



# Fronesis (Φρονεσις) Discernimento e conformità con la Volontà di Dio nella Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino

*Alberto Mestre, L.C.*

## Introduzione<sup>1</sup>

Il tema della conformità della volontà umana con la Volontà divina trova nella virtù della carità un punto di riferimento centrale, perché essa costituisce precisamente la forma principale della conformità. Questa virtù, della quale abbiamo già parlato in precedenti articoli<sup>2</sup>, offre un orizzonte, cioè, un fine ultimo, verso il quale tutte le altre virtù si dirigono con il loro atto corrispondente.

---

<sup>1</sup> Bibliografia che tratta il tema della prudenza: TH. DEMAN, *La prudence, en Somme Théologique*. Trad. Franc. Notes et apéndices, Paris 1949; J. PIEPER, *Prudencia, en Las Virtudes Fundamentales*, Madrid 1976; J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 1999; S. RAMÍREZ, *Tratado de la prudencia, en Suma Teológica VIII*, Madrid 1956; S. RAMÍREZ, *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979; E. DELGADO, *La prudencia cristiana, virtud del hombre señor de sus actos. S.Th. 1-2, q.57,6*. In *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario*. Atti del Congresso Internazionale, Vol.5, Napoli 1977, 270-280; L. MELINA, «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino», *Aquinas*, Anno XLIX, 2006/2-3, 381-393; L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001; G. ABBÀ, *Quale impostazione per la morale? Ricerche di filosofia morale*, vol. I, Las, Roma 1996; D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, PUG, Napoli 1951; D.M. NELSON, «The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law» in *S. Thomas Aquinas and the implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, University Park/Pe 1992; M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una vision tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000; R. CESSARIO, *Las virtudes*, Edicep, Valencia 1998; J.-P. TORRELL, *Tommaso D'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, 305-312; L. MELINA, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Cantagalli, Siena 2018.

<sup>2</sup> A. MESTRE, L.C., «La conformità della volontà umana con la Volontà di Dio da una prospettiva biblica e patristica, negli autori dei primi dodici secoli», *Alpha Omega* 1 (2014), 53-75; ID., «Il tema della conformità con la Volontà divina nel periodo moderno. Una nuova generazione di moralisti nel XVI secolo. L'influsso dell'ockhamismo e nuove proposte per la teologia morale», *Alpha Omega* 3 (2015), 417-449.

È importante ricordare che nell'ambito umano i fini vengono presentati dalla ragione pratica, in concreto dall'abito naturale della *sinderesi*<sup>3</sup>; invece, nell'ambito soprannaturale, i fini vengono presentati fondamentalmente dalla carità, in modo preminente in quanto forma di tutte le altre virtù.

Se la virtù della carità ci offre con chiarezza il Fine ultimo, da quali virtù ci verranno offerti i mezzi? Tutte le virtù offrono il contenuto dei mezzi, ma come può essere organizzata tale quantità di materiale? Il mondo delle virtù morali è immenso, basti pensare a come nella parte *Secunda Secundae* della *Somma Teologica*, S. Tommaso d'Aquino studia dettagliatamente queste virtù. È precisamente qui che troviamo il posto privilegiato di una virtù speciale, la virtù morale della prudenza<sup>4</sup>.

Lo studio in questo articolo viene realizzato proprio seguendo la *Somma Teologica*, libro che racchiude un'indagine approfondita e sistematica delle virtù cardinali e teologali.

Nelle questioni dalla 23 alla 46 della *Secunda Secundae*, possiamo trovare una lunga argomentazione sulla virtù della carità: virtù centrale, regina tra le virtù teologali. Il trattato delle virtù teologali finisce con la questione 46, e subito dopo inizia lo studio delle virtù morali, dette anche cardinali: fra di esse la prima virtù analizzata è la prudenza.

La virtù della prudenza occupa un posto principale tra le virtù cardinali, così come la virtù della carità ha un luogo privilegiato tra le teologali. La collocazione di una questione all'interno di un trattato, e il suo posto nell'insieme della *Somma Teologica*, ci offre alcune indicazioni iniziali molto interessanti. La virtù della carità, per esempio, essendo la virtù regina tra le teologali, si trova situata alla fine di tutto il trattato a loro dedicato. Subito dopo troviamo la virtù della prudenza; ciascuna è la virtù principale in riferimento al proprio trattato.

Se la virtù della carità offre il fine ultimo, come è proprio di questa eccelsa virtù, la virtù della prudenza offre i mezzi<sup>5</sup> o, come a San

<sup>3</sup> Cfr. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 1; I, q. 79, a. 12, soluzione.

<sup>4</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, in SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, vol. III, BAC, Madrid 2002, 377; II-II, q. 47, a. 6, soluzione.

<sup>5</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 380.

Tommaso piace dire: «quello che è per il fine», o «quello che è in vista del fine». La virtù della prudenza è virtù eccelsa, e per questo motivo viene situata dopo la carità, per il motivo che entrambe sono i pilastri centrali della costruzione morale, la carità nell'ambito soprannaturale e la prudenza in quello naturale<sup>6</sup>.

La prudenza, virtù che consiglia sulle cose che dobbiamo fare in ordine a un fine<sup>7</sup> cerca di arrivare a un obiettivo e in un modo efficace. Raggiungere un obiettivo è importante, ma non basta: bisogna raggiungerlo in un tempo ragionevolmente veloce, e con i minori costi possibili: queste sono le condizioni dell'efficienza (anche chiamata diligenza o sollecitudine)<sup>8</sup>, l'efficacia lo è in ordine al fine, e l'efficienza lo è nell'ottimizzazione dei mezzi.

A questo punto sorge una domanda: sembra che questa sia piuttosto la missione della coscienza, e non proprio della virtù della prudenza. La questione non è fuori posto, soprattutto oggi che si dà alla coscienza<sup>9</sup> un posto quasi onnipresente. Offriamo un primo ragionamento. Quello che adesso ci interessa è una virtù, e non proprio un atto<sup>10</sup>, cioè, ci interessa un abito operativo. La prudenza è una virtù, non un atto; ma la coscienza è un atto della *sinderesi* (che è un abito naturale dei primi principi morali), un atto della ragione pratica. Questa distinzione è importante, e conviene tenerla presente. Vero, la coscienza è un atto, un giudizio complesso, ma non è una virtù. Questo ha una notevole importanza, perché il fine, lo scopo di ogni virtù è il bene umano<sup>11</sup>; è per questo motivo che la virtù cerca non solo di “fare bene gli atti della stessa virtù, ma vuole rendere buona la persona che la vive”. Questo è ciò che caratterizza la virtù, da cui l'espressione “questo è un atto virtuoso”.

---

<sup>6</sup> È vero che le virtù morali naturali, che sono base e fondamento, con l'aiuto della grazia vengono considerate “infuse” e quindi, soprannaturali. Concepita in questo modo, anche la virtù della prudenza infusa si presenta come colonna di tutte le altre virtù morali infuse; cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 383.

<sup>7</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 384.

<sup>8</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 390; S.T., II-II, q. 47, a. 9, soluzione.

<sup>9</sup> In riferimento a questo argomento, vedere l'articolo di Livio Melina, dove si offre una breve ma sostanziosa spiegazione: Cfr. L. MELINA, «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino», *Aquinas* 49 (2006), 382.

<sup>10</sup> I passi principali dove si trova la dottrina sulla coscienza nella Somma Teologica sono: I, q. 79, aa. 12-13; II-II, q. 19, aa. 5-6, sulla coscienza erronea.

<sup>11</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377.

L'ambito della virtù della prudenza è molto grande, molto di più di quello che ci offre l'atto, qualsiasi atto, tant'è vero che ogni atto vi rientra, compreso lo stesso atto della coscienza. Pensiamo ora al consiglio prima dell'agire, alla deliberazione, che prevede i mezzi idonei, ecc. Tutto questo è proprio della virtù della prudenza.

In tutta questa faccenda si vede come la virtù della prudenza sarà di grande utilità nella tematica della conformità della volontà umana con la Volontà divina, la quale richiede la conoscenza dei principi generali, che permette di sapere in ogni momento in modo universale la maniera in cui si deve agire, ma ci permette qualcosa in più, cioè, di discernere veramente cosa bisogna fare nelle particolarità della vita, con tutto il ventaglio di possibilità che la realtà quotidiana e singolare offre; senza dubbio è qui che risiede la più grande difficoltà al momento della scelta.

È necessario ricordare che nella vita cristiana lo Spirito Santo ci offre continuamente una speciale illuminazione per scegliere le azioni più adeguate, ci mostra un ventaglio di possibili scelte virtuose, eccellenti e per la nostra felicità.

Con la virtù della carità, con l'illuminazione delle mozioni dello Spirito Santo e poi con la chiarezza della prudenza, possiamo essere sufficientemente certi che la ricerca della conformità con la Volontà di Dio può andare a buon fine. Entro questo magnifico dinamismo morale-spirituale, abbiamo già identificato alcune caratteristiche che sorgono dell'iniziale affacciarsi alla virtù della prudenza. Vediamo allora questi aspetti della missione della virtù regina tra le cardinali:

– In primo luogo, vediamo che applica i principi universali alle situazioni particolari in ordine all'azione<sup>12</sup>.

– Osserviamo anche in modo notevole come cerca di prendere in considerazione tutte le circostanze particolari che si possono conoscere<sup>13</sup>.

– Insieme a tutto questo, la prudenza offre a tutte le altre virtù morali la sua collaborazione, preparando la strada e disponendo i mezzi, e alla fine trascina in quella direzione.

– Secondo quanto detto, la virtù della prudenza collabora in modo privilegiato alla «conformazione con la retta ragione, cosa che è il fine proprio di qualsiasi virtù morale».

<sup>12</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377; S.T., II-II, q. 47, a. 6, soluzione.

<sup>13</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377.

– Tocca alla prudenza determinare in che modo e con che mezzi l'uomo deve raggiungere con i suoi atti il giusto mezzo<sup>14</sup>.

– L'atto proprio della virtù della prudenza è imperare, comandare, muovere all'azione, ma include il consiglio, la ricerca e un giudizio particolare sulle cose da fare.

– A tutto questo aggiungiamo che non si tratta solo di un offrire i mezzi, ma anche efficacia ed efficienza<sup>15</sup>.

Enorme compito quello della virtù della prudenza, ed è per questo che ci preme sviscerare con sufficiente profondità la sua natura, le sue caratteristiche e implicazioni nel modo più esaustivo possibile. Inizieremo questo lavoro studiando in che cosa consiste questa virtù, cioè, approfondiremo la virtù della prudenza in se stessa.

### **La virtù della prudenza in se stessa, studiata all'interno della Somma Teologica di S. Tommaso D'Aquino<sup>16</sup>**

Abbiamo presentato alcuni aspetti della virtù della prudenza che ci sembrano sufficientemente interessanti per poter così offrire un approfondimento.

La conformità della volontà umana con quella divina richiede di andare alle cose concrete, particolari, ai mezzi, perché realmente sia utile per la vita quotidiana. Per la vita non basta conoscere i principi generali, è necessario arrivare al concreto, il particolare, il singolare delle cose di ogni giorno. Per raggiungere questo scopo faremo un'analisi delle diverse questioni che nella Somma Teologica fanno riferimento a tutto questo<sup>17</sup>.

*La prudenza si radica nella facoltà conoscitiva o nella facoltà volitiva? (articolo 1°)*

Nel *sed contra* di questo articolo appare una definizione di Sant'Agostino che S. Tommaso presenta come un'autorità. «La prudenza è la

<sup>14</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377; S.T., II-II, q. 47, a. 7, soluzione.

<sup>15</sup> Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377; S.T., II-II, q. 47, a. 9, soluzione.

<sup>16</sup> Cfr. S.T., II-II, q. 47.

<sup>17</sup> Il Trattato della prudenza si trova nelle questioni 47-56 della Parte II-II, della Somma Teologica di S. Tommaso D'Aquino. Troviamo indicazioni preziose anche nelle questioni 57 e 58 della Parte I-II, della Somma Teologica.

conoscenza delle cose che dobbiamo volere o rifiutare»<sup>18</sup>. Accanto a questa definizione appare quella di Sant'Isidoro: «Prudente significa vedere come da lontano; è certamente perspicace e prevede tramite l'incertezza degli eventi».

Entrambe le definizioni puntano verso la facoltà conoscitiva, e non tanto verso la volitiva: si tratta allora di una conoscenza, di un certo vedere, non tanto di una conoscenza sensitiva, ma intellettuale, giacché ci troviamo delle deduzioni: «giacché opera per deduzione». Allora a quanto pare «la prudenza radica propriamente nell'intelligenza»<sup>19</sup>.

Ciò non vuol dire che non esista una stretta connessione con la volontà, ma S. Tommaso ha voluto delimitare molto bene, con chiarezza, l'ambito proprio di questa virtù: non per isolarla, certo, ma per facilitare la sua comprensione. Il motivo è chiaro, e le obiezioni ci hanno aiutato a capirlo, perché all'inizio sembrava che appartenesse piuttosto alla facoltà volitiva.

Su questo argomento le obiezioni sono forti, a partire da una di Sant'Agostino, il quale afferma che: «La prudenza è l'amore che sceglie con sagacia tra le cose che lo favoriscono e le cose che si oppongono»<sup>20</sup>. Se si tratta di amore, è un atto della volontà; se sceglie, è anche un atto della volontà. La risposta all'obiezione è illuminante: giacché la volontà muove tutte le potenze all'atto<sup>21</sup>, ed essendo l'amore un atto primo della volontà, si dirà che la prudenza è amore ma non in un modo essenziale, ma in quanto l'amore muove l'atto della prudenza. «Dell'amore si dice che discerne in quanto muove la ragione a distinguere»<sup>22</sup>. La volontà spinge la virtù della prudenza verso l'attivazione del suo

---

<sup>18</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, sed contra: «Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum».

<sup>19</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, soluzione.

<sup>20</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, prima obiezione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, primum: «Prudentia est amor ea quibus adiuatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens».

<sup>21</sup> La volontà muove tutte le potenze verso l'atto, lo fa spingendo a modo suo, cioè come causa efficiente, verso l'esecuzione dei suoi atti. L'intelligenza muove la volontà, invece, in un altro modo, cioè, a modo di fine, e per questo diciamo che il fine muove l'agente. È in questo modo che l'intelletto muove la volontà, perché il bene conosciuto è il suo oggetto, e la muove a modo di fine. Cfr. *S.T.*, I, q. 82, a. 4, soluzione. È conosciuto a tutti il notevole equilibrio con il quale S. Tommaso usa tutte e due facoltà spirituali: l'intelletto e la volontà. Lo fa con un'armonia ammirevole.

<sup>22</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, prima risposta; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 1: «Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum».

atto proprio. Questo dinamismo non finisce qua: la prudenza è in ordine all'agire, che è il fine dell'intelletto pratico, e quindi ha bisogno della volontà. Tutte e tre le risposte che si offrono alle obiezioni hanno cercato di mettere in rapporto la prudenza e la volontà: benché diverse, sono in stretta collaborazione: l'esperienza dice così.

La risposta alla prima obiezione ci ricorda un aspetto niente affatto secondario, l'intima relazione della virtù della prudenza con l'amore<sup>23</sup>. È vero che tutte le potenze possiedono questo rapporto, come abbiamo appena detto, perché l'amore spinge la potenza verso l'esecuzione del suo atto proprio, ma l'amore ha una relazione del tutto speciale con la virtù della prudenza, giacché questa «è amore che distingue chiaramente tra ciò che spinge la tendenza verso Dio e ciò che può impedirlo»<sup>24</sup>. L'amore e la virtù della prudenza si uniscono in un compito di discernimento, movendo la ragione a distinguere, in una missione di grande portata: tutto ciò che spinge o blocca quella tendenza verso Dio. In questa enorme missione il consiglio e le scelte sono fondamentali<sup>25</sup>. Tutti questi elementi saranno approfonditamente analizzati più avanti, e tutti questi elementi sono determinanti nel compito che abbiamo descritto. L'arte della prudenza, mettendo in gioco tutti questi strumenti, consiste nel raggiungere un'applicazione concreta, particolare e singola: è questa la sfida dell'intelletto pratico, il compito per niente facile di andare dai principi all'applicazione particolare<sup>26</sup>. In tutto ciò, è necessario ricordare che la stessa ricerca dei principi generali e, ancora di più, il loro raggiungimento, rappresenta già un lavoro arduo per l'intelletto, ma l'applicazione non sarà meno ardua<sup>27</sup>.

Questo articolo fa da introduzione e mostra già tanti aspetti che saranno analizzati più avanti.

---

<sup>23</sup> Su questo argomento vedere: J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 1999, 71ss.

<sup>24</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 1: «Prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest».

<sup>25</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 2.

<sup>26</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 3.

<sup>27</sup> Cfr. ROMANUS CESSARIO, *Las virtudes*, Edicep, Valencia 1998, 132.

*La prudenza appartiene all'intelletto pratico o anche a quello speculativo? (articolo secondo)*

Nel *sed contra* di questo articolo, appare la classica definizione della virtù della prudenza: «*recta ratio agibilium*»<sup>28</sup>, che procede dal libro dell'Etica Nicomachea di Aristotele. È la retta ragione nell'agire, consiste in un consiglio su quello che dobbiamo fare in ordine a un fine determinato, com'è caratteristico dell'intelletto pratico<sup>29</sup>.

Non consiste nella contemplazione, in una ricerca della verità in se stessa, o nella considerazione delle cause ultime. Ciò sarebbe proprio della sapienza, dell'intelletto speculativo. È vero, S. Tommaso capisce la prudenza anche come saggezza, a un livello umano, cioè, quando l'essere umano agisce con solo le sue forze<sup>30</sup>. La prudenza, che è *recta ratio*, inizia con il consiglio, con una conoscenza, però sempre indirizzato verso l'agire. Si tratta allora, di una saggezza dell'agire, per l'agire. Rimane chiara la differenza tra saggezza, propriamente detta, e prudenza, benché sempre esista un grande rapporto tra di loro.

*La prudenza conosce le cose singole? (articolo terzo)*

Questo articolo tratta di un argomento molto importante, le singole cose. Di solito la conoscenza tratta dell'universale, è questa la sua missione, ma qui cerchiamo di capire una questione sempre difficile, la conoscenza delle singole cose<sup>31</sup>, cioè, quelle circostanze concrete e particolari. La ragione pratica cerca l'applicazione agli oggetti concreti, particolari, in situazioni specifiche, e tutto questo ci parla della vita reale, quotidiana. Siamo di fronte al contingente, non di fronte all'universale, ai principi, ecc. Abbiamo detto che già la conoscenza dei principi universali risulta una notevole sfida, ma l'applicazione alle situazioni concrete, particolari e singolari, costituisce una sfida ancora più grande. Qui troviamo argomenti di grande spessore: la teoria della conoscenza, con tutte le sfumature proprie della conoscenza sensibile; la teologia morale, con il tema dell'applicazione dei principi universali agli oggetti concreti; la teologia morale-spirituale, con il compito della virtù della

<sup>28</sup> S.T., II-II, q. 47, a. 2, *sed contra*.

<sup>29</sup> Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 2, soluzione.

<sup>30</sup> Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 2, ad. 1.

<sup>31</sup> Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 3, *sed contra*.



prudenza di cercare un'applicazione efficace con certi mezzi verso i fini prossimi e verso il fine ultimo.

Certamente, questo approfondimento lo facciamo noi, S. Tommaso integra questo in un tutto armonico, collocando gli elementi necessari nella sua costruzione dell'uomo nuovo, dell'uomo virtuoso, dell'uomo indirizzato verso il suo fine ultimo.

Nel suo sforzo per determinare in che cosa consiste la conoscenza del particolare, ci ricorda gli elementi della conoscenza sensibile. Ci chiarisce che la prudenza non appartiene ai sensi esterni e non poteva essere in un altro modo, già che la prudenza è una virtù della ragione pratica, ma si radica, benché non principalmente, nei sensi interni. Qui troviamo la memoria sensitiva, come l'esperienza, necessarie per un giudizio pronto degli oggetti particolari. La prudenza nella sua applicazione agli oggetti particolari conta sull'aiuto dei sensi interni<sup>32</sup>.

La dottrina della percezione interna, dei sensi interni, è una colonna portante nell'edificio della conoscenza integrale umana<sup>33</sup>.

Quello che non è conosciuto da un senso proprio, se ha qualcosa di universale, è raccolto dall'intelletto; ma se si tratta di qualcosa di singolare, come questo colore, questo uomo o questo animale, nella conoscenza umana è preso dalla forza cogitativa, anche chiamata ragione particolare, perché è comparativa delle intenzioni individuali, come la ragione universale è comparativa delle idee universali. Tale forza risiede nella parte sensitiva, ma si chiama cogitativa perché nell'essere umano, nel quale coesistono sensi ed intelletto, è quella parte suprema della forza sensitiva, che partecipa in certo modo della forza intellettuale<sup>34</sup>. I sensi interni: senso comune, immaginativo sensitivo, memoria sensitiva e cogitativa, ognuno nella propria area, sviluppano e integrano il materiale che i sensi esterni hanno offerto.

Le funzioni dei sensi interni non sono astrazioni senza fondamento nell'esperienza. Esse intervengono tutte in qualche modo nell'organizzazione dell'oggetto. L'oggetto della percezione comprende

<sup>32</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 3, ad 3.

<sup>33</sup> R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997<sup>2</sup>, 107ss.

<sup>34</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Arist. De Anima*, II, lec. 13; *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Libro II, Dist. 23, q. 2, a. 2; Cfr. *Ibid.*, Libro III, Dist. 23, q. 2, a. 2A, ad 3; *Ibid.*, Libro IV, Dist. 49, q. 2, a. 2, respondeo.

dati di vari sensi esterni riuniti dal senso comune, da questo discriminati e selezionati, e integrati da esperienze passate opportunamente evocate dall'immaginazione. Tutto ciò viene valutato dalla cogitativa e ulteriormente unificato. Viene inoltre appreso o come attuale e nuovo, o come passato e già sperimentato per opera della memoria<sup>35</sup>.

Il senso comune e l'immaginativa sensibile (nel preciso significato che dà S. Tommaso) sono ordinati all'organizzazione interna dei dati percepiti che costituiscono i sensibili nel senso stretto della parola, cioè, i "sensibili *per sé*", siano i sensibili propri, cioè, le forme sensibili, siano i sensibili comuni, cioè, strutture che sostengono, come sono le figure e la grandezza. È necessario non dimenticare che l'intenzionalità sensitiva non si limita ai sensibili *per sé*, ma anche tratta i sensibili *per accidens*. Questo ruolo corrisponde nell'essere umano alla cogitativa<sup>36</sup>.

L'adeguata conoscenza sensitiva richiede certe "intenzioni" che il senso esterno non riesce a identificare, come sono "il nocivo", "l'utile" e altre cose di questo genere. L'essere umano raggiunge la conoscenza di tutte queste intenzioni con la ricerca e la sintesi; invece, gli animali la raggiungono tramite l'istinto naturale, come quando la pecora fugge naturalmente di fronte al lupo perché lo percepisce come nocivo. Allora negli animali tutto questo è ordinato dalla potenza della "stimativa"; invece, nell'essere umano è la forza cogitativa che si collega con l'intenzione particolare, per questo motivo anche si chiama la cogitativa con il nome di "ragione particolare", o «intelletto passivo»<sup>37</sup>.

Parlando della cogitativa è necessario fare alcuni chiarimenti.

In primo luogo, si stabilisce l'esistenza di un ordine d'intenzioni (*intentiones*) che appartengono ancora all'ambito della conoscenza sensitiva, ma che non sono conosciute né dai sensi né dalle due facoltà

---

<sup>35</sup> R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997<sup>2</sup>, 110.

<sup>36</sup> Cfr. C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962<sup>2</sup>, in particolare, I, cap. IV, 193ss; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 80.

<sup>37</sup> Cfr. C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962<sup>2</sup>, I, cap. IV, 193ss; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 80.

che operano la sintesi dei sensibili *per sé*. Si tratta allora di sensibili per accidente, che hanno un rapporto nella cosa e nell'informazione stessa dell'apprensione ai sensibili *per sé*, e che hanno a che vedere con i fini inseriti nella natura del soggetto che conosce e che scopre loro. L'esempio scelto da S. Tommaso è di tipo pratico: quello nocivo e quello utile, sia perché la sua determinazione è necessaria per gli esseri umani, così per gli animali; sia perché è didatticamente rilevante. Infatti, capiamo bene che una pecora possa identificare nel colore, l'odore, la figura e i movimenti del lupo qualcosa di minaccioso, cioè, qualcosa che può influire sull'appetito sensibile e sulla motricità della pecora. Nell'essere umano, l'educazione, e allora la ripetizione, determina questi "valori" vitali, per esempio la pericolosità del fuoco o di certi cibi. Considerando alla fine che nell'essere umano non esistono solo interessi vitali, ma che tutto il suo essere è finalizzato alla conoscenza e all'amore spirituale, il tipo di sensibili *per accidens* che la cogitativa conoscerà, è in stretto rapporto con l'intenzione<sup>38</sup>.

La cogitativa, come dice la sua origine etimologica (*co-agitare*), è una potenza capace di creatività, che mescola e compara le immagini sviluppate nella fantasia, al fine di cogliere i sensibili *per accidens*, a un livello ancora particolare e ancorato nel concreto sensibile. Per esempio, essa confronta l'immagine di tale erba medicinale con quella del rilassamento fisico, e unisce la somministrazione della prima con il secondo: è un'intenzione ancora concreta, non universale, di quella proprietà. Per arrivare a un risultato significativo, sarà necessario, al meno in certi casi, un certo numero di confronti, orientati tutti verso lo stesso scopo: per questo motivo la cogitativa non è solo sintetica (*collativa*), ma anche ricercatrice (*inquirendo*). Negli animali, invece, l'apprensione delle intenzioni non sentite procede direttamente dall'istinto insito nella natura della specie, e questo spiega il relativo automatismo dei suoi riflessi<sup>39</sup>.

Alla facoltà cogitativa, dato il suo carattere quasi discorsivo, si dà anche il nome di "ragione particolare": ragione, per la sua somi-

<sup>38</sup> Per una ricerca della conoscenza sensibile in S. Tommaso, vedere l'opera di J.A. IzQUIERDO LABEAGA, LC, *La vita intellettuale. Lectio Sancti Thomae Aquinatis*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, LEV, Roma 1994, 228 ss.

<sup>39</sup> Cfr. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, B.A.C., Madrid 2008, 458-459.

glianza con il processo dialettico del ragionamento; particolare, per fare una distinzione chiara con la ragione vera e propria, la quale rimane su un altro livello, formalmente intellettuale, e pertanto immateriale e universale, mentre la cogitativa rimane potenza legata al singolare e al materiale. Altro modo di chiamare la cogitativa, alquanto ambiguo, è “intelletto passivo”, che non utilizzeremo qui per non creare confusione con “l’intelletto possibile”, che è propriamente vero intelletto<sup>40</sup>.

A modo di sintesi possiamo dire che la percezione interna spiega all’interno della conoscenza sensibile un intenso avvicinamento dell’anima alle cose, al mondo, grazie ai sensibili *per sé* e tramite l’apprensione globale dei sensibili *per sé*. Ecco il ruolo del senso comune. Inoltre, l’immaginazione sensibile conserva questi sensibili *per sé*; e la cogitativa allora, sviluppa in modo sintetico i sensibili per accidente; alla fine, la memoria sensitiva immagazzinerà i sensibili già percepiti.

Troviamo una spiegazione assai interessante e complementare nella Somma Teologica:

È detto che la natura non manca in quelle cose necessarie, richiede che l’anima sensitiva disponga di tante operazioni in tanto in quanto siano richieste per la vita dell’animale perfetto. E tutte quelle tra le azioni che non possono essere ridotte a un solo principio, richiederanno diverse potenze, già che la potenza dell’anima non è più che il principio prossimo dell’operazione dell’anima<sup>41</sup>.

L’animale, essere umano compreso, interagisce con il mondo che lo circonda, che esige da lui una corrispondenza molto complessa e articolata, al fine di raggiungere la perfezione del soggetto.

Dobbiamo avere presente che per la vita dell’animale perfetto è necessario non solo che percepisca la realtà presente sensibile, ma anche quella assente. Se non fosse così, già che il movimento e l’azione dell’animale seguono una percezione, l’animale non farebbe

---

<sup>40</sup> Cfr. C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962<sup>2</sup>, principalmente il capitolo IV, pagine 193ss; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 80.

<sup>41</sup> *S.T.*, I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae».

una mossa per cercare le cose lontane. Questo va contro quello che infatti osserviamo, in modo speciale negli animali che hanno un movimento progressivo, che si muovono per raggiungere qualcosa lontano e che è stato percepito<sup>42</sup>.

Il tema della percezione è stato lungo molto tempo fonte di studio<sup>43</sup>, sono molti gli elementi che entrano in gioco, e lo stesso S. Tommaso afferma che sono tante le potenze presenti per offrire una spiegazione adeguata. Le realtà sensibili esteriori producono uno stimolo ai sensi esterni. Ma se non si tratta di realtà sensibili esteriori, come spiegare il meccanismo dell'interesse, di uno stimolo, se la fonte è un pensiero, un ricordo, un'immaginazione?

Allora è necessario che l'animale, tramite la sua anima sensitiva possa ricevere non solo la specie degli oggetti sensibili che l'alterano, ma anche possa ricevere e conservare loro, ma ricevere e conservare negli esseri corporali è qualcosa che corrisponde a principi diversi. Esempio di questo sono i corpi umidi che ricevono e conservano male, e i corpi asciutti al rovescio<sup>44</sup>.

Qui ci troviamo di fronte alla tematica dei sensi interni, i quali gestiscono il materiale che procede dai sensi esterni

---

<sup>42</sup> S.T., I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum».

<sup>43</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1967; C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997; F. PALMÉS, «La psicología gestáltica», *Pensamiento* I (1945); N.R. CARLSON, *Fisiologia del comportamiento*, PICCIN, Padova 2002, per la percezione del colore e del movimento, 193-202; per la percezione auditiva, 221ss, ecc; scuola della Gestalt: M. WERTHEIMER, K. KOFFKA, W. KOHLER, su questo argomento vedere L. ATKINSON – R. HILGARD, *Introduzione alla psicologia*, PICCIN, Padova 2003, 8; sul tema della percezione stessa vedere il c.5. Percezione; E. DE MONTE – A. TAMBURELLO, *Storia del pensiero psicologico*, Cisu, Roma 2000, 199-213.

<sup>44</sup> S.T., I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis».

e allora, come la potenza sensitiva è un atto di un organo corporale, è necessario che siano diversi la potenza che riceve e la potenza che conserva la specie dei sensibili. Anche, dobbiamo avere presente che, se l'animale solo si movesse per quello che fa godere o mortifica i sensi, non sarebbe necessario attribuire all'apprensione delle forme sensibili le produca piacere o rifiuto. È necessario che l'animale cerchi certe cose e si allontani da altre, non solo perché sia conveniente o sconveniente ai sensi, ma anche per altre convenienze, utilità, o danni<sup>45</sup>.

Subito dopo appaiono degli esempi molto chiari, si tratta «della pecora, che vede arrivare il lupo, fugge, non tanto perché la sua figura o perché il colore del lupo sia ripugnante ma perché chi arriva è un nemico della sua propria natura. Il passero prende le pagliuzze non tanto per il piacere, ma perché sono utili per la costruzione dei suoi nidi»<sup>46</sup>. In tutto questo lavoro così specifico «è necessario che l'animale possa percepire queste intenzioni che non percepiscono i sensi esterni. Anzi, è necessario che in lui esista un principio proprio per questa percezione, già che la percezione di quello che è sensibile proviene dell'alterazione del senso, cosa che non succede con la percezione delle intenzioni»<sup>47</sup>.

L'analisi interno fatto negli animali, e lo studio psicologico realizzato negli umani da S. Tommaso, sono notevoli, perché lui aveva pochi mezzi tecnici di osservazione, però, come uomo di grande capacità di osservazione, andava dagli atteggiamenti al profondo dei principi interiori. La riflessione sulle realtà percepite e le limitazioni dei sensi esterni inducono all'Aquinate a inferire che ci vuole un senso proprio che percepisca intenzioni che i sensi esterni non sono capaci di cogliere.

<sup>45</sup> *Ibid.*: «Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilem, et quae conservet. Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta».

<sup>46</sup> *Ibid.*: «Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum».

<sup>47</sup> *Ibid.*: «Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilem sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum».

Allora, per ricevere le forme sensibili abbiamo il senso proprio e il senso comune, e di tale distinzione parleremo tra poco (ad 1.2). Per conservare abbiamo la fantasia o immaginazione, che sono la stessa cosa, perché la fantasia o immaginazione è come un serbatoio delle forme ricevute dai sensi<sup>48</sup>.

Il lavoro della percezione consiste, come facoltà specifica, nel gestire l'informazione ricevuta dalla sensibilità, cioè, dai sensi esterni, che è molto diversificata, cercando di dare una unità e organizzazione propria.

Per ricevere le intenzioni che non sono ricevute dai sensi, abbiamo la facoltà estimativa. Per conservare la intenzione, abbiamo la memoria, che è come un archivio di tutte queste intenzioni. Per questo motivo gli animali ricordano quello che è nocivo o conveniente. Per la stessa ragione di passato, considerato dalla memoria, entra dentro dell'intenzione<sup>49</sup>.

L'uomo condivide con gli animali la capacità di ricevere le forme sensibili, già che soffrono le stesse alterazioni degli oggetti esterni. Però una differenza fondamentale li separa in modo radicale, ed è la connessione con la ragione. Per questo motivo, nell'essere umano viene chiamata cogitativa, per il suo rapporto con la ragione, però nell'animale, che non possiede razionalità umana, viene chiamata estimativa, perché invece, è sottomessa all'istinto naturale. È vero che «dobbiamo avere presente che, in quanto si riferisce alle forme sensibili, non c'è differenza tra l'uomo e gli altri animali, già che sono alterati nella stessa maniera dagli oggetti sensibili esterni. Ma esiste una radicale differenza riguardo all'intenzione perché gli animali la percepiscono solo per istinto naturale, mentre l'essere umano le percepisce per una compa-

---

<sup>48</sup> *S.T.*, I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum».

<sup>49</sup> *Ibid.*: «Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur».

razione»<sup>50</sup>. Nell'essere umano sempre c'è la razionalità, inserendo un modo del tutto diverso nelle facoltà.

In questo modo, quello che negli altri animali è chiamata facoltà estimativa naturale, nell'uomo è chiamata cogitativa, perché scopre queste intenzioni per comparazione. Per questo motivo, si chiama ragione particolare, alla quale i medici attribuiscono un determinato organo che è la parte media della testa, e così essa compara l'intenzione particolare come la facoltà intellettuale compara le universali<sup>51</sup>.

Tutti i sensi interiori ci permettono gestire quello che i sensi esterni offrono, lavoro molto speciale negli animali, grazie all'anima sensitiva, per la quale percepiscono tanti dati che devono gestire per sopravvivere.

L'essere umano è anche capace di mescolare con sorprendente immaginazione tutta questa mole di materiale sensoriale ricevuto.

Per tutto quello che ha che vedere con la memoria, l'uomo non solo ha memoria come gli altri animali per il ricordo immediato del passato, ma anche ha reminiscenza, con la quale analizza sillogisticamente il ricordo del passato avendo conto dell'intenzioni individuali<sup>52</sup>.

Si tratta di una memoria che è inserita in un essere, in questo caso l'essere umano, capace di razionalità, ecco perché un autore come «Avicenna ammette una quinta potenza, intermedia tra l'estimativa e l'immaginazione, che unisce e divide l'immagini. Esempio: Con l'immagine dell'oro e l'immagine del monte, formiamo l'immagine di un monte d'oro che mai abbiamo visto. Ma questa operazione non è os-

---

<sup>50</sup> *Ibid.*: «Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem».

<sup>51</sup> *Ibid.*: «Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium».

<sup>52</sup> *S.T.*, I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogisticè inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones».



servabile negli animali, e nell'essere umano, per essere realizzabile, è sufficiente la potenza immaginativa. Questo stesso dice Averroè in suo libro intitolato *De Sensu et Sensibilibus*»<sup>53</sup>.

Allora, non è necessario affermare che quattro potenze interiori della parte sensibile: il senso comune, l'immaginazione, l'estimativa e la memoria<sup>54</sup>.

È stato di utilità presentare queste idee, principalmente per chiarire i sensi interni, proponendo in primo luogo: il bisogno e il numero delle potenze; in secondo posto: applicando questo principio della creatività; e finalmente per concludere con l'esistenza dei quattro sensi interni, nella modalità specifica negli esseri umani.

Il fondamento sul quale si poggia sia la creatività che la classifica sistematica dei sensi interni si trova nel principio per il quale esistono tanti tipi di atti di conoscenza sensitiva quanto sono necessari nella vita animale. La diversità degli atti è fondamento delle potenze nella misura nella quale riconducono ai principi organici essenzialmente diversi. Il percorso argomentativo è fondamentalmente questo: il fine, gli atti necessari verso il fine, e le potenze richieste per questi atti.

I due primi tipi di atti necessari per la vita dell'animale perfetto corrispondono alle stesse specie sensibili impresse dalle cose, cioè, i sensibili *per sé*. L'animale deve essere in grado di conoscere questi non solo quando appaiono effettivamente nel campo ricettivo di un determinato senso esterno, ma anche quando la cosa è cambiato o è sparita. La ragione indicata da S. Tommaso per questa doppia attività dell'anima in riferimento alle specie è il bisogno che hanno gli animali di muoversi verso gli oggetti assenti; *mutatis mutandis*, questo serve anche per gli esseri umani, i quali possono desiderare cose non

---

<sup>53</sup> *Ibid.*: «Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus».

<sup>54</sup> *Ibid.*: «Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam».

presenti. È necessario allora, che le specie non siano solo ricevute, ma anche conservate. Fin qui, la razionalità non è presente. S. Tommaso pensa che le due funzioni di ricezione e di ritenzione richiedano disposizioni fisiche opposte, e di tutto questo si deduce dell'esistenza di diversi tipi di potenze, così come ha fatto l'Aquitano nelle *Questioni Disputate De anima*.

Da tutto questo possiamo concludere il seguente:

Questo breve avvicinamento alla percezione interna, e in modo speciale alla cogitativa, è stato utile per ricordare il chiaro influsso e allora l'importante relazione tra la virtù della prudenza e la cogitativa. La virtù della prudenza mette in rapporto, per sua propria natura, i principi universali della ragione con gli oggetti particolari. Allora, questa virtù, ha bisogno precisamente dei sensi interiori, e in modo speciale, della cogitativa.

Come afferma il Filosofo in VI *Ethic.*, la prudenza non radica nei sensi esterni con i quali conosciamo i sensibili propri, se non nel senso interiore, che viene perfezionato con la memoria e l'esperienza per giudicare con prontezza sugli oggetti particolari, oggetti di questa esperienza. Ma questo non implica che la prudenza sia nel senso interiore come soggetto principale; piuttosto radica principalmente nell'intelletto, e per certa applicazione si estende al senso interiore<sup>55</sup>.

La prudenza considera tutti gli elementi singolari e concreti che riesce a trovare di quella realtà particolare. Tutto questo materiale è necessario per poi agire in un modo adeguato. Come è logico, la ragione umana non riesce ad afferrare tutta questa mole d'informazione facilmente, ha bisogno di tempo per gestirla, ed è qui che l'esperienza offre un grande aiuto. L'esperienza riduce in un modo gestibile l'enorme ventaglio di alternative esistenti. Prende quelle azioni che sono più

---

<sup>55</sup> S.T., II-II, q. 47, a. 3, ad. 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum».

accettabili, di maggiore successo, che con il tempo si sono mostrate più efficaci. È proprio della prudenza umana realizzare questo<sup>56</sup>.

Quando si è di fronte un ventaglio di alternative, sorge la domanda su cosa vuole Dio in questo preciso momento, in mezzo a questa situazione personale unica, dove dobbiamo discernere se questa azione da fare è realmente conforme a quello che Dio vuole. Ed è qui che la virtù della prudenza diventa uno strumento privilegiato.

### *La prudenza è una virtù? (articolo 4°)*

Giacché la prudenza procede dalla ragione pratica, sembrerebbe che non sia realmente una virtù, ma solo un *habitus* naturale, come lo è la sinderesi. S. Tommaso invece, afferma: «la virtù è quella che rende buono il soggetto che la possiede e i suoi atti»<sup>57</sup>. Qui facciamo riferimento al bene, non tanto come ciò che è buono, ma ciò che appartiene propriamente alla volontà, cioè la prudenza, che applica la retta ragione all'agire, cercando di fare il bene e così rende buono il soggetto che agisce. Allora, la prudenza consiste veramente in una virtù<sup>58</sup>.

### *La prudenza è una virtù speciale? (articolo 5°)*

La virtù della prudenza si presenta come una virtù di frontiera, perché procede dalla ragione pratica, ma il suo oggetto proprio si definisce come “ciò che deve essere fatto”; il centro si trova nel soggetto, mentre nell'arte il centro si trova nella cosa fabbricata: qualcosa di esterno, esteriore, come può essere un palazzo, un coltello, ecc. Anche dire che la virtù della prudenza occupa un posto speciale tra le virtù morali, per via de «la diversa modalità di oggetto che specifica le potenze, giacché radica nell'intelletto, e le altre virtù morali si radicano nella volontà. Risulta, allora, evidente, che la prudenza è una virtù speciale diversa da tutte le altre»<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 3, ad. 2.

<sup>57</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 4, corpus: «Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit».

<sup>58</sup> Cfr. J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 1999, 19-30.

<sup>59</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, corpus; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, corpus: «Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam».

Si è voluto precisare il carattere speciale della virtù della prudenza, virtù non solo di frontiera, ma anche di rapporto, perché unisce due ambiti, quello intellettuale, che tratta del necessario, e quello volitivo, che tratta del contingente.

Ciò che si deve fare è in un certo senso materia della prudenza in quanto diventa oggetto della ragione, cioè, sotto forma di verità. Ma diventa materia delle virtù morali in quanto oggetto della virtù appetibile, cioè, sotto forma di bene<sup>60</sup>.

Radicandosi nell'intelletto, possiede una vicinanza ai primi principi, per il suo compito di applicare, si confronta con il contingente. Si tratta allora della virtù che mette in rapporto in un modo squisito l'intelletto e la volontà, due facoltà distinte, trovano un rapporto continuo. La stessa definizione di volontà come appetito intellettuale ci ricorda questo rapporto così intimo. Infatti, è la persona che agisce, pensa e vuole, con tutte le sue facoltà<sup>61</sup>. Ecco la complessità della virtù della prudenza, virtù poco studiata, ma che ha un ruolo privilegiato nella formazione delle persone.

### *È la prudenza a imporre il fine alle virtù morali? (articolo 6°)*

Alla prudenza compete disporre i mezzi, ma non i fini<sup>62</sup>. Nella ragione si trova previamente il fine delle virtù morali<sup>63</sup>. S. Tommaso ha dedicato un intero articolo a chiarire che la virtù della prudenza non ha a che vedere con i fini, non è questa la sua missione, non le compete offrire i fini alle virtù morali<sup>64</sup>.

Le Beatitudini, proprio la tematica dell'inizio della *Prima Secundae*, offre l'orizzonte verso il quale tendere tutto l'agire morale. Mostra

<sup>60</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, ad. 3; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, ad. 3: «Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia Moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni».

<sup>61</sup> Sarebbe molto interessante studiare in profondità la virtù della prudenza in riferimento a tutte le facoltà, ma questo diventerebbe l'argomento di un altro articolo.

<sup>62</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 6, *sed contra*.

<sup>63</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 6, *solución*.

<sup>64</sup> Questa virtù non ha questo compito, si tratta di un impegno oneroso indicare i fini, compito arduo ed esigente, certo, e determinante nella teologia morale, fondamentale per gli atti umani. In tutta la *Somma Teologica* i fini rappresentano la rotta dell'agire morale.

il fine ultimo, ma anche la questione dei fini che diventa prioritaria ed essenziale. Oltre ai fini, c'è “quanto è in ordine ai fini”, cioè, i mezzi. Senza i mezzi i fini sono irraggiungibili, e allora la morale sarebbe una vera “passione inutile”, come diceva Sartre.

Nell'ambito naturale è la ragione naturale a presentare i fini. Questo *habitus* dei primi principi, detto anche sinderesi, mostra alle virtù morali il loro fine corrispondente. La prudenza offrirà la sua collaborazione relativamente ai mezzi<sup>65</sup>.

*È compito della prudenza trovare il giusto mezzo nelle virtù morali?*  
(articolo 7°)

La virtù della prudenza offre la sua collaborazione presentando i mezzi, come abbiamo visto prima; adesso cerchiamo di capire con più precisione che cosa significa “offrire i mezzi”.

Le obiezioni<sup>66</sup> sono consistenti, dichiarano che non è il suo compito proporre i mezzi. La prudenza rimane senza scopo, una virtù inutile, addirittura da togliere dall'elenco delle virtù. In questo articolo si parla seriamente dell'esistenza o meno di questa virtù.

Il mondo delle virtù naviga tra fini e mezzi. La parte dei fini è molto importante e principale, senza di loro la virtù non va da nessuna parte. Nella dottrina degli atti umani anche il fine è la parte primordiale dell'atto: certo, non l'unica, ma la più importante. A tutto ciò dobbiamo aggiungere che il fine non è sufficiente, abbiamo bisogno dei mezzi, che sono anch'essi molto importanti, perché senza di loro non si raggiunge il fine, e allora tutto diventerebbe pura intenzione, puro scopo e teoria. Come di solito si dice, i mezzi ci fanno “mettere i piedi per terra”. Una virtù senza mezzi non sarebbe una virtù, neanche sarebbe umana.

Nella soluzione dell'articolo troviamo una affermazione che fa riferimento alla conformità con la Volontà di Dio: «Conformarsi con la retta ragione è il fine proprio di qualsiasi virtù morale»<sup>67</sup>. È vero, non ci dice niente di nuovo, ma il verbo utilizzato offre un elemento molto ricco, esiste a livello naturale una vera conformità, che la stessa ragione imprime nella vita morale. Si tratta di un dinamismo morale proprio

<sup>65</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 6, ad. 1-3.

<sup>66</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, obiezioni.

<sup>67</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, corpus: «hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis».

delle virtù, che nella sua realizzazione troviamo la vita dell'essere umano. In questo conformarsi la virtù della prudenza ha un ruolo centrale, ruolo umile sì, perché fa di negoziatore tra due parti, che mettono i suoi propri fini, ma che senza i mezzi non si raggiungerebbero mai. Questo ruolo della virtù della prudenza in mezzo a questo continuo conformarsi, ci ricorda che essa ha anche un ruolo importante nella "conformità della volontà umana con la Volontà divina". Sarà ad essa che compete discernere in che modo e con che mezzi deve l'uomo raggiungere, tramite i suoi atti, il mezzo razionale e anche con la grazia di Dio riuscirà, tramite la retta disposizione dei mezzi adeguati<sup>68</sup>. «La prudenza mostra il giusto mezzo nelle passioni e operazioni, ma non fa che il cercare questo giusto mezzo corrisponda alla virtù»<sup>69</sup>. Si tratta allora di un lavoro d'insieme, dove ogni virtù offre il suo ruolo in piena collaborazione.

*Imperare è l'atto principale della prudenza? (articolo 8°)*

La domanda sull'atto principale della virtù della prudenza ci situa nel centro di tutta la questione 47. Il verbo che ricorre tutto l'articolo è «*praecipere*»<sup>70</sup>, e non «*imperare*»<sup>71</sup>. Il verbo *imperare*, introduce immediatamente il significato di comandare, con una connotazione chiara d'imporre, si usa in ambito militare; in generale, significa esercitare il comando<sup>72</sup>.

Il verbo *praecipio* invece, ha una sfumatura diversa: un primo significato fa riferimento ad anticipare, prevenire. Ha anche il significato di consigliare, raccomandare, dare istruzioni, prescrivere, ordinare. Finalmente, significa anche insegnare<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, soluzione.

<sup>69</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, ad. 2; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, ad.2: «ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti».

<sup>70</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 8.

<sup>71</sup> Nell'edizione spagnola: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología, II-II*, q. 47, a. 8 (vol. III, BAC, Madrid 2002, 406-407), appare il verbo *imperar* come traduzione di *praecipere*. Nell'edizione italiana: S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica, II-II*, qq. 34-56 (vol. XVI, ESD, Bologna 1984, 236-239), si traduce con il termine "comandare".

<sup>72</sup> *Diccionario ilustrado VOX, Latino-español; Español-latino*, Bibliograf, Barcelona 1992, 235.

<sup>73</sup> *Diccionario ilustrado VOX, Latino-español; Español-latino*, Bibliograf, Barcelona 1992, 384.

Non siamo lontani dal significato di *imperare*, ma percepiamo una sfumatura più adeguata alla virtù della prudenza nel suo atto principale: «applicare all'operazione il risultato di una ricerca e del giudizio»<sup>74</sup>.

La prudenza aiuta ad anticipare, consiglia, raccomanda, come pure prescrive e ordina, e in questo aiuta la vita della persona<sup>75</sup>. La ricchezza di questo tipo di atto è enorme, forse per questo sfugge a una definizione semplice e richiede una definizione descrittiva. La realtà dell'atto principale della virtù della prudenza include sia la ragione speculativa che quella pratica, in un'armonia difficile da gestire e ancor più difficile di applicare, benché lo sforzo di chiarire le sfumature ci abbia aiutati molto a vederne il suo potenziale nella vita pratica, per scegliere correttamente, adeguatamente, cioè prudentemente.

L'esempio che appare alla fine della soluzione è illuminante. Si racconta il caso di un artista che realizza un'opera maldestra apposta. Di questo artista, contrariamente a quanto si potrebbe pensare non si dirà che è un artista fallito, ma il contrario. Invece, se un artista facesse una opera maldestra involontariamente, si dirà che è un pessimo artista. Con questo esempio si spiega che la perfezione dell'arte consiste in un

<sup>74</sup> S.T., II-II, q. 47, a. 8, soluzione; S.T., II-II, q. 47, a. 8, respondeo: «applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum».

<sup>75</sup> “Consiglio, giudizio e comando”, laddove l'atto proprio della virtù della prudenza è il “comando”, l’“impero”. Vediamo la complessità di questa virtù, la quale include un equilibrio armonico di diversi aspetti: il consiglio e il giudizio, propri della parte speculativa, mentre il comando appartiene alla parte volitiva, per cui si tratta di una “mozione ordinata”. La triade “consiglio, giudizio e comando” ha avuto una speciale applicazione nella teologia pastorale e nella Dottrina Sociale della Chiesa (cfr. MICHAEL RYAN, LC, *Teologia Pastorale*, APRA, Roma 2004, 21, nota 1). Il metodo “Vedere, giudicare e agire” si può cogliere dalla prospettiva della virtù della prudenza. Il “vedere” consiste nel momento del consiglio, dell'analisi, dell'approfondimento della problematica vista dalle diverse possibili prospettive. Il “vedere” implica uno studio scientifico, e qui rientra l'aiuto di tante scienze umane come la storia, la sociologia, la psicologia, la statistica, la pedagogia, ecc., che offrono materiale notevole alla conoscenza. Il “vedere” non è sufficiente, certo, la stessa virtù della prudenza nel suo dinamismo interno ci porta al “giudizio”, che si interessa alla convenienza, se è adeguato, dopo una verifica e un discernimento. Il giudizio ci offre diversi punti di vista, determina l'opportunità di una determinata azione; ci offre anche un giudizio morale, e alla fine si cercherà l'applicazione concreta nelle circostanze precise e particolari. Una volta arrivati a questo punto, è il momento del “comando”, dell'agire, dell’“impero”, atto proprio della virtù della prudenza. Senza questo atto la virtù non sarebbe perfetta, mancherebbe di qualcosa essenziale. Nel metodo del “vedere, giudicare e agire” scopriamo un'applicazione molto adeguata della stessa virtù della prudenza, possiamo dire che si tratta di un metodo che rispetta questa virtù e possiede un enorme valore educativo. Quello che sembrava un metodo tra gli altri, appare adesso come una via pedagogica per formare le persone alla prudenza, virtù che richiede un'educazione, con i suoi processi e tempi.

giudizio e non in un comando. Invece, nella virtù della prudenza accade il contrario: è più imprudente chi fa il male in modo consapevole, che quello che lo fa senza volerlo. Il motivo è molto semplice: il primo fallisce nell'atto proprio della virtù della prudenza, cioè il comando.

Fare il male in modo consapevole, cioè, volendo quello che si fa, significa grande imprudenza. Va contro l'anticipazione, la previsione che il consiglio e il giudizio richiedono. Nella misura in cui prende forma il giudizio della prudenza si presenta come prescrizione e ordine, mozione ordinata, illustrativa, e così sfocia nella azione. Quando si disprezza tutto questo si è imprudenti.

L'atto principale della virtù della prudenza si può quindi descrivere come una mozione ordinata, espressione molto adeguata che include l'appartenenza alla ragione e la partecipazione della volontà<sup>76</sup>.

#### *La diligenza appartiene alla prudenza? (articolo 9°)*

Prima di tutto, è necessario determinare che cosa significa il termine "diligenza". Un primo significato è quello di velocità e sagacia. Velocità per iniziare quello che si deve fare, ma non prima di esserci consigliati e di aver realizzato un giudizio. La decisione si prende con calma e serenità, ma una volta presa bisogna agire. La diligenza è quindi sollecitudine nell'agire, non è frutto di una semplice inquietudine che porta verso la realizzazione esterna, ma una certa abilità d'animo. Non è un'inquietudine frutto di un eccesso di timore e sfiducia, il quale provoca un eccesso di diligenza, ma si tratta di una velocità, la sollecitudine di chi si fida di chi se lo merita, non ha una inquietudine inutile e preoccupazioni innesessarie<sup>77</sup>.

La diligenza è un atto proprio della prudenza, non è qualcosa di ornamentale, ma appartiene a pieno titolo a questa virtù. La diligenza farà dire a San Paolo: «caritas Christi urget nos» (*IICor* 5,14); si tratta di un'espressione di un'anima infiammata dalla Missione che Cristo le ha dato, è la sollecitudine di un uomo prudente, una diligenza unita alla carità indirizzata a tutti gli uomini.

L'uomo prudente è sollecito, perché cosciente che una cattiva persuasione può sorgere e farlo cadere. Nella vita spirituale e morale la di-

<sup>76</sup> In questo articolo si sente l'eco della questione 17 della *Prima Secundae*, dove si esamina l'atto del comando da una prospettiva psicologica e si spiega il contributo della ragione e della volontà al suo esercizio d'imperare.

<sup>77</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 9, soluzione e risposta alle obiezioni.



ligenza è importante, si tratta di un elemento che moltiplica il successo della mozione ordinata. Una volta che si sa cosa fare, che scelte prendere, bisogna agire e subito, applicando i mezzi con sollecitudine. Quante volte i programmi di vita spirituale sono abbandonati per mancanza di sollecitudine! Così diventano programmi sterili. Se questo è vero nell'ambito personale, alle volte succede lo stesso nell'ambito pastorale: quanti progetti, programmi, piani pastorali bellissimi rimangono senza frutto o raggiungono risultati poverissimi, tutto per colpa di una diligenza troppo scarsa e precaria!

La virtù della prudenza è lontana dalla lentezza, dalla pusillanimità, dall'omissione, dall'indolenza; queste cose sono caratteristiche dell'imprudente.

*La prudenza ed il governo della moltitudine (articolo 10°)*

La virtù della prudenza appare allora come una virtù molto consigliabile principalmente per la propria vita, ci aiuta a vivere in modo adeguato, cosa molto opportuna per conformare la propria volontà con quella di Dio. Sembra logico pensare, per gli stessi motivi, che questa virtù sia altrettanto importante nella direzione e governo delle persone.

Abbiamo visto prima che la virtù della prudenza delibera, giudica e comanda i mezzi per arrivare al fine dovuto, e lo fa in ordine ai fini particolari, ma è la virtù della carità a spingere l'uomo verso il bene proprio, così come anche il bene comune degli altri. Sembra che la prudenza cerchi adesso, di sostituire la carità in questo compito, ma non è così, si tratta piuttosto di complementazione. La virtù della giustizia, che tratta dei beni dovuti, richiede di una deliberazione, di un giudizio e di un comando. In certo senso questo articolo fa da collegamento con la virtù morale della giustizia, che sarà studiata in modo approfondito subito dopo.

*La prudenza si occupa del bene proprio. Essa stessa a occuparsi del bene comune? (articolo 11°)*

La virtù della prudenza si estende a diversi oggetti, tratta del bene della famiglia, della patria, della città e della nazione.

La portata di questa virtù può raggiungere gli ambiti economico, militare, religioso, ecc.

*La prudenza anche tra i sudditi o solo nei governanti? (articolo 12<sup>o</sup>)*

Qui non si vuole fare un commento esaustivo di questo articolo, ma ne troviamo degli elementi molto interessanti, come l'importanza che si deve dare alla situazione storica, sociale e politica dell'epoca. Troviamo termini come "servi", "sudditi" e troviamo anche frasi nelle obiezioni, come «il servo non ha in assoluto la capacità di consigliare», ecc.<sup>78</sup> Ricordiamo che si tratta di un testo del Medioevo, inserito in particolare nel sistema di piccoli regni dell'epoca di S. Tommaso. Cerchiamo di entrare nella mentalità dell'epoca, e capiremo perché la virtù della prudenza venga circoscritta al governante, il quale dirige, è la mente direttrice.

È del tutto comprensibile, da questo punto di vista, che la virtù della prudenza appartenga piuttosto al governante. Al suddito tocca essere diretto, governato. In un certo senso, deve attenersi alla direzione di chi governa. Qui, certamente, appare una premessa importante, che non deve passare inosservata: il governante deve essere prudente. Il capo ha questa enorme responsabilità, rendere conto del suo operato, giacché deve essere una direzione prudente. Questa diventa la condizione per governare i sudditi, come abbiamo visto prima. Il suddito allora potrà seguire la legge con la sicurezza che è buona, procede da una direzione prudente.

Certo, questo sarebbe l'ideale, ed è quello che prendiamo in considerazione. Invece, l'articolo contiene un'inquietudine: «C'è prudenza nei sudditi o solo nei governanti?». Non esclude a priori una prudenza nei sudditi. Già la sola domanda ci fa pensare alla possibilità dell'esistenza della virtù della prudenza nel suddito, e questo sembra degno di studio; ora non è il momento di farlo, ma una cosa possiamo dire, ed è che il suddito non sarà solo un agente passivo, benché alla fine appaia una frase come: «nei sudditi, invece, come arte meccanica o esecutori di un piano»<sup>79</sup>. Al suddito, sotto questa condizione, non compete governare, ma per il solo motivo di essere l'uomo un essere razionale, egli partecipa, in certo senso, al governo secondo il giudizio della ragione, e in questo modo gli corrisponde avere prudenza<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12.

<sup>79</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, corpus: «In subditis autem ad modum artis manu operantis».

<sup>80</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, corpus: «Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere».

Possiamo dire che il servo viene esonerato quando si deve attenere a qualche cosa che il governante decreta? Può semplicemente dire che lui, da servo, deve solo accettare tutto e assolutamente tutto quello che il governante ordina? Cosa succederebbe se un suddito scoprisse, in modo fondato, che non è possibile alla luce della sua propria prudenza, seguire quello che gli stanno ordinando?

Si capisce che questo articolo ha delle implicazioni di grande portata; il servo, come qualsiasi essere razionale, deve usare la prudenza, non può evitare di utilizzarla, e in un certo modo partecipa così al governo e la direzione: “il suddito partecipa del governo”. La domanda punta a che punto arriva questa partecipazione, e in che cosa consiste. Nell’articolo appare già qualche cosa sull’argomento.

Una prima applicazione riguarda il tema della stessa conformità della volontà umana con quella divina. Il discernimento, con i suoi criteri e principi, cerca di risolvere questa problematica profonda e complessa; con la virtù della prudenza, l’essere umano partecipa in qualche modo al governo di Dio sulle vite umane.

Una possibile conclusione è che la virtù della prudenza ci offre la possibilità di partecipare in qualche modo al governo di Dio sul mondo; la stessa conformità diventa una partecipazione, nella quale entrano in gioco tutta la persona e tutte le sue facoltà.

### *Può esserci prudenza nei peccatori? (articolo 13<sup>o</sup>)*

Prima di rispondere, si offre una descrizione di che cos’è un peccatore. Si tratta di una persona che ordina qualche aspetto della sua vita verso un fine cattivo. Per esempio, pone come fine ultimo i piaceri della carne<sup>81</sup>. Sapendo che la virtù della prudenza cerca di ordinare tutto verso il fine buono, e anche verso il fine ultimo buono, non esiste vera prudenza nel peccatore. È vero che nelle cose concrete ci può essere un certo ordinamento dei mezzi, una prudenza che sarà imperfetta, come un’abilità naturale, comune a buoni e cattivi e che può essere utilizzata per il bene o per il male.

La vera prudenza, quella perfetta, non la può avere il peccatore, perché essa ordina i mezzi verso il fine ultimo buono. Vediamo in che termini lo dice S. Tommaso:

---

<sup>81</sup> Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13.

La prudenza può avere tre sensi. C'è una prudenza falsa per la sua somiglianza con la vera. Certo, giacché è prudente chi dispone quello che si deve fare in ordine a un fine, ha una prudenza falsa chi, per un fine cattivo, dispone cose adeguate verso questo fine, giacché quello che prende come fine non è realmente buono, se non solo per somiglianza con lui, come si parla, per esempio, del buon ladro<sup>82</sup>.

È vero, esiste una similitudine, ma solo in quanto sceglie un mezzo efficiente, ma non perché sia virtuoso. «In questo modo, per somiglianza, si può chiamare buon ladro chi trova la modalità appropriata per rubare. È la prudenza della quale parla l'Apostolo quando scrive: *La prudenza della carne è la morte (Rom 8,6)*, perché mette il suo fine ultimo nei piaceri della carne».<sup>83</sup>

Diventa chiaro che la prudenza falsa possiede qualche elemento, grazie ai quali ancora si può chiamare prudenza, ma realmente ha perso la sua natura, la sua essenza, solo rimane la corteccia<sup>84</sup>.

Qui interessa la prudenza che ci porta verso il bene, «c'è un secondo tipo di prudenza, la vera, perché trova la strada indicata per raggiungere il fine realmente buono. Risulta, invece, imperfetta per due motivi. Il primo, perché il bene che prende come fine non è il fine comune di tutta vita umana, ma solo un livello speciale di cose»<sup>85</sup>. Questo è il caso quando qualcuno trova il modo conforme per navigare, si dice allora che un la persona è un marinaio prudente. Il secondo motivo è perché c'è una mancanza nell'atto principale della prudenza. Per esempio, nel

---

<sup>82</sup> S.T., II-II, q. 47, a. 13, soluzione; S.T., II-II, q. 47, a. 13, corpus: «Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro».

<sup>83</sup> S.T., II-II, q. 47, a. 13, soluzione; S.T., q. 47, a. 13, corpus: «Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis mors est, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis».

<sup>84</sup> Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 13, soluzione.

<sup>85</sup> S.T., II-II, q. 47, a. 13, soluzione; S.T., q. 47, a. 13, corpus: «Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta».

caso in cui qualcuno chiede consiglio e giudizi retti in diversi compiti della vita, ma non comandano con efficacia<sup>86</sup>.

Il navigante prudente è quello che conosce dove deve andare e mette la nave verso quella direzione, è allora uomo prudente, e un buon professionista della navigazione. Nella prudenza umana è di enorme trascendenza nella vita quotidiana. E questa, benché perfetta nel suo ambito naturale non lo è in un senso totale, giacché la vera e perfetta è quella che dirige tutti i suoi sforzi verso il fine ultimo buono.

Esiste anche un terzo tipo di prudenza che è anche vera e perfetta; che consiglia, giudica e comanda con rettitudine in ordine al fine buono di tutta la vita. Questa prudenza propriamente tale, è la prudenza che non si trova nei peccatori. La prima prudenza in realtà la possiedono solo i peccatori; la seconda, la imperfetta, è comune a buoni e cattivi, specificamente quella prudenza imperfetta che tratta di qualche fine particolare, perché quella che lo è per difetto dell'atto principale è propria dei peccatori<sup>87</sup>.

La prudenza imperfetta, quella che prende come fine solo un livello delle cose, così per l'uomo di negozi i suoi affari e per il navigante il suo viaggio, cercherà di essere prudente in queste attività. Tutto questo è comune a buoni e cattivi. Risulta imperfetta la virtù della prudenza in questo caso perché precisamente non si tratta del fine ultimo di tutta la vita umana.

Esiste invece, come appare nel testo, un altro motivo per il quale si tratta della virtù della prudenza imperfetta, ed è quel caso in cui manca l'atto principale della virtù della prudenza, cioè, quando manca l'atto del comando, e questo succede quando non si agisce per indecisione, o non si agisce per mancanza di efficacia. Certo, c'è stata un'analisi, un discernimento, una consulenza fatta; anche un giudizio adeguato, ma

<sup>86</sup> *S.T.*, II-IIa, q. 47, a. 13, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, corpus: «Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit».

<sup>87</sup> *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, corpus: «Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis».

alla fine manca qualcosa importante, il suo atto principale, il comando, un ordine efficace. Nel piano della conoscenza abbiamo trovato un giusto sviluppo del percorso, ma arrivando all'azione, cioè, alla volontà, abbiamo identificato un errore, una falla, una indecisione, o una omissione, e tutto questo può succedere perché manca la virtù della prudenza. Ed è per questo motivo che la prudenza ha un potente influsso nelle virtù, ci vuole agire con opere buone, e questo incide direttamente contro il peccato, che ha la sua origine e perversione nella stessa volontà, dovuto alla ferita originale<sup>88</sup>.

Scopriamo allora un elemento in più di questa virtù così importante, che diventa un'alleata primordiale nella crescita umana e cristiana e, nondimeno, nella conformità con la Volontà divina.

Il bisogno di questa spinta particolare appare propriamente nelle occasioni che dopo un'analisi profonda, complessa e ben fatta, dopo un giudizio adeguato, conveniente e ben articolato, dopo di questi passi così importanti, sia a livello personale, istituzionale, addirittura diocesano o parrocchiale, o in qualsiasi ambito della vita umana, non riesce ad arrivare alla realizzazione, all'esecuzione, al comando, al farsi, al proposito fatto, all'azione. Quanto bisogno esiste della vera prudenza in tutti questi ambiti!

*Si trova la prudenza in tutti quelli che sono in grazia? (articolo 14°)*

La virtù della prudenza, che viene accompagnata dalla grazia, è infusa da Dio, però troviamo una distinzione dall'esperienza abituale o attuale, cioè, si può avere la virtù in modo abituale, perché viene con la grazia, ma non in modo attuale, perché non è stato possibile esercitarla ancora, come è nel caso dei bambini battezzati che non hanno ancora una ragione, e non la potranno utilizzare nel caso degli adulti che sono pazzi.

È molto interessante constatare che in persone molto spirituali ma senza o con limitata formazione culturale si può trovare un livello di prudenza notevole. La grazia in questo caso ha realizzato un lavoro meraviglioso con la collaborazione della persona ben disposta, raggiungendo un esercizio molto sviluppato della virtù della prudenza.

---

<sup>88</sup> Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 13, ad. 2.

*È innata in noi la prudenza? (articolo 15°)*

Abbiamo visto che la virtù della prudenza è infusa da Dio (evidentemente si tratta della virtù della prudenza infusa, e allora ovviamente esiste una virtù della prudenza naturale), e allora non può essere inserita nella nostra natura, ma ha molta importanza il suo esercizio e l'esperienza in questa virtù. Per perfezionare questa virtù aiutano molto l'istruzione e l'esperienza acquisita con molto esercizio.

Tutto questo ci fa pensare che la collaborazione della persona diventa indispensabile, e questo già lo sappiamo, la virtù possiede questa parte "abituale", ma per la sua perfezione richiede diventare "atto". Nel sottofondo di questa dottrina della collaborazione della persona, la grazia offre la sua parte, essenziale, certo, ma sarebbe inutile, se non esistessero gli atti, e questi ripetuti tramite l'esperienza.

*Può mancare la prudenza per dimenticanza? (articolo 16°)*

In questo ultimo articolo si analizzano, benché in modo breve, due limitazioni della virtù della prudenza. Nel titolo appare la limitazione che ha a che vedere con la conoscenza, e questa è l'oblio, ma esiste anche l'ostacolo da parte del comando, che è il freno che le passioni possono provocare. In qualche modo appaiono un'altra volta i due versanti della virtù della prudenza, i suoi due aspetti quasi integrali, uno cognoscitivo e un altro volitivo. Si tratta di una composizione, mai una separazione, e nella virtù le troviamo lavorando insieme.

Con questo si sta preparando il terreno per entrare in una nuova questione. Una volta finito lo studio della virtù in se stessa, sarà il momento di studiare le parti della virtù, che sarà l'argomento di un prossimo articolo che sarà la seconda parte di questo.

**Conclusione**

Lo studio della natura della virtù della prudenza ci ha aperto a tanti aspetti che sono indispensabili per la vita cristiana, intrecciata dall'ideale che Cristo ci offre, anche con la sua grazia, e la realtà concreta personale. La virtù della prudenza allora, si presenta come autentico giudizio prudenziale, che è la base di ogni discernimento.

Lungo tutto l'articolo è apparso continuamente il tema della conformità della volontà umana con la Volontà divina, aspetto della vita

cristiana che richiede un costante discernimento, cioè, un giudizio prudenziale che ci permetta identificare (sempre con l'aiuto della grazia di Dio) la cosa migliore da fare, la scelta eccellente da prendere, il mezzo più adatto per rendere grazia a Dio.

A seguito della stesura di questo articolo abbiamo ritenuto opportuno offrire in un prossimo lo studio delle parti della virtù della prudenza, che come giudizio prudenziale, approfondirà molto di più il collegamento con il tema della conformità con la Volontà di Dio.

**Abstract:** The study of the nature of the virtue of prudence sheds light on many aspects that are essential to the Christian life, which is woven from the ideal that Christ offers us, not only with his grace, but also with his concrete, personal reality. The virtue of prudence, therefore, is an authentic prudential judgment, which forms the basis of all discernment. The theme which pervades the article is the conformity of the human will with the divine Will, a theme which is connected to prudential judgment.

**Key Words:** prudence, prudential judgment, discernment, conformity, Will of God.