

I RAPPORTI TRA INTELLETTO E VOLONTÀ NELL'OPERA DI TOMMASO D'AQUINO

MARCO FORLIVESI

Presentazione

Ispiratore del presente lavoro è un passo di João Poinset;¹ da parte mia ho articolato e ampliato l'intuizione di questi e ho cercato di documentarne la validità sul piano storico, cioè sul piano dell'interpretazione storica e critica dei testi di Tommaso. Ciò non toglie che questo studio abbia una certa originalità: posto che non è stata certo esaminata la totalità dei saggi concernenti il rapporto tra intelletto e volontà secondo l'Aquinate, rimane che non ho mai incontrato nella sua completezza lo schema che vado a proporre.²

Dal punto di vista metodologico si è fatto uso sia del tradizionale strumento dei luoghi paralleli, sia della ricerca lessicologica informatizzata. Nondimeno il presente lavoro è essenzialmente sintetico. Da un lato, infatti, rimane inesausta la richiesta di un'indagine sistematica e completa a livello lessicologico;³ dall'altro non si entrerà nei dettagli del pensiero di Tommaso e della sua eventuale evoluzione a proposito delle molteplici e ampie problematiche in cui sono coinvolti i rapporti tra intelletto e volontà.⁴

Analisi dei testi

INTELLETTO E VOLONTÀ COME RISPETTIVE CAUSE DEI PROPRI ATTI

Al fine di evitare fraintendimenti circa i rapporti tra le due facoltà, va innanzi tutto chiarito che Tommaso difende l'autonomia, almeno relativa, dell'intelletto e della volontà a proposito dell'emissione dei propri atti. Ciò è osservabile in almeno tre contesti: quello relativo alla necessità di interporre le facoltà tra l'essenza dell'anima e gli atti da essa provenienti; quello relativo alla mozione divina delle potenze dell'anima; quello relativo alla determinazione del come le potenze agiscano e del se e fino a che punto una agisca sull'altra. Quest'ultima prospettiva talvolta è presente come problema autonomo, talvolta entro problemi connessi, come quelli relativi al libero arbitrio e al confronto della "dignità" ontologica delle due facoltà.

¹ JOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus, Philosophia naturalis*, Pars IV, q. 12, a. 6, Dico ergo primo; ed. Reiser, III, p. 410 a 4-38.

² Senza con questo nulla togliere al lavoro, ad es., di TELLO, *La causación recíproca de las potencias espirituales*, che è però principalmente teoretico.

³ Come parziale risposta a tale esigenza cf. STERLI, *Ermeneusi del sintagma tomistico "intellectus et voluntas". Saggio di lessicografia da documentazione informatica*.

⁴ Ad esempio non mi occuperò della discussione su quale sia tra le due la potenza più "perfetta"; ciò perché la questione viene risolta dall'Aquinate o confrontando la "nobiltà" dell'oggetto formale, il che qui non interessa, o esaminando i rapporti causali delle due potenze, il che qui sarà esaminato tematicamente. Cf. LIBERTINI, *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, pp. 53-84.

Per ciò che concerne la necessità di interporre le potenze tra l'anima e gli atti, la posizione di Tommaso rimane invariata in tutta la sua opera: atti diversi richiedono potenze (che sono forme accidentali) diverse, le quali sono principio prossimo dell'atto, mentre la sostanza ne è il principio primo; cf. *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 3; *S. th.*, I, q. 77, a. 1, ad 4; *S. th.*, I, q. 79, c.. Vi sono tuttavia dei cambiamenti nel modo di dimostrare tale asserzione: così se *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, c. fa leva sul fatto che l'effetto dev'essere proporzionato alla causa, *S. th.*, I, q. 77, a. 3, c. si basa sulla necessità di spiegare la discontinuità nell'emissione dell'atto. I passi più completi sono *De spir. creat.*, a. 11, c. e *De anima*, a. 12, c.. Nel primo da un lato si pone l'accento sulla necessità sia di spiegare la diversità degli atti, sia di distinguere tra l'atto d'essere, proprio dell'essenza, e l'atto dell'operare; dall'altro vengono esaminate le dottrine di Alessandro di Hales e di Bonaventura. Nel secondo i due argomenti vengono mostrati nella loro unità, con una minuziosa analisi dei rapporti tra sostanza, accidente e operazione. Per efficacia e sinteticità si consiglia la lettura di *Quodl.* X, q. 3, a. 1, c., che utilizza i medesimi temi del *De spir. creat.*

Che l'intelletto e la volontà siano i principi prossimi dei propri atti è ribadito anche nella discussione circa il rapporto tra il modo in cui le potenze sono principio e il modo in cui lo sono Dio, gli angeli, i cieli ecc.. Così a proposito dell'intelletto Tommaso sostiene che Dio è principio primo dell'atto di intellesione, mentre l'intelletto ne è principio prossimo; cf. *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3; *S. th.*, I, q. 105, a. 3, ad 1; *Comp. theol.*, c. 129; *S. th.*, I-II, q. 109, a. 1. Per la volontà, analoga posizione è espressa in *De ver.*, q. 22, a. 8, c.; *C. g.*, III, c. 88; *S. th.*, I, q. 105, a. 4, ad 2. Quanto detto, tuttavia, non significa che intelletto e volontà siano cause sufficienti dell'emissione del proprio atto. Parlando in generale del ruolo delle potenze, infatti, Tommaso asserisce in *S. th.*, I, q. 77, a. 3, c. che detto ruolo dipende dal tipo di potenza; se la potenza è attiva, essa sarà causa agente; se è passiva, l'agente sarà l'oggetto. Simile distinzione si trova anche in un passaggio del posteriore *De anima*, a. 12, c., ove viene sottolineato che la potenza è il principio prossimo dell'operazione, grazie al quale il soggetto agisce o patisce. Più specificamente, a proposito dell'intellezione l'Aquinate scrive nella *Summa theologiae* che i suoi principi prossimi sufficienti sono l'intelletto e l'immagine dell'oggetto nel soggetto; così *S. th.*, I, q. 105, a. 3, c. e ad 2. Discorso simile vale anche per l'atto di volizione, il quale è frutto, seppure in modo diverso da quanto avviene per l'intelletto, dell'oggetto e della *virtus* (cioè: la capacità in senso attivo) del volere; cf. *S. th.*, I, q. 105, a. 4, c.; *S. th.*, I, q. 106, a. 2, c.; *S. th.*, I, q. 111, a. 2, c.; *S. th.*, I-II, q. 9, a. 6, c..

Non ha importanza, qui, stabilire in che modo l'intelletto e la volontà generino i propri atti di intellesione e volizione, né addentrarci nelle tematiche del processo astrattivo e del modo di rapportarsi di dette facoltà al proprio oggetto. È invece interessante osservare che l'essere principio dell'atto è analizzabile anche dal punto di vista dell'inclinare naturalmente all'oggetto, o a qualche aspetto di esso. Prendendo così in esame semplicemente la natura dell'intelletto e della volontà, Tommaso afferma costantemente che essi tendono per loro stessa natura rispettivamente al vero e al bene in generale. Alcuni passi, però, pongono l'attenzione sul fine della facoltà: *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 4, c.; *S. th.*, I, q. 82, a. 3, ad 1. Altri sul tendere delle facoltà ai propri fini: *De ver.*, q. 22, a. 5, c.; *De ver.*, q. 23, a. 4, c.; *S. th.*, I, q. 79, a. 11, ad 2; *S. th.*, I, q. 80, a. 1, ad 3; *S. th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1; *De malo*, q. 6, a. unicus, c., Si autem e ad 7; *In I Phys.*, l. 10, n. 5. Altri sul muoversi delle facoltà verso i propri fini: *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3c, c.; *De ver.*, q. 22, a. 12, ob 2 e ad 2; *De virt.*, q. 1, a. 7, c., Illi igitur; *De malo*, q. 6, a. unicus, c., Sic ergo e ad 20; *S. th.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 3.⁵

⁵ Non contraddice l'interpretazione offerta né l'insistenza di Tommaso nel dire che la volontà muove l'intelletto, né l'assenza di espressioni che richiamino una qualche *appetito* del vero da parte di quest'ultimo. Lo stesso Tommaso, infatti, distingue *tendere* da *appetere*, come una semplice ricerca lessicologica dimostra: mentre *appetere* è attribuito all'intelletto nel solo caso di *Tab. Eth.*, c. 1, vi sono almeno sei casi, da *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 2 a *S. th.*, II-II, q. 4, a. 5, c., in cui *tendere* esprime l'"atteggiamento" dell'intelletto nei confronti del proprio oggetto. Con *tendere* si rimanda sia al fatto che l'intelletto (possibile, ovviamente) emette l'atto di conoscenza grazie alla propria capacità di emetterlo, vale a dire di esserne causa efficiente, sia al fatto che il fine dell'intelletto si distingue da quello della volontà. Con *appetere* viene designata l'attività propria del volere. Ciò significa, dunque, che l'attività dell'intelletto non è vincolata alla mozione della volizione; cf. (seppur con significative differenze) *De ver.*, q. 14, a. 1, ad 3; a. 2, ad 3; *C. g.*, III, c. 26, n. 22; *De pot.*, q. 2, a. 3, ad 3; *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3; *S. th.*, I-II, q. 17, a. 6, c.. Il

INTELLETTO E VOLONTÀ CAUSE RECIPROCHE DEI RISPETTIVI ATTI “PROPRI”

Tommaso tratta di questo tema nell’ambito di molteplici problematiche, tra cui quelle relative al libero arbitrio e alla diversa dignità ontologica di intelletto e volontà. Dal punto di vista di ciò cui si dedicano, i brani posso essere così suddivisi: alcuni trattano al contempo delle influenze reciproche di intelletto e volontà; alcuni trattano specificamente dell’“azione” dell’intelletto sulla volontà: altri trattano dell’“azione” opposta.

Le “mozioni” dell’intelletto sulla volontà

Relativamente alla “mozione” esercitata dall’intelletto sulla volontà, vanno distinti due diversi tipi di “mozione”.

Innanzitutto l’intelletto muove la volontà nel senso di essere, a vario titolo, presupposto a essa e al suo atto. Più precisamente, Tommaso presenta a questo proposito almeno due tipi di argomentazione. Il più frequente fa leva sulla corrispondenza e la reciproca riducibilità dei rapporti tra fine (variamente intrecciato col tema del bene) e agente da un lato e intelletto e volontà dall’altro: l’oggetto concepito come bene è il fine dell’atto di volontà, cioè ciò che determina, specificandolo come avente un certo termine, l’agire del volere; dunque l’intelletto, il suo atto e, principalmente e primariamente, il termine dell’atto si collocano, a diversi livelli, nei confronti dell’atto di volontà sulla linea della causalità finale. Questo indirizzo di pensiero è presente in tutta l’opera di Tommaso; pur con diversità di sfumature, anche consistenti, lo si trova in *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, c.; *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 4, c.; *De ver.*, q. 22, a. 12, c.; *De ver.*, q. 24, a. 2, c.; *De ver.*, q. 24, a. 6, ad 5; *C. g.*, I, c. 72, n. 7; *C. g.*, II, c. 48, n. 4; *C. g.*, III, c. 26, n. 22; *C. g.*, III, c. 73, n. 3; *S. th.*, I, q. 82, a. 4, c.; *De malo*, q. 6, a. unicus, c.; *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, c.; *S. th.*, I-II, q. 19, a. 3, c.⁶

Il secondo tipo di argomentazione riguarda non semplicemente il sorgere del moto della volontà, ma il sorgere della stessa facoltà del volere. Lo troviamo infatti ove Tommaso cerca di mostrare che in Dio, e in generale nelle creature intelligenti, è presente la volontà sulla sola base della presenza in esse dell’intelletto: così in *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 1, c.; *C. g.*, I, c. 72, n. 2; *C. g.*, II, c. 47, n. 4. E lo troviamo anche in quei brani nei quali, conformemente alla teoria per cui vi sono potenze

che non toglie, tuttavia, che l’efficienza dell’intelletto possa essere portata in atto dall’efficienza della volontà nei modi che saranno esaminati in seguito (e che sono sinteticamente esposti nell’ultimo dei passi citati), o che il fine dell’intelletto sia compreso come fine particolare in quello più generale della volontà, come si vedrà tra breve. Ricade in quanto detto la questione circa il soggetto della virtù della *studiositas* e del vizio della *curiositas*: essi sono virtù, e vizio, morali, e non dianoetici, proprio perché intervengono non sull’inclinazione naturale delle potenze conoscitive all’oggetto come conoscibile, bensì sull’appetizione di ciò cui l’intelletto tende naturalmente. Cf. *S. th.*, II-II, q. 166, a. 2, c. e ad 2 e GRABMANN, *La conoscenza scientifica della verità sotto l’aspetto etico secondo s. Tommaso d’Aquino*, pp. 144s.

⁶ Con LAUER, *St. Thomas’s theory of intellectual causality in election*, ritengo insostenibile la tesi di LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, pp. 252-262, e VERBEKE, *Le développement de la vie volitive d’après saint Thomas*, pp. 17s., per i quali la presentazione della tematica della libertà nelle opere degli anni ’70 comporterebbe una riduzione alla sola causalità formale della causalità esercitata dall’oggetto dell’intelletto sulla volontà e l’attribuzione alla volontà della “causalità finale”. Al contrario Tommaso intese meglio esprimere il legame tra le due causalità, evitando di appiattire quella formale nella semplice presenza nell’intelletto della forma del bene. Da passi come *De ver.*, q. 3, a. 1, c.; *C. g.*, III, c. 2, n. 6 e c. 3, n. 7; *S. th.*, I-II, q. 1, a. 2, c. e q. 9, a. 1, c. si vede che l’Aquinata ritenne sempre che il fine dell’atto di volontà fosse il bene appreso e che il fine fosse ciò che specifica l’atto; in altri termini egli intese la causa finale come il termine dell’atto in quanto determina quest’ultimo e l’esercizio di tale causalità come l’introduzione nell’atto della forma estrinseca (del termine dell’atto) necessaria a specificare l’atto stesso e operata dall’efficienza dell’agente. Cf., sotto il profilo dell’indagine sulla natura della *proportio*, RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, pp. 52-59. La tesi di Lottin e Verbeke nasce dalla confusione tra la causa finale dell’atto di volontà, che per Tommaso fu sempre il bene appreso, e l’esercizio della causalità del bene appreso, esercizio che è l’esercizio stesso della causa efficiente in quanto determinante l’atto sulla base della forma dell’effetto. Con ciò mi pare di concordare anche con quanto sostengono WINGELL, *The relationship of intellect and will in the human act according to st. Thomas Aquinas*, e, seppur con un rovesciamento di prospettiva, VERARDO, *Nesso e differenziazione tra attività intellettuale e attività volitiva*, pp. 444ss..

dell'anima che emanano dall'anima solo in seguito al sorgere di un'altra potenza,⁷ Tommaso sottolinea che l'intelletto non si limita a presentare alla volontà il principio di determinazione del suo atto, ma, concependo intellettualmente l'oggetto come appetibile, provoca il sorgere non solo del moto di volizione, ma più radicalmente della facoltà appetitiva razionale; così in *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, c.; *C. g.*, III, c. 26, n. 8. Per quanto riguarda le ultime opere, va osservato che questo tipo di argomento subisce una trasformazione. Accennato nelle questioni riguardanti la volontà di Dio e degli angeli, come *S. th.*, I, q. 19, a. 1, c. e q. 59, a. 1, c., nelle quali si afferma semplicemente che la volontà dipende dall'intelletto nel suo essere un appetito fatto in un certo modo, cioè con un certo oggetto, lo si trova in tutta la sua portata in *S. th.*, I-II, q. 8, a. 1, c. e *De malo*, q. 6, a. unicus, c., Ad evidentiam, dove viene formulato esplicitamente il principio per cui a ogni forma, anche a quella semplicemente appresa, segue un'inclinazione.

A tutto questo va aggiunto che in alcuni passi l'Aquinate sostiene che non l'intelletto genericamente considerato concepisce qualcosa come bene effettivamente attraente, capace di muovere l'appetito, ma solo l'intelletto pratico, poiché solo questi concepisce il bene in rapporto al soggetto e applicato all'azione: *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, c.; *In VI Eth.*, l. 2, n. 12; *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 2; *In III De anima*, l. 15, n. 4.⁸

Dunque, nell'opera di Tommaso vi sono tre prospettive a proposito del sorgere dell'appetizione razionale e del suo moto. Una prima che presenta l'appetizione razionale come immediata conseguenza dell'intellezione dell'ente come buono; una seconda che la considera conseguenza dell'esistenza di una forma intelletta; una terza per cui essa dipenderebbe dalla considerazione del bene come desiderabile, o operabile.

Vi è poi un secondo tipo di mozione che l'intelletto esercita sulla volontà, oltre che sulle altre potenze appetitive: la mozione dell'*imperium*. Come si vedrà in seguito, l'*imperium* è un atto dell'intelletto compiuto da questo grazie alla *virtus* motrice, in senso efficiente, della volontà, e che di tale capacità di *efficere* conserva e mantiene tutta la portata, tanto che ordinariamente Tommaso parla di *voluntas imperans*, non di *intellectus imperans*. A titolo di esempio si rinvia a *S. th.*, I, q. 112, a. 1, ad 1 e *De pot.*, q. 6, a. 6, c., oltre che ai passi segnalati in seguito e dedicati esplicitamente alla natura dell'*imperium*. Per quanto riguarda, poi, il come l'intelletto possa muovere in tal senso la volontà, si rimanda a quanto diremo a proposito del come la volontà possa muovere l'intelletto: infatti, in tale caso l'intelletto muove grazie alla *virtus* della volontà in lui.

La mozione della volontà sull'intelletto

Venendo alla volontà, essa è causa efficiente dell'atto di intellesione in genere, come troviamo affermato nell'intera opera dell'Aquinate; valgano come esempi *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 4; *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4, ad 12; *De ver.*, q. 24, a. 6, ad 5; *C. g.*, I, c. 72, n. 7; *C. g.*, II, c. 23, n. 9. Particolarmente interessanti sono il primo e il terzo brano, nei quali viene affermato, rispettivamente, che essa muove non solo l'intelletto pratico, ma anche quello teoretico, e che esercita la sua mozione grazie all'*imperium*, il quale è, come vedremo, un atto dell'intelletto.

Meno costante, invece, è la spiegazione del come possa la volontà muovere l'intelligenza. Quella più diffusa fa leva sul fatto che i fini delle singole facoltà sono compresi nel fine della volontà come fini particolari, mentre quello della volontà è generale sia perché il suo oggetto è il bene in universale, sia perché essa riguarda la totalità del soggetto volente. L'argomento è presente fin dalle prime opere, come testimonia *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, c., ma diventa la principale motivazione addotta solo a partire dalla *Summa theologiae*: *S. th.*, I, q. 16, a. 4, ad 1; *S. th.*, I, q. 82, a. 4, c.; *De malo*, q. 6, a. unicus, c.; *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, c.; *S. th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.. Le opere anteriori alla fine degli anni '60, invero, presentano una considerevole varietà di motivazioni. Troviamo così che in *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4 la causa della capacità di muovere è rinvenuta nell'avere come oggetto il fine; in *De ver.*, q. 22, a. 12, c. nel fatto che la volontà riguarda non la

⁷ *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3, c. e ad 2; *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, c.; *S. th.*, I, q. 77, a. 7, c. e ad 2; *De anima*, a. 13, ad 7-8.

⁸ RIESENHUBER, *Die Transzendenz... cit.*, p. 56 osserva che per Tommaso solo l'oggetto concepito dall'intelletto pratico muove la volontà perché solo ciò che è appreso come conveniente al soggetto muove l'appetito del soggetto.

rappresentazione delle cose, ma le cose come sono in se stesse; in *De ver.*, q. 22, a. 12, ad 5 nel riguardare il bene; in *C. g.*, III, c. 26, n. 22 nel cogliere il conoscere intellettuale come bene, che, compreso, è fine della volontà.

L'esercizio reciproco delle mozioni

Sono numerosi i passi che sottolineano la capacità delle facoltà intellettiva e volitiva di intervenire l'una sull'altra. Dal punto di vista del fondamento di tale capacità, Tommaso fa leva, a seconda delle esigenze, su più di un aspetto, senza mostrare regolarità tali da permettere di ipotizzare una evoluzione nelle sue posizioni. Nel primo dei passi ove le due potenze sono dette *ad invicem ordinatae* si fa leva sul fatto che l'atto dell'una comincia dove finisce quello dell'altra: *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, ad 7. Brani più recenti valorizzano l'unità delle due potenze in un unico soggetto: cf. *De ver.*, q. 13, a. 3, ad 3 e *De ver.*, q. 26, a. 10, c., ove l'Aquinate parla esplicitamente di *colligantia* in un unico soggetto. In altri è al centro dell'attenzione l'immaterialità del soggetto delle due potenze e delle potenze stesse: è il caso di *De ver.*, q. 22, a. 12, c. e *S. th.*, I, q. 87, a. 4, ad 3. Altri ancora sottolineano la possibilità per le due potenze di essere un oggetto dell'altra, come *In I Sent.*, d. 3, q. 3, pr.; *S. th.*, I, q. 79, a. 11, ad 2; *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1; *De virt.*, q. 1, a. 6, ad 5; *S. th.*, II-II, q. 109, a. 2, ad 1, ove tale inclusione è fondata sul reciproco includersi dei rispettivi oggetti.

IL POTENZIAMENTO RECIPROCO DELLE FACOLTÀ

In tutta la sua opera Tommaso afferma che una potenza può detenere capacità derivate da potenze diverse da essa. Così, prospettando la questione in termini generali, in *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 5 sottolinea che la *virtus* che la potenza subordinata riceve dalla potenza che le è, in quel momento, superiore è presente nella subordinata e nel suo atto conformemente alla natura e all'oggetto di questi ultimi. In *De ver.*, q. 22, a. 13, c. dichiara esplicitamente che un agente può essere mosso da un altro a emettere due tipi di atto: uno conforme alla propria natura; l'altro conforme alla natura della potenza motrice. In *De ver.*, q. 14, a. 5, ad 4, parlando in concreto della fede e della carità, scrive che la seconda, come forma esemplare, pone nella prima una perfezione che non è propria di questa. In *S. th.*, I-II, q. 14, a. 1, ad 1 si legge: «quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae: et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest». Infine in *S. th.*, I-II, q. 56, a. 2, c. troviamo detto che una *virtus* può essere presente in una potenza in modo principale, in altre per partecipazione o disposizione. Dunque una potenza può comunicare qualcosa di sé a un'altra; altrettanto interessante, tuttavia, è che ciò che è comunicato non è necessariamente sulla medesima linea di causalità con cui la potenza principale agisce sulla subordinata. Nel primo dei casi cui si è accennato, infatti, il partecipato era il fine; nel terzo qualcosa da collocarsi sul piano della forma; nel secondo e nel quarto una generica *virtus*, interpretabile, tuttavia, anche sul piano dell'efficienza. Ne viene che una potenza può intervenire su un'altra comunicandole più di un aspetto di sé, permettendo così alla seconda più di un tipo di "elevazione".

Capacità e atti "potenziati" della volontà

Cominciamo vedendo i "potenziamenti" che la volontà acquisisce partecipando di aspetti propri dell'intelletto. Già in *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, c. e ad 3 Tommaso esprime la questione in termini generali: la volontà può volere, in vista del fine, ciò che è ordinato al fine in quanto partecipa della *virtus*, o della *vis*,⁹ della ragione ordinatrice: infatti la pura volontà, propriamente parlando, riguarda il semplice fine. Detto in altri termini, dunque, pare che ciò che l'intelletto partecipa alla volontà sia la capacità di porre ordine, di fare collegamenti. Questo risulta particolarmente chiaro là ove il nostro autore parla della virtù della giustizia: essa, infatti, è nella volontà, perché riguarda l'uso

⁹ Tale passo, come altri importanti, è segnalato anche da LAUER, *St. Thomas... cit.*, pp. 304 e 308, ma il lavoro della studiosa americana è compromesso dalla mancanza di distinzione tra ciò che causa la *virtus*, il modo in cui esso la causa, ciò che detta *virtus* causa e il modo in cui essa causa.

delle cose esteriori, ma presuppone la ragione che ordina al fine; così concordemente *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 3, c.; *S. th.*, I, q. 21, a. 2, ad 1; *S. th.*, II-II, q. 58, a. 4, c.. I tre brani segnalati, di cui il più completo è probabilmente il primo, forniscono elementi di rilievo anche singolarmente presi. Nell'uno troviamo che quanto detto a proposito della giustizia vale in realtà per tutte le virtù che riguardano le operazioni: liberalità, magnificenza ecc.. A questa annotazione se ne aggiunge un'altra ugualmente interessante: ogni virtù risiedente nella volontà deve la sua esistenza all'incontro tra volontà e intelletto: non vi è virtù, infatti, riguardo a ciò che è appetito naturalmente, ma solo riguardo a quanto è appetito in subordine a qualcos'altro. Nel secondo brano, poi, viene detto che la volontà interviene sul da farsi grazie all'*imperium*. Ora l'*imperium*, come si vedrà, è, materialmente, un atto della ragione emesso grazie alla *virtus* della volontà; ecco dunque un chiaro esempio di atto emesso grazie a una collaborazione "circolare" dell'intelletto e della volontà: l'intelletto dà alla volontà la capacità dell'ordine; la volontà vuole il giusto come giusto; ancora, essa fornisce all'intelletto la capacità di intervento; l'intelletto comanda l'operazione secondo giustizia.

Le virtù operative, e i relativi atti, non sono però gli unici frutti di un "potenziamento" della volontà; vi sono anche, infatti, tutti gli atti di volizione che richiedono un qualche confronto o ordinamento: essi sono, ad es.,¹⁰ *intentio*, *consensus*, *electio*, e *usus*.¹¹ *Intentio*, di cui Tommaso parla in *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, c.; *De ver.*, q. 22, a. 13, c.; *S. th.*, I-II, 12, a. 1, c., è il tendere, sulla base di ciò che si vuole, a qualcosa come fine di ciò che si vuole. *Consensus*, trattato in *De ver.*, q. 14, a. 1, ad 3; *S. th.*, I-II, q. 15, a. 1, c.; ad 3; a. 2, c.; a. 3, ad 3; *S. th.*, I-II, q. 74, a. 7, ad 1, è aderire a ciò cui si inclina avendo in sé il potere di inclinarvi e supponendo il giudizio della ragione. *Electio*, per cui cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, c. e a. 2, c.; *De ver.*, q. 22, a. 15, c.; *S. th.*, I, q. 83, a. 3, ad 3; *S. th.*, I-II, q. 13, a. 1, c., è l'inclinare della volontà al suo oggetto secondo l'ordinamento della ragione. *Usus*, esaminato in *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2; *S. th.*, I-II, q. 16, a. 1, c., è il far compiere a qualcosa una operazione in vista del fine, "far compiere" che è posto dalla volontà e diretto dalla ragione.¹²

Capacità e atti "potenziati" dell'intelletto

Anche l'intelletto presenta dei "potenziamenti" fornitigli dalla volontà, sia a livello di *habitus* che di atti. Innanzi tutto, l'intelletto riceve dalla volontà la partecipazione all'ordine morale. Il punto è, come Tommaso dichiara nell'intera sua opera, che tutte le potenze tendono al loro bene, ma solo la volontà ha come oggetto il bene in generale; dunque solo lei si occupa del bene di tutto l'uomo, cioè del bene in senso morale. Ne viene, come scrive in *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, c., che gli atti delle potenze altre dalla volontà sono moralmente buoni solo in quanto partecipano dell'ordine al bene proprio della volontà. Stessa dottrina troviamo in *De virt.*, q. 1, a. 7. c., ove, in più, Tommaso fornisce lo schema completo degli apporti della volontà all'intelletto. Parlando delle virtù in genere, egli sostiene che nell'intelletto vi sono virtù proprie e virtù sorte per una mozione esterna ad esso. Quelle proprie sono per l'intelletto teoretico la scienza e per quello pratico l'arte. Quelle sorte grazie a un apporto esterno sono per l'intelletto teoretico la fede e per quello pratico la

¹⁰ Supera l'intento del presente lavoro presentare una rassegna completa degli atti "potenziati", tanto della volontà che dell'intelletto, in vista del fine e stabilire se l'analisi di Tommaso si dispieghi secondo un itinerario puramente introspettivo, puramente strutturalista o composito. Per questo cf. PINCKAERS, *La structure de l'acte humaine suivant saint Thomas*, con il quale concordo, contro il Billuart, nel dire che il *velle* di cui parla Tommaso non è una "velleità inefficace" ma la fonte dell'efficacia di ogni atto conseguente ad esso.

¹¹ Ordino tali atti secondo le indicazioni che lo stesso Tommaso dà in *S. th.*, I-II, q. 15, a. 3, c. e *S. th.*, II-II, q. 153, a. 5, c.. Non è necessario, in questa sede, chiarire se si dia libertà nella scelta, o se si dia un fine ultimo di fatto oltre a un fine ultimo di diritto, o se e come tali atti riguardino il fine ultimo di fatto; in ogni caso preferisco con PINCKAERS, *La structure... cit.*, e MORISSET, *Prudence et fin selon saint Thomas*, evitare di parlare di "atti concernenti i mezzi in vista del fine" e non seguire strettamente lo schema proposto dal Billuart e riportato, ad es., in CENTI, *Introduzione* alle questioni del trattato sugli atti umani, in SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, VIII, Firenze 1959, p. 168.

¹² Va escluso dall'elenco degli atti "potenziati" non solo il *velle*, ma anche il *frui*; cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; *S. th.*, I-II, q. 11, aa. 1-2 e il commento di GRION, *La "fruizione" nella dottrina di s. Tommaso*.

prudenza. Questo significa, in altri termini, che nell'intelletto vi sono *habitus* che non dipendono in nulla dalla volontà; altri che dipendono da essa nel loro principio, come la prudenza; altri che dipendono da essa nella determinazione, come la fede. A proposito ancora di questo brano, infine, va notata la collaborazione bidirezionale delle due facoltà. La fede, infatti, è comandata (*imperata*) dalla volontà; ma l'*imperium*, come si vedrà tra breve, è materialmente un atto della ragione; dunque si realizza ancora una volta una circolarità sul modello di quella già vista parlando della giustizia.

Vediamo allora separatamente il caso della prudenza e quello della fede. La problematica relativa alla prima è espressa, ad es., in *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3, c.; a. 4, qc. 4, ad 3; q. 3, a. 1, qc. 4, c.; d. 36, q. 1, a. 1, c. e ad 3; *De ver.*, q. 5, a. 1, c.; *S. th.*, I-II, q. 56, a. 3, c.; *De virt.*, q. 1, a. 7. c.; *S. th.*, II-II, q. 60, a. 1, ad 1. Lo schema argomentativo, che Tommaso esprime nel modo più compiuto nel penultimo dei passi segnalati, è il seguente. Solo la volontà ha come oggetto il bene di tutto il soggetto, cioè il bene in senso morale, così che le altre potenze possono rapportarsi "moralmente" al bene in senso morale solo in quanto "potenziate" dalla volontà; dunque l'intelletto pratico può essere morale, cioè scegliere ciò che riguarda il fine *moralmente* buono, solo in quanto la volontà vuole il fine moralmente buono e pone tale tendenza anche nell'intelletto pratico. Ma scegliere correttamente ciò che occorre per raggiungere il fine moralmente buono in quanto *moralmente* buono è precisamente il compito della prudenza. Dunque la prudenza è un *habitus* dell'intelletto pratico, ma suppone il contributo della volontà, la quale fornisce il fine dell'atto prudenziale.¹³

La problematica relativa alla virtù della fede e al suo atto è presente, oltre che nei già contemplati *De ver.*, q. 5, a. 1, c.; *S. th.*, I-II, q. 56, a. 3, c. e *De virt.*, q. 1, a. 7. c., anche in alcuni passi esplicitamente dedicati all'analisi dell'intervento della volontà nella formazione e nella peculiarità di tale atto e virtù: cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, c.; *De ver.*, q. 14, a. 1, c.; *S. th.*, II-II, q. 2, a. 1, ad 3. In essi Tommaso non mostra sostanziali fluttuazioni né nell'esposizione, né nella dimostrazione: l'assenso certo della fede è un atto emesso dall'intelletto sotto la spinta della volontà, la quale è mossa da un oggetto sufficiente a muovere questa potenza, ma insufficiente a muovere l'intelletto.¹⁴ Vi sono, tuttavia, alcune lievi differenze tra i brani segnalati: in particolare, il terzo si limita ad accennare agli aspetti generali della questione, mentre il secondo presenta alcune precisazioni assenti nel primo, tra le quali la più importante riguarda l'oggetto che muove la volontà alla mozione dell'atto di fede: la speranza della ricompensa ultraterrena.¹⁵ Il vero problema, dal

¹³ Non mi pare vi siano dubbi, contro quanto sostenuto da Romiti, da Deman e da Pinckaers, che abbiano ragione il Gauthier, il Lottin e il Morisset a distinguere giudizio di prudenza (*præceptum*) e comando (*imperium*); per riferimenti bibliografici e discussione dello *status questionis* cf. MORISSET, *Prudence... cit.*, pp. 439-449. Quanto alla "moralità" della prudenza, si ponga attenzione al fatto che detta moralità non è risolubile nella moralità del soggetto. Un conto è che un'attività in sé distinta dall'ambito morale sia espressa da un soggetto che ha un rapporto con qualsivoglia fine come moralmente connotabile; altro conto è che l'attività in esame sia in sé morale, cioè si rapporti al fine del proprio atto in termini di bontà morale. Ora, il caso della prudenza è questo secondo; infatti la prudenza si distingue dall'arte in quanto essa è precisamente la capacità di comprendere quale sia l'azione da intraprendere in vista del bene morale in quanto morale. Dunque la sua moralità non dipende semplicemente dall'essere in un soggetto moralmente responsabile, ma dall'essere ordinata al bene morale in quanto morale.

¹⁴ È chiaro che non ci si occupa qui dell'aspetto soprannaturale della fede. Esponendo con più ampiezza la questione, andrebbe precisato che il discorso di Tommaso traccia un'analisi dei livelli e dei tipi di determinazione dell'intelletto. Questo, infatti, può essere determinato da un lato sia parzialmente che totalmente, dall'altro sia negativamente che positivamente: si ha determinazione negativa parziale nel caso del dubbio positivo, totale nel caso del sospetto; si ha determinazione positiva parziale nel caso dell'opinione, totale in quello della fede. Tommaso si sofferma solo incidentalmente sul fatto che la volontà può far essere tutti i suddetti tipi e livelli di determinazione, e pare spesso considerare l'opinione semplicemente il risultato di una conoscenza insufficiente. Cf. RENZ, *Der Einfluß des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens. Studie nach dem hl. Thomas von Aquin*, pp. 273s..

¹⁵ Nonostante XIBERTA, *De cooperatione voluntatis in cognitionem*, vada contro i testi dell'Aquinate nel ritenere ogni assenso frutto dell'azione della volontà e li forzi nel tentativo di trovarvi prevalente una nozione di "fede" come assenso all'autorità, tuttavia è nel giusto allorché osserva che in Tommaso il "credere" presenta una duplice valenza: quella di assenso necessariamente, almeno logicamente, conseguente alla comprensione di un dato inoppugnabile, come nel caso della visione di un evidente miracolo, e quella di assenso determinato dal volere; cf. *In III Sent.*, d.

punto di vista del presente studio, riguarda la collocazione della virtù della fede e del suo atto all'interno dello schema che si va proponendo: la volontà è loro causa in quanto muove l'intelletto a produrre ciò che gli è proprio, o in quanto pone in esso qualcosa che, arricchendolo, gli permette di far essere una virtù e un atto per i quali esso sarebbe in sé insufficiente? L'unico testo a me noto chiaro e univoco in tal senso è *De virt.*, q. 1, a. 7. c., testo che comunque rappresenta la maturità del pensiero dell'Aquinate: l'*habitus* della fede deve alla volontà la sua determinazione. D'altro lato quanto qui scrive è coerente con ciò che aveva dichiarato nelle opere precedenti: l'atto di fede è un atto di conoscenza il cui oggetto non è alla portata dell'intelletto; quindi la determinazione dell'atto ha come causa l'azione della volontà. Ma essa (aggiungo io, applicando considerazioni dell'Aquinate già viste) può determinare un atto non proprio solo ponendo nella potenza che emette l'atto in questione il principio di tale determinazione; dunque la virtù della fede e il suo atto sono prodotti dall'intelletto potenziato dalla presenza di qualcosa che non gli è proprio.¹⁶

Passando a un ambito diverso, anche l'intelletto, come la volontà, emette alcuni atti relativi a ciò che conduce al fine; e come la volontà, anch'esso emette tali atti grazie alla presenza in lui del contributo di un'altra potenza, cioè la volontà. Abbiamo così, ad es.,¹⁷ il *consilium*, che, come vediamo in *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, c. e *S. th.*, I-II, q. 14, a. 1, ad 1, è la ricerca razionale volta a far chiarezza sulle azioni da intraprendere in vista del fine voluto; e l'*imperium*, di cui Tommaso tratta in *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3; *De ver.*, q. 22, a. 12, ad 4; *S. th.*, I-II, q. 17, a. 1, c.; *Quodl. IX*, q. 5, a. 2; *S. th.*, II-II, q. 83, a. 1, che è il muovere qualcosa così che sia ordinato a una qualche azione.¹⁸ Ebbene, in entrambi i casi abbiamo la partecipazione della ragione a una capacità della volontà: la volizione del fine e la capacità motrice.¹⁹

Il “potenziamento” reciproco

Quanto detto a proposito della presenza di *virtutes* di una potenza nell'altra non esaurisce il discorso sui loro rapporti a livello di *habitus* e atti “potenziati”. Nella vita del soggetto intelligente e volente, infatti, ciò che più frequentemente accade è che si instaurino una serie di attività

23, q. 3, a. 3, qc. 1, c.. Ammesso che tale distinzione sia mantenuta da Tommaso nel corso di tutta la sua opera e che sia possibile distinguere le occorrenze dei due casi, è chiaro che qui ci si occupa solo del secondo. Alla luce di quanto si è detto è da respingere anche la più tenue tesi di ANCEL, *Influence de la volonté sur l'intelligence*, p. 324, per il quale «l'intervention de la volonté dans l'adhésion intellectuelle est possible et nécessaire pour que l'assentiment soit donné, toutes les fois qu'il n'y a pas évidence intrinsèque absolue» (corsivo mio): l'Aquinate, infatti, da un lato non riduce l'assenso al solo assenso certo, dall'altro distingue costantemente tra le *virtus* efficienti della ragione e della volontà, così che l'intervento di quest'ultima non è necessario all'emissione di un atto proprio dell'intelletto in quanto proprio, sebbene possa di fatto essere necessario per l'emissione di un certo atto, anche proprio, al posto di un certo altro, come accade nel caso del volgersi dell'attenzione.

¹⁶ È riconducibile a tale processo anche quanto avviene nell'emissione del giudizio erroneo; cf. *S. th.*, II-II, q. 110, a. 1, c. e i commenti di ROLAND-GOSSELIN, *La théorie thomiste de l'erreur*, e SCHWARZ, *Die Irrtumslehre des heiligen Thomas und der transzendente Idealismus*.

¹⁷ Come nel caso degli atti “potenziati” della volontà, né entro nella discussione sull'interpretazione del “fine” suddetto in termini di fine ultimo di diritto o di fine ultimo di fatto, né offro un elenco completo degli atti “potenziati”. Decidano altri, ad es., l'entità della distinzione tra *consilium* e *iudicium de inventis per consilium* di *In III Eth.*, l. 9 e *S. th.*, II-II, q. 153, a. 5, c., la quale probabilmente è dello stesso tenore di quella tra *consensus* ed *electio* così come è presentata in *S. th.*, I-II, q. 15, a. 3, ad 3; tutto ciò che qui importa è il potenziamento reciproco.

¹⁸ La semplificazione utilizzata nella presentazione delle citazioni non deve far pensare a un'assoluta coincidenza tra le diverse opere di Tommaso. Non sempre è detto, o è chiaro, cosa la volontà lasci nell'intelletto (in *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3, ad es., si parla di «advocare aliquem ad finem suum»), né se la volontà lasci inevitabilmente qualcosa di sé nell'intelletto allorché interviene su di esso (cf. *S. th.*, I-II, q. 17, a. 1, c.). Mi sembra invece chiaro, contro ROMITI, *L'“imperium” nell'atto umano completo secondo Tommaso d'Aquino e Francesco Suarez*, che la causalità esercitata dall'intelletto, come soggetto dell'atto, non è in questo caso solo formale. Il fatto è che Romiti non si accorge che per Tommaso la volontà comunica all'intelletto la capacità di causare efficientemente; e sì che egli riconosce che imperando l'intelletto muove, comanda, e che ciò che differenzia Suarez dall'Aquinate è che per il primo l'*imperium* è solo una legge, e dunque è rinnegabile, mentre per il secondo esso è di per sé efficace, tanto che non può non seguirne l'*usus*.

¹⁹ Ho presentato solo il *consilium* e l'*imperium* per brevità, ma gli atti “potenziati” sono numerosi. Cf., ad es., il caso della *oratio*: *In IV Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, c. e *S. th.*, II-II, q. 83, a. 1, c..

“circolari”, caratterizzate, cioè, da continui rimandi di una potenza a un’altra e viceversa.²⁰ Abbiamo già visto le “circolarità” relative al rapporto tra *imperium* e giustizia e *imperium* e fede. Vediamo ora, sulla base dei testi più maturi, quella relativa al rapporto tra prudenza e virtù morali. Le virtù morali, infatti, hanno bisogno della prudenza perché la scelta morale del bene morale richiede sia la tendenza al bene morale, sia una comprensione corretta di ciò che porta al bene morale, il che è compito della prudenza: cf. *S. th.*, I-II, q. 58, a. 4, c..²¹ Questa, d’altro lato, ha bisogno delle virtù morali: infatti non è possibile ordinare ciò che conduce al bene morale se non presupponendo la tendenza al bene morale, la quale è garantita dalle virtù morali, come viene detto in *De virt.*, q. 1, a. 7. c.. Lo Zeller, parlando di Aristotele, sostenne che questo circolo è vizioso;²² tralasciando la questione del suo valore nello Stagirita, certo è che nell’Aquinata esso è incrementale: il problema, infatti, non deve essere posto semplicemente in termini di “cosa viene prima?”, ma complessivamente di “cosa si coimplica?”. Si capisce, cioè, che non è possibile avere le virtù morali e non la prudenza, o viceversa; e si capisce, altresì, che prudenza e virtù morali crescono, o diminuiscono, unitariamente, così come intelletto e appetitivo a un tempo è il complesso degli atti che riguarda ciò che è posto in vista del fine. Quest’ultima affermazione, benché costante nell’opera dell’Aquinata, è ben visibile in altri passi della maturità, come *De malo*, q. 6, a. unicus, c., Sic ergo e *S. th.*, II-II, q. 47, a. 1, ad 1-2: la volontà, posto il volere del fine, vuole che si dia il consiglio, il quale a sua volta è principio di volizione, che a sua volta è principio del darsi del consiglio; e così via, mi permetto di aggiungere, indeterminatamente.²³

Le analisi fin qui svolte hanno messo in luce più l’aspetto fenomenologico che quello metafisico delle dottrine di Tommaso. È necessario allora chiedersi: qual è il “meccanismo” ontologico che permette a una potenza di comunicare qualcosa di sé a un’altra? Innanzi tutto Tommaso non si limita all’affermazione del carattere “composito” degli atti di cui si è detto, ma fornisce una spiegazione delle interazioni occorse, in particolare in *S. th.*, I-II, q. 13, a. 1, c.: la potenza subordinata è il principio materiale dell’atto, mentre il principio formale è la potenza comunicante alla subordinata la capacità supplementare. La ragione ultima di tutto questo va senz’altro cercata nelle tesi metafisiche della permanenza della causa nell’effetto nelle forme proprie di quest’ultimo e della *colligantia* di tutte le potenze nell’unico *subiectum*, in particolare della *colligantia* dell’intelletto e della volontà nella sola anima; cf., in proposito, quanto scritto riguardo all’esercizio reciproco delle mozioni. In *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, c. troviamo, però, una spiegazione più prossima al dato fenomenologico a proposito del caso particolare della scelta libera: l’intelletto comunica alla volontà qualcosa di sé poiché quest’ultima sorge in seguito alla prima.²⁴

²⁰ Non sono il primo a notare la presenza nella dottrina tomistica di tali circolarità, ma non sempre ci si rende conto (come accade a RENARD, *The functions of intellect and will in the act of free choice*) che esse consistono non esclusivamente in un gioco di rimandi, bensì anche in un “potenziamento” delle capacità di una facoltà con proprietà di un’altra. Se Duns Scoto e Suarez, ad esempio, si fossero resi conto che per Tommaso il *consensus*, o l’*electio*, è preceduto da un atto potenziato ed è atto potenziato esso stesso, non avrebbero forse opposto all’Aquinata la tesi per cui la volontà segue il dettato ultimo della ragione solo nella misura in cui lo vuole; la volontà stessa, infatti, fa essere il dettato ultimo che essa vuole, e ciò non con un atto di volontà anteriore a quello di ragione, ma partecipando con la sua *virtus* alla produzione del dettato stesso.

²¹ Si ritrova la medesima prospettiva nei passi dedicati alla connessione delle virtù: cf. LOTTIN, *Psychologie... cit.*, III, pp. 247-249. Tale aspetto, per cui la prudenza è presupposta alle virtù morali, non è però l’unico per cui essa le precede; vi sono anche, infatti, aspetti di sé che essa partecipa a quelle: cf., ad es., quanto è scritto in *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 2, ad 3 a proposito della cautela.

²² ZELLER - MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte 2, VI, pp. 71s..

²³ Siamo qui di fronte a una delle pagine in cui risulta più chiaro il tentativo di Tommaso di cogliere il processo “esistenziale” nella sua struttura e vitalità; cf. GARLATO, *Relazione tra il dinamismo dell’intelletto e il dinamismo della volontà*.

²⁴ Va notato che il passo richiamato è il prototipo dei molti, relativi alla libertà e agli atti riguardanti ciò che conduce al fine, nei quali viene presentato come inevitabile che nella volontà rimanga qualcosa dell’intelletto. Ciò richiede un chiarimento. Rifacendomi a quanto già documentato, risulta chiaro che la volontà può conservare “qualcosa” dell’intelletto in due sensi: uno, generale, per cui la volontà, in quanto *appetitus rationalis*, mantiene in sé la “prospettiva” universale sull’oggetto resa disponibile dall’intellezione; un’altro, particolare, per cui la volontà è capace di *liberum arbitrium* in quanto capace di *electio*, cioè in quanto capace di inclinare al suo oggetto secondo l’ordinamento della ragione. Quanto rimane dell’intelletto nella volontà, dunque, è nei due casi diverso.

L'eccezione dell'intelletto pratico

Il caso dell'intelletto pratico presenta molteplici difficoltà. Innanzi tutto non è chiaro se il pensiero di Tommaso si sia evoluto da una concezione che vede nell'intelletto speculativo e in quello pratico due diverse potenze a una che vede in essi due espressioni dell'unica facoltà intellettiva. È invece assodato che il criterio in base al quale i due vengono distinti non è lo stesso in tutti i passi che affrontano l'argomento: se nelle prime opere si fa leva sulla distinzione tra la intelligibilità del necessario e quella del contingente, nelle ultime l'attenzione si sposta sia sulla distinzione tra la conoscenza dell'oggetto cercata per se stessa e quella cercata in vista dell'azione, sia sulla considerazione della capacità motrice propria del solo intelletto pratico.²⁵ Venendo al problema in esame, va detto che una volta che fosse assodato che si è di fronte a due campi di attività di un'unica facoltà, rimarrebbe comunque certo che le interazioni tra intelletto pratico e volontà sarebbero più di una, non fosse altro che per l'insistenza con cui in tutta l'opera di Tommaso si fa distinzione tra *ars* e *prudentialia*.²⁶ Dobbiamo ora chiederci: posto che l'intelletto pratico sia finalizzato all'azione da compiersi, qual è il principio dei suoi atti? Tommaso in *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3; *De ver.*, q. 14, a. 4, c. e q. 22, a. 10, ad 4 scrive che ciò che rende l'intelletto pratico non è la congiunzione della volontà con l'intelletto, ma il suo essere volto all'opera. Parimenti in *De ver.*, q. 5, a. 1, ad 2 troviamo che l'intelletto pratico non presuppone la volizione del fine, né tale volizione è inclusa nella conoscenza pratica. Infine, in *S. th.*, I-II, q. 19, a. 3, ad 2, l'Aquinate chiarifica in modo definitivo la diversità degli oggetti dell'intelletto pratico e della volontà e la posteriorità di questa a quello: l'uno ha come oggetto il vero nelle sue relazioni all'operazione, l'altra il bene in quanto fonte effettiva di attrazione. Dunque, seguendo Tommaso, l'intervento della volontà sull'intelletto pratico non è presupposto dall'intelletto pratico in quanto tale, ma solo dai suoi *habitus* morali, dai relativi atti e dagli atti che riguardano ciò che conduce al fine, come il *consilium*, il *praeceptum* e l'*imperium*;²⁷ la qual cosa significa, in altri termini, che l'intelletto è capace da sé di intendere un fine come fine.²⁸ Ciò non toglie, comunque, che anche il "contenuto" della ragion pratica, così come quello della ragione teoretica, "operi" solo grazie alla volontà; cf., ad es., le esplicite affermazioni di *C. g.*, I, c. 72, n. 6; *C. g.*, II, c. 23, n. 4; *Quodl. VI*, q. 2, a. 1, c..

IL RITORNO DELL'INTELLETTTO SULLA VOLONTÀ

L'intelletto può conoscere ciò che riguarda la volontà del soggetto grazie alla sua capacità di "riflettere" sul soggetto conoscente stesso. Quanto l'intelletto scopre "riflettendo" non diviene noto, però, attraverso una conoscenza unica e indifferenziata. Dal lato della modalità del conoscere, infatti, Tommaso presenta più di un tipo di conoscenza del sé. Dal lato del conosciuto, poi, nell'ambito intellettivo altro è l'intelletto agente, l'intelletto possibile, l'*habitus*, la *species intelligibilis*, l'atto; parallelamente nell'ambito volitivo altro è la volizione, l'*habitus* volitivo, la

²⁵ Cf. NAUS, *The nature of the practical intellect according to saint Thomas Aquinas*, pp. 17-34 e BERTUZZI, *La distinzione tra intelletto speculativo e pratico in s. Tommaso*, pp. 5-81. A parziale detrimento della tesi storico-genetica del Naus va notato che questi non pare tenere in considerazione *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, c., passo sulla cui datazione non mi sono note contestazioni e in cui si parla già esplicitamente di *intellectus speculativus* e *intellectus practicus*.

²⁶ Cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, q. 4, qc. 1, c.; ad 4; *S. th.*, I-II, q. 21, a. 2, ad 2; q. 57, a. 4, c.; q. 5, ad 1; *De virt.*, q. 1, a. 7, ad 5; a. 12, ad 17.

²⁷ Il non aver marcato questa distinzione è ciò che ha tratto in inganno LOTTIN, *Raison pratique et foi pratique*, p. 21 allorché egli dichiara che l'atto (cioè: ogni atto) di ragion pratica presuppone l'atto della volontà terminante al medesimo oggetto.

²⁸ Non si finirà mai di dover precisare che un conto è la conoscenza del fine come fine, un conto è l'esercizio della propria causalità da parte del fine: la prima attività è intellettiva, e non richiede altro che l'intelletto e l'oggetto, mentre la seconda si dà nell'ambito dell'appetizione e richiede un appetito. Non è proprio della facoltà conoscitiva in quanto tale essere attratta dal fine, così come non è proprio della facoltà appetitiva conoscerlo come fine. Rovesciando i termini: la conoscenza del bene come ciò che è attraente e di un bene come qualcosa che attrae sono atti della ragione; al contrario l'incontro con il bene in quanto esercitante la sua attrazione si dà propriamente nell'ambito della volontà.

volontà. Infine, non esplicitamente connesso con la conoscenza “per riflessione” ma da trattare congiuntamente ad essa, è il caso della conoscenza “per connaturalità affettiva”.

La conoscenza della volizione e della volontà

La trattazione della conoscenza della volontà, dei suoi atti e dei suoi oggetti è inserita all'interno del problema più vasto della conoscenza del soggetto per riflessione. Tale problematica presenta in Tommaso più di una oscurità, di cui non mancano le ragioni. Dal punto di vista delle fonti egli si trovò nella difficile situazione di dover conciliare, nel clima di diffidenza delle autorità ecclesiastiche nei confronti delle *novitates* aristotelico-averroiste, la proclamazione agostiniana dell'auto-evidenza dell'*ego-animus* e il «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*» di derivazione aristotelica. Dal punto di vista della determinazione e formulazione della dottrina le difficoltà non furono da meno. In primo luogo Tommaso non ricevette dai suoi predecessori una teoria e una terminologia definita a proposito della distinzione tra ciò che sarà poi chiamato *species impressa* e *species expressa*; fu quindi costretto a svilupparla personalmente.²⁹ Ebbene, come si vedrà tale distinzione è fondamentale per stabilire a che titolo l'intelletto si conosca. In secondo luogo l'Aquinate affronta la questione qui in esame solo incidentalmente, così che i singoli aspetti si trovano spesso confusi in una esposizione funzionale ai reali interessi, teologici, dell'autore. Ciò non toglie, tuttavia, che nell'opera dell'Aquinate si diano alcune costanti, alle quali uno studio sintentico e schematico si può limitare.

Occorre innanzi tutto distinguere tra la conoscenza di quanto è nell'ambito intellettuale e la conoscenza di quanto è nell'ambito volitivo. All'interno dell'ambito intellettuale Tommaso affronta unitariamente la questione della conoscenza dell'atto intellettuale e di tutto quello che è principio di tale atto: l'anima, gli *habitus* intellettivi, l'intelletto, la *species intelligibilis*. Di tutto ciò vi sono due tipi fondamentali di conoscenza: una, denominata solitamente *perceptio*, per la quale il soggetto “conosce” ciò che è proprio di sé, vale a dire l'averne un'anima, una facoltà intellettuale, degli *habitus*, l'essere esercitante un'attività; un'altra, che potremmo denominare “conoscenza in senso proprio”, per la quale il soggetto conosce la natura della propria anima, del proprio intelletto, ecc. per ciò che essi sono “in universale”, prescindendo cioè dal fatto che siano *propri*. È quanto chiaramente espresso a proposito dell'anima, dell'intelletto e del suo atto in *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; *De ver.*, q. 10, a. 8, c.; *C. g.*, II, c. 75, n. 13; *C. g.*, III, c. 46, nn. 8 e 11; *S. th.*, I, q. 87, a. 1, c.; e a proposito degli *habitus* intellettivi in *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, c.; *De ver.*, q. 10, a. 9, c.; *Quodl. VIII*, q. 2, a. 2, c.; *S. th.*, I, q. 87, a. 2, c.. Tale distinzione subisce tuttavia uno sviluppo articolato in tre tappe: quella del *In quatuor libros Sententiarum*, quella del *De veritate* e quella delle opere successive. Nel primo lavoro l'esposizione è ancora molto confusa. Alcuni brani, come *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c. e *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, ad 4, parlano di una presenza dell'anima, e di ciò che è nell'anima, a sé *quocumque modo*, opponendola semplicemente alla conoscenza “in senso stretto”, o quidditativa, dell'anima e non specificando di che genere di “presenza” si tratti. Al contrario in *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, c. e ad 3, Tommaso distingue tra la conoscenza del *quid est* e del *an est*; all'interno di questa poi, almeno nel caso degli *habitus*, è espressa una chiara distinzione tra una conoscenza inferenziale e una percettiva, esprimendosi al momento dell'emissione di un atto avente quell'*habitus* come principio. *De ver.* q. 10, a. 8, c. e a. 9, c. integrano, chiarendole, le diverse prospettive: altro è la percezione dell'anima, degli *habitus* e degli atti, altro la loro conoscenza. Entro il momento percettivo, poi, altro è la percezione *habitualis*, che

²⁹ Mi permetto di non documentare, in quanto ormai acquisito dalla storiografia, sia che Tommaso non possiede fin dalle prime opere un vocabolario tecnico definito e stabile in proposito, sia la posteriorità della terminologia oggi recepita. Solo raramente, infatti, e in senso non tecnico l'Aquinate utilizza l'espressione “*species impressa*”; il vocabolario di Tommaso presenta invece il sintagma “*species intelligibilis*”, il cui significato può certo essere identificato con la futura *species impressa*, ma richiede comunque cautela sul piano dell'interpretazione dei testi. Ancora più complessa la questione relativa a ciò che sarà denominato “*species expressa*”. Se alcune espressioni, come “*intentio intellecta*”, “*verbum mentis*”, “*verbum interius*”, “*similitudo expressa*” e “*conceptio intellectus*”, richiedono un'attenzione al contesto non più che ordinaria, altre, come “*intentio*”, “*similitudo*” e “*notitia*” utilizzate isolatamente, non sempre sottostanno a un'interpretazione univoca, potendo essere lette anche nella direzione della *species impressa*.

mi pare riprenda la presenza *quocumque modo* del *In quatuor*, altro quella *actualis*, che riprende la *perceptio* dell'*habitus* nell'atto di cui è principio. Entro il momento apprensivo, infine, altro è il semplice apprendere, altro il giudicare. Il superamento della nozione di "conoscenza *habitualis*", evidente residuo agostiniano, è compiuto a partire dal *Contra gentes*: la percezione dell'anima, dell'atto ecc. di cui si parla è sempre e solo quella *actualis*, mentre la presenza *habitualis* cessa di essere presentata a livello di *perceptio* e, sviluppando la stessa concezione del *De veritate* che la intendeva come l'anima in quanto «est potens exire in actum cognitionis sui ipsius», confluisce nell'analisi antropologica e gnoseologica relativa a ciò che rende possibile all'intelletto conoscere l'anima, se stesso, i propri *habitus*, la *species intelligibilis*, il proprio atto.

Una difficoltà sorge nel momento in cui si cerca di definire meglio il significato della *perceptio*, nell'atto di intellesione, dell'anima, della potenza conoscitiva, della *species intelligibilis* e dell'atto di intellesione stesso. È chiaro, almeno a partire dal *Contra gentes*, che la percezione dell'atto di intellesione si identifica con l'atto di intellesione stesso e con la percezione di tutto ciò che è stato principio dell'atto; mai chiarito, invece, è cosa sia questa *perceptio*. I passi citati fino ad ora non sono di aiuto, presentando espressioni generiche. *S. th.*, I, q. 87, a. 3, c., ove si parla della conoscenza dell'atto di conoscenza, trascura totalmente il problema. Troppo generico anche *S. th.*, I-II, q. 112, a. 5, ad 1: «illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae». D'altro lato una sommaria analisi lessicologica relativa al termine *perceptio* mostra un uso precipuo di esso nell'ambito della conoscenza sensibile e della ricezione dei sacramenti; ovunque, cioè, si voglia sottolineare il carattere ricettivo del momento iniziale di un evento, sia esso conoscitivo o salvifico. I testi non autorizzano a dire di più.

Occupiamoci ora del secondo tipo di conoscenza per riflessione con cui l'intelletto è capace di conoscere l'anima, se stesso ecc.: l'apprensione di sé. La dottrina dell'Aquinate a questo proposito appare stabile: come si ricava dai passi già esaminati, la conoscenza quidditativa dell'anima, dell'intelletto ecc. è ricavata dalla considerazione della natura dell'atto, o della specie, e comunque, in ultima analisi, dell'oggetto, cioè del modo in cui l'oggetto è presente all'intelletto. Tommaso non risale oltre questo dato primo: mi è presente, in un'unica conoscenza, non solo l'oggetto, ma anche il suo modo di essermi presente: cf. *De ver.*, q. 10, a. 8, ad 9. Né si premura di porre in rapporto tale conoscenza propriamente detta con la "percezione" dell'atto: quest'ultima, infatti, non pare la premessa alla conoscenza quidditativa, al punto che differisce anche ciò che è immediatamente "incontrato" dai due tipi di conoscenza: l'atto intellettuale nella "percezione", l'oggetto (cioè: la cosa come presente in un certo modo) nella conoscenza quidditativa di sé. Né le distingue in base alla necessità di una conoscenza previa di qualcosa di altro dall'intelletto: entrambe infatti richiedono tale conoscenza, come è affermato chiaramente in tutti i brani esaminati.

Entriamo maggiormente nel dettaglio del processo della conoscenza quidditativa di sé. La prima questione è: perché la conoscenza dell'anima, dell'intelletto ecc. richiede la *species intelligibilis* di un oggetto altro dall'intelletto? Le premesse per una risposta si trovano già nel *In quatuor libros Sententiarum*: da un lato, come è affermato in *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3 e *In I Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, c., l'intelletto non è sempre intelligente in atto, ma solo quando l'intelligibile in potenza, cioè la cosa sensibile, è resa intelligibile in atto dall'azione dell'intelletto agente; dall'altro, come si legge in *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 10, la forma di ciò che è conosciuto in atto è la forma dell'intelletto in quanto è in atto. La conclusione si trova confusamente accennata in *De ver.*, q. 10, a. 8, c. e pienamente espressa in *C. g.*, II, c. 98, n. 2; *De pot.*, q. 2, a. 1, c.; *In II De anima*, l. 6, n. 10; *S. th.*, I, q. 87, a. 1, c.: solo ciò che è in atto è conoscibile; l'intelletto possibile è in atto solamente quando conosce qualcosa; dunque è conoscibile solo quando conosce qualcosa. Ma l'intelletto che conosce qualcosa è in atto solo nel senso che la forma di questo qualcosa è l'attualità dell'intelletto conoscente; dunque esso può sì conoscere se stesso, ma solo nel senso che può conoscere quanto gli è presentato come se stesso in atto, cioè la forma della cosa conosciuta. Infine, tralasciando l'ambigua problematica relativa alla "immaterialità" del conoscere e dell'attualmente conoscibile, va detto che Tommaso scrive in *De pot.*, q. 2, a. 1, c. che ciò che è conosciuto in atto è nell'intelletto come *esse intelligibilis*; il che potrebbe essere interpretato come il tentativo di

giustificare l'evidente commistione di attualità entitativa e conoscitiva: per l'intelletto essere entitativamente in atto significa essere conoscente; e, d'altro canto, per ciò che è nell'intelletto essere entitativamente in atto significa essere conosciuto. La tesi dell'Aquinate è dunque la seguente: dato che nella generazione dell'intellezione sia la *species intelligibilis* sia l'intelletto fungono da principi, l'intelletto coglierà (tanto come *perceptio* che come *apprehensio*) nell'intellezione sia ciò di cui la *species intelligibilis* è *similitudo*, sia l'intelletto stesso (e dunque anche l'anima e gli *habitus* intellettivi) in quanto in atto, limitatamente al suo essere attualmente l'oggetto in quanto conosciuto.

Concludono il quadro due ultime problematiche. La prima di esse è: può un atto di conoscenza essere l'atto con cui conosco l'atto stesso? Gli unici passi positivi in tal senso sono *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2 e *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 5, ad 2: «eodem (...) actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere». A mio avviso, tuttavia, la lunga serie di brani esplicitamente contrari a tale ipotesi, da *In I Sent.*, d. 17, a. 5, ad 4 e *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2, c. a *S. th.*, I, q. 28, a. 4, ad 2 costringono a una lettura più attenta anche dei primi due; volendo evitare a Tommaso l'onere della contraddizione, infatti, essi potrebbero essere interpretati ponendo l'accento sul *se*: l'intelletto con un unico atto conosce se stesso e conosce di essere conoscente.³⁰ L'ultima questione è: la conoscenza dell'anima, dell'intelletto ecc. richiede una *species expressa* diversa da quella in qua conosco l'oggetto altro dall'intelletto? La risposta è senza dubbio affermativa. A riprova di ciò possono essere considerate tre serie di brani. Innanzi tutto, nelle questioni relative alla generazione del Figlio nella Trinità, Tommaso scrive che vi può essere un *verbum* sia dell'altro dalla mente, sia della mente stessa; cf., per limitarsi al meno esplicito *In quatuor libros Sententiarum: In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, c.; *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, c.; *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3, c.. In secondo luogo dichiara che la conoscenza di qualsivoglia oggetto considerato come oggetto richiede sempre la generazione di un atto di conoscenza e la formazione di una *species expressa*; dunque quando l'anima è conosciuta come oggetto vi deve essere la generazione di un atto di conoscenza strutturalmente dedicato alla formazione di una *species expressa* della mente, *species* che non coincide né con la mente stessa, né con altri atti o altre *species expresse*: è quanto affermato in *In I Sent.*; d. 3, q. 4, a. 5, c.; *In I Sent.*, d. 17, a. 5, ad 3-4; *De ver.*, q. 4, a. 2, c.; *De ver.*, q. 4, a. 4, c.; *C. g.*, IV, c. 11, nn. 6 e 11; *C. g.*, IV, c. 26, n. 6; *De pot.*, q. 2, a. 1, c.; *De pot.*, q. 8, a. 1, c.; *S. th.*, I, q. 87, a. 3, ad 2.³¹ Infine sottolinea che la conoscenza in senso proprio dell'anima è sempre una conoscenza "faticosa", scientifica, inferenziale: è, cioè, una conoscenza che va dall'oggetto all'atto, da questo alla potenza e da quest'ultima alla natura; cf., pur tra differenze di esplicitazione: *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c.; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, c. e ad 4; *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; *De ver.*, q. 10, a. 8, ad 9 in contr.; *C. g.*, III, c. 46, n. 11; *S. th.*, I, q. 87, a. 1, c.; *S. th.*, I, q. 87, a. 3, c..³²

Concludendo, cosa conosce l'intelletto di sé? Bisogna distinguere. In quanto si "percepisce" nell'atto stesso, cioè si conosce senza generazione di altri atti: il suo essere attività, il suo *an sit* come intelletto. In quanto si conosce nella *species expressa*, nella *intentio secunda*, esso conosce qualcosa della propria natura, così come vediamo esprimersi nella logica e nell'antropologia. Si può dire, allora, che l'intelletto si esperisce? O che ha una intuizione intellettuale di sé, della propria individuale spiritualità? Certo Tommaso stesso, ricorrendo alla nozione ampia di "conoscere", afferma che l'intelletto "sperimenta" il proprio atto; inoltre, se con "esperienza intellettuale" si intendesse il contatto diretto dell'intelletto con un singolare, ebbene in *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3, l'intellezione dell'*intelligere* è presentata come intellezione diretta di un singolare.³³ Se con le

³⁰ È questo l'unico punto su cui dissento dall'analisi di WÉBERT, "Reflexio". *Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin*, pp. 311s..

³¹ Particolarmente interessante è il caso di *De ver.*, q. 4, a. 4, c. ove viene ricordato che il verbo espresso nella considerazione attuale non esaurisce quanto era presente nella considerazione abituale.

³² In un'esposizione completa della riflessione dell'anima sulla sua parte "intellettuale" rimarrebbe da affrontare la conoscenza dell'intelletto agente; mi limito a segnalare il caso in cui Tommaso tratta l'argomento: *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, c..

³³ Non si fraintenda quanto scritto. Tommaso sostiene che la conoscenza è sempre conoscenza del singolare (giacché ciò che è, è singolare), ma è conoscenza del singolare dal punto di vista universale. La particolarità della

sudette espressioni, invece, si intendesse dire che l'intelletto ha se stesso come *species expressa*, questo è stato escluso, benché non sempre limpidamente, dallo stesso Aquinate.³⁴

Vediamo ora la “riflessione” nell’ambito della volontà. Nell’opera di Tommaso sono distinte la “riflessione” della volontà su di sé, quella della volontà su altro da sé, quella dell’intelletto sulla volontà. Avendo già trattato, nei paragrafi precedenti, dei primi due aspetti, ci si occuperà ora del terzo. Si è già visto, parlando dell’esercizio reciproco delle mozioni, che gli oggetti delle due potenze si includono, grazie alla loro universalità; è quanto Tommaso riafferma riferendosi direttamente alla questione ora in esame in *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1; *S. th.*, I, q. 87, a. 4, ad 2. Fin qui, tuttavia, sarebbe dimostrato solo che l’intelletto può conoscere la volontà, i suoi *habitus* e i suoi atti; ma grazie a cosa li conosce? La dottrina dell’Aquinate in proposito è integralmente inserita in quella relativa alla conoscenza di sé in genere, così che, tenuto conto degli sviluppi di cui già si disse, essa sembra sostanzialmente stabile. Come è affermato in *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; *De ver.*, q. 10, a. 9, c.; *S. th.*, q. 87, a. 4, c., e confermato meno esplicitamente in *De ver.*, q. 10, a. 8, c.; *C. g.*, III, c. 46, nn. 8 e 11, Tommaso pone anche per l’ambito volitivo la distinzione tra conoscenza “percettiva” e conoscenza quidditativa. Per quanto riguarda quest’ultima, la posizione dell’Aquinate rimane immutata: l’intelletto non ha *species intelligibiles* di quanto si colloca nell’ambito appetitivo; dunque esso trae la conoscenza di quanto vi accade dall’oggetto, il quale è conosciuto non solo come “qualcosa”, ma anche come “appetibile”. Più complesso il caso della *perceptio*, per il quale si ripresentano le questioni rimaste insolute a livello della riflessione sull’ambito intellettuale. Innanzi tutto non è chiaro chi sia il “percipiente”. Nelle prime opere esso è l’anima, ma nell’ultimo dei passi citati precisa: l’intelligente; non dunque la semplice anima, ma l’anima in quanto dotata di intelletto. La domanda che inevitabilmente sorge è: la *perceptio* dell’atto da parte dell’anima è caratteristica del solo atto di conoscenza o è propria di ogni atto dell’anima? Tommaso scrive, in *De ver.*, q. 10, a. 8, c. e *C. g.*, III, c. 46, nn. 11, che «actus percipimus», senza delimitare il tipo di atto né attribuire la “percezione” a una potenza in particolare. Enigmatico è quanto affermato in *De ver.*, q. 10, a. 9, c.; ad 1 in contr.; ad 3 in contr. a proposito degli *habitus* volitivi: essi sono sì percepiti negli atti, però differiscono da quelli intellettivi perché sono causa di atti che possono essere sì percepiti ma non della conoscenza con la quale sono percepiti. Infine in *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3 e *S. th.*, q. 87, a. 4, c. il soggetto della *perceptio* è l’intelligente, o addirittura l’intelletto; dunque pare che la “percezione” sia da collocarsi in ambito intellettuale, almeno nel senso che il soggetto percepisce qualunque proprio atto grazie all’intelletto.

apprehensio dell’intellezione non sta, dunque, nell’essere conoscenza di un singolare, né nell’essere conoscenza del singolare nella sua singolarità, giacché conoscere per *species* altre dall’oggetto implica inevitabilmente una conoscenza nella modalità dell’universalità. La peculiarità risiede nella non-necessità di un intervento “illuminante”, quale quello proprio dell’intelletto agente sul *phantasma*, e ancor più nella possibilità per l’intelletto di conoscersi (in senso stretto) senza aver bisogno di una *specie impressa* di sé; esso, infatti, in quanto attuato dalla conoscenza di altro da sé è *species intelligibilis* di se stesso nella misura in cui è in atto. In tal senso, dunque, egli “contatta” immediatamente se stesso nella sua singolarità sebbene debba comunque ricorrere alla *species expressa*, e dunque a una conoscenza “universale”, per conoscersi.

³⁴ Tralasciando i lavori di coloro che hanno tentato di semplificare il pensiero di Tommaso eliminando in toto la *perceptio*, da quanto è stato detto risulta delineabile la differenza tra la lettura ora offerta e quelle di ROMEYER, *Saint Thomas et notre connaissance de l’esprit humaine*, di ZAMBONI, *La gnoseologia di s. Tommaso d’Aquino*, di RABEAU, *Species. Verbum. L’activité intellectuelle élémentaire selon s. Thomas d’Aquin*, e di FABRO, *Percezione e pensiero*. Seppur con notevoli differenze, tutti questi autori sono accomunati dall’incapacità di accettare la problematicità dei testi dell’Aquinate. Così Romeyer pare addirittura confondere *species impressa* ed *expressa* e percezione e apprensione di sé, col risultato di interpretare la *perceptio* come un’intuizione di se stessi. Zamboni tratta la *perceptio* come una conoscenza confusa, introducente alla conoscenza in senso stretto e avente come contenuto il puro *an sit* dell’anima; egli trascura così il fatto che Tommaso non autorizza il suddetto passaggio tra *perceptio* e *apprehensio* e dimentica che l’Aquinate ritiene che ogni conoscenza propriamente detta, indipendentemente dal suo grado di nitidezza, manifesti una *quidditas*. La fusione tra *perceptio* e *apprehensio* è l’errore di Rabreau e il considerarli in successione e connessi è il tentativo, scorretto, di Fabro di rendere maggiormente intellegibili i testi tomisti. Approfondimenti e bibliografia in PEDRAZZINI, *Anima in conscientia sua secundum s. Thomam*, pp. IX-XI e FETZ, *Ontologie der Innerlichkeit*, pp. 13-14.

In realtà Tommaso aveva introdotto fin dal *In quatuor libros Sententiarum* una tesi per cui quanto ci si è fin qui chiesti diveniva ai suoi occhi irrilevante: l'intelletto e la volontà sono collegati sia in quanto compresenti senza distinzioni materiali nell'unica essenza dell'anima, sia in quanto essi ridondano l'uno sull'altro nella misura in cui uno è causa dell'altro, cioè in quanto l'intelletto è causa della volizione e l'intellezione può essere causata dalla volizione. Trova così nuovamente applicazione (anche se l'accento è ora posto sulla *perceptio*) il principio per cui tutto ciò che si colloca a livello di principio dell'atto di intellezione è colto, percettivamente o quidditivamente, dall'intellezione stessa in quanto in atto, limitatamente al suo essere attualmente quell'atto di conoscenza e non un altro. Il parallelismo con quanto si disse a proposito della conoscenza riflessiva dell'intelletto, sia essa percettiva che quidditativa, è confermato da ciò che Tommaso afferma in *S. th.*, I, q. 87, a. 4, c.: «inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto»; passaggio che fonda il proprio valore sulla prospettiva espressa in *De pot.*, q. 2, a. 1, c. ove veniva detto che l'intelletto in atto è nell'intelletto come *esse intelligibilis*.

La presenza dell'oggetto come affettivamente situato

Un aspetto fin qui non affrontato dell'incontro dell'intelletto con la volontà riguarda ciò che i tomisti chiamano, spesso confusamente, "conoscenza per connaturalità affettiva". È questo uno dei punti più interessanti, ma anche più enigmatici, della dottrina dell'Aquinate. Una delle cause di tale oscurità va cercata nella problematicità delle fonti stesse di Tommaso. Dal lato filosofico, infatti, egli risente dell'impaccio con cui Aristotele procede nel trattare dei rapporti tra virtù etiche e virtù della saggezza. Dal lato teologico, poi, ha di fronte l'effettiva difficoltà di passi, biblici e non, riferentesi alla conoscenza mistica. Basti qui il richiamo al «gustate et videte» di *Sal* 34, 9 e al «Hyerotheus patiendo divina didicit divina» del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi.

Per valutare correttamente il caso, va innanzi tutto sottolineato che Tommaso sostiene costantemente, riprendendo Aristotele, che mentre l'oggetto (immediato) dell'intelletto è qualcosa che sussiste solo entro l'intelletto, quello della volontà è nella realtà: "verum est in mente, bonum in rebus". Cf., ad es., *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c.; *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3, ad 3; *In I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 2, c.; *De ver.*, q. 1 a. 2, c.; *De ver.*, q. 15, a. 2, c.; *De ver.*, q. 21, a. 1, c.; *De ver.*, q. 22, a. 12, c.; *S. th.*, I, q. 16, a. 4, ad 2; *S. th.*, II-II, q. 172, a. 6, c.. In alcuni rari passaggi, tuttavia, Tommaso va oltre: egli parla, infatti, di una "esperienza" compiuta dalla volontà nei confronti del proprio oggetto. Cf., ad es., *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4, ad 10 e la parte non smentita di *S. th.*, II-II, q. 45, a. 2, ob 1. Non si tratta, certamente, dell'acquisizione di una "nozione" dell'oggetto, o di qualcosa che vi rimandi come segno; accade, invece, qualcosa di diverso, che potrebbe coincidere con quanto altrove Tommaso chiama *complacentia*, quando questa si distingue dalla fruizione, come in *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3, c.; *S. th.*, I-II, q. 11, a. 1, ad 3; *S. th.*, I-II, q. 26, a. 1, c.; *S. th.*, I-II, q. 26, a. 2, c.; o *coaptatio*, come in *In De div. nom.*, c. 4, l. 9; *S. th.*, I-II, q. 26, a. 1, c.; *S. th.*, I-II, q. 26, a. 2, c.; *S. th.*, I-II, q. 27, a. 4, c.; *S. th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2; *S. th.*, I-II, q. 28, a. 5, c.: l'appetizione è possibile solo a partire da un "connaturalizzarsi", o da un "proporzionarsi", dell'appetito stesso all'oggetto, processo che non si distingue realmente dall'appetizione ma che costituisce, entro l'appetizione, l'esercizio dell'attrazione dell'oggetto sull'appetito. Agli ultimi passi segnalati possono essere accostati altri due brani che parlano esplicitamente di due forme di conoscenza: una speculativa e una *affectiva*, o sperimentale: *S. th.*, II-II, q. 97, a. 2, ad 2 e *S. th.*, II-II, q. 162, a. 3, ad 1. Si deve dunque concludere che l'Aquinate ammette un "contatto vissuto" tra la volontà e il suo oggetto non meno reale, e forse anche più reale, di quello di cui è capace la conoscenza.

Caso distinto dal precedente sono quelle pagine caratterizzate da un riferimento al verso del salmo 34, «gustate et videte...», e/o a un passo dello Pseudo-Dionigi: «Hyerotheus patiendo divina didicit divina». Alcuni sono generici, come *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1, qc. 2, c.. Altri, parlando del dono della sapienza, introducono la problematica del giudizio cui porterebbe l'amore di carità per Dio: cf. *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, qc. 1, c. e qc. 3, c.; nel quale, per di più, si parla di «divina amata contemplari». Un altro, scritto negli anni '60, pone esplicitamente un parallelismo tra l'atto del giudizio reso possibile dall'*habitus* morale della castità e quello reso possibile dal dono della

sapienza: *In De div. nom.*, c. 2, l. 4. Infine si giunge, nelle opere della maturità, alla formulazione della dottrina dell'esistenza di un duplice modo di generare un giudizio corretto: per studio e per inclinazione virtuosa: *S. th.*, I, q. 1, a. 6, ad 3; *S. th.*, II-II, q. 45, a. 2, c.. È chiaro che non siamo di fronte a una conoscenza pienamente riflessiva dell'oggetto come voluto. In altri termini, un conto è che io sappia di volere un certo oggetto, altro che io conosca (tralasciamo se per *apprehensio* o *iudicium*) l'oggetto come affettivamente situato, vale a dire come non-neutro, come coinvolgente, o repellente, o attraente ecc.. Chiarito questo, e mettendo tra parentesi l'innegabile contributo offerto dall'affettività sensibile, il problema che sorge nell'interpretazione di questi brani è: nel caso in esame, che tipo di causalità esercita l'inclinazione della volontà sul giudizio? Essa potrebbe essere di tipo efficiente, così come sono di tipo efficiente le causalità della volontà nella generazione dell'atto di prudenza e dell'atto di fede, fermo restando che ciò che la volontà partecipa all'intelletto è nei due casi diverso; è quanto lascerebbero supporre i brani delle opere della maturità.³⁵ D'altronde la mancanza di riferimenti a una "conoscenza per connaturalità affettiva" nel caso degli *habitus* non morali (in cui cioè la volontà non partecipa qualcosa di sé alla potenza conoscente), i passi delle opere giovanili e quanto Tommaso scrive in *S. th.*, II-II, q. 180, a. 7, c. a proposito del diletto che si prova nella contemplazione della cosa amata, lasciano aperta anche un'altra possibilità: quella di una conoscenza dell'oggetto come amato, come affettivamente collocato. In tal caso l'inclinazione della volontà eserciterebbe sull'atto di intellesione una causalità di tipo oggettivo; sarà questo l'indirizzo seguito, seppur confusamente, da Joannes a s. Thoma.³⁶

Conclusioni

Schematizzando, le tesi di fondo dell'Aquinate sul rapporto tra intelletto e volontà mi paiono le seguenti.

Innanzitutto tali facoltà sono la causa prossima di tutti i propri atti; il che significa che, propriamente parlando, né l'intelletto vuole, né la volontà conosce.

In secondo luogo esse sono reciprocamente causa dell'emissione dei rispettivi atti propri. L'intelletto è causa dell'emissione dell'atto proprio della volontà in due sensi: da un lato, concependo l'ente come buono, è presupposto alla volontà sia in quanto il termine dell'atto di intellesione è causa finale dell'atto di volontà, sia in quanto l'intelletto stesso è condizione del darsi di una volontà, la quale si può rapportare al suo oggetto solo allorché esso è conosciuto intellettivamente. Dall'altro, l'intelletto può comandare la volizione grazie a quel particolare atto, da esso generato, che è l'*imperium*. La volontà, dal canto suo, è causa dell'atto proprio dell'intelletto solo in un senso, cioè in quanto essa, volendolo, può far emettere tale atto. Si vede, dunque, che la reciprocità di intelletto e volontà in tale ambito non è piena, giacché l'attività della seconda non pare una condizione *sine qua non* del darsi dell'attività del primo.

L'intelletto e la volontà sono poi reciprocamente causa di un "potenziamento" delle capacità dell'altra, sia a livello di *habitus* che di atti. Come si è visto gli *habitus* della fede e della prudenza sono nell'intelletto ma suppongono l'azione "integrante" della volontà; parallelamente l'*habitus* della giustizia è nella volontà ma suppone l'azione "integrante" dell'intelletto. Inoltre, in aggiunta agli atti emessi grazie ai suddetti *habitus*, si notò che gli atti intellettivi del *consilium* e

³⁵ È questa la posizione di NAUS, *The nature... cit.*, pp. 142-150 e, più articolatamente, di D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in s. Tommaso d'Aquino*. Non mi pare, tuttavia, che nessuno dei due affronti i due problemi decisivi: quale causalità Tommaso attribuisce alla volontà sull'intelletto allorché esso giudica sulla base dell'inclinazione della volontà? In altri termini: l'intelletto subisce la mozione della volontà o si limita a vedere cosa essa vuole? Inoltre: cos'è ciò che nell'intelletto è causato? La determinazione del giudizio, come avviene nel caso della fede, o l'inclinazione-attenzione al fine, come avviene nel caso della prudenza? Non ritengo dunque chiarificatore l'accostamento operato dal D'Avenia tra i brani citati e *In I Cor.*, c. 2, l. 3; *S. th.*, I-II, q. 56, a. 3, c.; *S. th.*, I-II, q. 58, a. 5, c., nei quali si afferma principalmente che il giudizio retto su ciò che conduce al bene morale richiede la presenza della virtù della prudenza. Al tempo stesso va riconosciuto a tale autore l'aver sottolineato la precarietà degli esempi offerti dallo stesso Tommaso.

³⁶ Cf. FORLIVESI, *Conoscenza e affettività. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di san Tommaso*, pp. 291-374.

dell'*imperium* suppongono nell'intelletto la presenza di capacità proprie della volontà; e, simmetricamente, gli atti volitivi della *intentio*, del *consensus*, della *electio* e dell'*usus* suppongono la presenza nella volontà di capacità proprie dell'intelletto.

Infine l'intelletto può "riflettere" sugli atti della volontà. Ciò può accadere in tre modi. L'intelletto, infatti, da un lato "percepisce" la propria vita intellettuale, e dunque sia il proprio essere espressione di un'anima che è anche capace di volontà, sia il proprio essere causa della volizione, sia il proprio essere mosso da una volizione. Dall'altro a partire dalla considerazione dell'oggetto conosce (in senso stretto) che si vuole, cosa si vuole e che si dà una facoltà volitiva. Ma esso può ricevere anche un contributo diverso dalla volontà: o emettendo un giudizio grazie all'azione della volontà, eventualmente virtuosa (col che si torna a quanto già detto a proposito dell'emissione di atti propri o "potenziati" sotto la spinta di un'altra facoltà); o conoscendo l'oggetto come affettivamente determinato. A tale proposito va però tenuto fermo che un conto è il "contatto" vissuto dalla volontà con il proprio oggetto; un conto è la conoscenza (in senso stretto) dell'oggetto come non-neutro. In altre parole: altro è che la volontà contatti, esperisca, il suo oggetto; altro che la conoscenza conosca tale contatto. Poi: altro è che l'intelletto sappia che la volontà vuole e cosa essa vuole; altro che conosca, apprendendo o giudicando, qualcosa in seguito alla mozione della volontà; altro che sappia l'oggetto come voluto, nel suo esser voluto.

Bibliografia

A. ANCEL, *Influence de la volonté sur l'intelligence*, in «Revue de philosophie», 21 (1921), pp. 308-325.

G. BERTUZZI, *La distinzione tra intelletto speculativo e pratico in s. Tommaso*, diss. Studium theologicum s. Thomae Aquinatis, Bologna an. acc. 1975/76.

R. BUSA, *Vocis "Ratio" quae in Thomae Aq. propriis operibus 36.335 vicibus occurrit rationes atque numeros paucis hic conabar absolvere verbis*, in LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO, *Ratio. VII colloquio internazionale. Roma, 9-11 gennaio 1992*, a cura di M. Fattori e M.L. Bianchi, Leo S. Olschki editore, Roma 1994.

T. S. CENTI, *Introduzione alle questioni del trattato sugli atti umani in SAN TOMMASO D'AQUINO, La Somma teologica*, VIII, Casa editrice Adriano Salani, Firenze 1959, pp. 165-173.

M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in s. Tommaso d'Aquino*, (Studi tomistici, 1), Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992.

C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962.

R. L. FETZ, *Ontologie der Innerlichkeit. Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin*, (Studia friburgensia, Neue Folge, 52), Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1975.

M. FORLIVESI, *Conoscenza e affettività. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di san Tommaso*, (Lumen, 8), Ed. Studio Domenicano, Bologna 1993.

F. GARLATO, *Relazione tra il dinamismo dell'intelletto e il dinamismo della volontà*, in *De homine. Studia hodiernae anthropologiae (Acta VII Congressus thomistici internationalis)*, II, (Bibliotheca Pontificiae academiae romanae s. Thomae Aquinatis, 9), Officium libri catholici, Romae 1972, pp. 158-161.

M. GRABMANN, *La conoscenza scientifica della verità sotto l'aspetto etico secondo s. Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 35 (1943), pp. 139-152.

A. GRION, *La "fruizione" nella dottrina di s. Tommaso*, in «Sapienza», 17 (1964), pp. 457-490.

JOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, a cura di B. Reiser, III, Marietti, Torino 1949.

R. Z. LAUER, *St. Thomas's theory of intellectual causality in election*, in «The new scholasticism», 28 (1954), pp. 299-319.

S. LEURET, *Saint Thomas et «notre science de l'esprit humain»*, in «Revue thomiste», 6 (1923), pp. 368-386.

Cr. LIBERTINI, *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, (Biblioteca di filosofia), Società anonima editrice Francesco Perella, Genova-Napoli-Firenze-Città di Castello 1926.

- O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, J. Duculot éditeur, Gembloux 1957; III, Abbaye du Mont César - J. Duculot éditeur, Louvain - Gembloux 1949.
- ID., *Raison pratique et foi pratique*, in «Ephemerides theologicae lovanienses», 34 (1958), pp. 21-34.
- M. MAURINO, *La natura ontologica dell'intelletto e della volontà nel pensiero di s. Tommaso d'Aquino*, diss. Pontificia studiorum universitas a s. Thoma Aq. in Urbe, Pinerolo 1991.
- P. MORISSET, *Prudence et fin selon saint Thomas*, in «Sciences ecclésiastiques», 15 (1963), pp. 73-98.439-458.
- J. E. NAUS, *The nature of the practical intellect according to saint Thomas Aquinas*, (Analecta gregoriana, 108; Series facultatis philosophicae, sectio B, 9), Libreria editrice dell'Università gregoriana, Roma 1959.
- G. G. PEDRAZZINI, *Anima in conscientia sui secundum s. Thomam*, estratto da diss. Pontificia università gregoriana, Gallarate 1958.
- S. PINCKAERS, *La structure de l'acte humaine suivant saint Thomas*, in «Revue thomiste», 55 (1955), pp. 393-412.
- G. RABEAU, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon s. Thomas d'Aquin*, (Bibliothèque thomiste, 22), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1938.
- H. RENARD, *The functions of intellect and will in the act of free choice*, in «The modern schoolman», 24 (1946/47), pp. 85-92.
- O. RENZ, *Der Einfluß des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens. Studie nach dem hl. Thomas von Aquin*, in *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baemker*, (supplemento a «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters»), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1913, pp. 269-285.
- K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, (Pullacher philosophische Forschungen, 8), Berchmanskolleg Verlag, München 1971.
- Bl. ROMEYER, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humaine*, in «Archives de philosophie», 6 (1928/29), pp. [137]-[248].
- M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *La théorie thomiste de l'erreur*, in *Mélanges thomistes*, (Bibliothèque thomiste, 3), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1923, pp. 253-274.
- G. ROMITI, *L'“imperium” nell'atto umano completo secondo Tommaso d'Aquino e Francesco Suarez*, in «Humanitas» (Brescia), 3 (1948/49), pp. 1152-1155.
- B. SCHWARZ, *Die Irrtumslehre des heiligen Thomas und der transzendente Idealismus*, in *Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale, V Problemi metafisici*, (Studi tomistici, 14), Pontificia accademia di s. Tommaso e di religione cattolica - Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 452-463.
- T. STERLI, *Ermeneusi del sintagma tomistico “intellectus et voluntas”. Saggio di lessicografia da documentazione informatica*, diss. Università degli Studi di Padova, anno accademico 1982/83.
- B. D. TELLO, *La causación recíproca de las potencias espirituales*, in «Humanitas» (Tucumán), n.2, 1 (1953), pp. 107-119.
- R. VERARDO, *Nesso e differenziazione tra attività intellettiva e attività volitiva*, in «Sapienza», 8 (1955), pp. 436-461.
- G. VERBEKE, *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*, in «Revue philosophique de Louvain», 56 (1958), pp. 5-34.
- J. WÉBERT, *“Reflexio”. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen age*, I, (Bibliothèque thomiste, 13), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1930, pp. 285-325.
- A. E. WINGELL, *The relationship of intellect and will in the human act according to st. Thomas Aquinas*, diss. University of Toronto, 1966 (estratto in «Dissertation abstracts international, A», 28 (1967/68), pp. 736-737).
- B. M. XIBERTA, *De cooperatione voluntatis in cognitionem*, in «Divus Thomas» (Piacenza), 41 (1938), pp. 494-507.

G. ZAMBONI, *La gnoseologia di s. Tommaso d'Aquino*, La tipografia veronese, Verona 1934.

E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte 2, VI, (Il pensiero storico, 50), a cura di A. Plebe, La nuova Italia, Firenze 1966.