio la scelta nell'ambito di un altro atto. Ciò che dà un carattere definitivo al giudizio pratico-pratico è appunto l'atto di scelta. E siccome non spetta all'intelletto dare questa immobilità, ma all'intelletto spetta piuttosto fornire il contenuto, dobbiamo pensare che la scelta spetterà all'altra parte, cioè alla parte volitiva; quindi l'atto di scelta è proprio della volontà.

Ora, per quanto riguarda il soggetto della scelta, è sempre e soltanto un soggetto razionale. Negli animali e nelle piante, negli esseri inferiori rispetto all'uomo non c'è la scelta. Anche qui bisogna essere moderatamente intellettualisti. Potremmo dire che proprio la radice della libertà che si manifesta nell'atto di scelta, è ancora l'intellettualità, la razionalità.

La libertà è strettamente legata alla razionalità; senza razionalità non c'è libertà. Voi sapete bene che S. Tommaso considera la razionalità come costitutiva dell'uomo: ottimista, dicono i nostri antropologi moderni; ci sono tanti istinti, tanta libido freudiana, e sopra c'è una piccola millimetrica sfera di razionalità. Ma per quanto esigua, non conta la quantità; quello che conta è la determinazione essenziale.

Quello che determina l'uomo, quello che lo costituisce essenzialmente è appunto la sua razionalità. Il costitutivo formale dell'uomo è la razionalità, però da questo costitutivo formale come prima proprietà essenziale scaturiscono tante altre proprietà essenziali, una delle più importanti è la libertà.

Queste due proprietà una fondante e l'altra derivata si richiamano a vicenda e sono l'intelletto e la libertà¹⁰. Dove non c'è la conoscenza dell'universale, del comune, non c'è nemmeno l'apertura dell'appetito seguente la forma, non c'è nemmeno l'apertura dell'appetito al bene universale o comune.

Persino negli animali, che sono già dotati di conoscenza e quindi di un certo volontario, di una certa spontaneità, che abbiamo definito come volontario imperfetto, non c'è tuttavia ancora la possibilità di quella che S. Tommaso ama chiamare la *collatio*¹¹, non c'è ancora la possibilità di *conferre*¹², di instaurare un confronto tra l'universale e il particolare, o meglio ancora tra due particolari nell'ambito di un universale.

Il confronto fra due particolari o confronto assiologico, confronto di valore tra due particolari, è possibile solo nell'ambito di un universale. Se io devo decidere sul mezzo di trasporto da adoperare per arrivare a destinazione, debbo proprio astrarre, non devo solo avere presente il fine particolare, devo in qualche modo considerare il viaggio in astratto, per poi valutare le convenienze del medesimo a livello dei mezzi.

Quindi, là dove la conoscenza c'è ma è solamente del particolare, anche l'appetito sarà determinato a una sola cosa, e quindi non c'è libertà; la libertà c'è dove c'è la possibilità di seguire o optare per questa o quell'altra alternativa. Questo dominio attivo della volontà è fondato sulla determinabilità del giudizio pratico-pratico: sul fatto che l'intelletto pratico è in grado di afferrare la relatività, la ristrettezza, la particolarità del bene presentato da questo o quell'altro giudizio pratico-pratico.

Questo è possibile solo se si afferra sia la *ratio veri* sia *ratio boni*. E' necessario avere presente soprattutto la *ratio boni*, avere presente intellettivamente il concetto trascendentale del bene come tale, per poi confrontare i singoli beni tra loro nell'ambito della *ratio boni*.

E' fin troppo evidente che di questa astrazione solo l'uomo è capace, solo l'uomo è dotato di libertà. Se l'uomo non astraesse, non conoscerebbe intellettivamente; l'astrazione e la conoscenza

¹⁰ La volontà.

¹¹ Si tratta della raccolta degli elementi di giudizio.

¹² Confrontare tra loro il peso dei vari argomenti in gioco.

intellettiva sono assolutamente sinonimi, sicchè l'uomo non solo non conoscerebbe intellettivamente, ma non sarebbe nemmeno in grado di scegliere con libertà.

C'è a questo proposito nell'*ad tertium* un'obiezione riguardante gli istinti degli animali. Talvolta sembra che gli animali ragionino. Oggi c'è una certa tendenza a pensare panteisticamente. Non si scappa a questo, si pensa che i viventi si distinguano tra di loro solo accidentalmente. Si concepisce una specie di unica Sostanza vivente, che è suscettibile poi di differenziazioni accidentali.

Invece S. Tommaso è ben convinto che ogni animale, ogni essere vivente, è una sostanza a sè stante, formata proprio dalla sua propria forma, che è la sua specifica; e da forma a forma non si passa se non cambiando sostanza; in tal senso non c'è dubbio che l'*intelligere* e il *non intelligere* costituiscono un discrimine tra l'uomo e tutti gli altri esseri conoscenti.

C'è una differenza tra l'uomo conoscente e gli animali conoscenti; è la differenza del conoscere intellettuale proprio dell'uomo astratto e del conoscere non intellettuale che invece è proprio degli altri enti.

Il privilegio dell'uomo, privilegio col quale dobbiamo vivere, perchè è anche una grande responsabilità e una grande dignità, è quello di poter pensare e di poter astrarre. Però effettivamente negli animali inferiori, e qui S. Tommaso si riferisce ai cani, i cani hanno una certa *sagacitas*; talvolta sembrano quasi avere dei momenti di riflessione.

L'esempio è quello del cane, che quando segue la traccia di un cervo, dinnanzi ad un trivio, il cane si ferma; prova la prima via, prova la seconda e se non trova traccia nè nella prima nè nella seconda, prosegue nella terza senza verificare. Perchè mai? Perchè ha fatto un sillogismo disgiuntivo, sembrerebbe; invece no, semplicemente in questa complessità di istinto si manifesta la grandezza di una certa razionalità, razionalità che non c'è attivamente nel cane, ma in quanto il cane partecipa in qualche modo della ragione, in quanto questa complessità di istinto è stata immessa in lui da Colui che lo ha creato.

Per S. Tommaso sempre *opus naturae est opus intelligentia*¹³. Ovviamente che l'intelligenza creatrice negli animali più differenziati si sia manifestata maggiormente, non c'è nessun dubbio. Non c'è nessun dubbio su quanto dicevano i neoplatonici, e cioè che, quando un essere inferiore giunge alla sua perfezione, imita in qualche modo ciò che è proprio dell'essere superiore.

Gli animali, giunti alla perfezione della vita sensitiva, imitano in qualche cosa ciò che potrebbe essere simile al ragionamento e alla riflessione. La scelta riguarda esclusivamente i mezzi, non i fini, per il semplice motivo che la scelta segue il giudizio pratico-pratico. Infatti il giudizio pratico-pratico è un giudizio che ha per oggetto il fine concreto, non una proposta di mezzi possibili, ma una proposta di un fine concreto.

Per esempio, la ragione pratica o meglio poetica, mi dice che è meglio che io prenda il treno delle 13.50 per andare a Mantova. C'è una certa preferenza fatta dal *consilium* per la deliberazione dell'intelletto pratico, che poi in qualche modo finisce con la determinazione di un giudizio pratico-pratico, cioè è decisamente meglio per me prendere quel determinato mezzo di trasporto.

Quindi in qualche modo il giudizio pratico-pratico si presenta come la conclusione del sillogismo pratico: avete il *consilium*, poi, tramite questo, deliberate. Con questo ragionare si arriva a determinare il giudizio pratico-pratico più consono al fine da raggiungere. Tale ragionare vi presenta il mezzo più consono al fine da raggiungere; questo poi diventerà oggetto della scelta e sarà immobilizzato dalla scelta.

La scelta segue la conclusione, ciò che a livello dell'intelligenza pratica ha valore di conclusione, ossia il giudizio pratico-pratico. Ora, seguendo la scelta o la conclusione dell'intelletto pratico, anche la scelta, perchè appunto atto di volontà, deve avere sul piano appetitivo valore di una certa conclusione; ora, in pratica la conclusione si pone sul piano dei mezzi, mentre i principi sono appunto i fini.

¹³ L'opera della natura è sempre opera di una intelligenza.

Quindi non c'è dubbio che la scelta non ha per oggetto i fini, ma i mezzi; è chiaro che poi rispetto a una deliberazione, ciò che è fine può essere mezzo rispetto ad una altra deliberazione. Dice infatti S. Tommaso che quello che è fine per il medico, come la salute fisica, non è fine per il cristiano, perchè per il cristiano il fine ultimo è la salute dell'anima, non la salute del corpo. Come cristiano dev'essere pronto a rischiare perfino la salute fisica. Del fine in quanto è fine non c'è scelta; la scelta è propriamente dei mezzi.

Noi scegliamo perfino il fine ultimo, ma non in astratto, chè quello è già determinato; scegliamo però il fine ultimo in concreto nel nostro agire umano, oppure scegliamo qualche cos'altro al di là dell'atto umano, se ci può essere qualche oggetto di scelta.

S. Tommaso parte da un'analogia tra l'atto di intenzione e l'atto di scelta: l'atto d'intenzione è per eccellenza l'atto riguardante il fine, l'atto della volontà riguardante il fine; mentre l'atto di scelta è per eccellenza l'atto della volontà riguardante i mezzi.

Come nell'intenzione il fine inteso o è una cosa realizzata tramite un'azione o che è oggetto di un'azione o è un'azione addirittura come tale, così anche nell'ordine dei mezzi la scelta non può avere per oggetto se non un'azione umana o una cosa da realizzare tramite un'azione. Certo l'oggetto di scelta può anche essere un qualche cosa che non è direttamente l'azione umana, ma dev'essere comunque qualche cosa che è oggetto di un'azione umana.

Se l'oggetto della scelta non è l'azione umana in se stessa, essa è tuttavia sempre in qualche modo collegato con l'azione umana mediata dall'azione umana. Possiamo dire che ciò che si sceglie o è l'agire stesso o l'oggetto tramite l'agire, cioè l'oggetto da realizzare mediante l'agire. Quindi si può dire che tutto l'ambito dello scegliere è l'ambito degli atti umani, in qualche cosa di fattibile o di agibile da noi.

Ovviamente questo ambito dell'agire dell'uomo, per diventare oggetto di scelta, deve costituirsi o presentarsi come un qualche cosa di possibile; questo risulta abbastanza plausibile se pensate all'esercizio dell'atto. L'esercizio dell'atto è sempre nel nostro potere; possiamo sempre o agire o non agire; quindi, siccome abbiamo visto che l'oggetto della scelta è sempre l'azione umana, dato che l'azione dipende sempre da noi e quindi è sempre possibile a noi, possiamo dire che l'oggetto di scelta è in qualche misura sempre alla nostra portata.

Il primo argomento è questo¹⁴: abbiamo visto che nella scelta interviene sempre l'atto umano o direttamente perchè si sceglie di agire o di non agire, o se si sceglie qualche altra cosa, la si sceglie sempre come oggetto di un atto umano. Il nostro agire dipende sempre da noi; ovviamente trattandosi dell'ambito della scelta o dell'ambito dell'agire, possiamo dire che ciò che è oggetto di scelta ci è sempre possibile.

Più importante è l'argomento del motivo della scelta. Infatti il motivo della scelta sta nel fatto che un mezzo appare come adatto al conseguimento del fine: noi scegliamo, immobilizziamo il giudizio pratico-pratico che ci presenta un mezzo per il fine; noi lo scegliamo perchè il mezzo che il giudizio ci presenta ci appare come adatto al fine.

Se il mezzo conduce al fine, è ovvio che tale mezzo deve essere possibile, perchè se non fosse possibile, se il mezzo non fosse realizzabile, è evidente che non condurrebbe da nessuna parte, tanto meno al fine che ci si propone. Quindi è ovvio che noi scegliamo dei mezzi che ci appaiono come possibili; talvolta effettivamente possono risultare impossibili, però noi gli scegliamo in quanto ci appaiono come possibili.

Un segno psicologico molto evidente di questo stato di cose è il fatto che se uno si trova dinnanzi ad un mezzo che gli appare impossibile, blocca subito l'atto del consiglio, non si consulta più su quel mezzo, lo scarta subito. Per esempio, se volessi andare a Mantova in aereo, mi viene subito in mente che non c'è nessun aeroporto.

Infine ciò risulta chiaro anche dal processo della ragion pratica, cioè il mezzo sta al fine come la conclusione sta al principio. C'è un'analogia in queste cose; cioè quello che nell'ambito

¹⁴ Per dimostrare che la scelta deve essere sempre alla nostra portata.

dell'intelligenza o della conoscenza speculativa è il principio, lo è nell'ambito pratico dell'agire il fine. Il fine è il principio degli operabili e viceversa ciò che è la conclusione del sillogizzare teorico è poi il mezzo che appare nel sillogismo pratico a livello della conclusione, del giudizio pratico-pratico¹⁵.

Siccome da premesse possibili non seguono mai conclusioni impossibili, data la possibilità di entrambi le premesse, è possibile anche la conclusione. E' interessante come qui S.Tommaso scomodi un po' le proposizioni modali. Una modalità come quella della possibilità si fonda sul fatto che la conclusione segue sempre la parte peggiore delle premesse.

Se per esempio una delle premesse è possibile e l'altra impossibile, anche la conclusione sarebbe impossibile. Invece, se entrambe le premesse sono possibili, anche la conclusione risulta possibile. S.Tommaso dice così applicando l'analogia tra l'intelletto speculativo e quello pratico. Similmente, se il principio nell'ambito dell'agire, cioè il fine è possibile, anche la disposizione dei mezzi al fine tramite la scelta rientra nella possibilità.

La scelta si orienta secondo un fine possibile orientando ad esso dei mezzi adatti, non solo al fine come tale, ma anche al fine precisamente possibile da conseguire; quindi ovviamente la scelta dispone ad un fine possibile e a mezzi altrettanto possibili.

Nell'*ad primum* c'è un accenno interessante sotto un duplice aspetto, sia perchè S.Tommaso fa vedere molto bene la funzione mediatrice della volontà. Infatti, tra l'intelletto, ossia il conoscere e l'agire, media il volere. Ora, ci può essere una certa velleità, cioè una volontà imperfetta dell'impossibile. E' possibile infatti in qualche modo considerare l'impossibile facendo come se fosse possibile.

Io per esempio desidero volare, come Icaro. Abbiamo la volontà¹⁶ dell'uomo di volare. Notate che il mito non si è realizzato. Icaro non voleva delle macchine, degli aerei, voleva volare lui stesso. Ebbene il mito di Icaro corrisponde ad una velleità dell'uomo: l'intelletto concepisce una cosa come possibile, che poi risulta impossibile.

Sotto un certo aspetto è possibile dalla parte della rappresentazione intellettuale avere una velleità: io vorrei, se fosse possibile ecc. Invece la volontà riguarda sempre i possibili di fatto, ciò che è realmente possibile: è tale il compito della scelta, perchè la scelta non può mai fondarsi su di una pura velleità.

Nella scelta in qualche modo l'atto umano giunge ad una sua perfezione intenzionale, la volontà giunge alla sua perfezione, è l'ultima disposizione dei mezzi al fine. Nella scelta si tratta di disporre non dei mezzi ipotetici, velleitari al fine, ma dei mezzi ben concreti e perciò la scelta deve essere orientata a determinare dei giudizi pratico-pratici che presentano dei mezzi realmente possibili, con i quali il fine può essere conseguito di fatto.

Notate come S.Tommaso sottolinea sempre l'aspetto della concretezza dell'agire; l'agire è concreto e reale, e quindi per conseguire realmente in concreto un fine, bisogna adoperare dei mezzi che sono altrettanto realisticamente concreti. Avremo ancora occasione di considerare questo duplice aspetto: è interessante come in S.Tommaso le due etiche, che poi non dovrebbero mai essere due, quella che si potrebbe chiamare l'etica dell'intenzionalità e l'etica dell'agire, sono in perfetta armonia.

Molto spesso si cade in questa tentazione puramente velleitaria nell'etica dell'intenzione. Io ho fatto questo, ma la mia intenzione era buona; l'intenzione poteva essere buona, ma quello che ne è venuto fuori è meno buono. C'è la possibilità di avere un'intenzione buona, ma poi con una realizzazione non altrettanto buona. Da dove esattamente si determina la qualità morale dell'atto? Da

¹⁵ Il ragionamento teorico mi porta per esempio, riflettendo sul senso della mia vita, a concludere che devo farmi santo. A questo punto inizia il ragionamento pratico: per farmi santo devo andare a Messa. Questo è il giudizio pratico-pratico che è la conclusione di questo ragionamento pratico. Allora, il mezzo per farmi santo (l'andare a Messa) è la conclusione del ragionamento pratico.

¹⁶ Nel senso di velleità.

entrambi le parti, sia dall'intenzione che è decisiva, senza dimenticare l'altro primato che è quello dell'atto completo, che è quello in cui si compie l'azione.

L'azione scaturisce dall'interno dell'uomo, e lì prevale per il principio dell'azione l'intenzione sotto l'aspetto dell'interiorità; ma nel compiersi l'azione si compie nella concretezza di ciò che accade veramente. Ora dopo aver visto che la scelta riguarda dei possibili, ciò che è realmente possibile adoperare per conseguire il fine, l'ultima domanda è quella che riguarda la libertà della scelta. La scelta è libera, anzi è il luogo proprio in cui si realizza la libertà della volontà.

E' necessario ciò che non può non essere o anche ciò che non può essere diversamente da come di fatto è. Invece nel suo agire l'uomo si rende conto, e ciò è un fatto di introspezione, che può agire. Può sospendere l'azione; quindi c'è una certa contingenza. In altri luoghi S. Tommaso chiama contingenza proprio ciò che riguarda entrambe le parti dell'alternativa, per cui c'è la possibilità di agire o di sospendere l'azione, c'è la possibilità di realizzare una cosa o di realizzarne un'altra, o meglio di realizzare lo stesso fine con vari mezzi o con tali altri mezzi.

E' molto importante questo duplice aspetto: l'aspetto del fare e non fare, del volere e non volere, e poi l'aspetto del volere o fare questo o quest'altro. Il primo si chiama in termini tecnici la libertà *quoad exercitium*, l'altro aspetto è la libertà *quoad specificationem*. Ovviamente specificante è l'oggetto dell'agire; ciò che si fa è appunto la specie dell'atto. Quindi il fare o non fare è l'ordine dell'esercizio; il fare questo o quest'altro è la specificazione.

Ora, la ragion pratica che ci presenta la verità del bene, tutto ciò che la ragione pratica può apprendere *sub ratione boni*, se si tratta di un bene non infinito, non sommo, non pienamente buono, cioè non solo bene ma un bene particolare, questo la ragione lo può apprendere anche *sub ratione mali*. Ecco come è importante questo elevarsi all'astratto, al comune, all'universale, al di là del particolare¹⁷.

Per questo la ragione umana ha la capacità di scorgere in quello che non è solo bene, il sommo bene, al di là dei singoli beni, che partecipano alla *ratio boni*, ma che non sono solo bene, ma sono dei beni limitati, la ragione è in grado di considerare in loro la *participatio boni*, dove la *participatio* significa impossessarsi di una parte lasciando in disparte l'altra parte.

In rapporto a ogni bene particolare, la nostra ragione è sempre in grado di considerarlo sia sotto l'aspetto del bene in quanto ha qualche cosa della *ratio boni*, sia sotto l'aspetto del male, in quanto non ha la pienezza del bene. Notate come è importante la metafisica della partecipazione in questo contesto. Voi avete il trascendentale del bene, che poi coincide di fatto con la pienezza dell'essere, cioè con quell'essenza che è l'*actus essendi*.

Ogni essenza che non è *actus purus essendi*, è anche un'essenza finita¹⁸, quindi un bene finito. Quindi solo l'essenza che è l'*actus purus essendi* è il *summum bonum*, la pienezza del bene; tutti gli altri beni sono enti e beni finiti, che non sono nè enti nè beni per essenza, ma solo per partecipazione. Hanno l'essere, sono enti, hanno del bene, ma lo hanno solo in parte.

Ora, se la nostra ragione non fosse in grado di afferrare il bene come tale, l'idea del bene - per usare il termine platonico -, se non fossimo in grado di afferrare l'idea del bene, se l'uomo non avesse questa idea del bene, non potrebbe accorgersi della relatività del bene particolare. Bisogna avere l'idea del bene assoluto per rendersi conto dei beni particolari nella loro limitatezza. Persino Kant, il grande distruttore, adopera ancora il concetto di idea, per lo meno nel senso non costitutivo.

Ecco perchè gli animali assolutizzano i beni particolari, o meglio¹⁹ non ha senso parlare di assolutizzazione o di relativizzazione, perchè per loro l'unico bene è quel bene che loro concretamente percepiscono immediatamente come tale. Per esempio, se il cane si vede presentare delle co-

¹⁷ La percezione del bene astratto è importante perché è la base per scegliere tra il bene ed il male e per ordinare il particolare all'universale.

¹⁸ Infatti, l'essenza finita è un atto d'essere limitato dai limiti della medesima essenza, per cui se l'essere non ha questo limite, si afferma nella sua illimitatezza.

¹⁹ Riguardo a loro.

se da mangiare, è evidente che se non ha fame non mangia; ma se ha fame mangia. Qui non c'è nessuna astrazione, nessun paragonare il cibo con la funzione nutritiva astratta. L'animale, di per sé, ha un'immediata tendenza al bene particolare.

Invece l'uomo è in grado di paragonare il fine o il bene nella sua *ratio boni* con il bene particolare; quindi è in grado di vedere quello che c'è di bene nel bene particolare, ma anche quello che non c'è di bene, ossia il venir meno del bene particolare nella sua particolarità rispetto al sommo bene. In questo senso la nostra intelligenza pratica è in grado di considerare come buono non solo l'agire ma anche il non agire; è in grado di considerare come buono un mezzo particolare per giungere al fine, ma è in grado anche di considerarlo mezzo meno adatto perchè non è il mezzo, ma uno tra tanti mezzi, o preferirgli un altro mezzo, quindi l'intelligenza è libera.

Quel che è importante è la considerazione del fatto che l'uomo non è quindi libero sotto l'aspetto del fine ultimo. Il fine ultimo come tale non è oggetto di scelta; il fine ultimo in quanto fine, non può che essere fine; non c'è un altro aspetto sotto il quale il fine ultimo potrebbe essere considerato, in quanto è ultimo ed è solo fine. Il fine ultimo, che non può essere considerato sotto nessun aspetto come mezzo, ma sempre e solo come fine, il fine ultimo non è oggetto di scelta, ma proprio per questo non è nemmeno oggetto di libertà²⁰.

Però anche qui c'è una differenza. In qualche modo si potrebbe ancora differenziare il fine oggettivo e il fine soggettivo, cioè quella cosa che è fine e l'atto con cui ci si impossessa del fine. Ovviamente il fine soggettivo è l'esercizio dell'atto²¹. Il fine oggettivo²² è ciò che specifica l'atto. Ora, notate bene che non in questa vita, ma nell'altra vita avremo l'evidenza anche naturale, mediante l'anima separata dal corpo, del fatto che Iddio è il fine ultimo, concreto, reale, della vita umana.

In tal senso Dio come fine oggettivo della vita umana non sarà più oggetto di scelta, però l'atto con cui in qualche modo l'intelletto sul piano naturale pensa a Dio e la volontà ama Dio, potrebbe ancora essere sospeso. Quindi si sarebbe liberi. Questa è una ipotesi teologica, però molto attendibile. Cioè nella beatitudine naturale (notate la differenza tra beatitudine naturale e soprannaturale), anche *post mortem* nello stato di separazione dell'anima dal corpo, non avete più la libertà quanto alla specificazione, perchè lì sarà chiaro che Dio è il vero fine ultimo oggettivo della nostra vita, ma ci sarà sempre la possibilità di considerare l'atto di conoscere Dio, il nostro atto di conoscere Dio e di amare Dio, questo atto stesso esercitato da noi può sempre essere considerato come un bene finito e perciò come un bene contingente²³.

Perciò in questo stato di beatitudine naturale non ci sarebbe libertà quanto al fine ultimo oggettivo, ma ci sarebbe tuttavia una libertà quanto al fine ultimo soggettivo, ossia quanto all'esercizio dell'atto, il quale atto è sempre un bene finito, seppure abbia per oggetto un bene infinito. Nella beatitudine soprannaturale ciò non è pensabile. Perché? Proprio per l'immediatezza della visione beatifica²⁴.

Nella visione beatifica non si conosce tramite un concetto umano, ma Iddio diventa immediatamente conoscibile dall'intelletto. Si congiunge²⁵ con l'intelletto umano come un qualche cosa di quidditativamente conoscibile da esso. Vedete come nella beatitudine soprannaturale avviene una

²⁰ Verso il fine ultimo io non sono libero perché la tendenza al fine ultimo è intrinseca alla mia ragione. Questo però non vuol dire, come dice Rahner, che io tenda a Dio necessariamente, perché io con il mio libero arbitrio, posso scegliere come fine ultimo un qualcosa che non è Dio.

²¹ Cioè la visione beatifica.

²² Dio in se stesso.

²³ Quindi si sarebbe liberi non nel senso che si potrebbe cambiare scelta, ma nel senso che si avrebbe consapevolezza della contingenza dell'atto. Ora l'atto libero è appunto un atto contingente.

²⁴ Nella visione beatifica non c'è una mediazione concettuale che sia l'effetto di una scelta, ma l'essenza divina è immediatamente presente all'intelletto.

²⁵ Sottinteso: l'essenza divina.

fusione tra il fine ultimo oggettivo e quello soggettivo. Sono entrambi di uguale evidenza; è come se l'oggetto facesse irruzione nel soggetto.

E' del tutto evidente che sarebbe un'assurdità che una mente creata considerasse quell'atto, per quanto creato, ma sempre soprannaturale della visione beatifica, come un atto in qualche modo contingente, come un atto che si potrebbe anche sospendere²⁶. Questa è l'importanza, fra tante altre, della distinzione tra la libertà quanto alla specificazione e quanto all'esercizio.

Riassumiamo ancora un po' l'essenza di questo articolo, proprio la parte centrale. E' molto importante notare come la nostra libertà si fonda sulla capacità di conoscere il bene partecipato, sia come bene, sia come partecipato, in entrambi gli aspetti, sia sotto l'aspetto della volontà che di suo è infinito²⁷, sia sotto l'aspetto della sua finitezza.

Afferrando la finitezza del bene il nostro intelletto è in grado di considerare tale bene particolare sia come bene sia sotto un altro aspetto come male; non è una contraddizione, perchè appunto si tratta di due aspetti diversi. E' questo che ci dà la libertà, la libertà sia quanto alla specificazione che quanto all'esercizio.

Nell'*ad tertium* di questo articolo, è curiosissimo, S.Tommaso fa l'ipotesi dell'asino di Buridano. Questo Buridano era un sofista, un nominalista del tardo Medio Evo, il quale per mettere in crisi la dottrina della libera volontà, sollevava il problema di che cosa avrebbe fatto un asino, che si trova dinnanzi a due mucchi di fieno a uguale distanza e a uguale sapore. Entrambi gli impulsi sono ugualmente impellenti, ma poverino, siccome entrambi gli impulsi si neutralizzano, non sceglie nessun mucchietto di fieno e così muore di fame in mezzo a tanto cibo che gli è presentato.

Ovviamente S.Tommaso dice che una simile possibilità non si dà per lo stesso principio di individuazione. L'esempio di Buridano non funziona perchè nella realtà delle cose non si danno due entità perfettamente identiche. A parte questo fatto che ha più importanza di quanto si creda, perchè in natura non si danno due entità fisiche reali perfettamente uguali, la cosa non è possibile, in virtù del principio di individuazione²⁸.

S.Tommaso dice che anche se queste due cose fossero per ipotesi uguali, tuttavia sempre soggettivamente a noi una potrebbe apparire preferibile all'altra; almeno psicologicamente ci sarebbe sempre il luogo per la libertà. Notate bene come la libertà è fortemente mediata dall'intenzionalità dell'intelletto. L'intelletto ci presenta degli oggetti, delle cose realmente buone, però è l'intelletto che ci presenta gli oggetti; la volontà non segue immediatamente l'oggetto nella sua bontà reale, ma la bontà così come è presentata dall'intelletto; quindi potrebbe anche essere una bontà apparente.

Qui S.Tommaso scopre già quello che gli psicologi moderni chiamano la proiezione psicologica, cioè il fatto che noi carichiamo un oggetto di proprietà che effettivamente non ha. La nostra intelligenza è in grado in qualche modo di presentarci un bene uguale ad un altro, di presentarcelo superiore o inferiore a quell'altro che di fatto è però uguale.

Arriviamo all'uso. Già vi ho detto che mi sta molto a cuore l'uso, perchè costituisce il compimento dell'agire umano esterno, in quanto nell'uso si compie ciò che è stato predeterminato, sia nell'intenzione sia nella scelta. L'*ordo intentionis* ed *electionis* in qualche modo costituisce ciò che poi sarà messo in atto nell'uso.

Quindi, quando parliamo dell'atto umano, noi generalmente abbiamo in mente appunto l'uso, senza pensare a tutto quello che precede. Noi diciamo per esempio che una tale persona ha

²⁶ L'atto della visione beatifica resta un atto umano, in linea di principio contingente. Sennonché si tratta umano giunto alla pienezza della sua soprannaturalità. Per questo Padre Tomas dice che non è più contingente per cui l'uomo non può fare altre scelte.

²⁷ L'intelletto si porta spontaneamente verso il bene, che a sua volta è l'oggetto della volontà. Questo bene ha un aspetto di infinità e un aspetto di finitezza.

²⁸ Infatti il principio di individuazione consiste nel fatto che la sostanza corporea è individuata dalla materia segnata dalla quantità, una quantità che, in base all'esperienza, varia da individuo ad individuo.

fatto questo o quello. Ora il dire “ha fatto questo o quello” si riferisce all’uso. Naturalmente, prima di aver fatto questo o quello tale persona ha avuto un’intenzione e ha fatto una scelta.

Anzitutto, a quale facoltà spetta l’atto dell’usare? Per arrivare a dirimere la questione, bisogna anzitutto spiegare la parola “usare”. Si dice che si usa una cosa quando si prende la cosa usata e la si applica all’azione. Quindi l’uso consiste nell’applicazione di una realtà all’agire. Molto banalmente può essere uno strumento; si dice generalmente che si usano degli strumenti.

S.Tommaso fa l’esempio del cavallo. L’uso del cavallo è il cavalcare. L’uso del martello è il martellare, ecc. Ogni strumento ha un suo uso e questo uso è sempre l’applicare la cosa all’azione. Ora, non si applicano all’azione solo delle cose esterne, degli strumenti esterni, ma anche l’uomo tutto intero si applica all’azione.

Si applicano all’azione innanzitutto le facoltà dell’anima umana; gli strumenti sono mossi dalle membra del corpo, che potremmo considerare come strumenti congiunti; e questi strumenti congiunti, ossia le membra del nostro corpo, sono a loro volta mossi dalle facoltà dell’anima.

Propriamente potremmo dire che prima che vengano usati gli strumenti, sono applicate all’azione le facoltà dell’anima. L’uso nel senso morale riguarda l’applicazione delle facoltà dell’anima all’agire. Qual è la facoltà applicante? La soluzione è facile. Il fatto è, come dice S.Tommaso, che questa applicazione all’agire non avviene in maniera indiscriminata, ma ordinatamente.

Per esempio la mano usa uno strumento. Lo strumento è usato dalla mano, ma la mano è mossa in ultima analisi dalle facoltà dell’anima. Bisogna risalire alle facoltà dell’anima. Queste poi ovviamente saranno quelle sensitive, perchè tutto dipende dai centri cerebrali; quindi ci sarà fortemente rappresentata la fantasia, sarà rappresentata la memoria sensitiva, il senso comune, i sensi esterni ed interni e questi a loro volta sono applicati dall’intelletto e dalla volontà.

Ora tra le diverse facoltà dell’anima, la facoltà motrice di tutte le altre è l’appetito per eccellenza, l’appetito universale, che è la facoltà motrice di tutte le altre, ed è appunto la volontà. Quello che l’intelletto è riguardo ad ogni possibile oggetto di conoscenza, quello che è la mano rispetto ad ogni strumento, lo è la volontà riguardo ad ogni possibile appetibile.

Quindi la volontà non è solo una facoltà particolare, ma essendo la facoltà del bene, è la facoltà di tutte le altre facoltà, che hanno per oggetto dei beni particolari. Ogni facoltà dell’anima umana ha per oggetto sempre un bene, ma un bene particolare. La vista per esempio ha per oggetto il vedere, è finalizzata al vedere; quindi ha per oggetto non il bene come *ratio boni*, ma ha per oggetto quel bene particolare che è il vedere.

Tra tante facoltà dell’anima ce n’è una che è finalizzata sì anch’essa ad un bene, ma ad un bene tutto particolare, la cui particolarità sta nel fatto che non è un bene singolare, ma è un bene universale; è una facoltà determinata dal bene che racchiude in sé ogni altro bene, che è finalizzata alla *ratio boni*, e questa è la volontà, l’appetito intellettuale.

La volontà è quindi una facoltà finalizzata al bene in genere; perciò, come i singoli beni oggetti delle singole facoltà sono solo partecipazioni del *bonum in communi*, così anche le singole facoltà saranno come strumenti di quella facoltà superiore a tutte che è finalizzata al *bonum* in comune, quindi tutte le altre facoltà saranno strumenti della volontà.

S.Tommaso conclude apoditticamente proprio dall’oggetto al soggetto: c’è un’analogia tra l’ordine degli oggetti e l’ordine dei soggetti. Come l’oggetto della facoltà particolare sta all’oggetto della facoltà universale, così la facoltà particolare sta alla facoltà universale. Quindi come i beni particolari dipendono interamente dal bene universale da cui ricevono la caratteristica del bene, così le singole facoltà finalizzate a dei beni particolari sottostanno alla forza motrice di quella appetitività universale che spetta alla volontà.

Vedete come c’è un parallelo tra l’intelletto e la volontà; l’intelletto in qualche modo è tutte le cose; si potrebbe dire che la volontà sotto un certo aspetto è tutti i beni. Perciò la volontà è l’appetito che muove tutte le altre facoltà. Per questo S.Tommaso dice che spetta all’intelligenza

come dirigente, spetta alla volontà come imperante e alle altre facoltà come eseguenti, l'usare. Quindi l'uso è propriamente dominato dalla volontà. La volontà è il primo movente dell'uso.

Ovviamente, siccome l'azione non si attribuisce allo strumento, ma propriamente al primo agente, alla prima causa e non allo strumento, perciò, dato che la volontà è il primo motore di tutte le altre facoltà, l'azione non sarà attribuita alla facoltà eseguente, ma appunto alla volontà.

Quindi l'uso e in genere l'usare si può dire che spetti alla volontà. Ovviamente, trattandosi di una facoltà intellettuale, perchè notate bene che la volontà è l'*appetitus intellectivus*, la volontà è una facoltà razionale, è un appetito fondato sulla ragione.

E' evidente che gli animali privi di razionalità, quindi privi di volontà non sono in grado di usare. Perchè notate che nell'uso c'è un ordinare che deriva all'uso dall'*imperium*, dall'ordine; nell'uso c'è un ordinare ciò che si applica a ciò a cui si applica; per esempio, io ordino il martello alla costruzione di una macchina, ordino lo strumento all'azione dell'artefice. Ordino una cosa ad un'altra. Questo ordinare è un tipico procedimento illativo che deve per forza confrontare due realtà nell'ambito di un'astrazione, quindi è proprio di un essere razionale.

Solo un essere razionale è in grado di ordinare, solo un essere razionale è in grado di usare nel senso stretto della parola. Quindi solo gli uomini, ossia le creature razionali, hanno appunto la possibilità di usare, cioè di applicare una cosa ad un'altra. Certo si potrebbe dire che gli animali irrazionali hanno un uso nel senso molto vasto della parola, ma non nel senso proprio di una applicazione di una facoltà ad un'altra. Interessante il confronto nell'*ad primum*, tra il *gaudium* e l'*usus*, il godere e l'usare. Perchè infatti negli animali irrazionali, come abbiamo visto, non c'è l'uso perchè non c'è questo ordine e questa applicazione di una cosa all'altra; però negli animali irrazionali c'è la *delectatio*, il diletto, e allora si potrebbe dire che il diletto, il *gaudium*, è più vasto, più esteso dell'uso, perchè trova una verifica anche nel mondo degli animali irrazionali.

Ora la risposta è questa: effettivamente il *gaudium* ha una certa priorità, un certo primato rispetto all'uso, perchè nel *gaudium* l'oggetto non è il mezzo da ordinare al fine, ma nel *gaudium* l'oggetto è il fine stesso. Infatti si gioisce quando si consegue il fine; un agente finalizzato, d'altra parte, non sarebbe un agente se non fosse finalizzato; un soggetto finalizzato gioisce quando consegue il fine, alla presenza del suo fine, alla realizzazione del suo fine.

Quindi anche gli animali che realizzano il fine con l'immediatezza dell'istinto senza ordinare, senza ragionare, senza confrontare, senza nessuna illazione (la famosa *illatio* del sillogismo), conseguono tuttavia dei fini. Una volta conseguito il fine, godono del fine. Invece la prevalenza o primato assiologico dell'uso non sta nel fine, perchè non è il suo oggetto. Infatti l'uso riguarda non tanto il fine, quanto la disposizione dei mezzi; nell'ordine esecutivo, si usa dei mezzi per arrivare al fine.

Pensate sempre al solito esempio dell'artefice di una casa, il costruttore di una casa; egli usa delle pietre per costruire l'edificio, ma l'uso non ha per oggetto la casa immediatamente, ha per oggetto la casa da costruire tramite quella determinata disposizione delle travi, dei mattoni, ecc. L'uso è inferiore al *gaudium* rispetto all'oggetto, perchè il *gaudium* ha per oggetto il fine; l'uso, i mezzi; però nel modo in cui l'utente si rapporta all'uso, c'è una prevalenza dell'uso rispetto a quel modo molto più inferiore, molto più primitivo in cui si rapporta il gaudente al fine del suo *gaudium*, della sua gioia.

Il *gaudium* è superiore dalla parte dell'oggetto perché vede il fine; proprio per questo è realizzabile anche negli animali inferiori, che non sono in grado di disporre i mezzi al fine. Però sono in grado di avere presente immediatamente il fine; mentre il modo di rapportarsi all'uso dalla parte dell'utente è molto più raffinato di quello secondo cui il gaudente si rapporta all'oggetto del suo *gaudium*.