



## San Tommaso, Maestro di educazione umana<sup>1</sup> (seconda parte)

*José A. Izquierdo Labeaga, L.C.*

### **abc. Apertura naturale della sensibilità umana alla ragione**

Tutta l'educabilità dei sensi, delle forze passionali e dei moti locali con essi collegati, si fonda proprio su questa differenza: la capacità che esse offrono nell'uomo di essere *penetrabili dalla razionalità* e di servire ai fini superiori della ragione. Questa capacità in certo modo si anticipa e si prefigura già in quei animali superiori, che avendo memoria e udito, diventano idonei per una certa disciplinabilità educabile.

Ora nell'animale, dove ancora non sorge la libertà, le potenze sensitive sono già «*predeterminate*» *ad agire* in un certo modo dall'*Auctor Naturae*. E così essi operano uniformemente per istinto naturale, senza bisogno di abiti che li dispongano ulteriormente ad agire in questo o quel modo. Non di meno, nell'agire più immanente dell'animale “con un emanazione propria che incomincia nell'esterno ma termina nell'interno”, passando come per diverse fasi di interiorità (*Gent.*, IV, 11), germina un certo “*processo di autonomia*”<sup>2</sup>, perché

---

<sup>1</sup> L'articolo sviluppa il nucleo teorico di una conferenza sul “*Modello educativo di S. Tommaso d'Aquino*”, seguita da una dimostrazione didattica di carattere multimediale, sostenuta dall'autore la sera del 19 Dicembre del 2003, alla Facoltà di Scienze della Formazione (Dipartimento di Scienze dell'Educazione) dell'Università degli Studi Roma Tre, valida per il Corso di Perfezionamento organizzato del Prof. PAOLO IMPARA: “*Modelli speculativi e ricerche educative nell'interazione multimediale*”.

<sup>2</sup> Qualcosa di analogo avviene anche a livello conoscitivo, dove il senso “*redire incipit*” ma non completa il suo ritorno: “*Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam*” (*De Verit.*, q.1, a.9).

l'animale adesso non è mosso solo dalla "forma naturale" (appetito naturale), ma da una *forma immanente* "acquisita mediante la conoscenza" (appetito sensitivo)<sup>3</sup>. E questa forma conosciuta, che diventa *principio che muove l'appetito* è *diversamente modulabile*, come conveniente o nociva, presente o lontana, possibile o impossibile, immaginata o esperta... Perciò, benché non sia ancora una forma universale, *non è sempre la stessa*, ma può variare in successione e arricchirsi accumulativamente. E quindi apre la condotta animale a una certa variabilità situazionale, che senza arrivare a diventare libera, perché non si prefigge né sceglie il fine (cf. I, q.18, a.3), modula molto diversamente quel comportamento detto istintivo, che cessa di avere necessità "meccanica", e prefigge qualcosa del prudentiale<sup>4</sup>.

"L'appetito inferiore della parte sensitiva, detto *sensualità*, tende verso *la stessa cosa* appetibile *così come* in essa si trova la ragione di appetibilità. Esso infatti non tende nella *ragione* stessa di appetibilità, perché l'appetito inferiore non appetisce la bontà stessa o l'utilità o il piacere, ma questo utile o questo piacere. E in ciò l'appetito inferiore si trova sotto l'appetito *razionale*. Ma poiché *non tende soltanto a questa cosa o a quella, ma verso tutto ciò che*

<sup>3</sup> Tommaso metterà proprio in questo la differenza tra l'appetito *naturale* e l'appetito *conoscitivo* (sensitivo o volitivo). Mentre il primo segue la *forma nativa*, l'appetito sensitivo o intellettuale seguono la *forma acquistata* mediante la conoscenza. Questa forma acquisita, che a livello sensitivo diventerà il fantasma, è il nuovo principio immanente dell'operazione sensitiva che scatena l'appetito sensuale, concupiscibile o irascibile. "I conoscenti sono diversi dai non conoscenti in questo: i non conoscenti possiedono *solo la loro forma (nativa)*; ma il conoscente è *naturato per avere anche la forma dell'altra cosa*, perché la specie del conosciuto si trova nel conoscente" (I, q.14 a.1). Perciò, come alla forma naturale segue l'*appetito naturale*, alla forma acquisita mediante la conoscenza segue l'*appetito "cognitionem consequens"*: "Così come mediante la *forma naturale* la cosa ha un'inclinazione a qualcosa, e ha un moto o inclinazione o azione per conseguire ciò a cui si inclina; così anche alla *forma sensibile o intelligibile* segue un'inclinazione verso la cosa appressa, sia per il senso o per l'intelletto, e questa appartiene alla potenza appetitiva" (*De Anima*, a.13).

<sup>4</sup> La estimativa animale (che non è in tutti uniforme), consiste in una specie di "*giudizio naturale*" concreto che l'animale sa fare in situazione. Un giudizio istintivo (*non collativo*), per cui l'animale "*avalora*" l'oggetto o la situazione e così prepara la risposta; una specie di *schematismi ragionevoli* di condotta in concordanza con la sua natura. Giudizi e valutazioni molto varie ma sempre "*in concreto*", senza che l'animale in ciò colga una ragione «universale» che gli doni "libertà di scelta": "La prudenza non manca negli animali irragionevoli, difatti sta scritto all'inizio della *Metafisica* che «sono prudenti ma non disciplinabili gli animali incapaci di udire i suoni, come le api». E ciò anche è evidente ai sensi: perché alcuni animali mostrano una sagacità mirabile nella loro condotta, come le api, i ragni e i cani. Quando, ad esempio, il cane insegue un cervo, arrivato a un trivio, esplora col fiuto se il cervo è passato dal primo sentiero o dal secondo; ma se riscontra che di là non è passato, senza esplorare più si lancia sicuro per la terza strada, come servendosi di un sillogismo disgiuntivo, mediante il quale si può concludere che il cervo percorre quella strada, per il fatto che non percorre le altre due, non essendovene più" (1-2, q.13 a.2 ad 1).

*gli è utile o piacevole*, perciò è sopra l'appetito naturale. E perciò ha bisogno dell'apprensione che distingua il piacevole dal non piacevole. Segno evidente di questa distinzione è che mentre l'appetito naturale è necessitato dalla stessa cosa verso cui tende, come il grave che necessariamente appetisce il luogo inferiore; l'appetito sensitivo, non è necessitato verso nessuna cosa, prima di apprenderla sotto la ragione di piacevole o utile. Ma una volta appreso ciò che è piacevole, viene necessariamente portato verso quello. Perciò l'animale bruto non può, guardando il piacevole, non tendere ad esso" (*De Verit.*, q.25, a.1).

Nell'uomo invece, il senso considerato in quanto "*deficiens participatio intellectus*", nasce già da un'anima razionale, come una potenza naturalmente predestinata ad agire in sinergia e ordinata verso e sotto il comando di una ragione<sup>5</sup>. Una ragione universale che adesso si trova come un principio di azione interno allo stesso animale uomo. Più in concreto, Tommaso trova che questa ragione superiore può agire immediatamente e direttamente *sui sensi interni*, dove *le specie sensibili* (i fantasmi), che Aristotele chiama "*obiecta intellectus*" (cf. *In III De An.*, [431a 14], lc.12) e "si rapportano come i colori alla vista" (*De Verit.*, q.10, a.9), rimangono a disposizione della ragione, e non sui sensi esterni, dove le cose non sono a disposizione della ragione:

"Le potenze apprensive *preparano internamente all'intelletto possibile il proprio oggetto*, perciò, dalla buona disposizione di queste potenze, alla quale coopera la buona disposizione del corpo, l'uomo diventa *abile per intendere*. Così l'abito intellettuale può esserci secondariamente in queste potenze, benché principalmente si trovi nell'intelletto" (1-2, q.50 a.5 ad 3). "Sotto l'impero dell'intelletto, si forma nell'immaginazione il fantasma conveniente a una data specie intelligibile, in cui la specie intelligibile risplenda come un esemplare nella copia o nell'immagine" (*Gent.*, III, 73).

Per questa via, *la memoria, la cogitativa e l'immaginazione* offrono un campo di azione naturale all'opera della ragione e si mostrano soggetti affini e capaci di ricevere un influsso diretto della ragione umana che può introdurre in essi disposizioni stabili (abiti) per questa

---

<sup>5</sup> "L'intendere è un'azione propria dell'anima se si considera il principio da cui procede l'operazione, perché non procede dall'anima mediante un organo corporale, come la visione mediante l'occhio; ma il corpo comunica in questa azione da parte dell'oggetto, perché i fantasmi che sono gli oggetti dell'intelletto, non possono essere senza organi corporali" (*De Anima*, a.1 ad 11).

collaborazione o sinergia con la ragione<sup>6</sup>. E mediante queste potenze arriva anche a comandare *il moto dell'appetito sensitivo* in quanto che questo diventa un “movente mosso” dall'oggetto sensibile, già prima acquisito come appetibile. E tutto ciò con quel potere che Aristotele chiama *politico*<sup>7</sup>:

“Un atto sottostà al nostro impero nella misura che è nel nostro potere. Quindi per capire in che modo l'atto dell'appetito sensitivo si sottomette all'impero della ragione, si deve considerare come è nel nostro potere. Ma si deve sapere che l'appetito sensitivo differisce dall'appetito intellettuale, detto volontà, in questo: che *l'appetito sensitivo* è una potenza che usa un organo corporale, non invece la volontà. Ora ogni atto di una potenza che adopera un organo corporale, *dipende non solo dalla potenza dell'anima, ma anche della disposizione dell'organo*, come la potenza visiva dalla qualità dell'occhio, dalla quale si aiuta o si impedisce. Perciò, l'atto dell'appetito sensitivo dipende non solo dalla forza appetitiva, ma anche dalla disposizione del corpo. Ora, ciò che è *da parte della potenza dell'anima*, segue l'apprensione. Ma l'apprensione dell'immaginazione, essendo particolare, è *regolata dall'apprensione della ragione*, che è universale, come la virtù attiva particolare dalla virtù attiva universale. Quindi da questa parte, l'atto dell'appetito sensitivo *sottostà all'impero della ragione*. Ma la qualità e la disposizione del corpo non sottostà all'impero della ragione. Quindi da questa parte, c'è un impedimento perché il moto dell'appetito sensitivo si sottometta totalmente all'impero della ragione. Succede anche a volte che il moto dell'appetito sensitivo, si eccita subito dall'apprensione dell'immaginazione o del senso. E allora quel moto avviene fuori dell'impero della ragione, benché potrebbe essere impedito dalla ragione, se lo prevedesse. Perciò dice il Filosofo nel I della Politica, che la ragione presiede al concupiscibile e all'irascibile, non con un *principato dispotico*, che è quello che ha il signore col servo; ma con un *principato politico* o

<sup>6</sup> Cf. I, q.81, a.3; cf. *De Verit.*, q.10, a.5; 1-2, q.50 a.4 ad 3 ; cf.1-2, q.56 a.5.

<sup>7</sup> “La potenza appetitiva è una potenza passiva, naturata per essere mossa dall'oggetto appreso, perciò l'appetibile appreso è un movente non mosso, ma l'appetito è un movente mosso, come si dice nel III De Anima e nel XII della Metafisica” (I, q.80, a.2). “L'appetibile solo muove l'appetito in quanto è appreso” (I, q.80, a.2 ad 1). “Si deve sapere che gli atti umani hanno un triplice principio. Uno, come primo movente e imperante, per il fatto che l'uomo è signore del proprio atto, e questo è la ragione o la volontà. Il secondo, è un movente mosso, come l'appetito sensibile, che anche è mosso dall'appetito superiore in quanto che lo obbedisce, e allora anche muove le membra esterne mediante il suo impero. Il terzo è quello che soltanto è mosso, cioè il membro esterno” (*De Virt.*, q.1 a.4).

*regio*, quello che si ha coi liberi, che non si sottomettono totalmente all'impero". (1-2, q.17, a.7).

#### **abd. Gli ambiti della sensibilità educabile**

Abbiamo quindi che la sensibilità può essere considerata asetticamente, così come si presenta nell'animale, e sotto questo aspetto essa appare essenzialmente *determinata ad unum* e quindi preclusa ancora agli abiti (tranne che nei procedimenti analoghi costretti negli animali "disciplinabili" sotto l'impero della ragione esterna umana). Invece nell'uomo "le potenze sensitive *sono naturate per obbedire l'impero della ragione...* e in certo modo si dicono *razionali*" (1-2, q. 50 a.3 ad 1), diventando "*razionali per partecipazione*" e capaci di accogliere in sé gli *abiti della ragione*. Quindi dalla ragione e per la ragione, l'uomo può perfezionare i suoi sensi nel loro stesso "*ambito sensitivo*", sublimandoli verso la contemplazione del bene bello:

"Le potenze sensitive possono considerarsi in due modi. Uno, in quanto che operano *sotto l'istinto della natura*<sup>8</sup>, e altro in quanto che operano sotto l'impero della ragione. In quanto che operano *per istinto di natura*, così sono ordinate *ad unum*, come anche la natura. E quindi, così come nelle potenze naturali non si trova nessun abito, così neanche nelle potenze sensitive, in quanto che operano per istinto di natura. Ma in quanto che operano *per l'impero della ragione*, così possono ordinarsi a diverse cose; e così possono essere in esse alcuni abiti, mediante i quali siano disposte a qualcosa bene o male" (1-2, q.50, a.3).

Questo perfezionamento raggiunge in certo modo graduato tutti gli angoli della sensibilità umana sotto i vari aspetti conoscitivi, tendenziali e locomotivi. *Nell'ambito conoscitivo*, i *sensi esterni* non ammettono ancora una educazione diretta perché il loro atto richiede come qualcosa di essenziale a questa sensazione *l'intervento di cose esterne* che causano l'"*immutatio*" della facoltà, e questo intervento non dipende dalla ragione; essi ammettono comunque quel certo *influsso sugli organi*, affinché questi mantengano la migliore disposizione per l'atto, evitando gli impedimenti, come ad esempio, mediante l'uso dell'occhiale o dell'auricolare:

---

<sup>8</sup> Su questo operare sotto l'istinto della natura e la educabilità analoga dell'animale, che arriva ad avere certi *abiti impropri*, senza libertà e dominio sul suo uso, cf. 1-2, q.50, a.3 ad 2.

“I sensi esterni hanno bisogno per i loro atti dei sensibili esterni che li *immutano*; ma la loro presenza *non cade sotto il potere della ragione*” (I, q.81, a.3 ad 3). “*Le potenze apprensive esterne*, come la vista e l’udito, non ricevono nessun abito, ma sono ordinate ai loro atti determinati secondo la disposizione delle loro nature; come anche le membra del corpo, che sono prive di abiti. Questi piuttosto si trovano nelle potenze che imperano il loro moto” (1-2, q.50 a.3 ad 3).

Invece, come dicevamo prima, tutti *i sensi interni* ammettono già un influsso della ragione che arriva alle facoltà mediante una certa gestione razionale della immagine o “*fantasma*”, frutto immanente della “*formatio*” che, in un modo non più transitorio ma stabile, resta alla base dell’azione di ogni senso interno, sia questo l’immaginazione, la cogitativa o la memoria, e che nell’interiorità dell’anima provoca un moto passionale che anche resterà sotto il comando politico della ragione. Tommaso spiegherà spesso questo influsso adducendo il *processo sillogistico*, dove la maggiore ricorre alla ragione universale (ragione intellettuale), la minore alla ragione particolare (cogitativo-sensitiva) e la conclusione termina nel caso concreto<sup>9</sup>.

“Le potenze interiori, tanto appetitive come apprensive, non hanno bisogno di cose esterne; perciò si sottomettono all’impero della ragione, che può *istigare o mitigare gli affetti* della potenza appetitiva, come anche *formare i fantasmi* della potenza immaginativa” (I, q.81, a.3 ad 3). “Anche nelle stesse *potenze interiori sensitive apprensive*, si possono avere alcuni abiti, secondo i quali l’uomo diventa *bene memorativo o cogitativo o immaginativo*... perché anche queste potenze, si muovono ad agire sotto l’impero della ragione” (1-2, q.50 a.3 ad 3).

Se prendiamo, ad esempio, il caso di un uomo che si nutre di pornografia, la sua psicologia dovrà poi affrontare la dinamica di una *immaginazione* che, “disposta lascivamente” (*habitus*), scatena desideri carnali. Infatti, l’immaginazione è come una continuazione causata dal moto sensitivo e come dice il Filosofo: “a chi possiede fantasia succederà di agire e di patire molto con essa”<sup>10</sup>. E l’immagine (*phantasma*)

<sup>9</sup> Tommaso ricorre spesso all’esempio del sillogismo quando parla dell’immaginazione (cf. *In III De An.*, lc.16), della memoria (cf. I, q.78 a.4; *De Mem.*, lc.8), della cogitativa (cf. I, q.81, a.3) o della prudenza (cf. 2-2, q.49, a.2 ad 1).

<sup>10</sup> “La fantasia è un moto causato dal senso già in atto; e questo moto non è senza il senso, né può darsi nelle cose che non sentono. Perché se il senso in atto causa un certo moto, sarà un movimento simile al moto del senso, e la fantasia non è altro che questo.

a sua volta diventa quella forma immanente acquisita che scatena la passione, tanto che una delle definizioni di passione che Tommaso prende dal Damasceno recita così: “la passione è il moto della potenza appetitiva sensitiva *sotto l’immaginazione* del bene o del male” (1-2, q.22, a.3 sc). Perciò Tommaso, applicando questa dinamica al fenomeno della polluzione notturna, parlerà di una certa responsabilità in causa:

“La polluzione notturna avviene di più dal pensiero dei vizi carnali collegato al desiderio di tali piaceri, perché da ciò rimane nell’anima un certo vestigio e inclinazione, in tal modo che il dormiente è indotto più facilmente nella sua immaginazione a consentire agli atti di cui si segue la polluzione...” (2-2, q.154, a.5). Non dovrebbe essere molto difficile tirare delle conseguenze educative.

Sono anche molto evidenti le disposizioni che le ripetizioni degli atti lasciano nella *memoria* sensitiva. Lo “*sperimentum*”, per accumulazione di molte memorie, fonda l’*induzione* dei principi scientifici (cf. *In II Anal. Post.*, lc.20) e proporziona quella base *comparativa* (*collatio*), su cui poggia la cogitativa (*coagitatio*) dell’uomo pratico (*expertus*) per nutrirsi di scienze e di arti e per aprire alla sua condotta una possibilità di scelte ogni volta più ampia a disposizione della propria prudenza. Tommaso commenterà quelle quattro regole mnemoniche, riproposte molto prima di Locke:

“La memoria, a detta di Cicerone, non si esplica soltanto sulla base della natura, ma molto riceve *dall’arte e dall’industria* personale. Quattro sono gli accorgimenti con i quali l’uomo sviluppa la propria capacità mnemonica. *Primo*, rivestendo le cose che vuole ricordare da immagini adatte, e tuttavia non molto ordinarie... *Secondo*, è necessario che quanto l’uomo vuole tenere a memoria lo disponga ordinatamente nel suo pensiero, in modo da passare facilmente da un pensiero ad un altro... *Terzo*, è necessario che uno si applichi con sollecitudine e con affetto a quanto vuol ricordare... *Quarto*, le cose che ci preme ricordare, bisogna ripensarle spesso...” (2-2, q.49, a.1 ad 2).

---

Consequentemente la fantasia è questo moto. E dal fatto che è un moto causato dal senso e simile al senso, si segue che a chi possiede fantasia succederà di agire e di patire molto con essa” (*In III De An.*, lc.6).

*La cogitativa* poi si presenta nella vita dell'uomo come la facoltà suprema della sensibilità conoscente, come quel luogo dinamico di confine e di "continuatio" dove la ragione si filtra nella sensibilità e la sensibilità si sublima nella ragione<sup>11</sup>. Dovuto al suo ruolo, essenzialmente mediatore e alla sua vicinanza alla ragione, la cogitativa ospiterà tanta "disposizione abituale" o "partecipazione della ragione", che addirittura riceverà dei nomi ambigui (anfibi), come «*cogitativa*», «*ragione particolare*» e perfino «*intelletto passivo*», quel intelletto, precisa Tommaso, "di cui dice Aristotele che si corrompe" (*In III De An.*, lc.10, n. 745):

Riassumendo le molteplici funzioni, che nella vita dell'uomo S. Tommaso affida alla cogitativa, e dispiegando gli ambiti dove essa diventa educabile, potremmo ridurle a due gruppi. Prima, *sotto l'aspetto speculativo*: la cogitativa collabora somministrando "in continuità" al pensiero astratto il sostrato sensibile del "fantasma", senza il quale non nasce l'intendere umano ("*intelligere phantasticum*"; "*conversio ad phantasmata*"), caratterizzando il *modo connaturale* dell'uomo intelligente (cf. I, q.84, a.7; *Gent.*, II, 73...). Inoltre essa collabora a *formare i principi* (i concetti) dei giudizi universali, che nascono dallo "*experimentum*" dai sensi, per il *processo astrattivo e induttivo* della "*epagoge*", sotto l'illuminazione dell'intelletto agente (cf. *In II Anal.*, lc.20). Inoltre essa serve a concretare l'universale, connettendo la "*ratio universalis*" (la maggiore del sillogismo) con la "*ratio particularis*" (la minore del sillogismo concreto), in tutti i *processi dedottivi* dell'intelletto (cf. *De Verit.*, q.10 a.5). Inoltre, essa, fa "*immaginare*" la parola nei processi del nostro linguaggio con quel "verbo che ha immagine di voce" o "*imaginatio vocis*", che connette il verbo interiore concepito nell'intelletto col verbo esteriormente proferito nella voce sonora (cf. *De Verit.*, q.4, a.1). Secondo, *sotto l'aspetto pratico*: coi suoi giudizi di valore e la sua capacità di discernere tutti i piaceri dei sensi inferiori dai più utili ai più belli, la cogitativa regola in continuità *la condotta da seguire* in ogni momento; perché *le azioni sono tutte "in concreto"*, diventando così la facoltà principe della vita attiva, che porta l'intelletto all'azione, facendo arrivare il suo dinamismo fino alla locomozione delle membra. Così, *nell'ambito "artistico"*, essa fa

---

<sup>11</sup> "La cogitativa si trova nel confine tra la parte sensitiva e intellettuale, dove la parte sensitiva attinge l'intellettuale" (*In III Sent.*, d.23, q.1, a.2 q.1 ad 3) "La potenza cogitativa è la parte più elevata (altissimum) della sensibilità, dove questa raggiunge in certo modo la parte intellettuale, perché partecipa qualcosa di ciò che nell'intellettuale è infimo, cioè il discorso della ragione, conforme alla regola del Dionigi nel *II De Divinis Nominibus*, secondo cui i principi dei secondi si congiungono ai fini dei primi" (*De Verit.*, q.14, a.1 ad 9).



reale e concreta ogni “*arte*” (*recta ratio factibilium*), portando l’idea alla sua realizzazione concreta nella materia (cf. 1-2, q.57, a.4; q.57, a.5 ad 1). Poi, nell’ambito “*morale*”, essa fa concreta ed “*esperta*” la *prudenza* (*recta ratio agibilium*) affinché non rimanga solo una “*inefficiente*” scienza di principi, ma sappia concretizzare il “*sillogismo morale*”, offrendo alla libertà la strada concreta da seguire (cf. 2-2, q. 47, a.3; q.49, a.2; *In VI Ethic.*, lc.6, n.1194).

Comunque la parte della sensibilità che più ammette disposizioni abituali in ordine all’educazione è la *parte appetitiva passionale*. Infatti la parte conoscitiva, connaturalmente più affine alla ragione, è già naturalmente disposta in tal modo ragionevole che la stessa ragione “è anche naturata per ricevere dalle potenze sensitive”, mentre l’appetito appare solo disposto per operare sotto il comandato dalla ragione (1-2, q.50 a.3 ad 3). L’educazione della sensibilità raggiungerà il suo apice nell’educazione morale, mettendo i due appetiti, concupiscibile e irascibile, sotto l’influsso della ragione, che causerà quelle due virtù morali cardinali, con tutta la loro schiera di virtù annesse: *la temperanza* nel concupiscibile e *la fortezza* nell’irascibile:

“L’irascibile e il concupiscibile possono considerarsi in due modi. Uno, *in se stessi*, come parti dell’appetito sensitivo, e così non li corrisponde essere soggetto di virtù. Altro, *in quanto che partecipano della ragione*, come naturati per obbedire alla ragione. E così l’irascibile o il concupiscibile può essere soggetto di virtù umana, perché diventa principio dell’atto umano, in quanto che partecipa della ragione. Perciò è necessario porre delle virtù in queste potenze” (1-2, q.56, a.4). “È necessario imporre un ordine alle passioni, se consideriamo la loro ripugnanza alla ragione. Questa ripugnanza può essere doppia. Prima, *in quanto che la passione impulsa a qualcosa di contrario alla ragione*, e così è necessario reprimere la passione, da dove il nome di *temperanza*. Seconda, *in quanto che la passione allontana da ciò che la ragione comanda*, come il timore dai pericoli o dai lavori, e così è necessario che l’uomo si rinsaldi sulla ragione, perché non evada, da dove il nome di *fortezza*” (1-2, q.61, a.2).

La sensibilità umana inoltre realizza il suo atto non solo conoscendo l’oggetto e appetendo il suo piacere ma anche *movendo* il suo corpo e facendolo arrivare fino alla realtà fisica dell’oggetto appetito. Di qua la necessità di quelle *potenze locomotive*, affisse ai muscoli e ai nervi che eseguono il moto (cf. I, q.78 a.1 ad 4). Così la estimativa muove l’appetito, e questo a sua volta muove la potenza di locomo-

zione (1-2, q.75 a.3 ad 3); mozione che nell'uomo sale fino alla volontà deliberata:

“Affinché ci sia il moto corporale dell'uomo, che si realizza per deliberazione, è necessario che preceda la deliberazione e il giudizio nella parte intellettuale. Ma poiché l'intelletto tratta universali e le operazioni trattano singolari, è necessario, come si dice nel *III De Anima*, che si dia una potenza particolare che apprenda l'intenzione particolare della cosa su cui versa l'operazione. E in terzo luogo è necessario *che segua il moto nel corpo*, mediante le *potenze motive affisse ai muscoli e ai nervi*, in tal modo che appaia come un sillogismo dove nella parte intellettuale si trova la maggiore universale e nella parte sensitiva si trova la minore particolare, da cui finalmente si segue la conclusione dell'operazione particolare, mediante la potenza motiva imperata. Infatti la stessa operazione si comporta nell'ambito pratico come la conclusione nello speculativo, come si dice nel *VII della Metafisica*” (*In I Sent.*, d.27, q.2 a.1)<sup>12</sup>.

Queste potenze locomotive sono anche vistosamente educabili, e la loro educazione si suole mettere sotto il nome di *educazione fisica*. In torno ad essa nasce lo sport con tutte le arti della ginnastica adatti a controllare i moti fisiologici del corpo, che tanta diffusione raggiungono nella cultura moderna, dove il culto del corpo porta molti a “*mettere il fine nel piacere del gioco*, come dice la Sapienza 15,12: «credono che la nostra vita è un gioco»; contro i quali dice Tullio: «la natura non ci ha generato come destinati al divertimento e al gioco» (2-2, q.168, a.3). Tommaso si riferisce a questa educazione con termini come “*ginnastica, esercitativa, luctativa,...*”, raccomandando un uso moderato dell'esercizio fisico:

“Vediamo infatti che la forza del corpo si corrompe dall'eccesso di ginnastica (cioè da quei esercizi corporali in cui alcuni contendevano nudi) poiché il troppo lavoro debilita la forza naturale del corpo, e similmente il difetto di questi esercizi corrompe la forza corporale, perché la mancanza di esercizio pro-

<sup>12</sup> “Alla volontà sottostà anche l'appetito sensitivo, riguardo all'esecuzione, che si fa mediante la potenza motrice. Negli altri animali il moto segue istantaneo all'appetito concupiscibile e irascibile, come la pecora che al timore del lupo fugge all'istante, perché in essi non si trova un altro appetito che contrasti. Invece l'uomo non si muove all'istante secondo l'appetito concupiscibile o irascibile, ma aspetta l'impero della volontà, che è l'appetito superiore. Perché in tutte le potenze motive ordinate, il secondo motore solo muove in virtù del primo motore, perciò l'appetito inferiore non basta per muovere se non consente l'appetito superiore” (I, q.81, a.3).

voca la mollezza delle membra deboli per lavorare. E lo stesso succede nella salute: se qualcuno prende troppo cibo e bibita o anche meno del necessario, si corrompe la salute. Ma se qualcuno usa gli esercizi, il cibo e la bevanda *secondo la misura dovuta*, diventerà forte e sano, e crescerà e si conserverà” (*In II Ethic.*, lc.2, n. 7).

Per ciò che riguarda la condotta morale *nei moti esteriori del corpo*, Tommaso raccomanda la virtù della *modestia* che regola la presentazione del proprio corpo (ornato, gesti...), sotto la quale si mette la virtù dell’*eutrapelia*, di cui parla Aristotele nel *IV dell’Etica*, che modera i piaceri del gioco: il relax corporale, lo svago, la dimensione ludica. Ad essa dedica tre articoli domandandosi: “Se nei giochi può darsi una virtù” (2-2, q.168, a.2). “Se nell’eccesso di gioco può darsi un vizio” (2-2, q.168, a.3). “Se nel difetto di gioco c’è qualche vizio” (2-2, q.168, a.4). E raccomanderà perfino il sonno e i bagni per allontanare la depressione della tristezza “che secondo la sua specie impedisce il moto vitale del corpo; per cui, tutto ciò che ristora la natura corporale nel debito stato del moto vitale, contrasta la tristezza e la mitiga” (1-2, q.38, a.5), adducendo quelle parole dell’inno di Ambrogio: “la quiete ristora le membra stanche per l’uso del lavoro, eleva le menti sofferenti e dissolve le angosce del pianto” (1-2, q.38, a.5 sc; cf. PL: 16, 1473).

Riassumendo questo lungo discorso sull’educabilità dei sensi, potremmo dire che i vari strati della sensibilità umana sono educabili in funzione della ragione, e ciò secondo una gradualità che aumenta secondo la razionalità diretta che sono suscettibili di accogliere: appetizione, sensi interni, sensi esterni; potenze nella sua formalità e organo nella sua materialità. E questa razionalità dei sensi provoca in essi una nobilitazione naturale che gli eleva verso i piaceri più contemplativi del bello, al contrario di ciò che avviene nell’animale dove i sensi declinano verso la conservazione vegetativa del corpo e tutto si fa “*propter cibum et coitum*”.

### **b.- L’educazione dell’uomo «ex parte animae»**

Oltre la perfezione della vita puramente vegetativa e sensitiva, emerge ancora la perfezione della vita intellettuale propria dell’uomo. In essa, il vivente non solo si concentra attorno alla promozione del *proprio corpo* o si rapporta intenzionalmente a un vasto *mondo fisico* dove trova un suo complemento, ma si spalanca intenzionalmente (cosciente e amante) *sulla totalità dell’essere, fino al Principio*

dell'essere, con un tipo di operazione "che sorpassa tanto la natura fisica, che neanche viene esercitata da organi corporali" (I, q.78, a.1)<sup>13</sup>.

### ba. L'educazione dell'intelletto (virtù intellettive)

Ci sarà un'educazione dell'intelletto speculativo e pratico, mediante la formazione delle virtù intellettive. Compito di questa educazione propria dell'uomo è riempire il desiderio naturale di verità di un'anima che, in quanto spirito, si slancia "quodammodo omnia" sulla totalità dell'essere:

"Infatti, l'ultima perfezione a cui può arrivare l'anima, secondo i filosofi, è questa: riuscire a *descrivere in essa tutto l'ordine dell'universo e delle sue Cause*. E in ciò mettevano anche il fine ultimo dell'uomo, che secondo noi consiste nella visione di Dio" (*De Verit.*, q.2, a.2).

La contemplazione della verità (e più particolarmente della verità divina) sarà così "*il fine di tutta la vita umana*" (2-2, q.180, a.4): "conviene infatti che la verità sia *l'ultimo fine di tutto l'universo* e che la sapienza insista principalmente nella sua considerazione" (*Gent.*, I, 1)<sup>14</sup>. Bisogna quindi arrivare a possederla mediante una "*instructio*" adeguata che istauri gli abiti di tutte le virtù intellettive, della prudenza, delle arti e delle scienze, in ordine a raggiungere la *sapienza*<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> "Esiste ancora un altro tipo di potenze dell'anima, che si intenziona verso l'oggetto più universalmente, cioè non solo punta sul corpo sensibile, ma universalmente su ogni ente... E poiché l'agente ha bisogno in certo modo di unirsi all'oggetto su cui opera, è necessario che la cosa esteriore, che è l'oggetto dell'operazione dell'anima si rapporti all'anima sotto un duplice aspetto. Uno, in quanto che la cosa è naturata per unirsi all'anima e per trovarsi nell'anima mediante la sua somiglianza; e a ciò... punta il potere intellettivo, che si rapporta all'oggetto comunissimo, che è l'ente universale. Altro, in quanto che la stessa anima si inclina e tende verso la cosa esteriore; e secondo questa comparazione... sorge il potere appetitivo in quanto che l'anima si intenziona verso la cosa esterna come a un fine, che è il primo nell'intenzione" (I, q.78 a.1).

<sup>14</sup> Infatti, come dice Tommaso, la verità non è da noi raggiunta in un modo uniforme: "La conoscenza del vero non è riguardo a tutto della stessa ragione. Sotto una ragione si conosce il vero necessario e sotto un'altra il vero contingente; e di nuovo: sotto una ragione si conosce il vero necessario se è per se stesso conosciuto, come i primi principi conosciuti dall'intelletto, e sotto un'altra ragione se diventa conosciuto per un altro, come le conclusioni diventano conosciute per la scienza o per la sapienza sulle cose altissime; in esse, infatti, varia la ragione di conoscere, perché l'uomo è diretto alla conoscenza delle altre cose dalla sapienza" (*De Virt.*, a.12).

<sup>15</sup> Mentre la prudenza perfeziona la ragione stabilendo anche ordine nella volontà ("la rettitudine della volontà è propria della prudenza, ma non dell'arte": 1-2, q.57, a.4), che così punta al bene dell'uomo, in quanto uomo, non solo materialmente o *sotto la ragione di vero*,

“Infatti, come l’animale raggiunge il regime perfetto aggiungendo alla sua memoria un’abitudine mediante la disciplina o per altre vie, così l’uomo raggiunge il suo regime perfetto mediante la ragione perfezionata dall’arte. E benché molti si reggano con una ragione senza arte, questo non è il regime perfetto” (*In I Met.* lc.1, n.16)<sup>16</sup>. “Come dice il Filosofo all’inizio della *Metafisica*, è proprio del saggio considerare la causa altissima mediante la quale si giudica certissimamente delle altre cose, e secondo la quale bisogna ordinare tutte le cose. Ma una causa si può considerare altissima in due modi: o *semplicemente* (simpliciter) o *in qualche genere*. Colui che conosce la causa altissima di un genere ed è capace di giudicare e ordinare per essa tutto ciò che appartiene a quel genere, si dice saggio in quel genere, come nella medicina o nell’architettura, secondo il detto della *ICor.*, 3: «come un saggio architetto ho messo il fondamento». Colui invece che conosce la causa altissima semplicemente, cioè Dio, si dice saggio semplicemente, in quanto che per le regole divine può giudicare e ordinare tutto” (2-2, q.45, a.2) .

Quindi fra tutte le virtù intellettive dovrà spiccare *la sapienza* (“quasi sapida scientia”: I, q.43, a.5 ad 2), che ha “funzione di capo fra tutte le scienze” (*In VI Ethic.*, lc.6), verso la quale dovrà principalmente puntare l’educazione umana<sup>17</sup>. Essa dovrà donare all’uomo la

---

ma anche formalmente, *sotto la ragione di bene umano*, per cui oltre virtù intellettiva, in ragione del suo soggetto, è anche virtù morale, in ragione della sua materia; le altre virtù intellettive ordinano l’uomo al suo bene solo materialmente, *sotto la ragione di vero*. Così la sapienza o le scienze procurano un’educazione speculativa filosofica o scientifica, mentre le arti provocano un’educazione pratica artistica (belle arti) o tecnica (arti utili). Su questa caratteristica morale della prudenza: Cf. 2-2, q.47 a.4.

<sup>16</sup> C’è anche questa differenza tra l’arte e la prudenza: mentre la prudenza perfeziona l’agente internamente per ordine alla sua azione, l’arte perfeziona l’agente esternamente, per ordine alla sua fattura: “L’arte è la retta ragione delle cose da fare (factibilium), e la prudenza è la retta ragione delle cose da agire (agibilium). La differenza tra il fare e l’agire, secondo il *IX della Metafisica*, è che mentre il fare (*factio*) è un atto transeunte in una materia esteriore, come edificare, tagliare, e simili; l’agire (*agere*) è un atto permanente nello stesso agente, come vedere, volere e così via. Perciò la prudenza si rapporta a quegli atti umani, che consistono nell’uso delle potenze e degli abiti, come l’arte ai fabbricati (*factiones*) esterni, perché ciascuna è una ragione perfetta riguardo a ciò con cui si comparano” (1-2, q.57, a.4).

<sup>17</sup> La sapienza è per Tommaso un abito sublime, che in certo modo sintetizza trascendentemente (1°) e *la perfezione dell’abito naturale dell’intelletto* (*intellectus principiorum*), in quanto che adesso si mostra non soltanto come capacità per vedere i principi indimostrabili della essenza delle cose (quelli che si hanno per *induzione*) ma anche, e più profondamente, come capacità di vedere i principi indimostrabili dello stesso essere (quelli che si hanno per semplice *intelligenza*), come una capacità di cogliere i principi dell’“ente”, inteso come sintesi di essenza ed atto di essere o “*id quod* (quiddità) *habet esse* (*actus essendi*)”; (2°) e *la perfezione dell’abito della scienza esperta*, in quanto che essa stessa appare scienza sublime perfettissima, capace di applicare la supercertezza trascendente dei

conoscenza esperienziale profonda delle ultime cause, e quindi della ragione della sua esistenza e del fine ultimo della sua vita (*il senso della vita*), senza la quale la scienza e l'educazione diventano un fallimento; e dovrà donare anche la conoscenza dell'ordine capace di raggiungerlo, affinché l'uomo come un "*saggio architetto*" progetti la sua vita sull'*ordine architettonico* di questa sapienza con la capacità di dirigere se stesso e gli altri verso tale Fine<sup>18</sup>.

A conseguire questa educazione sono destinate la "*inventio*" e la "*disciplina*" o arte dell'insegnamento propria del *Magister*. Un arte simile alla medicina, che approfitta la causalità efficiente naturale del *discepolo* (quella stessa che, sulla base dei primi principi, può da sola prendere la via della *inventio*) e coopera con esso, aiutandolo a conseguire più speditamente la scienza<sup>19</sup>. Così insegnare consiste essenzialmente in *una co-operazione* che ha come supporto o premessa l'operazione intellettuale del discepolo: come la medicina, che "conforta e somministra gli strumenti e gli ausili che la stessa natura adopera per produrre l'effetto" (I, q.117, a.1).

Ma la stessa istruzione o educazione intellettuale per farsi "*umamente*", dovrà *avere conto delle virtù morali*, sia che si attenda alla loro genesi, al loro possesso o al loro uso<sup>20</sup>. Più particolarmente Tommaso mostra come *l'astinenza e la castità, la studiosità e la docilità, pos-*

---

principi indimostrabili dell'ente ad ogni realtà possibile: "Sapientia, in quantum dicit verum circa principia, *est intellectus*; in quantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, *est scientia*. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, *propter eminentiam* quam habet inter alias scientias: est enim *virtus quaedam omnium scientiarum*" (*In VI Ethic.*, lc.5 n.9).

<sup>18</sup> Sull'ordine architettonico vitale della sapienza e sui vari uffici del *sapiens*, cf. *In I Met.*, lc.1. Sul dono della sapienza opposta alla stultizia, cf. 2-2, qq.45-46.

<sup>19</sup> A. MILLÁN PUELLES, approfittando la dottrina di Tommaso nel *De Magistro* (*De Verit.*, q.11), *Gent.*, II, 75 e *S.Th.* I, q.117, a.1, analizza molto bene l'essenza della genesi e dinamica dell'insegnamento, tanto sotto l'aspetto della *inventio* come della *disciplina*: cf. *La formación de la personalidad humana*, pp. 136-152.

<sup>20</sup> Le virtù morali dispongono al sapere promuovendo la contemplazione della verità "reprimendo la violenza delle passioni e calmando il tumulto delle occupazioni esterne" (2-2, q.180, a.2; cf. *Gent.*, III, 37, n.7). Sul tema, cf. A. MILLÁN PUELLES, "Le virtù morali collegate alla formazione intellettuale", in *La formación de la personalidad humana*, pp. 153-160. A pagina 153 (nota 35) aduce questa citazione, come riassunto dei vari atteggiamenti morali di fronte al sapere: "Nove cose sono necessarie per sapere nel modo più conveniente al sapere: *Prima*, umilmente senza gonfiezza... *Seconda*, sobriamente senza presunzione... *Terza*, certamente senza esitazione... *Quarta*, veramente senza errore... *Quinta*, semplicemente senza trucco (deceptione)... *Sesta*, sanamente con carità e dilezione... *Settima*, utilmente con edificazione del prossimo... *Ottava*, liberalmente con comunicazione gratuita... *Nona*, efficacemente, con buona operazione. La prima, cioè l'umiltà della scienza arguisce ai saggi superbi; la sobrietà ai curiosi; la certezza ai dubbiosi; la verità agli eretici; la semplicità ai consulenti (*advocatos*); la sanità ai grandi (*salubritas magnos*); l'utilità agli iniqui; la liberalità agli avari; l'efficacia agli oziosi" (*In I Epist. Ad Cor.*, cap. VIII, in med., interpol. Nicol. De Gorram, ex P. de Tarantasia – P. Innoc. V – Post. sup. Sanct. Thomam).

sano aiutare la vita intellettuale. Da una parte, Tommaso crede che *la gola e la lussuria* distolgono l'uomo dalla contemplazione positivamente, in modo notevole, perché consegnandolo a quei piaceri corporali del tatto più propri dell'animale, concentrano tutta la sua psicologia sul sensibile più denso e sulle immagini della sensibilità:

“La perfezione dell'operazione intellettuale nell'uomo consiste in una certa astrazione dalle immagini sensibili. Perciò, quanto più l'intelletto umano riesce a liberarsi da queste immagini, tanto più può considerare le cose intelligibili e ordinare tutte le sensibili...Ed è chiaro che *il piacere concentra l'attenzione su ciò che piace*; perciò dice il Filosofo nel *X dell'Etica* che ciascuno opera ottimamente le cose che gli piacciono e le contrarie in nessun modo o molto debolmente. Ora i vizi carnali, cioè *la gola e la lussuria*, consistono nei piaceri del tatto, cioè dei cibi e del venereo, che tra tutti i piaceri corporali sono i più violenti. Quindi questi vizi concentrano tutta l'attenzione dell'uomo *sulle cose corporali*, e conseguentemente debilitano l'operazione umana per le cose intelligibili; e *più la lussuria che la gola*, perché i piaceri venerei sono più intensi di quelli del cibo. Perciò dalla lussuria nasce *la cecità della mente*, che esclude quasi completamente la conoscenza dei beni spirituali; dalla gola *l'ottusità (hebetudo)* dei sensi, che rende l'uomo debole per le cose intelligibili. E contrariamente, le virtù opposte dell'astinenza e della castità, dispongono l'uomo massimamente per una perfetta operazione intellettuale” (2-2, q.15, a.3).

D'altra parte *la curiosità e l'indocilità* distolgono l'interesse dell'uomo dalla contemplazione in modo notevole, disperdendo le forze della ragione nel futile e della volontà nel rifiuto dell'insegnamento. La *studiosità*, da parte dell'anima, *frena il desiderio immoderato di sapere*, mentre, da parte del corpo, *sprona a superare le difficoltà* dello studio.

“Affinché l'uomo diventi virtuoso è necessario che si guardi da ciò verso cui massimamente inclina la natura... Ora, da parte dell'anima l'uomo è portato a desiderare la conoscenza delle cose. Quindi è necessario che l'uomo lodevolmente metta un freno a questo appetito e *non tenda immoderatamente alla conoscenza delle cose*. Invece da parte della natura corporale, l'uomo tende ad evitare il lavoro che comporta l'acquisizione della scienza. Riguardo al primo *la studiosità consiste in un raffrenare*, e così diventa una parte della temperanza. Riguardo al secondo, la lode di questa virtù *consiste in un aumentare la tensione* per acquistare la scienza delle cose, e di qua trae il suo nome” (2-2, q.166, a.2 ad 3)

*La docilità* da sua parte dispone a tutte le virtù intellettive, come quella virtù propria dell'educando che da buon "discepolo" si lascia aiutare e guidare, e si apre ricettivamente all'insegnamento e al consiglio dei saggi, diventando "*bene disciplinae susceptivus*" (2-2, q.49, a.3), evitando quei due vizi della *negligenza* che tralascia il testimonio degli altri e della *superbia* che arriva a disprezzarli, guardando così un rapporto intimo con la prudenza:

"La docilità, come tutte le cose relative alla prudenza, secondo la disposizione proviene della natura, ma per il suo compimento dipende molto dallo studio umano: dal fatto che l'uomo applichi il suo animo ai documenti dei maggiori sollecitamente, frequentemente e riverentemente, non trascurandoli per ignavia, né disprezzandoli per superbia" (2-2, q.49, a.3 ad 2).

In questo modo le virtù intellettive, che in sé sono più nobili delle morali<sup>21</sup>, per diventare veramente virtù "*umane*" dovranno *integrarsi nelle virtù morali*, che riguardano gli atti con cui si raggiunge il *bene umano*: non tanto nella sua "idealità" o verità conosciuta (*veritas est "in mente"*) su cui puntano gli atti conoscitivi, quanto nella sua "realtà" o "bontà posseduta" (*bonitas est "in re"*) su cui puntano gli atti appetitivi. Perciò le virtù morali, che riguardano l'ordine dell'appetito verso tale bene, appaiono come "*princeps analogatum*" dell'educazione umana.

## **bb. L'educazione della volontà (virtù morali)**

Oltre l'educazione dell'intelletto e per conseguire la migliore educazione sapienziale, l'uomo ha bisogno anche di *educare la volontà*. L'educazione morale prende su di sé questo incarico, facendo sì che "l'uomo perfezioni *la parte appetitiva dell'anima*, ordinandola al bene della ragione" (1-2, q.59, a.4), puntando così al governo ragionevole di noi stessi. Adesso, come dice Tommaso dell'Etica in generale: "non trattiamo di sapere che cosa è la virtù solo per conoscere la sua verità, *ma affinché*

<sup>21</sup> "La virtù prende la forma dall'oggetto. Perciò parlando estrettamente (simpliciter) è più perfetta quella virtù che ha un oggetto più nobile. Ed è manifesto che l'oggetto della ragione è più perfetto che l'oggetto dell'appetito, perché la ragione apprende qualcosa in universale; mente l'appetito tende alle cose, che hanno essere particolare. Perciò, parlando estrettamente, le virtù intellettive che perfezionano la ragione, sono più nobili delle morali, che perfezionano l'appetito. Ma se si considera la virtù per ordine all'atto, così la virtù morale che perfeziona quell'appetito, che ha come proprio muovere le altre potenze all'atto, è più nobile. E poiché la virtù si dice dal fatto che è principio di qualche atto, essendone perfezione della potenza, consegue anche che la ragione di virtù compete di più alle virtù morali che alle virtù intellettuali, benché le virtù intellettuali siano semplicemente abiti più nobili" (1-2, q.63, a.3).



*acquistando la virtù diventiamo buoni*” (In II Ethic., lc.2); non si tratta di procurarsi un buon sapere ma un buon appetire, instaurando nell’appetito l’inclinazione costante ad agire bene: all’agire da uomini buoni, non “*in un genere*”, ma “*semplicemente buoni*”.

Questa educazione comprende quella parte dell’uomo chiamata “*razionale per partecipazione*”, che include *la totalità degli appetiti*: l’intellettivo volontario (*voluntas*) e il sensitivo concupiscibile e irascibile (*sensualitas*), chiamati a muoversi come due motori coordinati, dove il superiore esercita la sua mozione sopra e mediante l’inferiore<sup>22</sup>. Essi in quanto capaci di accogliere su di sé l’ordine della ragione, possono connettersi armonicamente diventando portatori dell’ordine razionale verso le parti mosse e anche soggetti abili per sorreggere in modo stabile questa inclinazione dinamica ad obbedire tale ordine, cioè *soggetti di abiti*.

Orbene, mentre la *voluntas* in quanto appetito razionale è una potenza passiva naturata per essere mossa dall’appetibile “*in quanto appresso dall’“intelletto”*” (I, q.80, a.2), e così nasce già vicina alla ragione e come trapassata di razionalità: “*η βουλεσις γαρ εν τω λογιστικω γινεται*” (“*voluntas in ratione est*”: *De Anima*, III,9 432b 5), l’appetito sensitivo (*sensualitas*) nasce lontano dalla ragione, come una potenza passiva, naturata per essere direttamente mossa dall’appetibile “*in quanto appresso dai sensi*”, e più concretamene dall’“*immaginazione*” (cf. *De Verit.*, q.25 a.4) e dalla “*cogitativa*”, che può funzionare come una *ragione particolare*, naturalmente coordinata e mossa dalla *ragione universale* intellettiva, gestita nell’esecuzione dal moto volontario (cf. I, q.81, a.3).

Ma la *sensualitas*, in quanto direttamente dipendente dall’immaginazione e la cogitativa, possiede anche “*il suo moto sensitivo*” con una sua *dinamica propria*, in sé indipendente dalla logica della ragione. Ciò comporta una certa *autonomia del senso*, che complica l’armonia tra i due appetiti. Infatti nell’animale bruto la *sensualitas* non segue una ragione superiore interna all’animale. L’ordine quindi della ragione non si istaura automatico in essa. Anzi, l’esperienza mostra che a volte diventa un esercizio molto difficile: “*inimici hominis domestici eius*” (Mt. 10,36). Difficoltà palese nella contrapposizione

---

<sup>22</sup> “L’uomo non si muove immediatamene secondo l’appetito irascibile e concupiscibile, ma spera l’impero della volontà, che è l’appetito superiore. Infatti, in tutte le potenze motive ordinate, il motore secondo solo muove in virtù del primo motore; perciò l’appetito inferiore non basta per muovere se non consente l’appetito superiore, come dice Aristotele nel III De Anima, che l’appetito superiore muove all’appetito inferiore come la sfera superiore all’inferiore” (I, q.81, a.3).

tra la ragione, la volontà e la passione<sup>23</sup>. Perciò Tommaso sostiene con Aristotele che la sensibilità non obbedisce alla ragione *in un modo "dispotico" ma solo "politico"*:

“Come dice il Filosofo: «Bisogna considerare nell’anima un potere dispotico e un potere politico: poiché l’anima domina il corpo con un *regime dispotico*; l’intelletto invece domina l’appetito con un *regime politico e regale*». Un regime si dice *dispotico*, quando si governano degli schiavi, i quali non hanno facoltà alcuna di resistere all’ordine del padrone, perché non hanno più niente di proprio. Invece si ha un principato *politico e regale*, quando si governano degli uomini liberi, i quali, benché siano soggetti all’autorità di un capo, conservano tuttavia qualche cosa di proprio, che dà loro la possibilità di resistere a chi comanda. In maniera analoga si dice che l’anima governa il corpo con un dominio dispotico, perché le membra di esso non possono per niente resistere al comando dell’anima, ma immediatamente la mano o il piede si muove dietro l’impulso appetitivo dell’anima; e così ogni membro, che per natura si muove dietro l’impulso della volontà. Ora, noi affermiamo che l’intelletto, o ragione, comanda *all’irascibile e al concupiscibile con un potere politico*: perché l’appetito sensitivo ha qualche cosa di proprio, per cui può resistere al comando della ragione. Infatti l’appetito sensitivo può subire naturalmente anche l’impulso dell’immaginazione e del senso; e non soltanto quello dell’estimativa, se trattasi degli animali, o della cogitativa dell’uomo, che è governata dalla ragione universale. E infatti noi sperimentiamo che l’irascibile e il concupiscibile si oppongono alla ragione, quando sentiamo o immaginiamo un piacere che la ragione proibisce, oppure quando concepiamo una cosa sgradevole che la ragione comanda. E così, sebbene l’irascibile e il concupiscibile in alcune cose contrastano la ragione, ciò non esclude che anche la obbediscano” (I, q.81 a.3 ad 2).

---

<sup>23</sup> La conoscenza umana nasce dal senso, che introducendo una forma sensibile fa scattare un appetito sensitivo (concupiscibile o irascibile) verso essa. Nel composto umano questo inizio sensitivo è naturalmente ordinato ad aiutare l’attività intellettuale. Ma può anche fermarsi nel conoscere e nel desiderare la sola realtà sensibile, slegandosi dal suo orientamento razionale. Quando questo succede, la funzione ausiliare del senso si sgancia della ragione, e rimane una forza irrazionale autonoma, che trascina l’uomo verso il senso. L’attrazione del senso, che presenta beni concreti, facili, immediati e di piacere inteso, si innalza allora minacciosa sul *bene della ragione* incapace di trascinare, che non di meno continua ad essere il *bene dell’uomo in quanto uomo*. Abbiamo così la vittoria più che probabile della passione sulla ragione e sulla volontà (cf. 1-2, q.9 a.2; 1-2, q.10, a.3; 1-2, q.24...).

È quindi necessario che la ragione umana trovi gli appetiti pronti ad obbedire, preparati con dispositivi abituali per assecondare l'ordine della ragione negli atti umani concreti; non solo perché non rifiutano l'ordine, ma anche perché lo accolgono con facilità, prontezza e piacere nel contributo. Tale è l'opera educativa delle *virtù morali*.

L'avvio di questa educazione morale trova già come supporto naturale *l'inclinazione essenziale al bene* presente in tutte le potenze appetitive. In un inizio, questa inclinazione si trova inscritta nella potenzialità degli appetiti di un modo ancora *indeterminato, ideale e astratto*. Essa diventa *concretamente reale* solo negli atti appetitivi particolari, portatori o meno del retto ordine morale, che in quanto *immanenti* depositano il loro effetto sulla stessa potenza. Questo effetto attivo va inserendosi, memorizzandosi e qualificando la potenza fino a renderla abitualmente disposta all'obbedienza o al rifiuto. Così l'iniziale conformità della potenza appetitiva astratta, indeterminata e instabile, concretamente consolidata dall'efficienza degli atti immanenti, cede il passo a questo nuovo tipo di potenzialità esperta, determinatamente salda, a servizio della ragione, che *connaturalizza* la facoltà col suo oggetto, in cui consiste l'abito della virtù morale:

“La virtù morale appartiene all'appetito, che opera in quanto mosso dal bene appresso. Ed è necessario che, se opera molte volte, molte volte venga mosso dal suo oggetto. Ciò provoca *un'inclinazione simile alla natura*, come quando la caduta ripetuta delle gocce scava una roccia. Appare così che le virtù morali non sono in noi dalla natura, né sono in noi contro la natura; ma incontrano in noi *un'attitudine naturale* per riceverle, in quanto che la potenza appetitiva si trova in noi *connaturata per obbedire alla ragione*. Esse raggiungono in noi il loro compimento *mediante la consuetudine*, dal fatto che attuando ripetutamente secondo la ragione, la forma della ragione si imprime nella potenza appetitiva, e quest'impressione non è altro che *la virtù morale*” (*In II Ethic.*, lc.1, n.249).

Ora l'ordine della ragione, originato “*in astratto o in indeterminato*” dal primo principio del intelletto pratico o *sinderesi*, che risuona nella coscienza con la forza imperativa di un comando (“*Bonum est faciendum!*”), non può raggiungere la concrezione conclusiva degli atti umani (e gli atti sono sempre in concreto!) ed è destinato a risultare inefficace, se non è condotto fino a questo termine da una *ragione pratica energica*, dotata di un *imperium* capace di stabilire i fini, verificando insieme e *l'ordine* della ragione e *la rettitudine* degli appetiti

incaricati di eseguirlo. Il nome di questa ragione pratica è “*prudenza*”; definita come una “*recta ratio agibilium*”<sup>24</sup>, che Tommaso chiama “*auriga*” di tutte le virtù morali (cf. *In II Sent.*, d. 41, q.1, a.1 ob. 3); un auriga che tiene un piede *nella ragione*, discernendo fini e applicando mezzi, e un piede *nell'appetito*, controllando emozioni che possono oscurare e deviare dal retto giudizio morale. Perciò, la prudenza sarà insieme virtù *intellettiva* e virtù *morale*, con visione chiara nell'ordine dell'intenzione e con forza pratica nell'ordine dell'esecuzione<sup>25</sup>:

Ma la prudenza non potrà in concreto stabilire bene il fine e determinare i mezzi *nell'ordine dell'intenzione*, mentre perduri il disordine emotivo delle passioni. Deve quindi contenere (*continentia*) sotto il freno della volontà l'invasione di questo disordine emotivo, ma ciò dovrà farlo anche mediante una moderazione ragionevole (*medium rationis*) che porti l'animo ad uno stato di “*temperanza*”, al di sopra della sola “*continentia*”. Mentre *nella fase esecutiva* dovrà rinvigorire la volontà con un amore del bene razionale capace di mantenere docilmente sottomesso al suo impero l'appetito del bene sensibile, sia concupiscibile che irascibile, con capacità di utilizzare le loro energie passionali per il miglior rendimento dell'atto umano. Sorgeranno così insieme alla *prudenza*, quelle altre disposizioni morali della volontà che vuole realizzare in ogni azione il bene dovuto della ragione (*giustizia*) e trova docilità moderata nel concupiscibile (*temperanza*) e coraggio regolato nell'irascibile (*fortezza*).

Da tutto ciò, appare chiaro il primato delle virtù morali, *princeps analogatum, dell'educazione umana*, che facendo buona la volontà, rendono anche *semplicemente buono* l'uomo di questa volontà; mentre tutte le altre educazioni dell'uomo, la corporale, la sensibile e l'intellettiva, rendono l'uomo buono soltanto *sotto qualche aspetto*, e raggiungono così il rango di “educazione” nella misura che servono all'educazione morale.

<sup>24</sup> “La *prudenza* dirige le azioni [immanenti] che non passano ad una materia esteriore, ma sono perfezioni dell'agente; perciò si dice che la prudenza è la ragione retta nelle cose «agibili», L'arte invece dirige nelle «fature» che passano ad una materia esteriore, come l'edificare o il segare; perciò si dice che l'arte è la ragione retta nelle cose «fattibili»“ (*In I Met.*, lc.1, n.34).

<sup>25</sup> “La prudenza secondo la sua essenza è una virtù intellettuale; ma secondo la sua materia conviene con le virtù morali: essa infatti è una retta ragione delle cose da agire” (1-2, q.58, a.3 ad 1).

### c. L'educazione soprannaturale

Quel terzo uomo cristiano, di cui abbiamo parlato prima, permette a Tommaso teologo di sviluppare anche un'educazione strettamente soprannaturale, fondata sulla Rivelazione e sulla grazia vivificante di Dio, lasciata divenire nell'uomo fede, speranza e carità, come ulteriori principi dello sviluppo umano, nello spirito di quel moto di Tommaso: "I doni della grazia si aggiungono alla natura non per sopprimerla ma piuttosto per perfezionarla" (*In Boet. de Trin.*, q.1, a.3, 1c). Un'educazione profonda, che arriva a iscriversi "nell'anima secondo la sua stessa essenza" (1-2, q.50 a.3). All'uomo adesso è consentito non soltanto di avvicinarsi, ma di raggiungere la sua totale perfezione nel suo Ultimo Fine. Senza questo raggiungimento, la vita e l'educazione umana non conducono a niente, ma restano fatalmente condannate ad una *folia dell'azione*, a un *infinito indefinito di atti*, capace più di produrre angoscia che felicità<sup>26</sup>.

"La compiutezza dell'uomo si trova nel raggiungimento dell'ultimo fine, che si trova nella *felicità* o beatitudine perfetta, e consiste nella *visione di Dio*. A questa visione consegue il riposo (immutabilitas) dell'intelletto e della volontà. *Dell'intelletto*, perché una volta arrivato alla Prima Causa in cui si possono conoscere tutte le cose, cessa la ricerca intellettuale. *Della volontà*, perché raggiunto il Fine Ultimo, in cui si trova la pienezza di ogni bontà, non resta niente da desiderare; mentre la volontà cambia perché desidera qualcosa che ancora non ha. È quindi chiaro che l'ultimo completamento dell'uomo consiste nel perfetto riposo e immobilità dell'intelletto e della volontà" (*Comp. Theol.*, I, 149).

L'uomo, con lo stesso titolo con cui si definisce animale "razionale", può anche essere detto animale "religioso" (per natura!). Perciò la Religione è un dovere umano naturale che trova la sua espressione razionale nella *virtù della "religione"*, che forma parte della virtù della giustizia, come un "dare a Dio ciò che si deve". Quest'educazione religiosa naturale è perfettamente fondabile su una ragione ari-

<sup>26</sup> "In quo satis apparet *quantam angustiam* patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia" (*Gent.*, III, 48). Sui contenuti più concreti di questa educazione nell'uomo, cf. A. J. FALANGA, *Charity the form of the virtues according to Saint Thomas*, Catholic University of America Press, Washington 1949; AA. VV. *Iniciación Teológica. Teología moral*, Herder, Barcelona 1962; F. MARTY, *La perfection del'home selon Saint Thomas d'Aquin*, PUG, Roma 1962, pp. 199-277; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid 1968; E. MARTÍNEZ GARCÍA, "Persona y educación en S. Tomás de Aquino", pp. 289-302...

stotelica. L'uomo razionale infatti, appare creatura<sup>27</sup>, un ente che ha l'essere partecipato, cioè essenzialmente "religato", e insieme l'unico ente creato capace di cogliere questa religazione:

"Benché il «rapporto alla causa» non entri nella definizione dell'ente causato, tuttavia *accompagna la struttura della sua essenza*: perché dal fatto che una cosa è ente per partecipazione, segue che sia causata da un altro. Quindi tal ente non può esistere se non viene causato" (I, q.44 a.1 ad 1.).

Quando noi contempliamo la *natura astratta*, cioè la *ratio definitoria* formale o l'*essenza* dell'uomo o di qualsiasi ente creato, noi non troviamo in essa Dio o la sua Causa Altissima. Ma quando quello che vogliamo contemplare non è la sua «*natura o essenza*» ma il suo «*essere*» ("*actus essendi*"), allora, ogni natura che non é il suo essere (e nessuna natura creata comporta nella sua essenza l'essere come una perfezione essenziale), ci mostra subito *la dipendenza dalla Causa Prima* inclusa nel suo essere; una dipendenza senza la quale l'ente non sarebbe e diventerebbe semplicemente "*vanitas*", "*debilissimum esse in ratione*" (cf. *In IV Met.*, lc.1, n.12) senza atto proprio di essere. Dio entra per la realtà dell'ente creato, che così diventa "*exiens et rediens*", con una *relazione costitutiva* di questo:

"La creazione non è una mutazione, ma consiste nella stessa *dipendenza dell'essere creato dal principio che lo stabilisce*. Perciò è nel *genere della relazione*; e niente impedisce che nel creato si trovi come in soggetto" (*Gent.*, II,18, n.952)<sup>28</sup>. "Si deve dire che l'essere si predica di Dio essenzialmente e assolutamente, perché l'essere divino è un essere sussistente e assoluto. Ma di qualsiasi altra creatura si predica *per partecipazione*: perché nessuna creatura è il suo essere, ma è avendo l'essere" (*Quodl.*, 2, q.2 a.1).

Per questo inoltrarsi in Dio, il Tu divino (si guardi bene!) è *più che dell'essenza* dell'uomo. L'uomo inoltre è religioso in modo speciale a causa della sua anima spirituale che porta "*parentela divina*": perché la sua origine richiede un atto apposito di creazione in cui Dio

<sup>27</sup> Su questo tema in Tommaso, cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *La creaturelità dell'uomo*. «*Illuminatio historicitatis*», in «*Euntes Docete*» 50 (1997) pp. 127-177.

<sup>28</sup> E si veda nello stesso capitolo (*Gent.*, II,18, n.954) come Tommaso insiste nella «*realtà*» ed «*essenzialità*» (*res quaedam est!, essentialiter relatio est!*) di questa relazione religativa.

appare il suo originario «*Pater-Mater*»<sup>29</sup> e insieme come il suo *immediato Fine beatificante*, che può raggiungere con la sua operazione<sup>30</sup>. Come persona, l'uomo deve vivere questo ordinamento naturale a Dio, come quel monumento vivo dove l'«*existus e il redivus*» creaturale trovano un luogo di *coscienza* e Dio diventa oggetto continuo di *scelta*:

“Sia che *religione* si dica per la frequente *lezione* [re-legendando], sia che si dica per la ripetuta *elezione* [re-eligendo], sia che si dica per la *religazione* [re-ligando], *la religione implica propriamente ordine a Dio*. Egli è colui a cui principalmente dobbiamo legarci come a principio indeficiente, e a cui anche deve assiduamente dirigersi la nostra elezione” (2-2, q.81 a.1).

Quindi, la nostra esistenza (*esse ut actus*), così come l'esistenza di ogni ente partecipato è un continuo richiamo alla ragione perché faccia la risalita alla Causa e si veda “religiosa” “religata a Dio”<sup>31</sup>. E poi prenda in considerazione gli atti da fare relativi a questa *profondissima religione*: tanto profonda quanto l'essere che ci fa. Tradotta in atti concreti, *la religione* che è culmine delle virtù morali (cf. 2-2, q.81 a.6) implica un *atteggiamento interiore* che si sdoppia in *consegna della volontà* a Dio mediante la devozione (“l'uomo consegna se stes-

<sup>29</sup> Cf. I, q.90, a.2: “Utrum anima sit producta in esse per creationem”; a.3: “Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate”. Quando Tommaso commenta il “*Pater noster*”, prima di arrivare all'aspetto propriamente teologico, dà ancora due ragioni “filosofiche” di perché Dio è nostro Padre: “per ragione della speciale creazione, perché ci creò alla sua immagine e somiglianza, che non ha impresso nelle altre creature. *Deut.* (32.6): «Egli è il tuo Padre, che ti fece e ti creò». Anche, per ragione del governo: perché benché governa tutto, a noi ci governa come signori e le altre cose come servi... Anche, *per ragione dell'adozione...*” (*In Orat. Dom.*, II, n.1028). Poi egli enumera quattro cose che noi li dobbiamo: Prima, onore (lodando Dio, purificando noi stessi, rispettando il prossimo); seconda, imitazione (amando, miserando e diventando perfetti); terza, obediienza (per il suo domino, il suo esempio, la sua gratificazione); quarta, pazienza davanti alla sua disciplina (*In Orat. Dom.*, II, n.1029-1032). Sotto questo aspetto, l'opera dei parenti suole dirsi una “pro-creazione”. Sul tema di Dio «*Pater*» dell'uomo persona, cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *San Tommaso, Maestro di Bioetica? La lezione del «Doctor humanitatis»*, in «Alpha Omega» 1 (1998) pp. 27-30.

<sup>30</sup> “Le creature razionali hanno Dio come loro fine *in una maniera speciale...* perché possono raggiungere Dio *con la propria operazione*, cioè conoscendolo e amandolo” (I, q.65, a.2).

<sup>31</sup> Il sapere metafisico, diverso del sapere scientifico che guarda solo l'essenza definitoria (il “*quia est*”) senza che per sé deva avere conto del “*est*” (il “*propter quid est*”), appare così profondamente “religioso”. Forse perciò molestava tanto a A. COMTE, che riduceva tutto al solo sapere scientifico “positivo”, accostando il sapere religioso e metafisico, considerati come due forme primitive da superare: (*Discours sur l'esprit positif*, Parigi 1995, pp. 41-42). In realtà succede al rovescio, il sapere scientifico prepara gli altri due, senza che perciò il sapere scientifico deva essere superato e tralasciato.

so”: 2-2 q.82 a.1)<sup>32</sup> e *consegna della mente* a Dio (“l’uomo consegna la sua mente a Dio”: 2-2 q.83 a.1 ad 2; “la nostra mente si sottomette a Dio, e in ciò consiste la sua perfezione”: 2-2 q.81 a.7)<sup>33</sup>. Questa consegna della mente a Dio, di cui la *apertura alla fede* sarà un’espressione coerente, implica un rapporto di *preghiera*, vista da Tommaso come un “*ascensus intellectus in Deum*” (2-2 q.83 a.10) e come un “*proprium*” della creatura razionale; e implica anche una manifestazione *in atti esterni* di culto, con una *latria* in cui la totalità dell’uomo (anima e corpo) si mostri religata a Dio (“come certi segni delle operazioni spirituali interne”: 2-2 q.81 a.7 ad 2): *adorazione, culto, sacrificio, offerte, primizie...*

Questa educazione religiosa naturale, che è essenzialmente un’educazione morale, prepara anche l’uomo ad accogliere come *molto probabile e ragionevole* quella che potrebbe diventare una educazione soprannaturale. Infatti come dice Tommaso è logico che Dio abbia fatto migliori gli esseri che più ama. Ora, se l’uomo guarda la propria natura scopre in essa la presenza di quell’anima “*quodammodo omnia*”, dotata con una razionalità *aperta sulla totalità dell’essere*, nella quale si può intravedere una *struttura simile a quella di Dio*, che come *Ipsum Esse Subsistens*, comporta “totalità di essere” (*esse ut actus*, che Tommaso considera “perfezione di tutte le perfezioni”). L’uomo si scopre così “*immagine di Dio*”, portatore in persona del volto di Dio. Quindi la cosa più logica è che l’uomo possa trovare *già nella sua storicità* l’accesso a Dio; che Dio scenda a dialogare con l’unica creatura che, fra tutte le creature visibili dell’universo, ha dotato di una tale *struttura dialogica*, struttura di incontro, “*capax Dei conoscendo et amando*” (*In Psal.*, 8 n.4).

Ora Tommaso teologo, scrutando la storia umana, crede che Dio di fatto si è rivelato già nella storicità ed è apparso tra gli uomini nella pienezza della sua Rivelazione *nel mistero dell’incarnazione del suo Figlio Gesù Cristo*. E adesso, questa rivelazione storica, apre l’uomo

<sup>32</sup> “Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum” (2-2 q.82 a.1).

<sup>33</sup> Questa consegna della mente si può anche esprimere con la parola *§antità?* che implica *mondezza* della mente “*dicitur enim agios quasi sine terra*”, e anche *fermezza* della mente: “*Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur. Quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus immergitur, sicut quaelibet res ex immixtione peioris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit coniungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest... Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse... Sic igitur sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo*” (2-2, q.81 a.8).



cristiano ad un'altra dimensione educativa: *l'educazione nella fede*<sup>34</sup>. Ma perfino sotto un punto di vista puramente umano, Tommaso esalta il potere educativo che Gesù Cristo esercita nella storia dell'umanità immettendo senso nella vita e sollevando la speranza umana verso l'ultimo traguardo:

“Fu convenientissimo che Dio assumesse la natura umana per sollevare la speranza dell'uomo verso la felicità. Perciò *dopo l'incarnazione di Cristo* gli uomini incominciarono ad aspirare di più verso la felicità celeste, conforme a ciò che egli dice in Gv.10,10: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza»“ (*Gent.*, 4, 54).

Questo religioso consegnarsi a Dio, *non è un perdersi*, significa piuttosto un guadagnarsi e un umanarsi eterno e trascendente, perché: “l'uomo non può essere perfetto se non diventa *uomo di Dio* (nisi sit homo Dei)” (*In II Thom.*, 3, lc.3); e “l'uomo si perfeziona e migliora massimamente *per l'amore di Dio*” (1-2, q.28 a.5): “Che cosa non verranno coloro che vedono Colui che vede tutto?”, dice Tommaso con Gregorio Magno (*De Verit.*, q.2, a.2); e con Agostino: “Infelice l'uomo che sa tutte le cose [cioè le creature], e ignora Te; felice invece chi conosce Te, anche se ignora le cose. Ma chi conosce Te e quelle cose, non è più felice per quelle, ma solo per Te è felice”<sup>35</sup>.

In previsione della pienezza dell'uomo, nessun'altra azione ha tanto valore vivificatore ed umanante come questo “ordinarsi a Dio”: “*Sapientis est ordinare*”. Anche qui vale l'adagio “*Serva ordinem et ordo servabit te*”. Poiché il fine è il primo principio e causa di ogni

---

<sup>34</sup> Partendo del modello dell'insegnamento di Cristo (III, q.42), e avendo di mira ciò che è essenzialmente educare, Tommaso spiega in vari luoghi il mestiere dell'insegnamento della Sacra Dottrina. Su questo tema il luogo principale è il *Breve Principium quando incepit Parisiis ut Magister in Sacra Pagina*. Esso è stato illustrato in modo magistrale dallo studio di A. DI MAIO sulla comunicazione della saggezza in S. Tommaso: A. DI MAIO, “*Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «comunicare» in Tommaso d'Aquino*”, PUG, Roma 1998. Ma si trovano anche tanti altri luoghi e motivi, come ad esempio: quando parla delle grazie “*gratis datae*” (1-2, q.111, a.4; *Gent.*, III, 154); quando spiega il Batesimo (III, qq.66-69); nel Commento all'analogia paolina tra la Legge Antica e il pedagogo (*In Gal.*, 3, lc.8); nel Prologo alla *Somma Theologiae*...

<sup>35</sup> Cf. I, q.12 a.8: GREGORIUS, *Dialog.*, IV,33: PL 77,376; AUGUSTINUS, *Confess.*, V,4: PL 32,708). Si veda inoltre il frequente commento di Tommaso a 1Cor 2,9: “*nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*” (cf. *In II Sent.*, d.27 a.4; *II Sent.* d.29 a.1; *Gent.*, IV,21; 1-2, q.114, a.2...); o le belle pagine sul “*intra in gaudium*” (*In Math.*, 25, lc.2 n.2054), dove anche ricorrerà ad Agostino: “*totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium*” (cf. *In Symb. Apost.*, 12).

ordine: sempre che un uomo voglia ordinare la sua vita, dovrà incominciare per darsi un fine. Così le vite prendono “senso” secondo il fine che si danno (cf. 1-2, qq. 1-5). L’uomo, come “ogni cosa che è in vista della sua operazione”, possiede già un fine naturale verso cui è già preordinato<sup>36</sup>. Quando la libertà sopprime questa tensione è l’uomo si trova ordinandosi ad altre cose, la malattia dello spirito lo penetra e la vita stessa diventa assurda. Per renderla più sopportabile, l’insensato suole ricorrere al rimedio di un’altra malattia. Tommaso parlava della “*hebetudo*”: ottundere lo spirito perché non senta il richiamo del Fine<sup>37</sup>. *Indifferenza* diventerà il nome dell’ultimo ateismo.

Alla fine di questo breve percorso, il concetto di educazione si è plurificato in *tanti tipi di educazione*. Ma la definizione di educazione naturale raggiunge il suo tenore più denso *nell’educazione morale*, che così appare come il *princeps analogatum* dell’educazione umana naturale, senza perciò precludersi a quell’altra educazione superiore aperta dalla Rivelazione. Infatti anche il concetto di virtù verso cui tende tutto lo sforzo educativo ottiene il significato “più proprio” nelle virtù morali, che rendono l’uomo in quanto uomo semplicemente buono

---

<sup>36</sup> V. FRANKL in *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y Religión*, Herder, Barcelona 1977, p. 102, parla di “trovare” un senso già esistente: “*El sentido ha de ser encontrado pero no puede ser producido. Lo que puede ser producido es o un sentido subjetivo, o una simple sensación de sentido, o... el absurdo*”. FRANKL, cercando di integrare le dimensioni religiose e morali nella psicologia, mette il fulcro del suo sistema terapeutico nel risvegliare nell’uomo la sua “volontà di senso” (*Wille zum Sinn*); perché, con parole di Nietzsche: “Chi ha una ragione per vivere, sopporterà qualsiasi come” (*Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 1975, p. 129; cf. p. 134). Nel libro *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y Religión*, Herder, Barcelona 1977, p. 89ss, FRANKL mostra il profondo potere “terapeutico” della Religione, distinguendo tra “salute psichica (*seelische Gesundheit*), oggetto della Psicoterapia, e “salute o salvezza dell’anima” (*Seelenheil*), oggetto della Religione, con una dimensione più ampia ed elevata della Psicoterapia (p. 91), e tra “senso” e “ultrasenso” o “senso ultimo” (p. 95).

<sup>37</sup> Questa cecità ottusa dello spirito anebbia la coscienza perché non veda (cf. 2-2 q.8 a.6). In origine c’è un’elezione volontaria, una ragione imprudente sopraffatta da una passione sensuale dominata da quei piaceri del tatto (gola, sesso, droga...): “non vollè intendere, per non agire bene... Sopraggiunse il fuoco della concupiscenza e non videro il sole” (1-2, q.15 a.1). Questa applicazione volontaria dell’intenzione dell’uomo causa una debolezza per vedere l’intelligibile: (“si debilità l’operazione dell’uomo sulle cose da intendere”: 2-2, q.15 a.3). Aristotele diceva che questa “ignoranza provocata” è simile a una malattia, e quando diventa abituale “somiglia alla tisi, o a una malattia prolungata” (1-2, q.156 a.3). Cf. *In VII Ethic.*, lc.10. “Può lo spirito ammalare?”, si domanda GUARDINI; e risponde: “Se lo spirito rinnega della verità, ammala... Da questa infermità non lo può curare nessuna semplice psiquiatria, bisognerebbe fare una conversione”. R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Guadarrama, Madrid 1963, cf. pp. 182-184.

(Cf. 1-2, q.56, a.3)<sup>38</sup>. Perciò, senza l'educazione dell'atto morale, che rende l'uomo semplicemente buono, inserendo il suo tendere al Fine Ultimo sui "cardini" saldi delle virtù, l'uomo rimane incompiuto proprio "in quanto uomo".

## 2. I punti vulnerabili

In un bel articolo dal titolo "L'uomo problematico"<sup>39</sup>, Padre GIORDANO MURARO, costatando con molto realismo il dato fenomenologico dell'infelicità umana, concentra l'attenzione sulla *fragilità dell'uomo viatore*, nel suo sforzo morale per riempire gli spazi della sua potenzialità indigente. E cerca di seguire Tommaso in tutti i meandri fisiologici e psicologici che provocano in noi "il contrasto tra il senso e la ragione", difficoltà principale dell'educazione morale. Infatti l'appetito sensitivo, che a sua volta dipende dalla previa conoscenza e dalle disposizioni fisiologiche degli organi, "non ha in sé un limite alla sua tendenza e quindi può tendere all'oggetto piacevole anche quando contrasta la ragione" (p. 613). Troviamo così nell'uomo uno o più "punti vulnerabili":

"Questa analisi ci porta a concludere che secondo S. Tommaso c'è nella nostra unità un *punto vulnerabile*, sposto all'azione di agenti esterni e interni incontrollabili e non soggetti al nostro potere" (p. 598).

Come potenza subordinata alla ragione il senso diviene "educabile": flettibile e orientabile nella sua tendenza verso il bene della ragione, che è il bene dell'uomo in quanto tale. Ma quest'ordine non nasce spontaneo o automatico nella sensibilità e richiede tanta "disciplina". La ragione deliberata deve poco a poco ("*iteratis actibus*") imporre alla sensibilità a modo di abito virtuoso il giogo dello spirito. L'uomo è così chiamato anche a ricostruire la sua *armonia originaria* (l'unità interiore anima-corpo) e a riconsolidare il suo *ordinamento* ("*voluntaria inclinatio*") alla virtù. Questa difficile lotta interiore, che in Paolo prorompeva nel grido drammatico del "*quod nolo malum, hoc a-*

<sup>38</sup> Quando si tratta di studiare un concetto "analogo", come Tommaso stesso suggerisce (cf. *IV Met.* 1c.4, n.568; *In V Met.* 1c.5, n.824), bisogna fare due tipi di operazione: prima, *enumerare i suoi modi* ("quot modis dicitur"); seconda, *ordinarli ricercando il "princeps analogatum"* ("ad quod primum dicitur"). Tra i diversi modi di educazione dell'uomo a livello naturale, l'educazione morale sarà quella che semplicemente rapporta l'uomo alla virtù, fine dell'educazione, acquistando il ruolo di "*princeps analogatum*".

<sup>39</sup> G. MURARO, *L'uomo problematico*, in *Studi 1995* (a cura di D. LORENZ e S. SERAFINI), Istituto S. Tommaso, Pust, Roma 1995, pp. 570-620.

go!” (Rom. 7,19) e in Ovidio nel “*video meliora proboque, deteriora sequor*” (*Metamorphoseon*, VII, 20) e che ciascun uomo può empiricamente costatare nella lite interna che porta in se stesso<sup>40</sup>, Tommaso da teologo cristiano lo interpreta come il necessario rimedio da applicare a quelle ferite aperte nella natura umana (“*vulneratio naturae*”) dal *peccato originale* e ingrandite dai *peccati attuali*<sup>41</sup>. Esse appaiono come sigillate sulla natura umana a modo di *memoriale* di quella disubbidienza originaria, che rompe la “originaria giustizia” su cui Dio l’aveva gratuitamente costituita:

“Mediante la giustizia originale, la ragione conteneva perfettamente le forze inferiori dell’anima, e la stessa ragione veniva perfezionata da Dio essendogli sottomessa. Ma questa giustizia originaria si tolse per il peccato del primo parente. Conseguentemente, tutte le potenze dell’anima rimangono in qualche modo destituite dal proprio ordine con cui si rivolgono naturalmente alla virtù. E questa destituzione si dice *ferita della natura* (*vulneratio naturae dicitur*)” (1-2, q.85, a.3). “Dopo che la mente dell’uomo si distaccò da Dio per il peccato, perse il potere di contenere le forze inferiori” (*In Rom.* 5, lc.3)<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> “La vita presente dell’uomo non possiede in sé l’ultimo fine, ma si compara ad esso come il moto alla quiete o la via al termine. Perciò [Giobbe] la compara a quelli stati dell’uomo che tendono a qualche fine, come allo stato del milite che lottando tende alla vittoria. Perciò dice: «*milittia est vita hominis super terram*», come se dicesse: la vita presente che viviamo sulla terra non comporta uno stato di vittoria ma uno stato di milizia” (cf. *In Job*, c.7).

<sup>41</sup> Sul tema, cf. 1-2, q.85: “Sugli effetti del peccato. E prima sulla corruzione del bene della natura”; coi luoghi paralleli. A modo di sintesi basti questo testo: “Mentre l’anima rimase sottomessa a Dio, la carne rimase anche sottomessa allo spirito senza sentire nessuna corruzione di morte o di malattia o d’altre passioni. Ma da quando lo spirito e l’anima, che mediava tra Dio e la carne, si ribellò contro Dio per il peccato, allora il corpo si debellò contro l’anima e cominciò a sentire la morte, le malattie e la ribellione continua della sensualità contro lo spirito. Come si dice in Rom, 7, 23: «Vedo nelle mie membra un’altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente», e in Gal. 5,17: «La carne concupisce contro lo spirito e lo spirito contro la carne». Così c’è una lotta continua tra la carne e lo spirito e l’uomo si deteriora continuamente per il peccato” (*In Orat. Dom.* a.3).

<sup>42</sup> “L’uomo è composto di anima e corpo, e di natura intellettuale e sensibile; i quali se abbandonati alla sua natura appesantiscono l’intelletto lo impediscono, non lasciandolo arrivare al suo culmine contemplativo. E quest’ausilio lo diede la giustizia originaria, mediante la quale la mente dell’uomo, mentre rimaneva sottomessa a Dio, avrebbe totalmente sottomesse a sé le forze inferiori e lo stesso corpo, e la ragione non sarebbe impedita di tendere a Dio. E come il corpo è per l’anima e i sensi per l’intelletto, così questo ausilio mediante cui l’anima contiene al corpo e la mente intellettuale alle forze sensitivi, è come una disposizione per quell’ausilio per cui la mente umana è ordinata a vedere Dio e a goderlo. Ma questo ausilio della giustizia originaria è tolto per il peccato originale” (*De Malo*, q.5, a.1).

Proprio perciò, il dominio della nostra ragione sul senso rimane sempre un dominio imperfetto, o come dice Tommaso con Aristotele un dominio *politico e non dispotico*, che si esercita con una forza debole su una potenza riluttante, che a sua volta dipende dallo stato dell'organo corporale, già molto lontano dalla ragione, sul quale non abbiamo più nessun potere diretto ma solo indiretto, col ricorso a medicine, diete, etc. La visione, ad esempio, non dipende solo dalla facoltà visiva ma anche dalle disposizioni dell'organo, che può favorire o impedire la visione. Posso imporre a me stesso d'impegnarmi nello studio, anche se la pigrizia e il desiderio sensibile mi spinge a divertirmi; ma non posso applicarmi allo studio se mi fa male l'occhio, e tanto meno comandare all'occhio di guarire.

### 3. L'uomo perfetto o il regno dell'«abito»

Per tendere alla totalità della sua perfezione seconda, l'uomo razionale procede di fatto coi passi piccoli e ripetitivi dei suoi atti, che sono come *i mezzi* della persona per raggiungere il fine. Ma non con tutti avanza da razionale-libero, perché non su tutti esercita il suo *dominium* ragionevole. Infatti gli atti che pone l'uomo sono di due tipi. Alcuni sono solo "*atti dell'uomo*", altri invece sono veri "*atti umani*":

“Tra gli atti che l'uomo fa, si devono considerare propriamente *umani*, soltanto quelli che sono propri dell'uomo *in quanto uomo*. E poiché l'uomo differisce da tutte le creature irragionevoli, dal fatto che è padrone dei suoi atti, si devono considerare *atti umani* soltanto quelle di cui l'uomo è padrone. E l'uomo è padrone dei suoi atti per la ragione e la volontà. Quindi propriamente umani sono gli *atti che procedono da una volontà deliberata*. E se l'uomo facesse altri atti, dovremmo chiamarli *atti dell'uomo*, ma non propriamente «*umani*», perché non sarebbero dell'uomo in quanto uomo” (1-2, q.1, a.1).

Ora, poiché l'agente personale è allo stesso tempo principio *produttivo* e principio *suscettivo* dei suoi atti, che diventano insieme espansione del suo essere e azioni «*immanenti*»<sup>43</sup>, questo agire “*vertitur in naturam*” (1-2 q.78 a.2), e ogni uomo deposita sulla propria essenza l'effetto delle proprie

<sup>43</sup> “Per queste azioni non si cambia qualcosa di estrinseco, ma tutto si opera nello stesso agente” (I, q.54, a.2). “In tal modo che il soggetto, in quanto è in potenza, è ricettivo della forma accidentale, mentre in quanto è in atto ne è produttivo” (I, q.77, a.6). “Esiste un agente *in cui si trova il principio attivo e passivo del proprio atto*, come appare negli atti umani” (1-2, q.51, a.2).

azioni e si determina progressivamente con esse. Ma Tommaso precisa che benché la natura umana originaria “*immutabiliter quantum est de se manet*” (*De Verit.*, q.24 a.10 ad 3), la “*natura spiritualis est facta quantum ad «secundum esse» suum* indeterminata, et omnium capax” (*De Verit.*, q.24 a.10 ad 2). L’atto libero “*cuius nos causa sumus*” (*De Verit.*, q.24 a.1 ad 19), ha un potere “camaleontico”<sup>44</sup> conformativo su questa seconda o “*altera natura*” (cf. *De Verit.*, q.24 a.10). L’immanenza accumulativa degli atti umani, provoca che pian piano, la ripetizione dell’atto abitui la sua facoltà operativa nella direzione della scelta giusta (virtù) o in quella cattiva (vizio)<sup>45</sup>. Qui Tommaso sviluppa la sua dottrina caratteristica degli *abiti* come qualificazioni stabili delle facoltà operative dell’uomo.

“Operando secondo la virtù acquistiamo le virtù, come succede nelle arti pratiche, dove gli uomini agendo imparano ciò che conviene fare, dopo che l’hanno capito. Edificando diventano costruttori, e suonando la cetra citaristi. Similmente, operando cose giuste, temperate o forti, diventano uomini giusti, temperati o forti” (*In II Ethic.*, lc.1, n.250).

Negli abiti virtuosi l’uomo matura la padronanza di sé, il “*modus se habendi*”, come “disponibilità” di se stesso per un nuovo agire. Ognuna delle facoltà raggiunge il limite della sua maturità (“*ultimum potentiae*”) e si trova adagiata e proclive verso l’atto proprio, con quella *qualità stabile* o “*dispositio*” introdotta che li dona *prontezza, facilità, sicurezza, padronanza e compiacenza nel proprio agire*; per cui la virtù, “guarda un ordine speciale alla volontà” e diventa, come diceva Averroè: “ciò che l’uomo adopera *quando vuole*” (1-2, q.50, a.5; cf. 1-2, q.49, a.3 sc.). Il vizioso, invece, presenta tutte le potenze marcie, e diventa ogni volta più lontano della perfezione umana, senza

<sup>44</sup> Tommaso prende l’espressione “*camaleonta*” da Aristotele per descrivere la situazione instabile dell’uomo *viator*, la cui felicità è ancora variabile: “*felicem ad modum camaleontis*” (*In I Ethic.*, lc.15 n.10; cf. *Sermo*, 12 p. 2). PICO DELLA MIRANDOLA userà poi molto l’immagine, applicandola alla variabilità plastica che la natura dell’uomo prende sotto la sua libertà.

<sup>45</sup> Sono questi atti tremendamente personali e personalizzanti, espressione della “*actualitas*” di una natura umana precisamente in quanto così individuatamente “*voluta*” da questo soggetto nella sua “*incomunicabilità*”. Una “*individuazione personale seconda*” propria della libertà della persona e del suo atto proprio, che si decide nella storicità. L’educazione avrà come meta: aiutare l’uomo a divenire “*persona*”, quel nome dove l’essere sfoga la suprema “*dignità*”. Cf. E. FORMENT, “*El ser personal, fundamento de la educación*”, in “*El concepto de persona. Tratado de educación personalizada*”, Rialp, Madrid 1989, pp. 55-95.

padronanza sui propri mezzi d'azione di cui non dispone neanche "quando vuole", affacciandosi sulle zone degradate della "bestialitas".

Ma il frutto dell'agire dell'uomo non ha solo un effetto su se stesso. L'uomo di ogni epoca deposita anche nella coltre storica del suo tempo, lo strato delle proprie scelte; quel *patrimonio storico culturale* (*cultura, spirito oggettivo*)<sup>46</sup> che tramanda ai suoi posteri e col quale, come dall'esterno, condizionerà, nel bene o nel male, l'esercizio della loro libertà e della loro personalità: umanesimo, arti, scienze, sapienza, leggi, istituzioni, biblioteche... Perciò ogni uomo educa anche la sua cultura e diventa responsabile dell'educazione dell'uomo nel tempo.

Possiamo dire che negli "abiti" l'uomo *termina il ciclo della sua educazione storica*. Quel "dominium", con cui fu creato "ad imaginem" raggiunge adesso la sua suprema espressione. L'uomo è divenuto veramente *interiore*: l'uomo adesso trova se stesso, "ha" se stesso e dispone di se stesso, perché progressivamente ha "terminato" la conquista dei dinamismi delle proprie potenze spirituali, sensibili e corporali, che adesso, qualificate fino al limite (*ultimum potentiae*) sono umanamente "per-fatte". Adesso l'uomo veramente è "dominus", signore di uno "status" (status virtutis) che lo mantiene accanto alla felicità<sup>47</sup>. J. BALMES, finiva con queste lucide parole il suo libro "Il Criterio":

"All'uomo gli sono state date molte facoltà. Nessuna è inutile. Nessuna è intrinsecamente cattiva. La sterilità o la malizia proviene da noi che le adoperiamo male... Quando l'uomo tralascia senza azione alcuna facoltà, diventa uno strumento manco di corde; quando le adopera male, diventa uno strumento stemperato. La ra-

<sup>46</sup> "Tutta la cultura umana si contiene negli abiti, perché tutta la cultura umana si contiene nelle scienze, nelle arti, nelle tecniche, nelle virtù. E tutto ciò sono abiti": S. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*, Vives, Madrid 1973, pp. 5-6.

<sup>47</sup> "Le *dominium*, à ce qu'il nous semble, ne s'identifie pas avec la liberté considérée dans toute l'amplitude de son acception, encore qu'il la présuppose et l'inclut. Il serait plutôt son visage moral, le mode de comportement qu'elle entraîne. Il ajoute à l'idée d'indifférence et d'indétermination celle de maîtrise, celle de domination de soi. Il évoque tout ensemble l'affranchissement et l'emprise que réclament le maniement de ses facultés, le travail sur soi, l'impregnation par les lumières de la raison et de la vérité des forces aveugles issues des tendances volontaires et charnelles. Bref, il est ce qui permet chez l'homme l'exhaussement des activités les moins nobles au niveau supérieur de la moralité (*ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur*): *In II Sent.*, d.24, q.3, a.2": L. LACHANCE, *L'humanisme politique de St. Thomas d'Aquin. Individu et état*. Paris-Montreal 1965, pp. 125. Questa morale tomista dei "signori" è molto diversa di quella dei "signori-fanciulli" di NIETZSCHE, che danno il loro "sì per il gioco della creazione" (Cf. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1973, pp. 25).

gione e fredda, ma vede chiaro: dagli calore senza spegnere la sua luce. La passione è cieca, ma genera forza: dagli una meta e sfrutta la sua energia. Mantieni l'intelletto sottomesso alla verità; la volontà sottomessa alla morale; le passioni sottomesse all'intelletto e alla volontà; e mantieni tutto, illuminato, diretto ed elevato dalla religione. Ecco l'uomo compiuto, l'uomo eccellente. In esso la ragione dà luce, l'immaginazione dipinge, il cuore vivifica, la religione divinizza"<sup>48</sup>.

#### 4. Le quattro virtù cardinali

Tommaso da antropologo educatore ci invita molto sinteticamente a edificare il nostro uomo sul fondamento di quelle quattro colonne morali, che rendono l'uomo "simpliciter" buono, che possono poi abbellirsi analiticamente con l'ornamento di tantissime altre virtù associate, e che *in funzione della loro dinamicità architettonica e teleologica*, sapientemente slanciata verso l'Ultimo Fine, vengono denominate con più precisione *virtù «cardinali»*:

*"Cardine significa qualcosa su cui qualcuno è fondato in funzione di un movimento. Perciò il nome di cardine conviene a quelle virtù incentrate sui mezzi per raggiungere il fine, mediante le quali si fa il transito al fine" (In III Sent., d.33, q.2, a.1b ad 2)<sup>49</sup>.*

Queste quattro virtù puntano sopra tutto al dominio dei propri appetiti sotto l'indirizzo dinamico della ragione, stabilendo prudenza *nella ragione*, giustizia *nella volontà*, temperanza *nel concupiscibile* e forza *nell'irascibile*.

*La prudenza* è chiamata da Tommaso "*auriga delle virtù*" (*In II Sent.*, d. 41, q.1, a.1 ob. 3). In quanto "direttiva delle altre virtù", la prudenza emerge su tutte le altre<sup>50</sup>. Esse in certo modo diventano co-

<sup>48</sup> J. BALMES, *El criterio*, Bac. Madrid 1963 [c. 22, § 60: 15, 349], pp. 672-673. La traduzione è personale.

<sup>49</sup> "Fondamento, ancora e radice denominano ciò su cui si afferma qualcosa *riguardo alla sua quiete*; perciò questi nomi sono adatti a quelle virtù che hanno come oggetto il fine nel quale si trova la quiete. Ma *cardine* denomina qualcosa su cui si afferma un'altra *riguardo al moto*; perciò questo nome conviene a quelle virtù che *riguardano i mezzi per arrivare al fine*, mediante le quali si fa il transito verso il fine" (*In III Sent.*, d.33, q.2, a.1b ad 2).

<sup>50</sup> "Cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam... Prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis" (2-2, q.23, a.6



me prudenze più determinate, che applicano l'ordine della ragione sia alle *operazioni* (giustizia) sia alle *passioni* (temperanza e forza)<sup>51</sup>. La prudenza pone educazione *nella stessa ragione ordinatrice (nel razionale "per essentiam")*, affinché eserciti il suo ruolo di "sapienza architettonica" su tutto l'agire umano, espandendo la sua razionalità per l'appetito volitivo e sensuale, facendoli diventare "*razionali per partecipazione*"; mantenendo in ogni atto concreto l'ordine verso l'Ultimo Fine<sup>52</sup>, e non permettendo che la ragione "*operi per impulso o per passione, ma secondo una scelta o decisione retta*" (1-2, q.57, a.5). Perciò la prudenza sarà definita una "*recta ratio agibilium*".

*La giustizia*, pone ordine *nella stessa volontà esecutiva*, affinché l'uomo regoli tutta la sua *condotta esteriore* riguardante i rapporti col mondo, con gli altri e con Dio, con quell'"abito di voler costantemente e perpetuamente *dare a ciascuno ciò che gli è dovuto*" (2-2, q.58, a.1), per poter così costruire armonicamente la casa, la città e anche l'ultima felicità, che solo può essere raggiunta se la volontà rimane sempre disposta "con l'ordine dovuto verso il Fine Ultimo" (1-2, q.4, a.4).

*La temperanza*, punta sul dominio di noi stessi nei nostri *movimenti passionali* verso il piacere sensibile; al dominio razionale *del concupiscibile*, esperto come un impulso della sensualitas vista come pura energia naturale irrazionale ("fomes concupiscentiae"); a non esaturarci nei desideri di gioire: mangiare, bere, giocare, piacere sessuale... Quei *piaceri del tatto* propri dell'animale, che fa tutto "*propter cibum et coitum*". Rimanere "uomini", non lupi, non cani, non porci. Non si tratta di annullare il piacere, ma di *moderare il suo uso*, conformandolo a una ragione retta, che la prudenza dovrà determinare in ciascun caso<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> "La prudenza è semplicemente la più principale di tutte" (1-2, q.61, a.2 ad 1).

<sup>52</sup> "La sapienza considera la causa semplicemente altissima. Perciò la considerazione della causa più alta in qualsiasi genere appartiene alla sapienza in quel genere. Ora, nel genere degli atti umani la causa altissima è il fine comune a tutta la vita umana. E questo fine lo insegue la prudenza, perché dice il Filosofo nel *VI dell'Etica*, che come colui che ragiona rettamente riguardo a qualche fine particolare, come la vittoria, si dice che è prudente non semplicemente ma in questo genere belico, così anche chi ragiona rettamente riguardo a tutto il vivere bene, si dice semplicemente prudente. Perciò è manifesto che la prudenza è una sapienza nelle cose umane" (2-2, q.47, a.2 ad 1). Sotto questo aspetto Tommaso opera una specie di *unificazione o riduzione educativa*, in tal modo che l'educazione diventa fondamentalmente un'educazione alla prudenza.

<sup>53</sup> "La temperanza che implica moderazione, consiste principalmente nel regolare le passioni che tendono ai beni sensibili, e cioè le concupiscenze e i piaceri, e indirettamente nel regolare le tristezze e il dolore che derivano dall'assenza di questi piaceri. Infatti, come l'audacia suppone i pericoli, così la tristezza deriva dalla mancanza di questi piaceri" (2-2, q.141, a.3).

*La fortezza*, chiamata nella cultura classica “*andreaia*” (virilità), punta anche al dominio di noi stessi mettendo ordine razionale partecipato nei *movimenti passionali dell’irascibile* di fronte alle difficoltà. Essa dona *il coraggio sufficiente* per sostenere con costanza la volontà nel cammino *del bene arduo*, sopportando la fatica e il dolore; controllando il timore, l’ira, l’audacia, la disperazione; mantenendo la speranza; affrontando i pericoli e, se è il caso, perfino la stessa morte.

Con queste quattro *grandi educazioni morali* (attorniate da tutte le altre virtù concomitanti), l’uomo dona saldatura alla propria essenza e sana quelle ferite o punti vulnerabili (*vulneratio naturae*) che bloccano l’inclinazione della natura verso il bene, penetrando i suoi dinamismi con quell’ordine della ragione deliberata che apre un varco di speranza verso la perfezione definitiva dell’uomo intravista nell’Ultimo Fine<sup>54</sup>:

“Poiché sono quattro le potenze dell’anima che possono essere soggetto di virtù, cioè, *la ragione* in cui radica la prudenza, *la volontà* che è soggetto della giustizia, *l’appetito sensitivo irascibile* che sostiene la fortezza, e *il sensitivo concupiscibile* che sostiene la temperanza; succede che quando la ragione perde il suo indirizzo verso la verità, appare *la ferita dell’ignoranza*; quando la volontà perde l’indirizzo al bene, appare *la ferita della malizia*; quando l’appetito irascibile rinuncia a tendere all’arduo, appare *la ferita della debolezza*; e quando il concupiscibile viene privato dal ordinamento al piacere razionale, appare *la ferita della concupiscenza*. Sono quindi quattro le ferite inflitte su tutta la natura umana dal peccato del primo parente. Ma poiché *l’inclinazione al bene* della virtù, diminuisce ancora in ciascuno di noi per il peccato attuale, queste sono anche le quattro ferite, conseguenti gli altri peccati. Infatti, per il peccato *si ottunde (hebetatur) la ragione* soprattutto riguardo alle cose operabili; *s’indurisce (induratur) la volontà* di fronte al bene; *cresce (accrescit) la difficoltà* per agire rettamente, e *si esaspera (exardescit) la concupiscenza*” (1-2, q.85, a. 3).

\* \* \* \* \*

---

<sup>54</sup> Come direbbe Sant’IGNAZIO DI ANTIOCHIA: “Lasciate che io raggiunga la luce pura; giunto là, *sarò veramente un uomo*”, che in vista dell’educazione soprannaturale, ammette anche quell’altra lettura proposta nell’edizione del Migne: “*sarò un’uomo di Dio*” (“*ἀνθρώπος Θεου εσομαι*”): PG 5, col. 692-693.

Siamo convinti che queste riflessioni sintetiche sul modello educativo di Tommaso, Dottore di umanità, Maestro di educazione e Maestro di ordine, sono ancora feconde e possono tutt'oggi gettare tanto "ordine architettonico", frutto di "sapienza", sulla confusa vita dell'uomo moderno.

**Sommario:** *L'articolo mostra le grandi possibilità che la filosofia del Doctor Communis, dal suo realismo di filosofia umana connaturale, offre nell'ambito dell'educazione personale. In una prima parte sviluppa i fondamenti antropologici educativi offerti dal Doctor Humanitatis: l'essere unitario dell'uomo che, mediante un vario sistema di potenze operative, dinamizza la sua natura verso un agire complementare, capace di donargli perfezione ultima finale (beatitudo). Questi dinamismi cadono nell'uomo sotto il potere della sua razionalità libera, la quale mediante l'atto morale personale depone nei vari dinamismi gli effetti stabili (abiti: virtù o vizi) del suo agire. Così l'uomo storico viatore gestisce e configura liberamente il suo uomo naturale con quella «perfezione dinamica» che lo avvicina o allontana dal suo fine ultimo. La seconda parte vede le fasi di quest'educazione dell'uomo viatore nel marco esistenziale dell'exitus-reditus della stessa Summa Theologiae, che sotto l'aspetto antropologico dedica la Prima Parte all'uomo della natura, la Seconda all'uomo dell'agire educativo responsabile, e la Terza alle condizioni cristiane di quest'educazione. La Terza parte dell'articolo sviluppa più sistematicamente il concetto analogo tomista di educazione, a partire della sua definizione come «promozione della prole fino allo stato perfetto dell'uomo, in quanto uomo, che è lo stato di virtù» (In IV Sent., d.26, q.1, a.1). Prima la considera «ex parte corporis (nutritio)» come educazione del corpo e della sensibilità. Poi, «ex parte animae (instructio et disciplina)», come educazione dell'intelletto e della volontà, mediante le virtù intellettive e morali, e come educazione soprannaturale. Finalmente, nel suo realismo, rileva i «punti vulnerabili» e la fragilità della natura umana, da rinsaldare con gli abiti delle virtù cardinali: la prudenza che rinsalda la ragione, la giustizia la volontà, la temperanza il concupiscibile e la fortezza l'irascibile.*

**Parole chiave:** Tommaso d'Aquino, educazione, uomo naturale, uomo storico, uomo viatore, uomo cristiano, essere-agire, natura-libertà, exitus-reditus, fine ultimo, «nutritio, instructio, disciplina», bestialitas, sensualitas (concupiscibile, irascibile), abito, virtù.

**Key words:** Thomas Aquinas, education, natural man, historical man, homo viator, esse-agere, nature-liberty, exitus-reditus, last end, «nutritio, instructio, disciplina», bestialitas, sensualitas (concupiscibilis, irascibilis), habitus, virtus.