



CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE
L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO
ROMA, 21-25 settembre 2003



Pontificia Accademia di San Tommaso

-

Società Internazionale Tommaso d'Aquino

La causalità dell'intelletto nell'atto di scelta

Prof. Federica Bergamino
Pontificia Università della Santa Croce, Roma (Italia)

This paper concerns the problem of freedom. It examines the relation of intellect and will, and particularly the nature of the intellect's causality, in St. Thomas's analysis of the act of choice. Aquinas maintains, in fact, that reason is the *cause* of the freedom of choice. The understanding of this point is crucial for St. Thomas' anthropology and the humanism resulting from it. Among Thomistic authors, the interpretations waver between intellectualism (those who hold for a last practical judgment determining the choice) and voluntarism (those who tend to assign a certain primacy to the will, seen as somehow autonomous vis-à-vis intellect). Through a study of St. Thomas's writings, the paper offers an explanation of the act of choice, and of the intellect's causal role in it, that shows how freedom of will *depends upon* the intellect's causality, in the strong sense of this term (i.e. intellect exerts a genuine causal action over will). On the other hand, this causality, although real (in the sense that intellect moves will), is not deterministic; hence there is no need for a last practical judgment to *determine* the will. The notion of a last practical judgment is in fact called into question.

Considerare l'uomo come individuo razionale e non come un "io", significa per alcuni autori contemporanei collocarlo ancora sul piano della natura e non del soggetto. Scrive P. Ricoeur criticando la concezione antropologica tomista e in particolare la concezione della libertà in Tommaso:

"la cosmologia generale delle facoltà confonde i regni e tradisce l'intuizione generale del poter volere. E ciononostante si è colpiti dalla positività di quel potere, sottolineata da numerosi testi in cui si è affermato il dominio della volontà sui suoi atti. S. Tommaso sembra andare molto vicino ad una psicologia che assuma veramente, come centro radicale e prospettico l'io e non una natura. (...) Tuttavia il tomismo invoca quest'autodeterminazione di sé in misura sufficiente per fare della buona psicologia, ma subito la ricongiunge a tutto l'ordine della natura, in misura sufficiente da dispensarsi dal condurre questa buona psicologia fino ad una vera metafisica della soggettività¹".

La critica di Ricoeur all'antropologia metafisica tommasiana è di grande interesse soprattutto se si pone in rapporto ad altre interpretazioni del tomismo

¹P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*, Marietti, Genova 1990, pp. 162-163.

secondo le quali “nella posizione e soluzione del problema della libertà di Tommaso (...) ci sarebbe qualche lacuna di fondo²” a causa della quale non si rende pienamente ragione “dell'io personale, quale principio esistenziale incomunicabile-comunicante nel suo doppio rapporto al mondo e a Dio”. Scrive infatti Cornelio Fabro:

“anche sulla realtà dinamica della persona gli scolastici si sono limitati a considerazioni di tipo metafisico-formale. Lo stesso S. Tommaso, quando afferrò per un momento l'importanza del soggetto singolo spirituale, cioè quando volle rompere il cerchio dell'immanenza averroistica, si fermò all'argomento dello *hic homo (singularis) intelligit* (...) lasciando scoperta e nell'ombra la zona dell'*hic homo vult, eligit, amat...*, che è il campo in cui si decide il senso e l'esito della vita dell'uomo”³.

Il problema fondamentale che Fabro rileva nella spiegazione della libertà di Tommaso è il ruolo prioritario da questi assegnato all'intelletto e alla dimensione naturale; e quindi, anche se in molteplici occasioni negli scritti dell'Aquinate, non può non riscontrare un primato conferito alla volontà, tuttavia “un alone o uno sfondo quasi intellettualistico sembra innegabile⁴”. Fabro infatti concluderà che Tommaso “pur rimanendo nella scia dell'intellettualismo classico, ha degli spiragli notevoli per soddisfare all'esigenza moderna della principialità dell'io⁵”, ma detta principialità viene riconosciuta dall'interprete tomista sempre in contrasto o nonostante la dimensione intellettuale.

Risulta quindi che nella critica di Ricoeur e di Fabro si suppone una sorta di antinomia tra volontà e intelletto, tra natura e soggetto che sembra assente nella filosofia classica⁶. Ora, ciò che mi chiedo qui, è se effettivamente nell'analisi della libertà in Tommaso si riscontra detta antinomia. Penso che la risposta a tale quesito costituisca un punto centrale per intendere la concezione tommasiana della libertà e di conseguenza la sua antropologia e l'umanesimo

²C. FABRO, *La dialettica di intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero*, “*Doctor Communis*”, 1 (1977), pp. 163-191.

³ *Ibidem*, p. 163-165.

⁴ *Ibidem*, 178.

⁵ *Ibidem*, 188.

⁶ Cfr. E. BERTI, *Soggetto, anima e identità personale in Aristotele*, in “*Perì Psiché, de Homine, antropologia nuovi approcci*”, pp. 1-14, qui emerge una nozione, che è quella classica e aristotelica, secondo la quale il termine soggetto si estende oltre l'uomo per comprendere ogni sostanza individuale che è sempre il sostrato di qualche tipo di operazione o movimento. Ogni livello della natura ha quindi una certa soggettività perché la natura in genere non è mai concepita dalla filosofia classica in senso meramente passivo o meccanicistico, come invece accade da Cartesio in poi. Evidentemente però il soggetto in senso più pieno è solo il soggetto razionale, perché ha un perfetto dominio sul suo agire, in quanto è libero.

che ne deriva. Mi propongo quindi di approfondire alcuni elementi dell'atto libero nei testi dell'Aquinate con particolare riferimento al ruolo della causalità intellettuale. Su questo punto l'esegesi tomista si è oltremodo impegnata, ma, a mio avviso, senza pervenire a una soluzione o risposta del tutto soddisfacente⁷.

Uno dei maggiori esponenti della lettura interpretativa che in assoluto è stata la più seguita nel XX secolo è Garrigou-Lagrange⁸, il quale tende a spiegare la libertà tommasiana in termini di simultaneità: l'intelletto e la volontà offrirebbero simultaneamente il proprio contributo all'atto, per cui l'atto di volontà che muove il giudizio e l'atto di volontà mosso dal giudizio, sarebbero un unico atto. Il giudizio in questione è l'ultimo giudizio pratico e l'atto di volontà che muove e che è mosso allo stesso tempo, è la scelta. Il giudizio sarebbe determinato dal volere, e paradossalmente, esso stesso muoverebbe il volere⁹.

Non entro qui nella problematica e nelle contraddizioni cui queste affermazioni danno luogo. Ora mi interessa segnalare questo: la tesi della simultaneità è chiamata in causa per evitare il determinismo; in tale posizione infatti soggiace la convinzione per cui se c'è un giudizio "prima" della scelta che muova a scegliere, quel giudizio muove necessariamente. La scelta non può non seguirlo. Il giudizio aperto agli opposti, ossia quel giudizio indeterminato che apre a diverse possibilità, è per Garrigou-Lagrange, così come per i tomisti che lo hanno preceduto¹⁰, incapace a muovere, cioè non sufficiente per il darsi della scelta; perché si possa scegliere è necessario avere un giudizio già determinato *ad unum* dal volere stesso e che così può determinare la scelta. Difficile da spiegare poi – e qui emerge la contraddizione più grossa della tesi della simultaneità – come l'atto di volere che determina il giudizio, sia lo stesso determinato dal giudizio (la scelta). Si tratta – sembra – di un tentativo di conciliare la libertà con l'intellettualità, ma all'interno di una concezione della causalità intellettuale intesa sempre come deterministica. O il giudizio *non* muove (giudizio indifferente aperto agli opposti) o se muove, muove necessariamente (ultimo giudizio pratico cui la scelta segue infallibilmente). La tesi della simultaneità crolla però quando lo stesso Garrigou-Lagrange cerca di rispondere al determinismo razionalistico. Scriverà infatti: "l'atto libero è una risposta gratuita sorta dalle profondità infinite della volontà alla sollecitazione

⁷ Per un'analisi dettagliata della questione rimando al mio studio: "La razionalità e la libertà della scelta", Edusc 2002, alle pp. 135-191.

⁸ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas*, "Rev. sc. phil. theol." I parte (1907), pp. 648-673 ; II parte (1908) pp. 5-32.

⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰ Il riferimento è in particolare ai Salmaticensi.

impotente di un bene finito”¹¹. Il bene finito presentato nel giudizio indifferente è impotente, incapace a muovere, quindi la volontà deve far ricorso a se stessa perché si dia l'atto. Questo atto – conclude – non dipende da un fattore intellettuale. L'atto volitivo che determina l'ultimo giudizio pratico è – in ultima istanza – un atto senza motivo. In definitiva, per il darsi della libertà si è costretti a porre un atto nuovo senza causa. Risalta pertanto qui – in quello che si può considerare il paradigma ermeneutico dei tomisti – una concezione della libertà della scelta in cui l'elemento volitivo si legge in contrasto con quello intellettuale. Per l'emergere del *proprium* volitivo bisogna annullare l'azione causale dell'intelletto in quanto implicitamente sempre intesa come deterministica.

I tentativi di giustificare la tesi della simultaneità sono stati molteplici¹² anche se, a mio avviso, nessuno è approdato a una soluzione soddisfacente¹³, mentre si è andata diffondendo nel mondo contemporaneo la convinzione che anche in Tommaso d'Aquino, come nell'antropologia moderna si dà lo iato di cui sopra tra volontà e intelletto, tra natura e soggetto.

Il nucleo della questione, a mio parere, sta nell'intendere fino in fondo il ruolo dell'intelletto e la sua specifica modalità causale all'interno dell'atto. Propongo quindi l'analisi di alcuni testi di Tommaso che possono gettare luce sul problema. Scrive Tommaso:

... Non ogni causa per necessità produce il suo effetto, anche se è causa sufficiente; questo perché la causa può essere impedita, di modo che l'effetto non segua; come le cause naturali, che non producono i loro effetti per necessità, ma nella maggior parte, perché raramente vengono impediti. Così quella causa che fa che la volontà voglia qualcosa, non è necessario che faccia questo per necessità: perché può essere posto dalla stessa volontà un impedimento, o rimuovendo tale considerazione che lo induce a volere, o considerando l'opposto, cioè che questo che viene proposto come bene, secondo qualcosa non è bene¹⁴.

Il testo è emblematico della sua posizione quanto alla nozione di causa contingente (una causa che può essere impedita) e nello specifico, alla causalità esercitata sul volere. Innanzi tutto – diversamente dalla proposta di soluzione fornita da Garrigou-Lagrange – Tommaso assume qui come ovvia l'esistenza di una causa dell'atto di scelta. Afferma altresì che tale causa non muove la volontà in modo necessario, però muove. La spiegazione dell'assenza di

¹¹ GARRIGOU-LAGRANGE (1908), p. 26.

¹² Emblematico quello di Lebacqz in LEBACQZ J., *Libre arbitre et jugement*, Desclèe de Brouwer, Paris-Bruges 1960, dietro richiesta di Sertillanges.

¹³ Come si evince dallo studio storico-critico di LEBACQZ (1960).

¹⁴ *De malo*, q. 6 a. un. ad 15.

necessità – ossia della contingenza – è data dal fatto che la causa può essere impedita dal produrre il suo effetto (l'atto di scelta). L'impedimento dell'atto volitivo, diversamente da quello delle cause fisiche, viene posto dalla stessa volontà, e non da una causa esterna. La volontà allora, nell'atto di scelta, si presenta al contempo come passiva e come attiva. È passiva perché l'atto volitivo ha una causa che non sembra coincidere né con l'atto stesso, né con la potenza volitiva; è attiva perché la volontà può intervenire sulla causa del suo atto e impedirla, ha quindi un dominio sul proprio atto. Ora, ciò che si tratta di approfondire a questo punto è la relazione tra la causa contingente ma effettiva dell'atto, e il dominio che la volontà ha su di esso. E quanto si vuole dimostrare è che in Tommaso il dominio della volontà sul proprio atto, non solo non è incompatibile con il fatto che essa abbia una causa, ma si dà proprio in virtù della causalità contingente dell'oggetto dell'atto presentato dall'intelletto.

Al fine di esaminare la natura della causalità intellettuale nell'atto di scelta, propongo qui in sintesi alcune considerazioni sulla nozione di *forma* in Tommaso e sulla *volontà*.

La forma è la base del potere e la fonte dell'inclinazione ad agire¹⁵; essa è il nucleo della sufficienza della causa. Inoltre, ciò che muove l'inclinazione in senso proprio e *per se*, è il bene – la perfezione che conviene a ogni cosa a seconda della sua forma – e la forma è ciò per cui l'oggetto dell'inclinazione viene messo in rapporto all'agente; per questo è il principio della sua inclinazione¹⁶. L'agente infatti “è inclinato ad agire a causa dell'*oggetto* stesso della sua inclinazione, nella misura in cui l'oggetto gli si presenta in qualche modo”¹⁷, in una qualche forma. In Tommaso, quando l'agente possiede una determinata forma, questa costituisce la causa sufficiente¹⁸ di quel determinato agire: è capace di agire ed è quindi inclinato all'azione. Ora, riferendo questo alle cause intellettuali, sembra che la causa dell'agire volitivo non consista in un'unica forma, ma che vi siano molte forme, così da rendere indeterminato l'agente. La forma intellettuale è infatti universale e all'interno di essa possono essere comprese molte forme; e, poiché l'atto è nelle cose singolari, e in esse non

¹⁵ Cfr. De pot. q. 2 a. 1, e S. Th., I q. 14 a. 8.

¹⁶ Cfr. S. Th., I q. 5 a. 5.

¹⁷ BROCK S.L., *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh 1998, p. 117.

¹⁸ Da notare che la nozione di causa sufficiente per Tommaso non coincide con quella moderna per cui se la causa è sufficiente sempre e necessariamente deriva l'effetto. Nella maggior parte dei casi Tommaso usa l'espressione causa sufficiente per indicare una causa che è adeguata per conseguire l'effetto, ma che può anche esserne impedita. Non è quindi necessaria.

vi è nulla di adeguato alla potenza dell'universale, resta che l'inclinazione della volontà si volge indeterminatamente a molte cose¹⁹.

La volontà è facoltà desiderativa intellettuale; l'unica causa sufficiente a muoverla in modo necessario, è il bene universale²⁰. In virtù della conoscenza intellettuale infatti, l'agente volitivo conosce il bene nella sua universalità; conosce quindi la ragione di bene – la stessa desiderabilità – e quindi tutte le cose che partecipano di essa, tutti i beni concreti e particolari; a motivo di tale apertura universale, nessun bene particolare può esaurire la capacità desiderativa dell'appetito intellettuale e quindi muoverla in modo necessitante a un agire²¹. L'unico motore ad essa proporzionato è quel bene conveniente che si presenta come tale in tutti gli aspetti che si possono considerare, ossia la felicità²².

Ora, però, se nessun bene particolare può muovere la volontà in modo necessario, si può comunque affermare che è capace di muoverla in modo contingente? Si legge infatti nella *Summa contra gentiles*:

la forma appresa è principio movente in quanto è appresa sotto la ragione di bene o di conveniente: poiché l'atto esterno negli esseri che muovono se stessi deriva dal giudizio col quale una cosa è giudicata buona o conveniente mediante la forma suddetta. Se quindi chi giudica applica se stesso a giudicare, bisogna che applichi se stesso a codesto giudizio mediante una forma appresa più alta. E questo non può essere altro che la nozione stessa di bene o di cosa conveniente con la quale si può giudicare di ciascun bene determinato. Perciò possono muovere se stessi a giudicare quegli esseri che conoscono la ragione universale di bene. E questi sono solo gli esseri intelligenti²³.

La forma appresa, cui si riferisce qui l'Aquinate all'inizio della citazione, non è una forma universale, è invece una forma particolare, conosciuta sotto

¹⁹ Cfr. *De malo*, q.6 a.un.

²⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 10 a. 2, in particolare ad 1. Qui Tommaso parla di una causa sufficiente che *totaliter habet rationem motivi*, ossia che muoverebbe la volontà in modo necessario, in quanto non è in nessun modo *deficiens*, è infatti il bene universale e perfetto. Da notare quindi che in questo testo si usa *sufficiens* come opposto a *deficiens*, e non come opposto a *insufficiens* (che sottolinea l'inadeguatezza e l'incapacità, piuttosto che la limitatezza). Nel *De malo* invece, come anche in *S. Th.*, I-II, q. 75 a. 1 ad 2, si usa *sufficiens* come opposto a *insufficiens*; mentre quindi nel testo citato Tommaso vuole insistere che c'è un motivo che può muovere per necessità (anche se non tutti i motivi sono così), negli altri testi menzionati si sottolinea di più il fatto che una cosa che non può muovere per necessità, può comunque muovere (in particolare in *S. Th.*, I-II, q. 75 a. 1 ad 2: il peccato pur non essendo necessario ha comunque un motivo).

²¹ Cfr. *S. Th.*, I q. 82 a. 3 ad 2.

²² Cfr. *De malo*, q. 6 a. un.

²³ *C.G.*, L. II, c. 48, § 3.

una ragione universale. Per l'agente intellettuale la *ratio* principale della cosa da fare sarebbe il fine dell'azione stessa; e poiché egli non conosce solo il fine come cosa da raggiungere, ma anche la ragione di fine, vede che in questa ragione – questa forma universale – rientrano tante forme o ragioni particolari, ossia tanti modi di pervenire allo stesso fine. E quindi, una volta voluto il fine, può essere mosso da ognuna di queste forme – in cui si presentano i beni particolari – in quanto tutte sono ordinate al fine; tutte partecipano della desiderabilità del fine voluto, e quindi della ragione di bene e di cosa conveniente²⁴. Le molteplici forme diverse e opposte, hanno quindi il *potere* di causare l'atto volitivo proprio in quanto partecipano tutte della *stessa rationem finis*.

Ora, una volta assodato che per Tommaso il bene particolare ha capacità di muovere, va evidenziato che il tramite della mozione volitiva contingente, che presenta la forma appresa (il bene in quanto particolare) in un giudizio, è l'intelletto. Bisogna quindi soffermarsi sulla natura del giudizio in cui si presenta il bene particolare. Qual è il giudizio che interessa ora prendere in considerazione? Se si va a esaminare le asserzioni di Tommaso si constata che per lui il *proprium* delle potenze razionali è il dominio che esse hanno sul proprio atto²⁵, e la *causa* di tale dominio sta nel fatto che sono aperte agli opposti²⁶. È nell'apertura agli opposti della ragione che Tommaso colloca la radice della contingenza e al contempo del dominio delle potenze razionali. Il giudizio che interessa allora prendere in esame sarà il giudizio aperto agli opposti. Se si dimostra infatti che il giudizio aperto agli opposti causa l'atto di scelta e addirittura lo rende libero, mi sembra che si sia dimostrato come in Tommaso non solo non si dà antinomia tra intelletto e volontà, ma addirittura che l'intelletto è causa della libertà della volontà e quindi dell'io come soggetto di auto-determinazione.

Nel momento della deliberazione l'intelletto paragona vari beni particolari in rapporto al fine voluto e in rapporto tra di loro, e formula così diversi giudizi di convenienza²⁷. Ciascuno di questi giudizi consiste nell'applicazione di una forma appresa a una cosa giudicata, e ciascuno presenta una *ragione*, principio movente per un'azione e quindi *causa sufficiente* per un atto di scelta. Al termine del processo deliberativo si arriva a una visione articolata della situazione. Detta visione consisterebbe appunto nel giudizio aperto agli opposti: un atto intellettuale in cui *simultaneamente* si vedono le alternative eleggibili in rapporto al fine e in rapporto tra di loro. La facoltà intellettiva – in virtù dell'immaterialità – ha invero la capacità di conoscere

²⁴ Cfr. *De malo*, q. 6 a. un.

²⁵ Cfr. *In Meta.*, L. IX, lect. 2 §1786-1787.

²⁶ *Ibidem*, § 1789.

²⁷ Si veda qui § 2. 3. a sulla deliberazione.

molte cose insieme in quanto formano un'unità, ossia servendosi di una sola specie intenzionale²⁸; e questo è ciò che avviene propriamente nella formulazione del giudizio aperto agli opposti: si conosce la differenza e la comparazione di una cosa con un'altra – ossia di due termini – sotto l'aspetto di un'unica comparazione e un'unica differenza²⁹ in rapporto al fine. La volontà infatti, una volta voluto il fine, spinge la ragione a deliberare sui mezzi in vista del fine³⁰. Questa, deliberando sotto l'unica ragione del fine³¹ – la ragione di bene e di cosa conveniente – attraverso il confronto e il paragone di vari beni particolari, perviene a una sorta di giudizio globale che raccoglie giudizi contrari: un ultimo giudizio che presenta diverse alternative tutte eleggibili, perché tutte in modo diverso, secondo diverse proporzioni, sono convenienti al fine³². Tale giudizio contiene quindi in sé, sia il principio – il fine da perseguire –, che le conclusioni – i giudizi diversi e opposti che presentano un'opinione *ragionevole* per il perseguimento del fine, *a favore* di una cosa da fare, e un'opinione *ragionevole contro* quella cosa da fare e a favore di un'altra –. E pertanto questo giudizio ha tutti i connotati per essere al contempo causa dell'atto di scelta – offre una ragione sufficiente per spiegare l'atto di scelta –, e della sua libertà – non la muove necessariamente secondo una ragione–.

In questo giudizio infatti sono contenute diverse forme o ragioni, le quali sono le cause sufficienti di scelte diverse (ogni forma o ragione è causa per una scelta); in tal senso si può dire che il giudizio che le contiene tutte, fornendo la base del potere per agire e la fonte di diverse inclinazioni, è *causa sufficiente* di ogni scelta. Allo stesso tempo, in questo giudizio, l'agente intellettuale vede simultaneamente le conclusioni in rapporto tra di loro e con il principio; e quindi ogni conclusione viene vista come contingente. L'evento sillogistico che ha portato al giudizio non è consistito in una dimostrazione. Le conclusioni del sillogismo pratico derivano dalle premesse e trovano in esse la loro causa, ma

²⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85 a. 4.

²⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85 a. 4, ad 4.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 14 a. 1 ad 1.

³¹ Ci si riferisce qui a qualunque fine, anche subordinato, e non necessariamente al fine ultimo.

³² Si preferisce qui la denominazione di giudizio globale o giudizio aperto agli opposti, evitando invece la denominazione di ultimo giudizio pratico che potrebbe confondersi con altri giudizi che hanno lo stesso nome ma che non coincidono con questo. Nemmeno si userà qui il termine “giudizio indifferente”, in quanto ritenuto non corretto ed equivoco. Potrebbe invero dar adito a pensare che in questo giudizio le diverse possibilità offerte per la scelta siano uguali, cosa che non è; si tratta invece di possibilità diverse ma con lo stesso potere causale: tutte conducono ugualmente al fine, ma tutte vi conducono in modo *differente*.

non ne derivano in modo necessario³³. Le premesse potrebbero avere anche un'altra conclusione, perché non tutto ciò che è ordinato al fine, è indispensabile per il suo raggiungimento³⁴. E il giudizio aperto agli opposti presenta tutto questo: si vede quindi che il principio (il fine) non esige necessariamente *quella* conclusione (quel mezzo) perché contemporaneamente si vede anche un'altra conclusione e quindi che un altro mezzo può essere scelto, ossia che ha un potere altrettanto sufficiente per causare un atto di scelta, e che quindi *può impedire* l'atto *ad unum* della volontà. Il bene particolare allora, pur muovendo, ossia pur suscitando il desiderio dell'agente volitivo, non muove in modo necessario, cioè non determina necessariamente l'atto dell'agente. E questo perché ci sono altri beni che hanno lo stesso potere, e che, presentandosi in simultanea, fanno da possibile (ma non insuperabile) *impedimento* alla volizione necessaria di un unico bene particolare. Si può concludere allora che il bene particolare – presentato dall'intelletto in un giudizio – causa; la sua causalità consiste nel dare una ragione all'atto di scelta – un motivo che è in grado di provocare l'atto –, ma questa ragione non è determinante; infatti, pur essendo *sufficiente* per la spiegazione dell'atto e quindi per il suo darsi, non è necessaria; è contingente, ossia, può essere impedita. In questo caso l'impedimento è un'altra causa con effettivo potere causale: un'altra ragione (o forma).

Per spiegare la contingenza e il dominio sull'atto, non è necessario allora porre un ulteriore giudizio rispetto a quello globale, determinato in un senso, né tanto meno che la volontà intervenga a determinare il giudizio; il fatto che la volontà muova la ragione a deliberare, non significa invero che la spinga a un determinato giudizio. La volontà spinge a giudicare, ma è l'intelletto che giudica, e il giudizio risulta aperto agli opposti perché ci sono molti beni che portano al fine (molte forme che rientrano nella forma universale), e tutti già attirano in qualche modo. Sarà poi la scelta a determinare tra i giudizi presenti nel giudizio aperto agli opposti, e a prenderne o seguirne uno. Scrive invero Tommaso:

poiché la potenza razionale è aperta contemporaneamente a due contrari, e poiché da una causa comune non procede un effetto determinato se non c'è qualcosa di proprio che determini la causa comune a un effetto più che a un altro, segue di necessità che, oltre alla potenza razionale che è comune ai due contrari, sia posto qualcosa che la

³³ La natura del sillogismo pratico viene ben illustrata da FLANNERY K., *Acts Amid Precepts, The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, pp. 8-12. Anche *ibidem*, p. 131, sullo stesso tema si veda anche DEWAN L., O.P., *St. Thomas and the Causes of Free Choice*, "Acta Philosophica", 8 (1999), pp. 90-91 e p. 95.

³⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 13 a. 6 ad 1.

avvicini alla cosa da fare, cioè che la metta in atto. E questo è invero “l'appetito o *proairesis*”, cioè la scelta di qualunque dei due, che appartiene alla ragione³⁵.

Le asserzioni dell'Aquinate sembrano qui piuttosto esplicite: dopo il giudizio aperto agli opposti, per ridurre all'atto la potenza razionale, non si necessita di un ulteriore fattore né intellettuale né volitivo che non sia l'atto stesso di scelta³⁶. Una volta che si ha il giudizio aperto agli opposti ci sono quindi una serie di giudizi secondo i quali la volontà può determinarsi a una pluralità di scelte. Ora, ciò che sembra evidente da quanto fin qui spiegato, è che quel giudizio – concreto e particolare – che andrà a informare la scelta, essendo compreso nel giudizio globale, precede la scelta; altrimenti non ci sarebbe la base per il darsi dell'atto. Ma questo non significa che necessariamente deve intercorrere tempo tra la formulazione del giudizio e il darsi della scelta; la scelta potrebbe anche essere immediata. Formulato il giudizio segue la scelta. In caso contrario – se cioè la scelta non potesse seguire immediatamente alla formulazione del giudizio – si potrebbe pensare che il giudizio non abbia sufficiente potere per causarla.

Al contempo, va rilevato che, anche nel caso di una deliberazione totalmente esaustiva, può accadere che si richieda tempo per il darsi della scelta: la volontà potrebbe vacillare tra un bene e un altro prima di decidersi a scegliere³⁷. Non bisogna dimenticare infatti che, laddove c'è scelta, c'è qualche inclinazione anche verso la parte che poi verrà respinta; questa pone un ostacolo e può essere che si richieda più o meno tempo per superarla a seconda che i motivi per essa siano più o meno forti³⁸. E comunque, ciò che in prima istanza costituisce il potere di scegliere il mezzo, è il volere o amore del fine, insieme naturalmente al giudizio di preferibilità del mezzo³⁹. La volontà – volendo il fine in atto – riduce se stessa dalla potenza all'atto⁴⁰ per prendere uno dei beni voluti; nello scegliere, l'atto stesso di scelta rende definitivo che un bene impedisca l'altro. È quindi nell'atto di scegliere che si rende determinato o definitivo uno dei giudizi presentati dall'intelletto, e non prima, ed è con l'atto stesso che si realizza uno dei beni proposti nel giudizio⁴¹.

³⁵ *In Meta.*, L. IX, lect. 4 § 1820.

³⁶ La vera e definitiva “conclusione” della deliberazione è appunto la scelta; si veda al proposito *S. Th.*, I, q. 83, a. 3, ad 2; anche *De veritate*, q. 22, a. 15.

³⁷ Per esempio nel caso presentato da Tommaso in *S. Th.*, I-II, q. 13 a. 6 ad 3.

³⁸ Cfr. quanto dice Tommaso a proposito della formazione di un abito in *S. Th.*, I-II, q. 51 a. 3.

³⁹ Cfr. ad es. *S. Th.*, I-II, q. 12 a. 4; anche *S. Th.*, I-II, q. 8 a. 3.

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 9 a. 3 ad 1.

⁴¹ Risulta quindi che per Tommaso l'ultimo giudizio pratico è la scelta stessa. Sulla nozione di *iudicium electionis* identificata con la stessa scelta si veda: *De veritate*, q. 16 a. 1 ad 15; anche q. 24 a. 1 ad 17.

Per ritornare quindi al problema posto all'inizio, mi sembra di poter dire che la concezione della libertà di Tommaso attraverso l'analisi dell'atto di scelta, offre una dimostrazione dell'effettiva auto-determinazione del soggetto in virtù del suo essere intellettuale. La concezione antropologica che ne deriva ammette una effettiva principialità dell'io che non è antinomica rispetto alla natura e all'intellettualità. Anzi, una reale metafisica e psicologia della soggettività in Tommaso necessitano della natura e dell'intellettualità. Infatti, se è vero che è nell'atto volitivo che si agisce come un io, è anche vero che il principio immediato e fondante di esso è l'attività intellettuale. Ciò significa peraltro che detta soggettività o principialità dell'io non è assoluta, richiede un fine. Mi sembra quindi che l'antropologia dell'Aquinate spinga a una più profonda riconsiderazione delle nozioni di natura e in particolare di intellettualità, se si vuole davvero prospettare un nuovo umanesimo.