Università degli Studi della Basilicata

Dottorato di ricerca in
Storia, Culture e Saperi dell'Europa Mediterranea
dall'antichità all'età contemporanea

SENTIMENTI E VOLIZIONI.
UNO STUDIO DI PSICOLOGIA FILOSOFICA
A PARTIRE DAL CONFRONTO TRA I CONTRIBUTI
DI DIETRICH VON HILDEBRAND E TOMMASO D'AQUINO

M-FIL/03

Coordinatore del dottorato

Prof. Aldo Corcella

Dottorando

Dott. Nicolò Lorenzetto

Relatore

Prof. Paolo Augusto Masullo

Ciclo XXXII

INDICE

Introduzione……11

Parte I: IL PROBLEMA DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA…….29

Capitolo 1: LA CONCEZIONE DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA NEL PENSIERO DI DIETRICH VON HILDEBRAND……..31

1.1. Fonti scheleriane della riflessione hildebrandiana sulla stratificazione della vita affettiva……...33

1.2. Sentimenti corporali…….38

1.2.1. Tipologie di sentimenti corporali……..38

1.2.2. Peculiarità della relazione con il corpo nei sentimenti corporali……..41

1.2.3. Significato personale dei sentimenti corporali……..42

1.3. Sentimenti psichici……...43

1.3.1. Esempi e origine dei sentimenti psichici……44

1.3.2. Sentimenti psichici come stati affettivi non intenzionali e non presupponenti la conoscenza intellettuale……...46

1.4. Sentimenti spirituali…….48

1.4.1. Chiarimenti preliminari sull'utilizzo hildebrandiano del termine "spirituale"…….48

1.4.2. Implicazione della conoscenza intellettuale nei sentimenti spirituali……..49

1.4.3. Carattere intenzionale dei sentimenti spirituali…….54

1.4.4. Tipologie di sentimenti spirituali……..57

1.4.5. Categorie di motivazione dei sentimenti spirituali……...59

1.4.6. I diversi significati di "profondità" e la differenziazione interna all'ambito dei sentimenti spirituali…….63

1.4.7. Dimensione corporale dei sentimenti spirituali……67

1.5. L'amore, vertice dell'affettività spirituale……68
1.5.1. Centralità della riflessione sull'amore nell'opera hildebrandiana……68
1.5.2. La critica hildebrandiana alle concezioni riduzionistiche dell'amore e la determinazione dello statuto dell'amore come "risposta al valore"…….74
1.5.3. La primazia dell'amore e la sua distinzione dalle altre risposte al valore……..87

Capitolo 2: LA CONCEZIONE DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO……..101
2.1. La critica hildebrandiana alla concezione tomista dell'affettività….101
2.2. La tematica dell'affettività nella tradizione tomista e nella storia degli studi……..105
2.2.1. La concezione tommasiana dell'affettività nella tradizione commentaristica……105
2.2.2. La concezione tommasiana dell'affettività nella Neoscolastica e negli studi tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento…….111
2.2.3. La concezione tommasiana dell'affettività negli studi recenti……...119
2.2.4. *Excursus* su metodo speculativo e metodo storico-critico negli studi tomisti e tommasiani……124
2.3. La considerazione della problematica dell'affettività spirituale negli studi recenti……...139
2.4. La concezione tommasiana dei diversi affetti spirituali a partire dalla loro considerazione nel trattato *De passionibus*……153
2.4.1. Premessa di ordine metodologico……153
2.4.2. Distinzione tra *potentia concupiscibilis* e *potentia irascibilis*……..155

2.4.3. Cenni preliminari sulla distinzione tra affetti spirituali e passioni sensibili……...157
2.4.4. Distinzione tra *amor intellectivus* e *amor sensitivus*……..161
2.4.5. Distinzione tra odio di livello spirituale e odio di livello sensibile……172
2.4.6. Distinzione tra *desiderium* e *concupiscentia*……..174
2.4.7. Distinzione tra *gaudium* e *delectatio*……...180
2.4.8. Distinzione tra *tristitia* e *dolor*……189
2.4.9. La problematica dell'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*……203
2.5. Sintesi delle differenze fondamentali tra affetti spirituali e passioni sensibili…….217
2.5.1. Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'implicazione della conoscenza……217
2.5.2. Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale……224
2.5.3. Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto al versante corporale…….239

Capitolo 3: STUDIO DEL PROBLEMA DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA A PARTIRE DAI CONTRIBUTI DI DIETRICH VON HILDEBRAND E TOMMASO D'AQUINO……243
3.1. Analisi della distinzione tra piacere corporale, contentezza psichica e gioia spirituale……..243
3.1.1. Il piacere corporale…….245
3.1.2. La contentezza psichica……..252
3.1.3. La gioia spirituale……255
3.1.3.1. Il carattere intenzionale e i presupposti cognitivi della gioia……..255
3.1.3.2. *Excursus* sulla gioia estetica…….264
3.1.3.3. *Excursus* sulla "consolazione senza causa precedente"……...281

3.1.3.4. Le categorie di motivazione della gioia……287
3.1.3.5. Il problema della consapevolezza e dell'illusione in riferimento alla gioia…….304
3.1.3.6. La gioia e il corpo…….310
3.2. Riflessioni sulla distinzione tra i due livelli della paura……317
3.2.1. Inesistenza di un analogato di livello corporale della paura…….318
3.2.2. La paura psichica……319
3.2.3. La paura spirituale……..324
3.2.4. Il problema della disposizione temperamentale alla paura…….330
3.3. Considerazioni riassuntive sull'irriducibilità dell'affettività spirituale all'affettività corporale o psichica……334

Parte II: IL PROBLEMA DELLA COMUNANZA E DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI……..339

Capitolo 4: LA CONCEZIONE DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI NEL PENSIERO DI DIETRICH VON HILDEBRAND……341
4.1. La riflessione sugli atti volitivi e sulla volontà nel *corpus* filosofico hildebrandiano……..342
4.1.1. Presenza della riflessione sugli atti volitivi e la volontà nelle diverse opere hildebrandiane……342
4.1.2. Il problema del nesso tra il contributo hildebrandiano e gli ulteriori tentativi di fenomenologia della volontà…….345
4.2. La delimitazione hildebrandiana dell'ambito del volere……347
4.3. Caratteristiche comuni a sentimenti spirituali e atti volitivi……..350
4.3.1. Il nesso essenziale di sentimenti spirituali e atti volitivi con la conoscenza intellettuale……350
4.3.2. Irriducibilità di sentimenti spirituali e atti volitivi ai loro presupposti noetici……353

4.3.3. Carattere intenzionale e motivato di sentimenti spirituali e atti volitivi……...359
4.4. Differenze tra atti volitivi e sentimenti spirituali……361
4.4.1. Differenza tra l'oggetto dei sentimenti spirituali e quello degli atti volitivi…….362
4.4.2. Differenza tra la modalità del riferimento all'oggetto propria dei sentimenti spirituali e quella degli atti volitivi……365
4.4.3. La distinzione tra la "libertà diretta" degli atti volitivi, e la "libertà indiretta" e la "libertà cooperante" dei sentimenti spirituali……368
4.4.3.1. La "libertà diretta" degli atti volitivi e delle azioni comandate dagli atti volitivi…….368
4.4.3.2. Impossibilità di predicare la "libertà diretta" rispetto ai sentimenti spirituali……...371
4.4.3.3. La "libertà indiretta" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali……...372
4.4.3.4. La "libertà cooperante" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali…….376
4.4.4. Differenza tra sentimenti spirituali e atti volitivi quanto alla loro relazione con il corpo e al nesso con l'azione……380
4.5. La tripartizione hildebrandiana dello psichico e la distinzione tra cuore e volontà……...381
4.5.1. Le radici moderne della separazione tra sentimenti e atti volitivi……...382
4.5.2. Intelletto, volontà e cuore. La concezione hildebrandiana dei tre "centri spirituali" della persona……390
4.5.2.1. La distinzione hildebrandiana tra cuore e volontà……..391
4.5.2.2. Il nesso tra la concezione hildebrandiana dei centri della persona e la teoria classica delle facoltà psichiche…396
4.6. Evoluzione del pensiero dell'ultimo Hildebrand riguardo agli atti volitivi e alla volontà……407

4.6.1. Le critiche di alcuni allievi di Hildebrand alla delimitazione dell'ambito del volere……...407
4.6.2. L'esplicita *retractatio* dell'ultimo Hildebrand circa l'oggetto degli atti volitivi……409

Capitolo 5: LA CONCEZIONE DELLA COMUNANZA E DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO……417
5.1. Sintesi della concezione tommasiana degli atti volitivi…….418
5.1.1. La struttura del trattato *De actibus humanis*……419
5.1.2. La distinzione tra il fine (*finis*) e le realtà ordinate al fine (*id quod est ad finem*)…….423
5.1.3. L'atto volitivo della "volizione semplice" (*velle, simplex volitio*)……...426
5.1.4. L'atto volitivo della "fruizione" (*fruitio*)……430
5.1.5. L'atto volitivo dell'intenzione (*intentio*)…….432
5.1.6. L'atto volitivo della scelta (*electio*)…….436
5.1.7. L'atto volitivo del "consenso" (*consensus*)…….436
5.1.8. L'atto volitivo dell'"utilizzo" (*usus*)……...439
5.1.9. Le nozioni di *actualis*, *habitualis* e *virtualis* e la loro importanza per la comprensione del dinamismo del volere……..441
5.2. Ragioni della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano……448
5.2.1. Comunanza dei presupposti cognitivi di affetti spirituali e atti volitivi……...449
5.2.2. Comunanza dell'oggetto formale di affetti spirituali e atti volitivi……...456
5.2.3. Impossibilità di concepire la libertà come discrimine netto tra atti volitivi e affetti spirituali…….471
5.2.4. Presenza di un versante affettivo di alcuni atti volitivi……477
5.3. Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano…….479

5.3.1. Esposizione dell'interpretazione dell'identità specifica tra affetti spirituali e atti volitivi…….479
5.3.2. La differenza e il nesso tra l'*amor intellectivus* e gli atti volitivi……...484
5.3.3. La differenza tra il *desiderium* e l'*intentio*……..495
5.3.4. La differenza tra il *gaudium* e la *fruitio*……498
5.3.5. La differenza di *odium*, *fuga* e *tristitia* di livello spirituale rispetto agli atti volitivi…….500
5.3.6. La differenza tra l'*ira* spirituale e la *simplex volitio*……502
5.3.7. Considerazioni conclusive sulla distinzione e il nesso tra affetti spirituali e atti volitivi…….504

Capitolo 6: STUDIO DEL PROBLEMA DELLA COMUNANZA E DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI A PARTIRE DAL CONFRONTO CRITICO TRA I CONTRIBUTI DI DIETRICH VON HILDEBRAND E TOMMASO D'AQUINO…….513
6.1. Critica della separazione hildebrandiana tra sentimenti spirituali e atti volitivi……..514
6.1.1. Limitatezza della *retractatio* dell'ultimo Hildebrand circa l'ambito degli atti volitivi…….514
6.1.2. Tensioni interne al *corpus* hildebrandiano rispetto al problema della libertà del volere……..517
6.1.3. Il mancato riconoscimento hildebrandiano della "gradualità affettivo-volitiva"…….522
6.1.4. Problematiche legate all'affermazione hildebrandiana della rilevanza del cuore in ambito morale……528
6.2. Difesa della tesi dell'unità generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi……..532
6.2.1. Argomento dei presupposti noetici…….535
6.2.2. Argomento dell'oggetto formale…….542
6.2.3. Argomento della "gradualità affettivo-volitiva"…….559
6.2.4. Argomento della libertà……..570

6.2.5. Considerazioni conclusive sull'unità generica e la distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi…….576

Conclusioni……..581

Bibliografia…….597

Opere di Dietrich von Hildebrand……597

Opere di Tommaso d'Aquino……599

Bibliografia secondaria…….601

Und wir, die an *steigendes* Glück
denken, empfänden die Rührung,
die uns beinah bestürzt,
wenn ein Glückliches *fällt*.
R. M. RILKE[1]

[1] R. M. RILKE, *Die zehnte Elegie*, vv. 110-114, in R. M. RILKE, *Duineser Elegien*, Leipzig, Insel Verlag, 1923, p. 40.

INTRODUZIONE

Questa ricerca intende indagare in ottica filosofica alcune problematiche concernenti i sentimenti e le volizioni umane. In modo particolare, verranno affrontate le seguenti questioni: i sentimenti presi nella loro globalità si collocano tutti al medesimo "grado ontologico", o al contrario è legittimo parlare di una distinzione tra "sentimenti inferiori", che l'essere umano ha in comune con gli animali irrazionali, e "sentimenti superiori", che non si possono dare in viventi di livello infra-personale? La gioia, ad esempio, rappresenta unicamente una modalità del piacere, più complessa rispetto al piacere corporale ma in ultima analisi ad esso riconducibile, oppure essa costituisce un tipo di sentimento strutturalmente diverso e superiore rispetto al piacere corporale, e dunque ad esso irriducibile? Nel caso in cui sia possibile affermare l'esistenza di una pluralità di gradi dell'affettività, quanti sono i livelli fondamentali a cui possono essere ricondotte le diverse specie di sentimenti, e soprattutto quali sono le caratteristiche che permettono di distinguere in maniera strutturale tali livelli del sentire? Alla disamina di tali questioni sarà dedicata la prima parte del lavoro, comprendente i capitoli primo, secondo e terzo.

Posto che, come si cercherà di dimostrare, si possa parlare di una pluralità di livelli dell'affettività, ed in particolare di tre livelli fondamentali, emergerà un'altra serie di problematiche, concernenti lo statuto dei sentimenti di livello superiore, che verranno denominati come "sentimenti spirituali", rispetto a quello delle volizioni. L'analisi condotta nella prima parte della tesi permetterà infatti di porre in rilievo alcune caratteristiche dei "sentimenti spirituali", che risultano tipiche anche degli atti volitivi: in entrambi i casi si tratta di vissuti che presuppongono necessariamente l'esercizio dell'attività conoscitiva di tipo intellettuale e razionale, e che si rapportano ai propri oggetti intenzionali secondo le medesime categorie di motivazione. Stanti tali comunanze, occorrerà porsi la seguente questione: sentimenti spirituali e atti volitivi appartengono a diversi generi di vissuti psichici, oppure le loro comunanze permettono di asserirne la pertinenza ad un genere unitario? In altri termini: l'ambito superiore della vita psichica umana risulta meglio descrivibile come internamente tripartito in atti noetici, atti volitivi e sentimenti spirituali, o piuttosto come articolato in soltanto due classi fondamentali

di vissuti, da un lato quella degli atti noetici, dall'altro quella comprendente tanto gli atti volitivi quanto i sentimenti spirituali? Se, come si cercherà di mostrare, è legittimo parlare di un unico "genere sommo" di vissuti a cui afferiscono sia gli atti volitivi che i sentimenti spirituali, ciò equivale ad asserirne la piena identità, oppure anche all'interno di una simile concezione risulta possibile ammettere la sussistenza di alcune significative differenze tra sentimenti spirituali e atti volitivi? Ancora: esistono vissuti "misti", definibili sia come atti volitivi che come sentimenti spirituali? Alla considerazione di tali questioni, di grande importanza e complessità speculativa, e parimenti di indubbia rilevanza in ottica storiografica[2], sarà dedicata la seconda parte della tesi, corrispondente ai capitoli quarto, quinto e sesto.

Enunciato l'oggetto del lavoro e le principali problematiche che verranno affrontate, è opportuno soffermarsi sulle scelte metodologiche compiute. Già si è indicato come l'impostazione epistemologica qui adottata intenda essere di carattere filosofico, il che distingue la presente ricerca dalle analisi dell'universo affettivo e volitivo offerte da altre discipline, quali la psicanalisi, le diverse branche della psicologia sperimentale, e le odierne neuroscienze, che sempre più importanza stanno assumendo per lo studio dell'intero ambito dello psichico. Se è vero che i sentimenti e le volizioni costituiscono un vasto campo di indagine tanto per le scienze naturali quanto per le scienze umane e sociali, e che le diverse discipline empiriche si sono progressivamente e legittimamente "emancipate" dalla filosofia, costituendosi nella propria autonomia epistemologica e metodologica, ciò non significa affatto che la ricerca filosofica abbia nel frattempo rinunciato ad offrire un proprio specifico contributo allo studio del mondo del sentire e del volere. Al contrario, nel corso degli ultimi decenni gli studiosi di filosofia hanno dedicato una crescente attenzione a queste tematiche, e l'hanno fatto tanto in sede di indagine teoretica, quanto in ottica di filosofia pratica: non è illegittimo sostenere, in questo senso, che la "filosofia dei sentimenti" e la "teoria dell'azione" figurino tra gli ambiti di studio più frequentati da parte della ricerca odierna.

[2] Come si avrà modo di ricordare, l'opposizione tra concezioni volte ad assimilare sentimenti e atti volitivi, e concezioni orientate a separarli, rappresenta un importante elemento di divaricazione tra la psicologia premoderna, e quella moderna e contemporanea (cfr. 4.5.1: *Le radici moderne della separazione tra sentimenti e atti volitivi*).

L'impostazione epistemologica adottata nel presente studio sarà soprattutto quella della disciplina filosofica di tipo teoretico, che nel lessico contemporaneo si suole definire come filosofia della mente (*philosophy of mind*), e che nelle pagine che seguono si denominerà prevalentemente come psicologia filosofica[3]. In effetti, per quanto le questioni che verranno affrontate presentino una grande rilevanza anche per una scienza pratica come la filosofia morale, è chiaro che il problema della classificazione dei livelli dell'affettività e quello della comunanza tra sentimenti superiori e atti volitivi vadano affrontati anzitutto in sede teoretica. Solo una volta che si sia ottenuta la necessaria chiarezza circa la "struttura" dell'affettività umana, e circa l'unità generica sussistente tra sentimenti superiori e atti volitivi, si sarà guadagnato un fondamento abbastanza solido, per poter sviluppare un discorso sull'affettività e la volizione anche in ottica di filosofia pratica, un discorso, cioè, che sia autenticamente in grado di orientare, per quanto "di lontano", il dinamismo dell'agire umano. Se tale lavoro teoretico preliminare manca, o se esso mette capo a risultati erronei, la stessa finalità pratica propria della considerazione morale del mondo affettivo e volitivo ne risulterà irrimediabilmente compromessa[4].

Concentrandosi su una considerazione specificamente teoretica dei sentimenti e degli atti volitivi, e non trattando delle problematiche afferenti alla loro dimensione morale se non nella misura in cui esse aiutano a chiarire la struttura di tali vissuti, la psicologia filosofica è da un lato ben conscia della propria limitatezza, e del rischio di apparire una scienza arida e fredda a chi attende dalla filosofia soluzioni di ordine immediatamente esistenziale. Dall'altro lato, essa si mostra speranzosa di poter fornire un contributo realmente significativo, sulla cui base la filosofia morale e altre discipline pratiche potranno tentare di riflettere proprio intorno a quelle problematiche schiettamente esistenziali, che connettono

[3] L'espressione "psicologia filosofica" sarà utilizzata in maniera sostanzialmente sinonimica a quella di "antropologia filosofica", nella misura in cui lo studio dello "psichico", e soprattutto delle sue componenti superiori e autenticamente spirituali, costituisce una componente fondamentale dello studio dell'essere umano.

[4] È basandosi su un orizzonte di considerazioni in parte simile a quello qui delineato che Elizabeth Anscombe sosteneva, all'interno dell'articolo intitolato *Modern moral philosophy*, la celebre tesi secondo cui «it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking», G. E. M. ANSCOMBE, *Modern moral philosophy*, «Philosophy», 33/1 (1958), pp. 1-19: p. 1.

l'orizzonte dell'esperienza affettiva alla questione del «Che fare?». Se la psicologia filosofica non giunge a tematizzare direttamente queste problematiche, ma si arresta alla loro soglia, esse rappresentano cionondimeno il "fine oltre il fine" di tale disciplina, e la sorgente motivazionale che deve guidare costantemente colui che vi si dedica, rammentandogli il senso del proprio lavoro e la sua possibile utilità per gli altri uomini, e impedendogli in tal modo di cadere nella trappola, seducente ma mortifera, di quell'autocompiacimento speculativo che non è che parodia del "conoscere per il conoscere" aristotelico. Chi dimentichi il significato in ultima analisi esistenziale dell'indagine teoretica sui sentimenti e le volizioni tenderà infatti inevitabilmente a trasformare la contemplazione stupita della loro struttura e della loro collocazione all'interno del mistero della persona umana in un vuoto scheletro di concetti, in una tassonomia tutt'al più internamente coerente, ma incapace di cogliere la natura profonda del proprio oggetto, ossia incapace di "leggervi dentro" mediante quell'intuizione intellettuale, che è principio e fine dell'autentica conoscenza filosofica.

In termini generali, pare possibile sostenere che la trattazione dei sentimenti e delle volizioni proposta dalle odierne indagini di filosofia della mente di matrice analitica sia difficilmente in grado di sottrarsi al rischio fin qui delineato, nella misura in cui anche le sue versioni migliori e più immuni da presupposti riduzionistici risultano affette da una patina di logicismo permanente, e dalla rottura del nesso tra la scientificità del sapere filosofico e la sua dimensione sapienziale ed esistenziale, fattori che ostacolano radicalmente il tentativo di guadagnare un accesso intuitivo e integrale all'universo affettivo e volitivo. L'indubbio interesse rivestito da numerose delle ricerche contemporanee condotte in sede di filosofia della mente, derivante dall'ampiezza dell'ambito dei problemi in esse trattati, dai progressi legati all'aumento della precisione terminologica e della tecnicità concettuale, nonché dal guadagno consistente nella considerazione degli apporti delle indagini neuroscientifiche, non basta di per sé a compensare tali limiti fondamentali.

Per questo motivo, nel corso della presente ricerca si guarderà non tanto al panorama filosofico odierno, quanto piuttosto a importanti correnti filosofiche del passato, al fine di attingere le risorse speculative più adeguate per poter affrontare

la problematica della "scala" dell'affettività umana, e quella dell'unità o della distinzione generica tra sentimenti superiori e atti volitivi. Due saranno le tradizioni filosofiche prese come riferimento per la trattazione di tali questioni, ossia la tradizione tomistica e quella fenomenologica: in modo particolare, i due autori che costituiranno i referenti primari del lavoro saranno da un lato lo stesso Tommaso d'Aquino (c.1225-1274), dall'altro il fenomenologo tedesco Dietrich Von Hildebrand (1889-1977)[5]. La scelta di impostare l'analisi che seguirà sulla base di un confronto tra gli apporti di una psicologia di impianto ontologico e premoderno quale quella tommasiana, e quelli di una psicologia contemporanea di matrice fenomenologica quale quella hildebrandiana, abbisogna certamente di alcune spiegazioni preliminari, concernenti tanto il dialogo tra tomismo e fenomenologia in termini generali, quanto la focalizzazione su Dietrich von Hildebrand quale possibile interlocutore privilegiato dell'Aquinate.

Anzitutto, va rilevato come l'operazione intellettuale che verrà qui proposta non presenti di per sé un grado di assoluta novità, se è vero che il secolo scorso ha visto sorgere, in diverse fasi e contesti geografici, importanti tentativi di confronto speculativo tra la tradizione filosofica ancorata nella metafisica classica, in particolare nella sua versione tomistica, e la corrente fenomenologica. In Germania, l'itinerario di pensiero che meglio ha saputo incarnare tale confluenza di fenomenologia e tomismo è stato di certo quello di Edith Stein (1891-1942): allieva e assistente di Husserl, autrice nella propria giovinezza di significativi contributi fenomenologici in ambito di psicologia filosofica, etica e filosofia sociale[6], la filosofa di Breslavia giunse, negli anni seguenti alla propria conversione al

[5] Per un'introduzione biografica a Dietrich von Hildebrand si veda A. VON HILDEBRAND, *The soul of a lion: Dietrich von Hildebrand. A biography*, San Francisco, Ignatius Press, 2000. Per la bibliografia delle opere hildebrandiane, contenente anche una parte degli studi dedicati al pensiero del fenomenologo tedesco e pubblicati fino all'inizio degli anni Novanta, si rimanda a A. PREIS, *Hildebrand-Bibliographie: Zusammengestellt von Adolf Preis*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 5 (1992), numero speciale a cura di J. Seifert: *Truth and value. The philosophy of Dietrich von Hildebrand*, pp. 363-430.

[6] Si vedano in particolare: E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung: Teil II/IV der unter dem Titel „Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung" eingereichten Abhandlung*, Halle, Waisenhauses, 1917; E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Fünfter Band*, Halle, M. Niemeyer, 1922, pp. 1-283; E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* , Siebter Band, Halle, M. Niemeyer, 1925, pp. 1-123.

cattolicesimo, a dedicarsi alla dottrina dell'Aquinate, operando tra l'altro una traduzione integrale in lingua tedesca delle *Quaestiones disputatae de veritate*[7]. Lungi dal prendere congedo dall'impianto fenomenologico dei propri esordi, la Stein mirò invece proprio ad istituire un nesso originale tra tomismo e fenomenologia, preparato dal contributo intitolato *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung* (1929)[8] e realizzato nella maniera più sistematica soprattutto all'interno di *Endliches und ewiges Sein*, il capolavoro filosofico steiniano, pubblicato postumo nel 1950[9].

Fuori del contesto filosofico tedesco, un altro tra i più noti e significativi tentativi di confronto tra tomismo e fenomenologia è stato quello compiuto da Karol Wojtyla (1920-2005). A differenza del caso di Edith Stein, il riferimento primario per quanto attiene al versante fenomenologico del pensiero wojtyliano non è rappresentato tanto dall'opera husserliana, quanto piuttosto da quella scheleriana: dopo essersi dedicato in maniera specifica allo studio di Scheler all'interno di *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (1959)[10], Wojtyla espresse in sede di filosofia morale e antropologia filosofica la propria proposta di connubio tra *philosophia perennis* e metodo fenomenologico, giungendo in *Miłość i odpowiedzialność* (1960)[11], e soprattutto in *Osoba i czyn* (1969)[12], ad offrirne gli esempi più strutturati[13].

---

[7] E. STEIN, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit: Band 1 (qq. 1-13) - Band 2 (qq. 14-29) - Lateinisch-Deutsches Wörterverzeichnis*, Breslau, Borgmeyer, 1931-1934.

[8] E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino*, in M. HEIDEGGER (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Zehnter Band* (*Suppl.*)*: E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle, M. Niemeyer, 1929, pp. 315-338.

[9] E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ed. L. Gelber - R. Leuven, Louvain, Nauwelaerts, 1950.

[10] K. WOJTYLA, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1959. Per la traduzione italiana di questo scritto si veda K. WOJTYLA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulla base del sistema di Max Scheler* (1980), in K. WOJTYLA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, ed. a cura di G. Reale e T. Styczeń, Milano, Bompiani, 2005, pp. 263-449.

[11] K. WOJTYLA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin, Studium etyczne, 1960. Per la traduzione italiana si veda K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, in WOJTYLA, *Metafisica della persona*, pp. 451-778.

[12] K. WOJTYLA, *Osoba i czyn*, Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969. Per la traduzione italiana si rimanda a K. WOJTYLA, *Persona e atto*, in WOJTYLA, *Metafisica della persona*, pp. 779-1216.

[13] Al di là dei testi fin qui menzionati, l'intento di connubio tra l'approccio ontologico proprio della *philosophia perennis*, e tra l'attenzione al versante della soggettività proprio del metodo

Accanto alla Stein e a Wojtyla, l'interesse rivolto all'istituzione di ponti speculativi tra il tomismo e diversi versanti della fenomenologia ha variamente accomunato altri importanti pensatori del Novecento, da Sofia Vanni Rovighi (1908-1990), studiosa tanto dell'Aquinate quanto del pensiero husserliano, ai diversi fautori del confronto tra Tommaso e Heidegger[14], quali Gustav Siewerth (1903-1963) e Johannes Baptist Lotz (1903-1992), senza dimenticare autori ancora poco noti nel nostro Paese, ma non per questo filosoficamente meno rilevanti, quali lo spagnolo Antonio Millán-Puelles (1921-2005), la cui opera intitolata *La estructura de la subjetividad* (1967)[15] costituisce una delle vette dell'antropologia filosofica nella seconda metà del secolo scorso.

L'affresco fin qui delineato circa i tentativi di dialogo e connubio tra tomismo e fenomenologia realizzati durante il secolo scorso è certo tutt'altro che esaustivo, basta però a fornire una prima impressione circa la grande eterogeneità dei sentieri battuti dai diversi pensatori favorevoli ad una simile operazione intellettuale. In modo particolare, è chiaro che sussista una differenza per nulla trascurabile tra quei tentativi di confronto tra il tomismo e la corrente della cosiddetta "fenomenologia realista", evidente ad esempio nel ricorso wojtyliano al pensiero di Scheler, rispetto agli impianti speculativi variamente favorevoli all'istituzione di un nesso tra il tomismo e la fenomenologia trascendentale del secondo Husserl. Si potrebbe parlare in tal caso di una forma di "tomismo trascendentale", benché tale nozione designi primariamente il progetto filosofico

fenomenologico, risulta presente in termini programmatici in altri scritti "minori" di Wojtyla: si veda esempio K. WOJTYLA, *Subjectivity and the irreducible in man*, in A.-T. TYMINIECKA (ed.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, *Vol. 7*: *The human being in action*, Dordrecht, Springer, 1978, pp. 107-114. Tra i numerosi contributi di bibliografia secondaria sul nesso tra tomismo e fenomenologia nel pensiero wojtyliano, si vedano ad esempio J. M. BURGOS, *The method of Karol Wojtyła: A way between phenomenology, personalism and methaphysics*, in A. T. TYMIENIECKA, (ed.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, *Vol. 104*: *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book 2: Fruition-Cross-Pollination-Dissemination*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 107-129. Non si dimentichi che, accanto e in relazione con Wojtyla, altri teologi e filosofi polacchi perseguirono nella seconda metà del Novecento l'analogo scopo della fondazione di un'antropologia personalista sulla base della duplice matrice tomistica e fenomenologica, tanto che è legittimo parlare di una vera e propria corrente, denominata "scuola di Lublino", all'interno di cui spicca la figura di Tadeusz Styczeń.

[14] Si veda in merito il contributo di A. CONTAT, *Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo*, «Alpha Omega», 14/2 (2011), pp. 195-266.

[15] A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967. Per la traduzione italiana dell'*opus magnum* del filosofo spagnolo si veda A. MILLÁN-PUELLES, *La struttura della soggettività*, traduzione italiana a cura di A. Patricelli, Torino, Marietti, 1973.

imperniato sul connubio tra tomismo e kantismo, formulato da un autore quale Joseph Maréchal (1878-1944) e adottato da parte della Neoscolastica lovaniense. Che si tratti del confronto con il trascendentalismo di matrice kantiana o con quello fenomenologico, certo tra loro non equivalenti, è indubbio che le diverse proposte di "tomismo trascendentale" non potevano apparire che come volti diversi del medesimo ircocervo agli occhi di tomisti quali Jacques Maritain (1882-1973) o Étienne Gilson (1884-1978), difensori del carattere essenzialmente realistico del pensiero dell'Aquinate[16]. L'annoso e perdurante conflitto tra idealismo e realismo mostra bene come gli sforzi volti ad istituire un ponte speculativo tra tomismo e fenomenologia, benché sorti nel secolo scorso all'interno di una comune temperie culturale ed in risposta ad analoghi bisogni, abbiano dato luogo ad esiti molto differenti tra loro, se non apertamente incompatibili.

Nel contesto della presente ricerca risulta dunque opportuno chiarire fin dal principio che ci si muoverà nell'ambito di un confronto tra il tomismo e una versione della fenomenologia di impianto marcatamente e quasi "programmaticamente" realista: Dietrich von Hildebrand rappresenta in effetti uno dei principali esponenti del filone della cosiddetta *realistische Phänomenologie*, che trovò nei circoli filosofici di Monaco e Gottinga i propri maggiori assertori. Autori quali Adolf Reinach (1883-1917)[17], Alexander Pfänder (1870-1941), Moritz Geiger (1880-1937), Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), Theodor Conrad

[16] Per la concezione gilsoniana incentrata sul "realismo metodico", e per la diversa proposta maritainiana fautrice di un "realismo critico", si vedano rispettivamente É. GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui, 1935 e il capitolo terzo di J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (1932), Paris, Desclée De Brouwer, 1946, pp. 137-263. Si noti come la critica maritainiana alla fenomenologia husserliana fosse incentrata specificamente sulla problematica dell'idealismo trascendentale, in particolare nella sua formulazione proposta all'interno delle *Méditations cartésiennes* (1931): si veda in merito soprattutto la sezione intitolata *Digression sur la phénoménologie et sur les 'Méditations cartésiennes'* in MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 195-208. Non è un caso che l'incontro della *Societé thomiste* avvenuto a Parigi nel settembre 1932, e interamente dedicato alla fenomenologia, trovasse nella controversia sull'idealismo uno dei principali snodi di discussione: cfr. AA.VV., *La phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste. Juvisy, 12 septembre 1932*, Juvisy, Éditions du Cerf, 1932. Per uno studio storico-filosofico della ricezione della fenomenologia nella filosofia francese della prima metà del Novecento, che risulta tra gli altri aspetti utile per ricostruire il posizionamento dei filosofi tomisti nei confronti del pensiero husserliano, si veda C. DUPONT, *Phenomenology in French philosophy: Early encounters*, Dordrecht, Springer, 2014.

[17] Si noti come il carattere anti-idealistico della fenomenologia reinachiana sia stato recentemente messo in questione da un interprete quale Marco Tedeschini, propenso a criticare la lettura e la ricezione del "realismo fenomenologico" compiuta negli ultimi decenni da alcuni esponenti della tradizione filosofica analitica: cfr. M. TEDESCHINI, *Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo*, Macerata, Quodlibet, 2015.

(1881-1969) e Roman Ingarden (1893-1970) rappresentarono, accanto ai già citati Max Scheler (1874-1928), in parte a Edith Stein[18], e allo stesso Von Hildebrand, alcuni tra i più noti pensatori variamente legati a quella *München-Göttinger Phänomenologie*, che non giunse a configurarsi come una scuola dai tratti integralmente unitari, ma che certo rappresentò una delle correnti più interessanti e feconde all'interno dell'intero panorama della filosofia novecentesca.

Le tematiche dell'affettività e del volere rappresentano alcuni degli ambiti di riflessione rispetto a cui diversi tra i pensatori fin qui menzionati fornirono i propri apporti più importanti e innovativi: dalle grandi opere scheleriane, in cui il mondo dei sentimenti guadagnò un posto di centralità assoluta all'interno dell'indagine filosofico-morale, alle minuziose descrizioni pfänderiane della struttura delle volizioni e dei vissuti affettivi; dallo studio steiniano di problematiche specifiche quali l'empatia, fino alle ricerche geigeriane, centrate prevalentemente sull'affettività in ottica di estetica filosofica[19]. Non è insomma affatto casuale che la ricerca filosofica degli ultimi anni abbia dimostrato interesse per questi e altri autori legati ai circoli di Monaco e Gottinga proprio nell'ottica di un tentativo di recupero dei principali contributi da loro forniti allo studio dell'affettività, e di immissione di tali contributi all'interno degli odierni dibattiti di filosofia della mente[20].

Ora, è fuor di dubbio che Dietrich von Hildebrand figuri a pieno titolo nel novero dei fenomenologi realisti che hanno reso un apporto di primo rilievo all'indagine del mondo affettivo. La sostanziale onnipresenza della tematica dei sentimenti lungo tutto l'arco della riflessione hildebrandiana, dalla dissertazione dottorale fino alle opere della maturità e ai capolavori della vecchiaia, rappresenta già di per sé una ragione del possibile interesse di una ricerca volta ad esplorare il

[18] La posizione di Edith Stein all'interno della controversia tra fenomenologia trascendentale e fenomenologia realista risulta in effetti, almeno agli occhi di alcuni dei suoi interpreti più recenti, più complessa e sfumata nella presa di distanza dall'idealismo husserliano, rispetto agli atteggiamenti di svariati esponenti dei circoli di Monaco e Gottinga. Per tale lettura si veda ad esempio F. V. TOMMASI, *Lo sviluppo di un dibattito fenomenologico: idealismo e realismo nel pensiero di Edith Stein*, «Aquinas» 45/1 (2002), pp. 171-186.

[19] Alcune delle opere dedicate da questi e altri fenomenologi alle tematiche dei sentimenti e delle volizioni verranno richiamate all'interno del capitolo primo e del capitolo quarto.

[20] Íngrid Vendrell Ferran, Kevin Mulligan, Alessandro Salice e Olivier Massin sono alcuni tra gli studiosi che hanno recentemente posto l'attenzione sugli apporti dei fenomenologi realisti all'indagine del mondo affettivo, tentando in varia maniera di farli interagire con i dibattiti odierni.

contributo fornito in tale ambito dal filosofo tedesco, il cui pensiero resta peraltro poco noto al pubblico italiano, nonostante i pregevoli sforzi compiuti da studiosi quali Paola Premoli de Marchi per offrire traduzioni di alcune delle principali opere del nostro[21].

Al di là dell'ampiezza della trattazione consacrata all'affettività nel *corpus* hildebrandiano, e della colpevole limitatezza dell'attenzione riservata a tale pensatore[22] rispetto a quella dedicata nel panorama filosofico contemporaneo ad altri fenomenologi, le principali ragioni della scelta di porre Hildebrand al centro della presente ricerca risiedono nell'originalità dei suoi contributi, e nella loro diretta attinenza alle problematiche che verranno qui affrontate.

Allievo di Reinach, ispirato da Scheler in diversi aspetti della propria proposta filosofica, Hildebrand fu nondimeno capace, fin dall'inizio del proprio itinerario intellettuale, di seguire un cammino personale, e di elaborare proposte

[21] Dopo aver tradotto *What is philosophy?*, opera di teoria della conoscenza che è per molti versi concepibile come il vero e proprio manifesto programmatico della fenomenologia hildebrandiana, Premoli de Marchi ha opportunamente scelto di sottoporsi alla fatica della traduzione di *Das Wesen der Liebe*, mettendo così a disposizione del pubblico italiano il *magnum opus* del filosofo tedesco. Al di là di questi testi non sono attualmente in commercio traduzioni italiane di altre opere del nostro, giacché le uniche traduzioni precedenti di scritti hildebrandiani risalgono a vari decenni fa, a testimonianza della scarsa presenza del pensatore tedesco nel contesto odierno del dibattito filosofico italiano.

[22] Se la posterità intellettuale di Hildebrand resta tuttora viva in alcuni atenei statunitensi, in modo particolare nella *Franciscan University of Steubenville*, e se una ricezione significativa dell'opera del fenomenologo tedesco è attestata dalle numerose traduzioni e dagli studi a lui dedicati nel mondo filosofico di lingua spagnola, è indubbio che al di fuori di tali contesti Hildebrand resti un autore quasi sconosciuto. In ambito francese, ad esempio, le poche traduzioni di opere hildebrandiane risalgono a vari decenni fa, e la bibliografia secondaria è quasi inesistente; nella stessa Germania si assiste ad una dimenticanza pressocché totale nei confronti di un pensatore, che dovrebbe essere al contrario ben noto e apprezzato anche al di fuori del contesto accademico, per il suo impegno coraggioso e indefesso nella lotta contro l'ideologia nazionalsocialista. Nei limiti del presente lavoro non sarà possibile indagare adeguatamente le molteplici concause di tale *Hildebrand-Vergessenheit*, legata tanto a fattori contingenti, quali l'abbandono da parte di Hildebrand del mondo universitario europeo alla fine degli anni Trenta, quanto a ragioni di ordine propriamente intellettuale. Tra queste, va almeno menzionato l'atteggiamento di sostanziale sospetto nei confronti della proposta filosofica hildebrandiana nutrito per un verso da quei filosofi cristiani legati alla ripresa della metafisica classica e restii al confronto con il pensiero moderno e contemporaneo, per un altro verso da quei fenomenologi secondo cui Hildebrand resta al contrario fin troppo "metafisico", e più in generale da tutti quegli studiosi di ispirazione laica, che reputano l'impostazione di fondo del pensatore non come autenticamente filosofica, ma come teologica in senso confessionale, se non apologetica. All'interno dell'ambito culturale cattolico, è indubbio che le prese di posizione assunte da Hildebrand in epoca conciliare, e manifestate in opere dallo stile particolarmente virulento, quali *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes* (1968), abbiano concorso negativamente a diffonderne in alcuni ambienti un'immagine dai tratti reazionari, che ben poco si addice alla reale fisionomia intellettuale del pensatore tedesco, ma che ha certo contribuito, come avvenuto nel caso del Maritain di *Le paysan de la Garonne* (1966), a decretarne la marginalizzazione e l'oblio nel corso degli ultimi decenni.

ben lungi dal configurarsi come mere riprese degli apporti di altri esponenti del movimento fenomenologico. Non è un caso che proprio la considerazione del mondo affettivo sviluppata nella sua tesi dottorale sia stata scaturigine di un giudizio particolarmente lusinghiero formulato da Husserl rispetto al lavoro del giovane filosofo, colto dal maestro nei suoi elementi di irriducibile originalità[23].

Per quel che concerne l'afferenza del pensiero hildebrandiano al tema specifico della presente indagine, è indubbio che le problematiche della "scala" dell'affettività e della distinzione tra sentimenti superiori e atti volitivi figurino tra quelle a cui il filosofo tedesco dedicò la maggiore attenzione. Egli ritornò a più riprese su tali questioni, in termini che a volte possono dare al lettore odierno l'impressione di una certa ridondanza, ma che risultano ben comprensibili, se si tiene presente come lo schiacciamento dell'intero universo affettivo sui suoi livelli inferiori, oppure la riconduzione dei sentimenti superiori agli atti volitivi, rappresentassero, agli occhi di Hildebrand, due tra i più gravi errori compiuti lungo la storia della considerazione filosofica del mondo del sentire.

Ora, è proprio a questo livello che emerge, in termini contrappositivi, il nesso tra la fenomenologia hildebrandiana e il tomismo, giacché Tommaso e la tradizione tomista venivano reputati dal pensatore tedesco come emblemi di tale duplice atteggiamento riduzionistico, e delle sue conseguenze consistenti nella mancata comprensione del *proprium* dell'affettività spirituale, e della sua importanza capitale nella vita umana[24].

Tale lettura hildebrandiana, e la critica del tomismo che le fa seguito, non sembrano nascere da uno studio analitico del dettato tommasiano, né tantomeno delle opere dei principali commentatori tomisti, ma riflettono piuttosto un'interpretazione generale della dottrina tomista dell'affettività, che continua tuttora a godere di una certa diffusione, e rispetto al cui sorgere e propagarsi paiono in parte responsabili alcuni tra gli stessi esponenti della tradizione filosofica e teologica del tomismo moderno e contemporaneo. Se l'interpretazione e la critica

[23] Il giudizio husserliano dedicato alla *Dissertation* di Hildebrand sarà citato all'interno del primo capitolo (cfr. 1.1: *Fonti scheleriane della riflessione hildebrandiana sulla stratificazione della vita affettiva*).

[24] La lettura hildebrandiana della duplice tendenza riduzionistica che sarebbe inerente alla concezione tomista dell'affettività verrà delineata all'interno della sezione 2.1: *La critica hildebrandiana alla concezione tomista dell'affettività*.

mossa da Hildebrand al tomismo non risultano dunque di per sé particolarmente originali, proprio il fatto che esse derivino da una sorta di *communis opinio*, formatasi attraverso una serie di precedenti stratificazioni ermeneutiche, rende paradossalmente ancor più importante ed urgente l'elaborazione di un confronto critico con simili letture, da parte di chi intenda conseguire un'immagine il più possibile adeguata dell'autentica dottrina tomista dell'affettività. Sarà dunque muovendo da un confronto serrato con la lettura del duplice riduzionismo che sarebbe inerente alla concezione tommasiana dei sentimenti, che si andrà ad interrogare il testo dell'Aquinate, mostrando come esso legittimi, ed anzi richieda, ben diverse interpretazioni.

Da un lato, si proverà a palesare la presenza nell'opera dell'Aquinate di un'articolata trattazione della "scala" dell'affettività, corrispondente al riconoscimento della specificità dei sentimenti superiori rispetto ai loro analogati sensibili; dall'altro si difenderà la tesi ermeneutica, secondo cui l'afferenza dei sentimenti superiori alla *voluntas* non equivale, come preteso da Hildebrand e da alcuni tomisti, ad un'identità pura e semplice di questi sentimenti con gli atti volitivi. Tale lavoro di confutazione dei due versanti dell'accusa di riduzionismo rivolta dal filosofo tedesco all'Aquinate risulterà particolarmente cruciale all'interno della presente ricerca, poiché permetterà di discernere con chiarezza gli elementi di reale diversità e incompatibilità tra la dottrina hildebrandiana dell'affettività e quella tommasiana, dagli elementi di loro divergenza soltanto apparente. In effetti, affermare la presenza nel dettato tommasiano di una distinzione strutturale tra diversi livelli dell'affettività significa *ipso facto* sottolinearne un elemento di comunanza di primo rilievo con la proposta del pensatore tedesco. In questo senso, la prima parte della tesi sarà basata su un impianto di generale concordia, e non di contrapposizione tra i due autori. Dopo aver dedicato il primo capitolo alla considerazione hildebrandiana della distinzione tra i sentimenti spirituali e i livelli inferiori dell'affettività, e dopo aver rinvenuto nel secondo capitolo l'esistenza di un'analoga trattazione all'interno dell'opera tommasiana, il terzo e ultimo capitolo della prima parte prenderà le mosse proprio dalle tesi comunemente difese da Hildebrand e da Tommaso, per tentare di mostrare la loro validità per lo studio dell'articolazione e delle distinzioni interne all'universo

affettivo, e in modo particolare per far emergere lo statuto dei sentimenti spirituali[25].

La seconda parte della tesi presenterà invece un impianto maggiormente contrappositivo tra i due autori, motivo per cui la proposta di trattazione personale della tematica oggetto di questa sezione verrà sviluppata a partire dall'*Auseinandersetzung* tra le tesi hildebrandiane e quelle tommasiane. Nel quarto capitolo, verrà delineata la posizione hildebrandiana fautrice di una netta distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, che mette capo ad una dottrina dei "centri spirituali" della persona imperniata sul trinomio intelligenza, cuore e volontà. Nel quinto capitolo, si tenterà di palesare le principali ragioni dell'adozione da parte di Tommaso di un'antropologia non tripartita, ma basata sulla distinzione tra soltanto due facoltà spirituali della persona, ossia l'intelligenza e la volontà. Al contempo, si proverà a mostrare come la tesi della comunanza generica di sentimenti spirituali e atti volitivi, non precluda in alcun modo, all'interno del dettato dell'Aquinate, il riconoscimento della loro differenza specifica. Il sesto e ultimo capitolo prenderà le mosse dalla contrapposizione tra le posizioni emerse nei capitoli precedenti, e mirerà a difendere la tesi della comunanza generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi, nonché, correlativamente, a porre in rilievo le conseguenze problematiche derivanti dall'assunzione di una divaricazione radicale tra sentimenti spirituali e atti volitivi, quale quella sostenuta dal pensiero hildebrandiano, ma anche, in termini più generali, da qualsivoglia proposta di antropologia filosofica di impianto tripartito.

La delineazione degli argomenti dei vari capitoli fin qui operata permette di fornire un'idea preliminare circa il carattere composito del lavoro, e i suoi diversi piani di lettura. In effetti, per quanto sia i capitoli focalizzati sul pensiero hildebrandiano che quelli centrati sull'opera tommasiana risultino orientati e funzionali agli scopi speculativi dell'intera ricerca, essi godono di un certo grado di "autonomia relativa", che li rende un possibile oggetto di attenzione specifica anche per il lettore interessato unicamente all'approfondimento della fenomenologia

[25] Ciò non significa, beninteso, che nella prima parte della tesi non verranno individuati elementi di significativa differenza e conflitto tra le due proposte filosofiche, ma soltanto che tali elementi non sembrano inficiare la comunanza delle tesi di fondo difese da Hildebrand e Tommaso circa la distinzione tra i livelli dell'affettività.

hildebrandiana, o della dottrina dell'Aquinate. La destinazione speculativa di questi capitoli non permetterà di ambire alla completezza di informazione e di realizzare l'indagine sulle fonti e il lavoro di contestualizzazione, che sarebbero invece intrinsecamente richiesti in uno studio monografico di storia della filosofia medievale, o di storia del movimento fenomenologico; ciò non impedirà però di proporre un quadro il più possibile ampio e articolato tanto del pensiero hildebrandiano quanto di quello tommasiano. Non si tratterà dunque di fornire brevi accenni ad alcuni elementi salienti degli apporti degli autori in questione, per poi transitare al più presto alle sezioni speculative e attualizzanti del lavoro: il tentativo di prendere sul serio i pensatori del passato, considerandoli come autentici interlocutori insieme a cui affrontare i compiti filosofici dell'oggi, implica in effetti un ben più lungo lavoro di lettura analitica e di scavo all'interno dei rispettivi sistemi, volto a far emergere non soltanto singoli aspetti della loro attualità speculativa, ma l'impalcatura fondamentale delle tesi da essi difese.

Da questa opzione di fondo deriva, a ben vedere, il rischio di una certa oscillazione del lavoro tra il suo scopo speculativo primario, e i suoi intenti secondari di ordine ermeneutico, rischio che è però parso inevitabile assumere, se non altro poiché non era possibile dare per acquisita né la conoscenza della teoria hildebrandiana dei sentimenti e degli atti volitivi, né quella della dottrina tommasiana dell'affettività spirituale. Il pensiero di Hildebrand resta in effetti, come indicato in precedenza, ancora poco noto all'interno del panorama filosofico italiano, e anche in altri Paesi la sua ricezione risulta insufficiente se comparata alla statura intellettuale del fenomenologo tedesco; mentre la concezione tommasiana dell'affettività ha progressivamente attirato una sempre maggiore attenzione da parte degli studiosi, ma pare tuttora in parte viziata da quegli errori interpretativi circa la pretesa riduzione dell'intero mondo dei sentimenti al piano delle passioni, o la riconduzione dei sentimenti superiori alle volizioni, che impediscono un'adeguata comprensione dell'esistenza o dello statuto dell'affettività spirituale nel pensiero dell'Aquinate[26]. Tale contesto spiega ulteriormente l'opportunità di dedicare ampi capitoli della presente ricerca allo studio specifico del pensiero

[26] Si avrà modo di delineare la storia della ricezione e degli studi dedicati alla concezione tommasiana dell'affettività, e in modo particolare dell'affettività spirituale, all'interno della sezione 2.2: *La tematica dell'affettività nella tradizione tomista e nella storia degli studi*.

hildebrandiano e di quello tommasiano; spetterà in ogni caso al lettore giudicare se il versante ermeneutico e quello speculativo del lavoro siano stati connessi in maniera sufficientemente organica e coerente, o se l'esito dell'impianto qui adottato si traduca in una mera giustapposizione dei due piani d'indagine, foriera di un risultato filosoficamente spurio.

Prima di transitare al capitolo iniziale, è opportuno spendere ancora qualche riflessione sul dialogo che si andrà ad istituire tra i due autori protagonisti della ricerca. Per quanto i maggiori esempi novecenteschi di confronto tra tomismo e fenomenologia non abbiano preso in considerazione in maniera specifica il pensiero hildebrandiano, alcuni studi recenti hanno iniziato ad offrire, se non un vero e proprio connubio tra tomismo e fenomenologia hildebrandiana, per lo meno dei tentativi significativi e ben strutturati di lettura congiunta del filosofo tedesco e dell'Aquinate, che risultano in grado di fornire una "mutua comprensione" tra i rispettivi orizzonti speculativi, e di porre le basi per ulteriori indagini.

Paradigmatico risulta in questo senso l'articolo *Dietrich von Hildebrand and Thomas Aquinas on goodness and happiness* (2003)[27] di Michael Waldstein, studioso austro-americano che è stato capace di porre in piena luce l'importanza del ruolo svolto dalla nozione di *bonum honestum* all'interno del pensiero dell'Aquinate, lasciandosi ispirare in maniera feconda dalla riflessione hildebrandiana sulla nozione di valore (*Wert*), vista come corrispondente concettuale contemporaneo dell'*honestas* tommasiana[28]. La proposta ermeneutica di Waldstein è stata in parte seguita da Francis Feingold in *Principium versus principiatum: the transcendence of love in von Hildebrand and Aquinas* (2013)[29]; mentre uno studioso come Mark Spencer ha recentemente fornito alcuni contributi volti ad una lettura comparativa e ad una possibile integrazione tra gli apporti della

[27] M. WALDSTEIN, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on goodness and happiness*, «Nova et Vetera», 1/2 (2003), pp. 403-464.
[28] Waldstein afferma in questo senso programmaticamente che «St. Thomas's account of the "honorable good" converges on a deep level with Hildebrand's account of value», WALDSTEIN, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on goodness and happiness*, p. 429. La lettura del pensiero tommasiano sviluppata da Waldstein sarà ripresa nell'ultima sezione del secondo capitolo (cfr. 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*).
[29] Cfr. F. E. FEINGOLD, *Principium versus principiatum: The transcendence of love in von Hildebrand and Aquinas*, «Quaestiones Disputatae», 3/2 (2013), pp. 56-68.

fenomenologia hildebrandiana e quelli della tradizione aristotelico-tomistica, soprattutto in sede di antropologia filosofica[30].

Al di là degli ulteriori studi che fin dal loro titolo segnalano programmaticamente la presa in considerazione tanto del pensiero tommasiano quanto di quello del filosofo tedesco, tra cui vanno segnalati un articolo di Mark Roberts risalente ai primi anni Novanta[31] e la recente dissertazione dottorale di Christopher Hoff[32]; da menzionare risultano le opere di quegli allievi di Hildebrand che si sono a più riprese confrontati criticamente con la dottrina dell'Aquinate, quali John Crosby[33] e Josef Seifert[34], così come alcune ricerche specificamente dedicate al *Doctor communis*, che hanno saputo fare un uso produttivo delle categorie hildebrandiane in sede di ermeneutica del dettato tommasiano. Juan Cruz Cruz dimostra ad esempio chiaramente, all'interno della sua monografia intitolata *El*

[30] Tra i vari contributi di Mark Spencer si segnalano: M. K. SPENCER, *The many powers of the human soul: Von Hildebrand's contributions to Scholastic philosophical anthropology*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4 (2017), pp. 719-735; M. K. SPENCER, *Sense perception and the flourishing of the human person in von Hildebrand and the Aristotelian traditions*, «Tópicos», 56 (2019), pp. 95-118. Un confronto specifico tra Hildebrand e l'aristotelismo è proposto anche dallo studioso spagnolo Sergio Sánchez-Migallón, all'interno di S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, *¿Ética aristotélica versus Ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand*, «Scripta theologica», 32/1 (2000), pp. 301-310.

[31] Cfr. M. ROBERTS, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on ideal essences*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 5 (1992), pp. 186-214.

[32] C. HOFF, *The nature of self-love according to Thomas Aquinas and Dietrich von Hildebrand*, PhD. diss., Steubenville, Franciscan University of Steubenville, 2016.

[33] Tra gli scritti di Crosby in cui è presente un confronto con il tomismo si menzionino, oltre alla principale monografia dello studioso americano (cfr. J. F. CROSBY, *The selfhood of the human person*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1996), anche i seguenti articoli: J. F. CROSBY, *The idea of value and the reform of the traditional metaphysics of bonum*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 1/2 (1978), pp. 231-327; J. F. CROSBY, *Are being and good really convertible? A phenomenological inquiry*, «The New Scholasticism», 57/4 (1983), pp. 465-500; J. F. CROSBY, *The twofold source of the dignity of persons*, «Faith and Philosophy», 18/3 (2001), pp. 292-306; J. F. CROSBY, *Is all evil really only privation?*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 75, 2001, pp. 197-209; J. F. CROSBY, *Developing Dietrich von Hildebrand's Personalism*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 91/4 (2017), pp. 687-702. Per alcune repliche di matrice tomista alle posizioni di Crosby si vedano ad esempio S. L. BROCK, *Is uniqueness at the root of personal dignity? John Crosby and Thomas Aquinas*, «The Thomist», 69/2 (2005), pp. 173-201; P. LEE, *Evil as such is a privation: A reply to John Crosby*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 81/3 (2007), pp. 469-488; A. T. FLOOD, *Aquinas on subjectivity: A response to Crosby*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 84/1 (2010), pp. 69-83.

[34] Tra i numerosi scritti di Seifert, un confronto con il tomismo può ad esempio essere rinvenuto in J. SEIFERT, *Essence and existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of "Phenomenological realism" and a critical investigation of existential Thomism*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 1/1 (1977), pp. 17-157, seconda parte in «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 1/1 (1977), pp. 371-459; J. SEIFERT, *Esse, essence, and infinity: A dialogue with existentialist Thomism*, «The New Scholasticism», 58/1 (1984), pp. 84-98.

éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino[35], di trarre utili fonti di ispirazione da alcuni snodi fondamentali della dottrina hildebrandiana, per poter operare una lettura dell'apporto tommasiano alla comprensione della natura dell'amore sponsale, e tentare una fondazione ontologica delle descrizioni fenomenologiche dell'amore[36]. Martin Echavarría, all'interno dell'articolo intitolato *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino*[37], prende le mosse dalla centralità della riflessione dedicata all'affettività spirituale nell'opera hildebrandiana, e dalla correlativa critica del filosofo tedesco al preteso riduzionismo dell'Aquinate nei confronti dell'ambito dei sentimenti, per giungere ad una importante riscoperta della concezione tommasiana della "scala" dell'affettività.

Bastino gli autori e i testi fin qui menzionati per comprendere come il presente lavoro si inserisca, se non in una vera e propria tradizione unitaria di studi, di certo in un contesto di ricerca che ha variamente percepito l'opportunità di un confronto speculativo tra due autori apparentemente distanti e incompatibili, ed è giunto in alcuni casi a palesare la possibile significatività di tentativi di lettura rinnovata del testo tommasiano condotti a partire dall'ispirazione fornita da alcune categorie hildebrandiane. Prendendo spunto da tale contesto di ricerca, la tesi proverà dunque ad esplicitare ulteriormente le ragioni della sensatezza e della fecondità del confronto tra il fenomenologo tedesco e l'Aquinate, offrendone una nuova realizzazione *in actu exercito*.

[35] Cfr. J. CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1999.
[36] Oltre a proporsi tale scopo di ermeneutica del pensiero tommasiano, Cruz Cruz mira in effetti ad un ben più impegnativo scopo teoretico, consistente nel «dotar de bases ontológicas clásicas a las descripciones fenomenológicas del amor realizadas por algunos contemporáneos, como Scheler y Hildebrand (...)», CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad*, p. 27.
[37] M. F. ECHAVARRÍA, *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino*, «Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana», 65 (2016), pp. 41-72.

Parte I:

IL PROBLEMA DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA

Capitolo 1:

LA CONCEZIONE DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA NEL PENSIERO DI DIETRICH VON HILDEBRAND

Come già indicato in sede introduttiva, la riflessione sull'affettività umana riveste un ruolo assolutamente primario nell'intero *corpus* filosofico hildebrandiano, non soltanto in ottica di filosofia morale, ma anche nella prospettiva teoretica propria della psicologia filosofica[38]. In questo senso, uno dei principali interessi ed intenti del fenomenologo tedesco è rivolto all'analisi di ciò che può essere definito, facendo ricorso ad una metafora spaziale, come la "scala" dei sentimenti umani. Numerosi sono i luoghi testuali in cui Hildebrand si riferisce alla distinzione tra diversi "piani", "livelli" fondamentali dell'affettività umana: in particolare, vanno menzionati il diciassettesimo capitolo di *Ethik*[39], il secondo capitolo di *The heart*[40] e l'ultimo capitolo di *The art of living*[41], ma anche un

[38] Per un'introduzione generale ai diversi aspetti della psicologia hildebrandiana si rimanda a P. PREMOLI DE MARCHI, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano, Franco Angeli, 1998. Si veda anche P. RAVALLI, *Persona e valore. Sull'antropologia di Dietrich von Hildebrand*, in S. BESOLI - L. GUIDETTI (ed.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 589-636.

[39] Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Ethik*, *Gesammelte Werke: Band II*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1973, pp. 201-253. Per la prima edizione di quest'opera, originariamente redatta in lingua inglese, si veda D. VON HILDEBRAND, *Christian ethics*, New York, David McCay, 1953. Come per gli altri scritti hildebrandiani ripresi all'interno dei dieci volumi dei *Gesammelte Werke* (Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer, 1971-1984), anche per quest'opera si è scelto di fare riferimento al testo tedesco stabilito da tale edizione, a cura della *Dietrich von Hildebrand Gesellschaft*. Laddove un'opera hildebrandiana non sia stata riunita nei *Gesammelte Werke*, ci si baserà sul testo tedesco o inglese dell'edizione originale, o di edizioni successive quando queste risultino maggiormente reperibili.

[40] D. VON HILDEBRAND, *The heart. An analysis of human and divine affectivity*, South Bend, St. Augustine's Press, 2007, pp. 20-40. Per la prima edizione di quest'opera si veda D. VON HILDEBRAND, *The Sacred heart*, Baltimore, Helicon Press, 1965.

[41] D. VON HILDEBRAND - A. VON HILDEBRAND, *The art of living*, Steubenville, Hildebrand Press, 2017, pp. 95-106. Tale opera, pubblicata per la prima volta con questo titolo nel 1965 (cfr. D. VON HILDEBRAND - A. VON HILDEBRAND, *The art of living*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1965), costituisce una ripresa e un ampliamento del precedente D. VON HILDEBRAND, *Fundamental moral attitudes*, New York - Toronto, Longmans - Green, 1950; traduzione inglese di uno scritto hildebrandiano dei primi anni Trenta (D. VON HILDEBRAND, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1933). Si noti che il capitolo di *The art of living* cui si fa qui riferimento, intitolato *The human heart*, non compare in *Sittliche Grundhaltungen* e nella prima traduzione inglese dell'opera, ma rappresenta una ripresa di un breve articolo intitolato *The role of affectivity in morality*, pubblicato in un volume collettaneo a fine anni Cinquanta: cfr. D. VON HILDEBRAND, *The role of affectivity in morality*, in *The role of the Christian philosopher*, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 32, Washington D.C., 1958, pp. 85-95. Questo articolo deriva da un intervento tenuto a Detroit nell'aprile del 1958: cfr. *Bayerische Staatsbibliothek*

significativo articolo intitolato *Die geistigen Formen der Affektivität*, pubblicato nel 1960 e opportunamente ristampato nell'ottavo volume dei *Gesammelte Werke*[42] del filosofo tedesco. L'intento primario della distinzione hildebrandiana tra i diversi livelli dell'affettività è quello di palesare l'irriducibilità dei vissuti affettivi superiori - ossia quelli collocati al livello dei "sentimenti spirituali" (*geistige Gefühle*, *spiritual feelings*) - rispetto ai livelli inferiori dell'affettività umana[43], ossia ai livelli dei "sentimenti psichici" (*psychische Gefühle*, *psychich feelings*) e dei "sentimenti corporali" (*Körpergefühle*, *bodily feelings*)[44].

München, Ana 544, XII, 26, *Konvolut "The role of affectivity", Vortrag Detroit 1958, The role of affectivity in philosophy.*

[42] D. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, «Philosophisches Jahrbuch», 68 (1960), pp. 180-190. Il testo in questione deriva da un seminario tenuto da Hildebrand nel giugno 1959 presso il *Philosophisches Seminar* della *Ludwig-Maximilian-Universität* di Monaco di Baviera: cfr. *Bayerische Staatsbibliothek München*, Ana 544, XII, 26, *Konvolut "The role of affectivity", Die geistigen Formen der Affektivität*. L'articolo è stato ripreso in D. VON HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften*. *Gesammelte Werke*: *Band VIII*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer, 1973, pp. 195-208. Come per le monografie riprese nei *Gesammelte Werke*, anche per questo articolo si farà riferimento al testo contenuto in tale edizione.

[43] Per evitare possibili fraintendimenti, occorre sottolineare fin dal principio come nel linguaggio hildebrandiano l'espressione "sentimenti superiori" (*höhere Gefühle*) risulti per molti aspetti equivalente a quella di "sentimenti profondi" (*tiefe Gefühle*); correlativamente il riferimento alle tipologie "inferiori" di sentimenti (*niedrigere Typen von Gefühlen*) risulterà concettualmente affine a quello di sentimenti "meno profondi". È chiaro che, se si rimane ancorati al significato primario di tali termini connotanti un'estensione spaziale, l'equivalenza concettuale di "superiore" e "profondo" non potrà che risultare inintelligibile, e anzi contraddittoria. La sua legittimità emerge invece quando si comprende che tali termini, nei casi in cui vengono applicati all'ambito dello psichico, assumono un significato metaforico, traslato rispetto al significato primario. Le espressioni "sentimenti superiori" e "sentimenti profondi" saranno dunque modalità terminologiche diverse, ma volte ad indicare un medesimo rango ontologico di tali vissuti affettivi, aspetto, questo, che risulterebbe difficile da evocare mediante una terminologia non spaziale. A ben vedere, il ricorso ad una vasta metaforologia di carattere spaziale risulta opportuno, se non indispensabile, per molte questioni di psicologia dell'affettività: si pensi ad esempio alle descrizioni dei vissuti affettivi svolte in A. PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen. Erster Artikel*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Erster Band*, *Erster Teil*, Halle, M. Niemeyer, 1913, pp. 325-404; A. PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen. Zweiter Artikel*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Dritter Band*, Halle, M. Niemeyer, 1916, pp. 1-125. Per una riflessione in merito al ricorso a una terminologia spaziale in ambito di psicologia filosofica si rimanda al seguente contributo di Maximilian Beck, uno dei maggiori allievi di Pfänder: cfr. M. BECK, *Problem der Analogie zwischen seelischen und dinglichen Qualitäten*, in E. HELLER - F. LÖW (ed.), *Neue Münchener philosophische Abhandlungen. Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1933, pp. 86-99.

[44] Il ricorso hildebrandiano al termine "sentimento" (*Gefühl*, *feeling*) per designare vissuti appartenenti a livelli diversi e irriducibili della persona umana implica il carattere analogico, e non univoco, del termine stesso: «Die Verschiedenheit innerhalb der affektiven Sphäre ist so groß, daß der Terminus „Gefühl" nur ein ganz analoger ist; sobald man ihn als univok behandelt, wird er sofort äquivok», in VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 196. In altri luoghi testuali Hildebrand parla di "sentimento" come di un termine equivoco (*äquivoker Terminus*), ma al contempo sostiene di non voler negare il fatto che «gemeinsame Kennzeichnen bestehen, die dem verschiedenartigen Gebrauch des Ausdrucks zugrunde liegen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 126. Pare dunque legittimo affermare - per quanto il filosofo tedesco non abbia sviluppato un'elaborata

1.1. Fonti scheleriane della riflessione hildebrandiana sulla stratificazione della vita affettiva

La riflessione sulla "scala" dell'affettività rappresenta, a ben vedere, un'operazione filosofica la cui paternità all'interno del movimento fenomenologico non è hildebrandiana, bensì ascrivibile al pensiero di Max Scheler, ed in particolare ad una delle sezioni più significative dell'opera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*[45]. È infatti all'interno del *magnum opus* scheleriano che si può rinvenire un tentativo di esplicitazione delle differenze fondamentali sussistenti tra i diversi piani dell'affettività, a partire dai "sentimenti sensoriali" (*sinnliche Gefühle*)[46], passando per i "sentimenti vitali" (*Lebensgefühle*)[47] e i "sentimenti puramente animici" (*rein seelische Gefühle*)[48], fino al piano dei "sentimenti spirituali" (*geistige Gefühle*)[49]. La distinzione tra questi quattro piani dell'affettività manifesta l'attitudine marcatamente anti-riduzionistica dell'analisi scheleriana

teoria logica dell'univocità, dell'equivocità e dell'analogia - che in ottica hildebrandiana il termine "sentimento" sia reputato come termine analogo in senso "debole", secondo quelle forme di analogicità che risultano più vicine all'equivocità logica. Si noti inoltre che Hildebrand utilizza in maniera sostanzialmente sinonimica i termini "sentimento" (*Gefühl*), "affetto" (*Affekt*) e "emozione" (*Emotion*). Per quanto il termine emozione sia prevalentemente utilizzato per designare i livelli inferiori del sentire, si può dunque sostenere che lo spettro semantico di ciascuno di questi tre termini possa identificare, all'interno del dettato hildebrandiano, tanto vissuti di livello corporale, quanto vissuti di livello psichico e spirituale: anche "affetto" ed "emozione" risultano dunque termini non univoci, ma analoghi. A seguito di un'accurata ricognizione del lessico adottato in diverse opere hildebrandiane, lo studioso Stanislaw Zarzycki ha sostenuto in tal senso che «Hildebrand zur Bezeichnung der Gefühle die drei der deutschen Sprache eigenen Termini Emotionen, Affekte und Gefühle recht willkürlich benutzt. Seine Aufmerksamkeit ist nicht so sehr auf die Terminologie der Gefühle gerichtet als vielmehr (...) auf ihre inhaltliche Analyse», S. T. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens. Die philosophisch-theologischen Grundlagen bei Dietrich von Hildebrand*, traduzione tedesca di H. Ulrich, München, Pneuma Verlag, 2010, p. 34. Si avrà modo di fare riferimento a più riprese a questa monografia, che rappresenta di certo uno dei contributi più significativi allo studio della concezione hildebrandiana dell'affettività. Per l'originale polacco cfr. S. T. ZARZYCKI, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1997.

[45] Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Zweiter Band*, Halle, M. Niemeyer, 1916, pp. 203-215. Tale sezione dell'opera scheleriana è intitolata *Zur Schichtung des emotionalen Lebens*, fa dunque esplicito ricorso alla metafora spaziale degli "strati" (*Schichten*) per esprimere le differenze fondamentali interne all'affettività umana.

[46] Cfr. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, pp. 203-208.

[47] Cfr. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, pp. 208-213.

[48] Cfr. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, p. 213. Nella traduzione italiana di Roberta Guccinelli questo terzo livello dell'affettività è reso anche come "sentimenti dell'io", cfr. M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Milano, Bompiani, 2013, p. 1203.

[49] Cfr. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, pp. 213-215.

della vita affettiva[50], analisi che risulta strettamente legata a quella della scala dei valori[51].

Se l'ispirazione scheleriana dell'analisi di Hildebrand risulta innegabile, ciò non deve però spingere a considerare la trattazione del nostro come meramente derivativa. In effetti, la coscienza del debito nei confronti delle numerose suggestioni ricevute da parte del genio scheleriano[52] si salda, nell'intera produzione hildebrandiana, con uno spiccato senso della propria autonomia intellettuale rispetto al pensiero dell'amico, autonomia rivendicata con forza[53], e verificabile a partire dalla considerazione delle divergenze speculative, esplicite o implicite, che

[50] Si noti come la polemica anti-riduzionistica di Scheler, per quanto concerne la questione dell'affettività, non abbia per oggetto tanto il riduzionismo di matrice scientifica, quanto piuttosto quello filosofico, in particolare nella sua versione kantiana, che sarebbe caratterizzata dall'infondato rifiuto di riconoscere significatività morale a sentimenti diversi dal rispetto (*Achtung*), e dal correlativo schiacciamento di tutti gli altri vissuti affettivi sul piano sensibile, implicante, ad esempio, il misconoscimento delle differenze fondamentali sussistenti tra piacere sensibile e gioia o felicità: «Nur durch die Voraussetzung, daß alle Gefühle außer der „Achtung" sinnlicher Herkunft seien, ist es auch begreiflich, daß Kant zwischen Sinneslust, Freude, Glück, Seligkeit weder Wesensunterschiede der Qualität noch der Tiefe macht (…)», SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, p. 105. Più in generale, Scheler imputa all'intera tradizione filosofica, a partire dal pensiero dell'antichità greca, un inadeguato riconoscimento della stratificazione della vita emotiva: cfr. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, p. 118.

[51] All'interno della sezione *Apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten*, contenuta nella prima parte del *Formalismus*, Scheler individua infatti quattro ranghi fondamentali di modalità valoriale: a partire dal livello più basso, quello dei valori del piacevole e dello spiacevole (*Wertreihe des Angenehm und Unangenehmen*), il pensatore tedesco distingue in seguito l'insieme dei valori del sentimento vitale (*Inbegriff von Werten des vitalen Fühlens*), i valori spirituali (*Wertbereich der "geistigen Werte"*), e infine, nella posizione più elevata, la modalità valoriale espressa dalla polarità sacro-profano (*Wertmodalität des Heiligen und Unheiligen*). Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, I. Teil*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Erster Band, Teil II*, Halle, M. Niemeyer, 1913, pp. 507-513. L'analisi fenomenologica della stratificazione dei valori e dei vissuti emotivi proposta da Scheler è stata significativamente messa in relazione con la tematica classica della "catena dell'essere": cfr. R. SWEENEY, *The "great chain of being" in Schelers's philosophy*, in A. A. BELLO (ed.), *The great chain of being and Italian phenomenology, Analecta Husserliana*, Vol. XI, Dordrecht, Springer, 1981, pp. 99-112.

[52] È lo stesso Hildebrand a notare retrospettivamente come, fin dal loro primo incontro avvenuto nel luglio del 1907, Scheler gli avesse generosamente aperto «die Schleusen seines genialen Geistes», e a riconoscere con gratitudine il proprio debito filosofico nei confronti delle intuizioni scheleriane: «Was ich ihm an Inspirationen verdanke, ist unermeßlich», D. VON HILDEBRAND, *Selbstdarstellung*, in L. PONGRATZ (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen II*, Hamburg, F. Meiner, 1975, pp. 77-127: 78-79.

[53] «Ich verdanke Scheler ungeheuer viel, aber sein Schüler war ich nicht - weder in bezug auf die Art und Methode des Philosophieres, noch in bezug auf den Inhalt seiner Philosophie», VON HILDEBRAND, *Selbstdarstellung*, p. 80. In questo senso va intesa l'affermazione hildebrandiana che riconosce in Adolf Reinach il proprio unico maestro: cfr. VON HILDEBRAND, *Selbstdarstellung*, p. 78 ss.

distinguono la psicologia e l'etica hildebrandiane dalle loro fonti scheleriane[54]. Per quel che attiene al tema specifico della stratificazione della vita emotiva, va almeno notato come, nonostante il comune intento anti-riduzionistico[55] e la correlativa polemica nei confronti dell'incomprensione della natura dei sentimenti superiori all'interno della tradizione filosofica[56], l'analisi hildebrandiana differisca da quella

[54] Per un'esposizione di alcuni aspetti di comunanza e di differenza tra il pensiero hildebrandiano e quello scheleriano si rimanda a J. F. CROSBY, *Dietrich von Hildebrand: Master of phenomenological value-ethics*, in J. J. DRUMMOND - L. EMBREE (ed.), *Phenomenological approaches to moral philosophy. A handbook*, Dordrecht, Kluwer, pp. 475-496.

[55] Il principale "manifesto" metodologico anti-riduzionistico di Hildebrand è rinvenibile nei *Prolegomena* di *Ethik:* cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 7-26; i fondamenti epistemologici di tale anti-riduzionismo vanno ricercati prevalentemente in D. VON HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*, *Gesammelte Werke: Band I,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1976. Per l'originale inglese di quest'opera si veda D. VON HILDEBRAND, *What is philosophy?*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1960. A ben vedere, l'intento di opposizione al riduzionismo nelle sue diverse forme pare essere presente, oltre che in Scheler e Hildebrand, in altri esponenti di primo piano della tradizione fenomenologica realista. Moritz Geiger notava in tal senso, riflettendo sul contributo di Alexander Pfänder, come l'impostazione filosofica di quest'ultimo si opponesse radicalmente all'assunzione del principio metodologico riduzionistico compendiato dal cosiddetto "rasoio di Ockham" e caratterizzante buona parte della filosofia moderna; e proponeva come espressione adeguata della *Einstellung* fenomenologica il rovesciamento della formula ockhamista nel motto *entia praeter necessitatem non esse diminuenda*: cfr. M. GEIGER, *Alexander Pfänders methodische Einstellung*, in E. HELLER - F. LÖW (ed.), *Neue Münchener philosophische Abhandlungen*, pp. 1-16: pp. 6-8. Se l'anti-riduzionismo di Scheler e Hildebrand non è dunque loro tratto esclusivo all'interno del movimento fenomenologico, va però notato come siano proprio questi due pensatori, ed Hildebrand in modo particolare, ad aver avvicinato tale anti-riduzionismo al gradualismo ontologico proprio della metafisica classica, ad aver condotto cioè verso una direzione marcatamente ontologica la propria analisi fenomenologica dei vissuti psichici e dei valori. Tale operazione è stata poi proseguita dai lavori di Josef Seifert, uno dei principali allievi di Hildebrand, il fulcro della cui proposta filosofica consiste appunto nel tentativo di prosecuzione della metafisica classica, e dell'antropologia filosofica in essa radicantesi, sulla base del metodo fenomenologico realista. Tra i numerosi scritti del pensatore austriaco legati al progetto di una sorta di "metafisica fenomenologica" si vedano ad esempio J. SEIFERT, *Über die Möglichkeit einer Metaphysik. Die Antwort der Münchener Phänomenologen auf E. Husserls Transzendentalphilosopie*, in H. KUHN - E. AVÉ LALLEMANT - N. GLADIATOR (ed.), *Die Münchener Phänomenologie*, The Hague, M. Nijhoff, 1975, pp. 81-104; SEIFERT, *Essence and existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of "phenomenological realism" and a critical investigation of existential Thomism*; J. SEIFERT, *Back to things in themselves. A phenomenological foundation for classical realism*, Boston - London, Kegan Paul - Routledge, 1987; J. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano, Vita e Pensiero, 1989. Si noti come l'intento programmatico di un connubio tra fenomenologia realista e metafisica classica emerga fin dal titolo della traduzione del primo capitolo di *Das Wesen der Liebe* operata da Mary Katherine Heyne-Seifert: cfr. D. VON HILDEBRAND, *The essence of love and the need for a "phenomenological metaphysics"*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 1/1 (1977), pp. 1-15.

[56] «To deny to affectivity as such the character of spirituality is a heritage of Greek intellectualism (…) The affective sphere as a whole was held to be irrational and a characteristic which man shares with animals», VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 95. Il giudizio hildebrandiano nei confronti della trattazione della sfera emotiva nel corso della storia della filosofia è particolarmente critico nei confronti di Aristotele e della tradizione aristotelica: «(…) it is above all the role assigned to the affective sphere and to the heart in Aristotle's philosophy that evidences the ban placed on the heart». Hildebrand ammette, a ben vedere, che «Aristotle did not consistently cling to this negative position concerning the affective sphere», sostenendo in questo senso la presenza di una posizione

scheleriana sotto vari aspetti, per quel che concerne l'effettiva determinazione del numero dei livelli dell'affettività e della loro reciproca distinzione[57], così come per la soggiacente impostazione di teoria dei valori[58].

A un'indagine accurata tanto della multiforme influenza di Scheler sulla formazione del pensiero di Hildebrand, quanto dell'irriducibile autonomia di quest'ultimo, potrebbero essere destinati vari capitoli di uno studio di carattere storiografico rivolto alla genesi e all'evoluzione della filosofia hildebrandiana. Una simile indagine costituirebbe di certo un tassello fondamentale all'interno del più vasto tentativo di interpretazione dell'opera del nostro in relazione all'intero movimento fenomenologico primonovecentesco, ai diversi pensatori con cui il figlio del grande scultore Adolf von Hildebrand ebbe modo di studiare, o di sviluppare un fecondo dialogo intellettuale, negli anni universitari trascorsi a Monaco e a Gottinga[59]. Risulterebbe parimenti molto interessante uno studio rivolto

non univoca dello Stagirita nei confronti della sfera affettiva, cionondimeno ritiene legittimo affermare in termini generali che «the abstract systematic thesis which traditionally has gained currency as being the Aristotelian position toward this sphere unequivocally testifies to a disparagement of the heart», VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 3-4. Più positivo risulta invece il giudizio hildebrandiano nei confronti di sant'Agostino e di pensatori variamente riferibili all'agostinismo, come san Bonaventura nel Medioevo, o Pascal nella modernità. Hildebrand ritiene tuttavia che lo stesso Agostino «fails to give to the affective sphere and to the heart a standing analogous to that granted to reason and will», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 6. In ultima analisi, secondo il filosofo tedesco una considerazione erronea o limitata dell'affettività non è propria unicamente di determinate scuole o sistemi di pensiero, ma della storia della filosofia nella sua interezza: «The affective sphere, and the heart as its center, have been more or less under a cloud throughout the entire course of the history of philosophy», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 3. Per una più ampia ricognizione di tale interpretazione storiografica hildebrandiana si rimanda a J. J. MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand. Un estudio sobre el papel que desempeña la afectividad en la edificación de una auténtica personalidad moral cristiana*, Ph.D. diss., Roma, Edizioni Santa Croce, 2007, pp. 65-91. Si veda inoltre ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 25-28. Per quel che attiene all'interpretazione e alla critica hildebrandiana della concezione tomista dell'affettività, se ne tratterà all'interno della sezione 2.1: *La critica hildebrandiana della concezione tomista dell'affettività*.

[57] Se Scheler riconosce l'esistenza di quattro piani fondamentali dell'affettività, la riduzione di tale numero a tre nel dettato hildebrandiano presuppone l'incorporazione dei primi due livelli scheleriani (*sinnliche Gefühle* e *Lebensgefühle*) in un livello unitario, quello dei *Körpergefühle*. Tale aspetto è stato giustamente colto in ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 38-39, nota 126. Inoltre, non sussiste una perfetta sovrapponibilità tra l'estensione scheleriana della nozione di *rein seelische Gefühle* e quella hildebrandiana degli *psychische Gefühle*, come neppure tra le rispettive nozioni di *geistige Gefühle*.

[58] Si veda in merito il paragrafo 1.4.5: *Categorie di motivazione dei sentimenti spirituali*.

[59] Nel breve profilo dedicato a Hildebrand all'interno del classico studio di Herbert Spiegelberg sulla storia del movimento fenomenologico, si fa menzione unicamente dei sopracitati Reinach e Scheler - a prescindere dall'implicito rimando all'Husserl della prima edizione delle *Logische Untersuchungen* - come delle principali figure di riferimento per lo sviluppo della fenomenologia hildebrandiana: cfr. H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement. A historical introduction*, Vol. 1, Springer, The Hague, Nijoff, 1960, pp. 222-223. Un'analisi più particolareggiata permetterebbe però, forse, di riconoscere ulteriori influenze significative provenienti da altri

alla ricezione delle prime opere hildebrandiane da parte degli altri fenomenologi, a cominciare dall'entusiastico giudizio riservato da Husserl alla dissertazione dottorale di Hildebrand[60], ed in particolare all'analisi degli atti affettivi proposta dal giovane filosofo[61].

Tale indagine storiografica esula però dall'intento primario della presente ricerca, rivolta non tanto ad un'interpretazione integrale del pensiero hildebrandiano, che richiederebbe ineludibilmente una componente analitica di *Quellenforschung* e di *Rezeptionsgeschichte*, quanto al confronto speculativo tra il contributo hildebrandiano e quello tomista. Ai fini e nei limiti epistemologici della presente ricerca basti dunque aver rinviato, seppur soltanto nelle sue linee generali,

esponenti dei circoli fenomenologi di Monaco e Gottinga: in questo senso, andrebbe almeno indagata la presenza di elementi e suggestioni pfänderiane nell'opera del nostro. Per un confronto specifico tra la teoria hildebrandiana dell'azione e dell'affettività e quelle di Scheler e Pfänder si veda la tesi dottorale di A. SÁNCHEZ LEÓN, *Acción humana y "disposición de ánimo" desde la perspectiva fenomenológica (Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y Max Scheler)*, Ph.D. diss., Universidad de Navarra, 2009. Per poter situare l'analisi hildebrandiana nel contesto delle ricerche sull'affettività sviluppate in seno alla tradizione fenomenologica realista si rimanda in particolare ai recenti lavori di Íngrid Vendrell Ferran: I. VENDRELL FERRAN, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin, Akademie Verlag, 2008; I. VENDRELL FERRAN, *The emotions in early phenomenology*, «Studia Phaenomenologica», 15 (2015), pp. 349-374.

[60] «Die vorliegende Dissertation habe ich mit großer Freude studiert. Fast möchte ich sagen, das Genie Adolf von Hildebrands hat sich auf seinen Sohn, den Verfasser, als philosophisches Genie vererbt. In der Tat bekundet sich in dieser Arbeit eine seltene Begabung, aus den Tiefen phänomenologischer Intuition zu schöpfen, das Erschaute scharfsinnig zu analysieren und es in strengster Methode begrifflich zu fassen. Dabei steht seine phänomenologische Arbeit durchaus im Dienste großer philosophischer Probleme, zu deren Lösung sie auch wirklich heranführt (…) In dem Bestreben, bis zu den letzten Fundamenten vorzudringen, geht er weit über das Gebiet der ethischen Phänomene hinaus und wagt sich nicht ohne Erfolg an die tiefsten Probleme einer allgemeinen Phänomenologie des Bewußtseins überhaupt», E. HUSSERL, *Gutachten über von Hildebrands Dissertation* (30-07-1912), in E. HUSSERL, *Briefwechsel, Band 3.3: Göttinger Schule*, ed. K. Schuhmann - E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 125.

[61] L'aspetto più interessante del giudizio husserliano, che è al contempo il più attinente alla presente ricerca, consiste in effetti proprio nell'aver indicato l'analisi hildebrandiana della sfera affettiva come il principale contributo teoretico fornito dal nostro: «Der Hauptsache nach liegen (…) seine eigentliche Stärke und seine bedeutenden und originellen Ergebnisse in der Gemütssphäre, in den Analysen, die (…) durch eine beispiellos intime Kenntnis der mannigfachen Gestaltungen des Gemütsbewußtseins und seiner gegenständlichen Korrelate in Erstaunen versetzen», HUSSERL, *Gutachten über von Hildebrands Dissertation*, pp. 125-126. La dissertazione dottorale di Hildebrand, parzialmente pubblicata nel 1913 (cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die Träger des sittlichen innerhalb der Handlung, I. Teil*, Halle, Max Niemeyer, 1913), fu poi inserita nel terzo volume dello *Jahrbuch*: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die Idee der Sittlichen Handlung*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Dritter Band*, pp. 126-252. Per il riferimento husserliano alle idee sviluppate nella dissertazione hildebrandiana cfr. K. SCHUMANN, *Husserl und Hildebrand*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 5 (1992), pp. 6-33. Anche nell'importante lavoro steiniano dedicato alla fondazione filosofica della psicologia e delle scienze dello spirito è rinvenibile un esplicito confronto con le tesi di *Die Idee der sittlichen Handlung*: cfr. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*.

all'ispirazione scheleriana dell'indagine sulla "scala" dell'affettività umana, per poter procedere ad una ricostruzione del tema prevalentemente interna all'opera hildebrandiana. In un primo momento si richiameranno le considerazioni del filosofo tedesco sui tratti specifici dell'affettività corporale, in un secondo momento si passerà ai caratteri dell'affettività psichica; tali analisi preliminari costituiranno il presupposto fondamentale per poter far emergere, in un terzo momento, la peculiarità e l'irriducibilità del piano dell'affettività spirituale.

1.2. Sentimenti corporali

1.2.1. Tipologie di sentimenti corporali

Come indicato dalla sua stessa etichetta definitoria, il piano dell'affettività corporale riunisce nel dettato hildebrandiano quelle tipologie del sentire[62] che risultano accomunate dalla presenza di un legame costitutivo e originario con il corpo[63]. Prima di delineare i caratteri generali di tale legame con il corpo - ben diverso, come si vedrà, da quello rinvenibile nei sentimenti psichici e spirituali - è opportuno richiamare le sotto-partizioni della classe dei sentimenti corporali. Il carattere unitario del piano dell'affettività corporale non esclude infatti, secondo il filosofo tedesco, la presenza di significative differenziazioni interne, tra le quali vanno anzitutto menzionate le differenze tra sentimenti qualificabili come "statici"

[62] Nella lingua italiana parrebbe in effetti preferibile parlare di un "sentire" o di un "percepire" corporale, piuttosto che di "sentimento corporale", giacché il sostantivo "sentimento", nel suo uso comune, pare atto a designare quasi esclusivamente le tipologie hildebrandiane degli affetti psichici o spirituali, e rischia di suonare quasi ossimorico se accostato all'aggettivo "corporale". Ciononostante si è preferito tradurre *Körpergefühle* o *bodily feelings* con "sentimenti corporali", sia perché è il calco più fedele dell'originale tedesco e inglese, sia perché utilizzare termini alternativi, quali quelli di sensazioni o percezioni corporali, avrebbe potuto condurre a fraintendimenti, consistenti anzitutto nel far rientrare tali vissuti all'interno della classe delle operazioni dei sensi esterni, denominate appunto come sensazioni o percezioni visive, uditive, tattili, olfattive e gustative. Per quanto i sentimenti corporali siano strettamente legati a tali operazioni sensoriali, nel pensiero hildebrandiano non risultano ad esse riducibili, anzitutto perché, a differenza di queste, non sono vissuti di carattere conoscitivo.

[63] Per la trattazione del piano dell'affettività corporale all'interno degli studi recenti consacrati alla concezione hildebrandiana dell'affettività, si rimanda in particolare a ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 39-47; MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 151-152. Per quel che attiene alla trattazione dell'affettività corporale negli studi non dedicati al pensiero hildebrandiano, ma esplicitamente influenzati da questo, si rinvia a J. SEIFERT, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg - München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1973, pp. 219-221; J. M. BURGOS, *Antropología. Una guía para la existencia*, Madrid, Ediciones Palabra, 2013, pp. 116-119.

da un lato, e istinti corporali "dinamici" dall'altro[64]. Alla prima tipologia possono venire ascritti tutti i vissuti di piacere o dolore corporale, intendendo tuttavia questi termini secondo il loro significato più ampio, se è vero che Hildebrand nomina spesso il vissuto della stanchezza come esempio di affetto corporale[65]. Alcuni tra tali sentimenti sono percepiti dalla persona che li vive come localizzati in una parte del corpo - è il caso, ad esempio, di un vissuto quale il piacere nel mangiare, il mal di testa, il dolore ai denti, etc. -, altri sono invece percepiti come non precisamente localizzati, bensì diffusi nel corpo, e il vissuto della stanchezza, soprattutto nelle forme dell'estrema spossatezza, ne è un esempio paradigmatico[66]. Al di là di tale significativa differenza fenomenologica tra affetti corporali localizzati e diffusi, tutti questi vissuti risultano ben qualificabili come "statici", comprendendo tale staticità non certo nei termini di assenza di una dinamica di intensificazione e diminuzione nell'ordine temporale[67], bensì come assenza di tendenzialità intrinseca verso un oggetto.

Diverso è invece, per quel che attiene a questo aspetto, lo statuto di quegli affetti corporali che sono qualificabili come "dinamici". I termini utilizzati da Hildebrand per identificarli sono prevalentemente quelli di "istinto" (*Trieb*,

[64] La coppia terminologica "statico" / "dinamico" è esplicitamente utilizzata dallo stesso Hildebrand: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 204.

[65] In questo senso opportuna risulta l'espressione di Zarzycki facente riferimento alla polarità dei sentimenti corporali statici, quando lo studioso polacco sostiene che questi vissuti, nel dettato hildebrandiano «äußern sich in einem allgemeinen Zustand des Wohlbefindens (…) oder des negativen Befindens», ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 39.

[66] «While feeling these pains or pleasures, we experience them as taking place in our body. In some cases they are strictly located in a certain part of our body, for example a pain in one's foot or tooth. In other cases, such as fatigue, they pervade the entire body», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 22. Si noti come, mediante il riferimento a tale categoria dei sentimenti che pervadono l'intero corpo, Hildebrand paia coprire una parte del significato che la nozione di *Lebensgefühle* assumeva in Scheler, e al contempo distanziarsi dalla tesi scheleriana della distinzione di piano tra questi vissuti e i vissuti corporalmente localizzati. La differenza fenomenologica tra vissuto "diffuso" e vissuto "localizzato" risulta infatti, in ottica hildebrandiana, non sufficiente a fondare una differenza di piano ontologico; il che legittima la già citata riduzione del numero dei piani dell'affettività dai quattro riconosciuti all'interno del *Formalismus*, ai tre descritti da Hildebrand. In questo senso sembra possibile affermare che la trattazione di Burgos - la quale riserva il termine *sentimientos corporales* prevalentemente per i vissuti diffusi, e sostiene che «los sentimientos corporales afectan (…) al yo más que los sensibles», ossia più dei vissuti localizzati - risulti più prossima alle tesi di Scheler che a quelle hildebrandiane, a cui lo studioso spagnolo pure si richiama programmaticamente: cfr. BURGOS, *Antropología*, pp. 116-118.

[67] Un simile "dinamismo intensivo" è in effetti manifestamente presente negli affetti corporali, basti pensare al sorgere di un dolore, al suo progressivo rafforzarsi fino a raggiungere un punto di *climax*, per poi diminuire fino a scomparire, o almeno ad uscire dall'ambito della coscienza. In questo senso Hildebrand parla di un «dramatischen Rhythmus, den auch ein bloßer Zustand wie ein großer körperlicher Schmerz besitz», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 204.

instinct) e "impulso" (*Drang, bodily urge*)[68], l'autore ricorre inoltre al termine, tecnico nel vocabolario scolastico, di *appetitus*[69]. Sotto queste denominazioni figurano vissuti come la sete, la fame, l'istinto sessuale, etc., i quali differiscono dagli affetti corporali statici proprio nella misura in cui risultano costitutivamente ordinati al raggiungimento di un oggetto esterno, di uno stato diverso da sé.

Si vedrà in seguito come nella riflessione hildebrandiana tale forma di dinamismo, di "direzionalità" e teleologia inerente a una parte degli affetti corporali, non sia confondibile con una ben diversa forma di "direzionalità", ossia con l'autentica "intenzionalità" propria degli affetti spirituali. Basti per ora aver semplicemente fatto riferimento alla distinzione di fondo tra le due principali forme degli affetti corporali[70], per poter transitare alle considerazioni sulla loro comunanza.

---

[68] Si noti che la notazione hildebrandiana secondo cui «we do not need to mention instincts or bodily urges as a distinct group of bodily experiences» non è in contrasto con la lettura qui proposta, giacché con essa il filosofo tedesco intende semplicemente porre l'accento sul fatto che tra gli istinti o impulsi e i sentimenti corporali "statici" - quelli che egli denomina *typical bodily feelings* - non sussiste una differenza ontologica essenziale, ma soltanto una differenza di modalità all'interno di un medesimo piano del sentire: cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 22, nota 4. In tal senso Zarzycki ha sostenuto che «Hildebrand unterscheidet (...) die Instinkte und Triebe nicht als eine besondere Kategorie der körperlichen Gefühle (…) aber er stellt ihre Verschiedenheit gegenüber diesen Gefühlen fest. Dieser Unterschied scheint vor allem im dynamischen Charakter der Instinkte und Triebe zum Ausdruck zu kommen», ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 40.

[69] Si noti che, mentre termini come *Trieb* e *Drang* vengono utilizzati da Hildebrand quasi esclusivamente in relazione a vissuti di livello corporale, *appetitus* assume nelle sue analisi un significato più vasto, concernente anche le manifestazioni "qualitativamente" e moralmente inferiori dell'affettività animica. Tale semantica sostanzialmente negativa associata al termine *appetitus* non resta priva di influsso sull'interpretazione hildebrandiana dell'antropologia e dell'etica tommasiane, ed anzi concorre a quella critica al preteso "eudaimonismo tomista" (cfr. 1.5.2: *La critica hildebrandiana alle concezioni riduzionistiche dell'amore e la determinazione dello statuto dell'amore come "risposta al valore"*), di cui si proverà a palesare l'erroneità al termine del capitolo secondo (cfr. 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*).

[70] Zarzycki ha individuato, nel dettato hildebrandiano, la presenza di una terza forma di affetti corporali, denominabile come insieme dei "sentimenti vitali" (*vitale Gefühle*), dei sentimenti meramente "energetici" (*nur energetischen Gefühle*), comprendente «diejenigen Affekte (…) die im Temperament begründet sind», ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 42. Ai fini della presente ricerca si può in ogni caso prescindere dalla questione dello statuto di tali vissuti giacché, come riconosciuto dallo studioso polacco, essi non sono stati oggetto di un'attenzione specifica da parte del filosofo tedesco: «Wir finden bei Hildebrand keine detaillierte Besprechung der Temperamente und der ihnen entsprechenden Gefühle», ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 42. Lo stesso Hildebrand sostiene poi apertamente di voler prescindere, nella propria trattazione generale dell'affettività corporale, da peculiari forme di vissuti di cui fa unicamente menzione: «There is (…), another type of bodily experience, besides bodily feelings: bodily activities such as walking, chewing, swimming, jumping, swallowing, innervating our muscles in clasping our hands, in lifting something heavy, or in pressing or squeezing something. All these activities are more or less accompanied by feelings, but the experience or movement of these activities as such differs from feeling in the real sense of the term. We therefore prescind from them in this context», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 23, nota 5.

1.2.2. Peculiarità della relazione con il corpo nei sentimenti corporali

Per quanto secondo le diverse modalità finora delineate, tutti gli affetti corporali presentano un legame costitutivo con la dimensione corporale dell'esistenza umana. Che essi siano localizzati, oppure diffusi nel corpo, che manifestino un carattere statico o dinamico, si tratta sempre di vissuti percepiti dalla persona come "aventi luogo" nel corpo[71]. In questo senso, non basta sostenere che essi dipendono, quanto al loro sorgere, dai processi fisiologici propri della vita organica, ma occorre aggiungere che qualsivoglia sentimento corporeo è connotato da una relazione conscia, chiaramente esperita con il corpo[72]: proprio quando vive un affetto di grado corporale, l'uomo sperimenta una peculiare e irriducibile relazione con la dimensione incarnata della propria esistenza[73].

In questo senso Hildebrand si mostra ben attento a non confondere i sentimenti corporali con i processi fisiologici da cui essi pure derivano: per quanto risultino causati, determinati da processi fisiologici, i sentimenti corporali restano ontologicamente irriducibili a questi ultimi[74]. Se così non fosse, a ben vedere, la stessa nozione di "sentimenti corporali" sarebbe priva di senso: se i sentimenti corporali si identificassero senza residuo con le loro cause fisiologiche, cesserebbero per ciò stesso di essere sentimenti, e non costituirebbero in alcun modo un possibile oggetto di studio della psicologia. Numerosi sono i processi fisiologici fondamentali per la vita umana, ma che non vengono "esperiti" nella sfera coscienziale, da questo tipo di processi i sentimenti corporali si distinguono proprio in quanto la loro origine e il loro radicamento fisiologico non ne inficiano il carattere autenticamente coscienziale.

---

[71] L'espressione "aver luogo nel corpo" (*im Körper stattfinden, to take place in the body*) associata ai sentimenti corporali è rinvenibile ad esempio in VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 22.

[72] Si tratta di termini usati a più riprese da Hildebrand, per il quale risulta fondamentale ricordare come tutti i sentimenti corporali siano «conscious experiences», mediante cui si dà «a clearly experienced relation to our body», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 22.

[73] Si veda in questo senso il riferimento di Zarzycki alla concezione hildebrandiana della persona umana come di un *leibliches Wesen*, di un "*homo somaticus*": cfr. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 43.

[74] Secondo Hildebrand, tutti i sentimenti corporali risultano «as entities, separated by an unbridgeable gap from the physiological processes, although in the closest causal relationship with them», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 22.

1.2.3. Significato personale dei sentimenti corporali

La presenza di tale esplicita e cosciente relazione con il corpo spinge Hildebrand a qualificare i sentimenti corporali come "voci del corpo"[75] (*Stimme des Körpers, voices of the body*). Tale metafora risulta estremamente importante ed esplicativa, ma al contempo problematica, giacché conduce a porre la difficile questione del significato che i sentimenti corporali rivestono nella totalità della vita personale. Un primo aspetto da menzionare, è quello per cui, in quanto "voci del corpo", i sentimenti corporali vanno intesi come distinti rispetto ai sentimenti superiori, intesi come "voci dell'io". In effetti, il fatto che un sentimento corporale "abbia luogo" nel corpo della persona non sembra bastare, di per sé, a sostenere che tale forma del sentire riveli qualcosa dell'io della persona nella sua singolarità, del mistero dell'identità personale. Se si pensa, ad esempio, ad un vissuto come la fame o la sete, è evidente che un tale sentimento corporale non manifesta, almeno in prima istanza, la peculiarità del carattere di una persona, né la direzione fondamentale della sua vita morale. Un simile vissuto appartiene di certo alla persona, giacché è la persona stessa a provarlo, ma le appartiene in virtù dell'esistenza corporale e sensitiva che la persona ha in comune non soltanto con tutte le altre persone umane, ma anche con gli animali.

Questa tesi è centrale nella concezione hildebrandiana dell'affettività corporale, occorre tuttavia fare molta attenzione a non intenderla in maniera troppo radicale, quasi con essa Hildebrand volesse sostenere che i sentimenti corporali risultino del tutto estranei alla vita personale, e perfettamente coincidenti con i vissuti propri degli animali. Come emerge da numerosi luoghi testuali, una simile concezione risulta in aperto contrasto con l'intento, evidente sin dagli esordi speculativi del nostro, di palesare il significato autenticamente personale di alcune dimensioni dell'affettività corporale.

Si pensi soprattutto alla trattazione dei sentimenti corporali pertinenti alla sfera sessuale, sviluppata dal filosofo tedesco già a partire dalla seconda metà degli

[75] «Ein Kopfweh, eine Müdigkeit (…) sind (…) ausgesprochen körperliche Gefühle. Es sind Stimmen des Körpers, die vom Körper handeln», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 201. La versione inglese della qualificazione dei sentimenti corporali come "voci del corpo" (*voices of the body*) è rinvenibile in VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 23 e in VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 112.

anni Venti[76]: se è vero che l'istinto sessuale e il piacere sessuale sono pienamente qualificabili come sentimenti corporali, ciò non toglie, secondo Hildebrand, che essi risultino distinti dai corrispondenti vissuti degli animali. Tale distinzione concerne ad un tempo la modalità fenomenologica, e il significato stesso dei sentimenti corporali legati alla sfera sessuale, i quali non risultano slegati, ma al contrario integrati ed assunti all'interno della dinamica dell'autentico amore personale, di cui manifestano l'intenzione unitiva con l'amato. Oltre a tale riflessione sull'affettività corporale nell'ambito sessuale, Hildebrand dedica attenzione al significato e alla specifica dignità del dolore umano[77]. In termini più generali, pare legittimo affermare che per il filosofo tedesco l'intero piano dell'affettività corporale vada inteso alla luce della sua pertinenza alla vita personale, da cui discende la sua sostanziale irriducibilità all'affettività corporale propria degli animali. Poste queste precisazioni, che permettono di offrire una prima delineazione del carattere anti-dualistico del personalismo hildebrandiano[78], si può ora transitare alla delineazione di alcuni aspetti dell'affettività di livello psichico.

1.3. Sentimenti psichici

Come indicato nella precedente sezione, Hildebrand ammette l'esistenza di diverse tipologie di affetti corporali, la cui unità risulta tuttavia garantita proprio dalla comune presenza di una relazione conscia, esperita con il corpo. È tale dimensione di relazione originaria e cosciente con il corpo a fondare la pertinenza di tutti i sentimenti corporali ad un medesimo livello dell'affettività umana. Ciò non significa tuttavia, come già accennato, che i vissuti afferenti agli ulteriori livelli dell'affettività non presentino un legame con il corpo, ma piuttosto che tale legame

[76] Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, München, Kösel und Pustet, 1927. Nel presente lavoro si farà riferimento alla più recente ristampa di quest'opera: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, St. Ottilien, Verlag EOS Erzabtei St. Ottilien, 1981.
[77] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 24. Il dolore umano trova tematizzazione anche in un denso scritto hildebrandiano pubblicato postumo, e dedicato ad una meditazione sulla morte: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Über den Tod*, St. Ottilien, Verlag EOS Erzabtei St. Ottilien, 1980. Per ulteriori ricerche di fenomenologia del dolore si rinvia soprattutto a M. SCHELER, *Vom Sinn des Leidens* (1916), in M. SCHELER, *Gesammelte Werke, Band VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern - München, Francke Verlag, 1963, pp. 36-72. Si veda anche M. SCHELER, *Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden*, in SCHELER, *Gesammelte Werke, Band VI*, pp. 331-333.
[78] Si avrà modo di insistere su questo aspetto nel paragrafo 1.4.7: *Dimensione corporale dei sentimenti spirituali*.

risulta in loro strutturalmente diverso rispetto a quello manifestato dagli affetti corporali. Tale diversità strutturale si manifesta fin dal livello dei sentimenti psichici, che vanno a costituire nel dettato hildebrandiano, pur nella loro grande eterogeneità tipologica, il livello intermedio tra affettività corporale e affettività spirituale[79].

1.3.1. Esempi e origine dei sentimenti psichici

Per le sue potenzialità esplicative, è opportuno considerare anzitutto l'esempio hildebrandiano del vissuto di contentezza derivante dalla condizione di ebbrezza[80]. A differenza del piacere corporale, mediante tale contentezza la persona non vive una relazione cosciente con il proprio corpo, con una sua parte specifica o con il corpo come totalità: la contentezza non è in effetti catalogabile come sentimento corporale localizzato o diffuso, ma neppure, a ben vedere, come istinto o impulso corporale. Rispetto a qualsivoglia tipologia di affetto corporale, la contentezza manifesta un carattere maggiormente "animico": non è esperita come "voce del corpo", bensì, almeno sotto un certo aspetto, come più soggettiva, più prossima all'io della persona[81]. Ciò non toglie tuttavia che la contentezza psichica possa essere determinata da fattori e processi fisiologici aventi luogo nel corpo, come avviene appunto per Hildebrand nel caso della contentezza derivante dalla situazione di ebbrezza. L'assunzione di alcolici innesta alcuni processi fisiologici, la cui "risultante" psichica è appunto rappresentata dallo stato di contentezza[82].

Naturalmente, non spetta alla psicologia filosofica indagare nella loro particolarità i processi fisiologici all'opera nel caso fin qui delineato: saranno invece le scienze empiriche a poter assolvere a tale compito. Quel che una psicologia filosofica a base fenomenologica può e deve fare, per Hildebrand, è

---

[79] Per una presentazione generale della concezione hildebrandiana dell'affettività psichica si rimanda a ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 47-50; MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 152-162. I principali aspetti di tale concezione sono ripresi in SEIFERT, *Leib und Seele*, pp. 222-228.

[80] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 24-25.

[81] Hildebrand sostiene in tal senso che i sentimenti psichici «are much more "subjective", that is, they are much more in the subject than the bodily feelings», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 24. Cfr. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 48.

[82] Utilizzando una terminologia e una concettualità estranee a Hildebrand, ma particolarmente importanti all'interno degli odierni dibattiti di filosofia della mente, si potrebbe dire che il caso della contentezza determinata dall'ebbrezza risulti - analogamente a quello di altri sentimenti psichici - in parte spiegabile in ottica di "emergentismo naturalistico". Un paradigma di tipo emergentista si dimostrerebbe invece, per Hildebrand, del tutto incapace di rendere ragione dei vissuti affettivi di livello autenticamente spirituale, ad esempio della gioia.

mostrare la differenza strutturale di un simile vissuto di contentezza tanto nei confronti del piacere, che "corrisponde" alla contentezza sul piano corporale, quanto nei confronti della gioia, suo corrispettivo sul piano spirituale. Se il discrimine fondamentale tra contentezza e piacere risiede nel carattere "inesteso" della prima, la differenza più importante tra contentezza e gioia consiste invece, come si vedrà a breve, nel carattere non intenzionale e non "motivato" della contentezza psichica, di contro all'intenzionalità e alla motivazione della gioia spirituale.

Ottenuta una prima e provvisoria esplicitazione della peculiarità del piano dei sentimenti psichici mediante l'esempio della contentezza, si può ora fare menzione di altri tipi di vissuti ascritti da Hildebrand a tale piano dell'affettività umana. Senza alcuna pretesa di stilare un inventario completo, il filosofo tedesco nomina, oltre a vissuti di polarità positiva apparentati alla contentezza, come il buon umore o l'euforia, anche vissuti di polarità negativa, quali scontentezza, malumore, senso di depressione, paura, etc.[83] Non tutti questi vissuti sono determinati da fattori e processi unicamente fisiologici[84]: mentre alcuni stati di malumore possono essere semplicemente causati dal dolore fisico o dalla stanchezza, se si pensa al caso della depressione ci si rende conto della grande complessità e multifattorialità della possibile origine di un simile sentimento psichico. Hildebrand fa ad esempio menzione di una forte tensione nervosa come causa psichica di sentimenti aventi polarità negativa, ma rinvia anche alla possibilità del darsi di sentimenti psichici la cui causa risulta del tutto ignota al soggetto che li vive[85]. A partire da ulteriori luoghi testuali, si può inoltre affermare che il filosofo tedesco ammetta pure l'esistenza di alcuni sentimenti psichici derivanti da un processo di "degradazione" di sentimenti spirituali in passioni[86], oppure da un processo di "autonomizzazione" dei sentimenti

[83] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 197.
[84] «Psychic states need not be caused by bodily processes», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 24.
[85] Per quanto Hildebrand non faccia sovente riferimento a questioni di ordine psicanalitico, pare possibile sostenere che la teoria psicanalitica dell'inconscio risulti compatibile con la psicologia filosofica hildebrandiana per quanto attiene all'indagine sull'origine di alcuni sentimenti psichici. Una psicanalisi basata su un'antropologia riduzionistica, come quella freudiana, si rivelerà invece radicalmente incompatibile con l'impianto di fondo della teoria hildebrandiana degli affetti spirituali.
[86] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 36 ss. Per questo tema si veda soprattutto MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 162-163.

spirituali dal loro oggetto intenzionale, e di loro conseguente trasformazione in "stati affettivi" non intenzionali[87].

1.3.2. Sentimenti psichici come stati affettivi non intenzionali e non presupponenti la conoscenza intellettuale

Proprio tale nozione di "stato affettivo" (*psychischer Zustand, psychic state*) si dimostra assolutamente centrale nella trattazione hildebrandiana dell'affettività psichica. Numerosi sentimenti psichici presentano infatti, come la contentezza precedentemente delineata, questo carattere di "stato", che nel linguaggio hildebrandiano non esclude certo la possibilità di un'alterazione temporale del vissuto - di cui anzi viene sottolineato il carattere fluttuante, cangiante - ma indica proprio l'assenza di un oggetto intenzionale[88]. Come la contentezza, anche i restanti sentimenti psichici non sono per Hildebrand vissuti che "riguardano" un oggetto, che "si riferiscono" ad un oggetto secondo una determinata prospettiva motivazionale. Sono invece meramente "causati" (*verursacht, caused*), secondo forme "naturalistiche" di causalità (*Kausation*, *Ursache*, *causation*), a cui la persona umana è sottoposta in maniera non dissimile dagli altri animali[89].

[87] Questo processo di autonomizzazione è in alcuni casi ritenuto "legittimo" dal filosofo tedesco, di contro al carattere "illegittimo" della trasformazione di sentimenti spirituali in passioni: in questo senso Hildebrand parla di «legitimate psychic feelings and moods which are a resonance of great spiritual experiences», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 27.

[88] Per le tematiche, qui soltanto anticipate, dell'intenzionalità dei sentimenti spirituali e della loro motivazione, si vedano i paragrafi 1.4.3: *Carattere intenzionale dei sentimenti spirituali* e 1.4.5: *Categorie di motivazione dei sentimenti spirituali*.

[89] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 201-202; VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 26; VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 96. Come è facile notare, la semantica hildebrandiana di "causalità" è ben più ristretta rispetto a quella che questo termine assume all'interno della tradizione aristotelico-tomistica. Ciò pare dipendere anzitutto dal lungo e complesso processo di "riduzione" della nozione di causalità proprio del filone materialistico e meccanicistico della filosofia moderna, nella sua connessione con la rivoluzione scientifica seicentesca. La tendenza a concepire la causalità esclusivamente in termini di causalità efficiente e causalità materiale, e dunque a rifiutare o misconoscere le dimensioni della causalità formale e della causalità finale, è tratto distintivo delle diverse forme di filosofia ad indirizzo "scientistico", ed in termini più generali di quella temperie culturale marcata dal positivismo ottocentesco, che sta all'origine degli intenti di elaborazione di una psicologia su base fisiologica, evidenti ad esempio nell'opera wundtiana: cfr. W. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1874. L'insistenza dei diversi tentativi di psicologia di matrice fenomenologica sulle tematiche dell'intenzionalità e della motivazione li separa in maniera estremamente significativa dall'unilateralità di simili concezioni naturalistiche e meccanicistiche dello psichico; ma proprio l'opposizione concettuale emergente dal testo hildebrandiano tra "causalità" e "motivazione" manifesta la permanenza, anche all'interno di scuole filosofiche marcatamente anti-positivistiche, di una semantica di "causalità" non dissimile da quella positivistica, e dunque lontana da quella della filosofia della natura radicata nella metafisica aristotelico-tomistica.

Se la tesi hildebrandiana dell'assenza di oggetto intenzionale e di motivazione nei sentimenti psichici risulta comprensibile nel caso della contentezza causata dall'ubriachezza, più difficile è capire come tale caratteristica possa riguardare altri vissuti, quali ad esempio la paura. A tal riguardo, sembra legittimo sostenere che Hildebrand non ascriva ogni forma di paura in quanto tale al piano dell'affettività psichica, giacché la sua trattazione pare compatibile con l'individuazione di alcuni vissuti di paura come sentimenti spirituali[90]. Sono cioè soltanto le forme inferiori della paura ad essere prive di oggetto intenzionale e di motivazione: il filosofo tedesco pensa, ad esempio, al caso del subitaneo spavento, determinato dalla percezione uditiva di un forte grido[91]: tale forma di paura risulta causata dall'improvviso evento esterno, ma non è per ciò stesso motivata da esso, non si costituisce come risposta dotata di significato a tale evento. È invece meramente determinata da esso, secondo una forma di "pura causazione psichica" (*reine psychisce Kausation, merely psychical causation*).

Decisivo risulta notare, in questo senso, come tale forma di paura non presupponga l'utilizzo delle facoltà conoscitive di livello intellettuale: non è qui in gioco alcuna comprensione intellettuale di un aspetto dell'evento esterno, che "fondi" il vissuto di paura; al contrario, per Hildebrand si dà unicamente una percezione uditiva del grido, e dunque un'attività conoscitiva di livello puramente sensibile, da cui deriverebbe, come reazione nervosa, la paura[92]. Analogamente alla paura dell'esempio fin qui delineato, anche i restanti tipi di sentimenti psichici sono caratterizzati, all'interno del dettato hildebrandiano, come vissuti che presuppongono unicamente l'attività conoscitiva di livello sensibile, e non quella di livello intellettuale, aspetto che risulta strettamente legato a quello dell'assenza di oggetto intenzionale e motivazione.

---

[90] La possibilità di rinvenire un analogato spirituale corrispondente alla paura di livello sensibile costituirà una questione rilevante all'interno del secondo e del terzo capitolo: si vedano i paragrafi 2.4.9: *La problematica dell'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della potentia irascibilis* e 3.2.3: *La paura spirituale*.

[91] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 196.

[92] «Jemand erschrickt, weil er einen lauten Lärm hört. Er fährt zusammen. Hier liegt eindeutig kein sinnvolles Antwortverhältnis vor, sondern eine pure psychische Kausation. (…) der Lärm muß vernommen werden, um diesen Schock auszulösen. Ein Tauber würde nicht erschrecken. Aber das Hören des Lärms ist eine bloße Sinnesempfindung und schließt keinerlei Verstehen ein. Das Erschrecken ist gleichsam eine reine Reaktion auf den Nervenschock des Lärms. Auch ein Tier kann so zusammenfahren», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 196-197. Un esempio del tutto analogo è presentato in VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 96.

1.4. Sentimenti spirituali

1.4.1. Chiarimenti preliminari sull'utilizzo hildebrandiano del termine "spirituale"

Delineati, seppure per sommi capi, alcuni tratti salienti della concezione hildebrandiana dell'affettività corporale e psichica, si tenterà ora di far emergere progressivamente, per contrasto, il *proprium* dell'affettività spirituale[93]. Prima di intraprendere tale trattazione, è opportuno fornire un chiarimento preliminare in merito al termine stesso scelto da Hildebrand per designare tale piano superiore dell'affettività umana, onde evitare che l'orizzonte semantico comunemente associato a "spirituale" nella lingua italiana possa indurre a precomprensioni erronee.

In effetti, l'utilizzo dell'aggettivo italiano "spirituale" in un contesto filosofico permette di tradurre non uno, ma due diversi termini tedeschi: *geistlich* e *geistig*, entrambi legati al sostantivo *Geist*, lemma tanto polisemico quanto fondamentale per il vocabolario filosofico[94]. Nel caso in cui funga da traduzione di *geistlich*, "spirituale" risulta strettamente legato alla sfera del sacro, del religioso, e dunque assume un significato non dissimile da quello che emerge nell'uso comune del termine.[95] Quando è invece usato per rendere il senso di *geistig*, "spirituale" assume un significato più ampio, che risulta, per molti versi, apparentato a quello del termine "intellettuale". Ciò non equivale a dire, si badi bene, che l'area semantica di *geistig* pertenga unicamente alla sfera cognitiva: al contrario si può affermare che essa si estenda all'intero ambito della vita umana in quanto propriamente umana, in quanto esistenza di livello personale, e comprenda dunque

[93] Per una presentazione generale della concezione hildebrandiana dell'affettività spirituale si veda il paragrafo *Die geistigen Gefühle und der personal-subjektive Charakter des Menschen* in ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 50-56; cfr. anche MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 164-187.

[94] Una sottolineatura della distinzione tra diverse accezioni di *Geist* in ambito filosofico è rinvenibile all'interno degli appunti preparativi per alcune lezioni universitarie tenute da Hildebrand a Tolosa, tra il 1939 e il 1940. Questi appunti figurano, insieme agli altri manoscritti del filosofo tedesco, tra l'abbondante materiale del *Nachlaß* hildebrandiano conservato presso la *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco di Baviera. Cfr. *Bayerische Staatsbibliothek München*, Ana 544, I, 1, *Einleitung in die Philosophie, Zwei Vorlesungen Frankreich 1939/1940*.

[95] Oltre che nella lingua italiana, anche nelle altre lingue neolatine i termini corripondenti a "spirituale" (come lo spagnolo *espiritual* o il francese *spirituel*) evocano prevalentemente un orizzonte semantico legato all'ambito del religioso, del sacro, e lo stesso si può affermare per l'inglese *spiritual*.

tutti quegli aspetti e quei vissuti che presuppongono l'attività intellettuale, senza essere ad essa riducibili, com'è il caso degli atti volitivi e dei sentimenti superiori.

Quando parla di *geistige Gefühle*, Hildebrand non sta dunque delimitando un'area dell'affettività umana che manifesti un legame primario con il soprannaturale - come avverrebbe nel caso del ricorso all'espressione *geistliche Gefühle* - egli intende invece circoscrivere un livello superiore dell'affettività, comprendente anche tutti i vissuti affettivi superiori attinenti all'ordine naturale. Correlativamente, la nozione di sentimenti "non spirituali" (*nicht geistige Gefühle*) non coincide, nel lessico hildebrandiano, con quella di sentimenti "profani", di sentimenti naturali *tout court*, ma designa soltanto quelle forme dell'affettività naturale che non sono proprie della persona in quanto persona, ma sono esperite anche - secondo diverse modalità e in diversi gradi - dagli animali, come è appunto il caso dei sentimenti corporali e dei sentimenti psichici. Chiarito preventivamente l'ambito semantico di "spirituale", e sottolineatane la significativa differenza rispetto all'uso scheleriano del termine[96], è possibile transitare alla delineazione dei tratti comuni a tutti i sentimenti spirituali all'interno del dettato hildebrandiano, partendo dai loro presupposti di ordine cognitivo.

1.4.2. Implicazione della conoscenza intellettuale nei sentimenti spirituali

Una prima e fondamentale caratteristica di tutti i sentimenti spirituali è il loro presupporre necessariamente una attività conoscitiva di livello intellettuale.

[96] Per quanto anche Scheler parli di *geistige Gefühle*, nel suo vocabolario la nozione di "spirituale" pare risultare più direttamente attinente all'ambito del religioso rispetto a quella di Hildebrand. In effetti, come già accennato, nel *Formalismus* la modalità valoriale corrispondente al piano dei *geistige Gefühle* è rappresentata dal sacro e dal profano (*Wertreihe des Heiligen und Unheiligen*). Di qui la scelta scheleriana di porre la beatitudine (*Seligkeit*) e la disperazione (*Verzweiflung*) come esempi fondamentali di sentimenti spirituali, e la correlativa tendenza ad ascrivere altre forme "naturali" di gioia e tristezza piuttosto al piano dei vissuti puramente animici, che al piano dei vissuti spirituali. Va notato come, sotto un certo versante, la posizione scheleriana risulti ben comprensibile e legittima: nel suo intento di differenziare i vissuti affettivi quanto alla loro maggiore o minore "vicinanza all'io" (*Ichnähe*), al fulcro della vita personale, è chiaro come una forma di gioia integrale, sorgiva ed estatica quale quella resa dal termine *Seligkeit* appaia a Scheler come più profonda di una forma "comune" di gioia di ordine naturale, e lo stesso vale per la maggiore profondità della disperazione rispetto alla "normale" tristezza. Tuttavia, se si adotta un paradigma come quello hildebrandiano, si può forse muovere a tale analisi scheleriana l'accusa di aver mescolato, in un'unica indagine, diverse accezioni del termine "profondità" (*Tiefe*), ad esempio di non aver distinto adeguatamente l'accezione della "profondità specifica" (*spezifische Tiefe*) di un vissuto da quella della sua "profondità qualitativa" (*qualitative Tiefe*). Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 38. Si avrà modo di ritornare sulla distinzione tra i diversi significati di *Tiefe*, elaborata fin dall'epoca dell'*Habilitationsschrift* hildebrandiano, e pregna di conseguenze soprattutto per il tentativo dello sviluppo, su base fenomenologica, di una "psicologia ermeneutica" dell'affettività, e della stessa filosofia morale.

Già si è avuto modo di porre l'attenzione, all'interno della sezione dedicata ai sentimenti psichici, sul fatto che alcuni di essi dipendono da una determinata attività conoscitiva, ma si era notato altresì come, nel dettato hildebrandiano, tale conoscenza venga reputata di livello unicamente sensibile. È il caso, ad esempio, del vissuto di paura derivante dall'udire improvviso di un forte grido. Senza tale percezione uditiva del grido un soggetto non potrebbe provare paura[97], riconosce volentieri Hildebrand, sottolineando però al contempo come, per il sorgere di questa paura, non si abbia bisogno di alcuna comprensione di grado autenticamente razionale dell'evento esterno, di alcuna intellezione[98]. Lo stesso vale, oltre che per l'ambito dei sentimenti psichici, per gli stessi sentimenti corporali. Si può infatti affermare, ad esempio, che un vissuto di piacere o dolore corporale presupponga l'attività percettiva sensibile, e che dunque, dove tale attività risulti per qualche ragione assente o impedita, il vissuto del piacere e del dolore risulterà assente o depotenziato. Ma anche nel caso del piacere e del dolore corporale i presupposti cognitivi si arrestano al livello sensibile: la persona che sperimenta il piacere, così come la paura dell'esempio precedente, potrà certo interrogarsi posteriormente circa la loro causa e riflettere a tal proposito, tuttavia, per il mero sorgere di questi vissuti, nessuna forma di intellezione o comprensione razionale è per Hildebrand essenzialmente e preventivamente richiesta.

Non così nei sentimenti spirituali, che risultano appunto tutti caratterizzati, pur nella loro eterogeneità tipologica[99], da presupposti cognitivi di ordine intellettuale. Tale tesi risulterà più comprensibile facendo riferimento ad un esempio utilizzato dallo stesso Hildebrand, quello della gioia per la liberazione di un uomo, che in precedenza era ingiustamente imprigionato. Questa gioia presuppone, da parte di chi la prova, una conoscenza dell'evento della liberazione dell'uomo, la quale non può essere di livello unicamente sensibile. Se qualcuno gioisce dopo aver preso coscienza della liberazione di quest'uomo ascoltando il racconto di tale evento, è chiaro che la sua gioia presupporrà un'attività del senso esterno, qui in particolare una percezione uditiva. Ma tale percezione uditiva

[97] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 196.
[98] «(…) das Hören des Lärms ist eine bloße Sinnesempfindung und schließt keinerlei Verstehen ein. Das Erschrecken ist gleichsam eine reine Reaktion auf den Nervenschock des Lärms. Auch ein Tier kann so zusammenfahren», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 196-197.
[99] Si veda il paragrafo 1.4.4: *Tipologie di sentimenti spirituali*.

costituirà soltanto la condizione necessaria, e non sufficiente, per la possibilità del darsi della gioia: senza un'attività esplicitamente intellettuale di comprensione del contenuto proposizionale, di intendimento del significato inerente alle frasi pronunciate dal locutore, non sarà possibile alcuna gioia[100].

Naturalmente, la tesi hildebrandiana non intende negare il fatto che la percezione uditiva del discorso comunicato alla persona e la sua comprensione intellettuale si diano prevalentemente, nell'esperienza comune, come un tutto unitario, giacché una certa comprensione di un enunciato pronunciato nella propria lingua nativa segue di norma in maniera spontanea, e soprattutto "immediata", alla percezione uditiva. La distinzione del filosofo tedesco tra percezione sensibile e comprensione intellettuale, sostenibile in questi casi solo in sede di "scomposizione analitica" del vissuto, pare invece più manifesta se si riflette a proposito di un esempio leggermente diverso rispetto a quello hildebrandiano. Si consideri il caso di due persone, a entrambe le quali viene comunicata la medesima proposizione: «L'uomo di nome X, che era stato ingiustamente incarcerato, è stato liberato». Si supponga che entrambe le persone siano in pieno possesso della propria capacità di percezione uditiva, e che dunque, con buona approssimazione, non sussistano differenze significative rispetto a quanto "sentito" da entrambe. Si supponga ora che, delle due persone, una sia di madrelingua italiana, mentre l'altra non abbia alcuna conoscenza dell'italiano. Poste queste premesse, è chiaro che solo una delle due persone sarà in condizione di gioire all'udire la proposizione a lei comunicata: la persona che non conosce l'italiano non potrà gioire all'udire la proposizione, proprio perché il suo "udire" consisterà in una nuda percezione, perfettamente "adeguata" in quanto percezione sensibile, ma per nulla "innervata" di comprensione intellettuale dell'enunciato. Se la mera percezione uditiva di un grido risulta sufficiente per suscitare un vissuto di paura in qualsiasi soggetto[101], il

[100] «Nehmen wir als Beispiel die Freude über die Befreiung eines in einem Konzentrationslager ungerechter Gefangenen. Diese Freude (…) setzt ein Wissen der Tatsache voraus, daß der Betreffende gerettet worden ist. Der Intellekt muß mitwirken, damit dieser Akt stattfinden kann. Das Wissen, daß der Betreffende befreit wurde, oder das Erfahren, das Kenntnisnehmen davon ist nicht nur eine Sinneswahrnehmung, wie das Hören eines lauten Lärms, sondern schließt ein Verstehen ein, ist ein ausgesprochen intellektueller Vorgang», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 196.

[101] Nel secondo capitolo si proverà a mostrare come, in ottica tomista, non basti la percezione del senso esterno per far scaturire un simile vissuto di paura, ma sia necessaria anche l'attività dei cosiddetti "sensi interni", in particolare della *potentia cogitativa*. Si tratta in ogni caso, anche per

suddetto esempio può invece mostrare come, senza un'implicita o esplicita componente conoscitiva di ordine intellettuale, la sola percezione uditiva di un enunciato non basti per suscitare un vissuto di gioia.

A ben vedere però, in ottica hildebrandiana, i "momenti noetici" indispensabili perché si possa dare un vissuto di gioia non si arrestano alla sola comprensione di grado intellettuale di un determinato "stato di fatto" (*Tatsache*) o "stato di cose" (*Sachverhalt*)[102]. Affinché qualcuno possa gioire per la liberazione di un uomo ingiustamente imprigionato, occorre infatti anche una conoscenza dei valori implicati, "incarnati" nell'evento, in questo caso dei valori di libertà, di giustizia, e del valore stesso della persona umana[103]. Naturalmente non si ha a che fare con una conoscenza di ordine filosofico, sistematico di questi valori, e neppure necessariamente con una conoscenza "esplicita" e attuale da parte della persona che gioisce; ciononostante una certa forma di conoscenza "implicita"[104] dell'orizzonte assiologico legato all'evento in questione è ritenuta da Hildebrand assolutamente ineludibile perché esso possa divenire fonte di gioia. Non è possibile delineare in questa sede con la dovuta ampiezza le tesi portanti della concezione hildebrandiana di tale "conoscenza dei valori" (*Werterkenntnis*) implicata dai sentimenti spirituali, nelle sue analogie e differenze rispetto alla nozione scheleriana del "sentire i valori" (*Wertfühlen*)[105]. Ciò che occorre invece sottolineare, ai fini di questa ricerca, è che

---

Tommaso, sempre di presupposti conoscitivi di livello sensibile, e non di livello intellettuale. Si veda in merito il paragrafo 2.5.1: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'implicazione della conoscenza*.

[102] La nozione di "stato di fatto" (*Tatsache*) risulta per molti versi sinonimica a quella di "stato di cose" (*Sachverhalt*), esplicitamente mutuata dal pensiero di Adolf Reinach: cfr. A. REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils*, in A. PFÄNDER, (ed.), *Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig, Barth, 1911, pp. 196-254. Va notato come la nozione di "stato di cose" svolga un ruolo di primo piano nell'ontologia, nella gnoseologia e nell'epistemologia hildebrandiane, soprattutto per quel che riguarda il tema degli "stati di cose" derivanti in maniera necessaria dall'essenza di un determinato ente, sviluppato in modo particolare in VON HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*. Per una presentazione di alcuni aspetti dell'importanza di questa nozione in ottica fenomenologica realista si rimanda alla tesi dottorale di Mariano Crespo: cfr. M. CRESPO, *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios. La contribución del realismo fenomenológico a una fundamentación a priori de la lógica y de la ontología*, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2001.

[103] «Der Betreffende muß den Wert erfassen, der in dieser Befreiung des Gefangenen liegt, er muß den Wert einer geistigen Person, den Wert der Freiheit und den der Gerechtigkeit begreifen», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 196.

[104] Hildebrand sostiene infatti, in questo contesto, che la conoscenza dei valori è «*implicite vorausgesetzt*», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 196.

[105] Si noti soltanto come alcuni studiosi abbiano posto l'accento sul fatto che la trattazione scheleriana della vita affettiva non sarebbe del tutto aliena dai rischi di posizioni analoghe a quelle

tanto la conoscenza dello "stato di fatto" (*Wissen der Tatsache*) in questione quanto tale forma di conoscenza dei valori ad esso legati si manifestano per Hildebrand come conoscenze di grado autenticamente intellettuale. È dunque sotto entrambi questi aspetti che un vissuto di gioia come quello fin qui delineato possiede presupposti cognitivi strutturalmente diversi e superiori rispetto a quelli di qualsiasi vissuto di piacere corporale o di contentezza psichica, e in ciò risiede appunto un primo argomento a favore della tesi della sua afferenza ad un diverso e superiore piano dell'affettività.

A questo punto si impone però una precisazione: quanto sostenuto in merito al versante noetico della gioia per la liberazione dell'uomo ingiustamente imprigionato non significa che tutti i sentimenti spirituali presentino, all'interno del dettato hildebrandiano, un'identica struttura noetica[106], e neppure, a ben vedere, che essa sia propria di ogni tipologia di gioia[107]. Il duplice presupposto noetico di *Kenntnis der Tatsache* e *Werterkenntnis* non è tipico di tutti i vissuti affettivi spirituali in una maniera univoca, giacché alcuni sentimenti non presuppongono necessariamente un'attività "comprendente" dell'intelligenza, ma piuttosto una sua attività di carattere squisitamente intuitivo. Tale precisazione non inficia però in alcun modo la piena validità della tesi generale già richiamata, secondo cui, in ottica hildebrandiana, ogni sentimento spirituale presuppone una qualche attività conoscitiva di livello propriamente intellettuale, e per ciò stesso risulta strutturalmente diverso, per quel che attiene a tale componente noetica, da qualsiasi

---

del cognitivismo radicale, in particolare per la sua concezione del nesso tra *Wertfühlen* e *Gefühl*. In questo senso, Robert Sweeney ha ad esempio sostenuto la maggiore distanza di Hildebrand, rispetto a Scheler, da una concezione "cripto-intellettualistica" della sfera affettiva, proprio per la sua attenzione a sostenere l'ulteriorità delle "risposte affettive" rispetto alla loro componente propriamente noetica. Cfr. R. D. SWEENEY, *The affective 'a priori'*, in A.-T. TYMIENIECKA (ed.), *The phenomenological realism of the possible worlds. The 'a priori', activity and passivity of consciousness, phenomenology and nature. Analecta Husserliana III*, Dordrecht, Reidel, 1974, pp. 80-97, in particolare pp. 83-86.

[106] La conoscenza presupposta per il sorgere dell'amore personale, e in particolare dell'amore sponsale nella fase primigenia dell'innamoramento, è ad esempio di tipo squisitamente intuitivo, e non abbisogna necessariamente, almeno nei suoi momenti aurorali, di una dimensione "comprendente", non implica in quanto tale una componente di comprensione proposizionale e conoscenza di stati di fatto, etc.

[107] Si pensi in questo senso alla dimensione noetica della differenza tra *Freude über* e *Freude an* riconosciuta da Moritz Geiger all'interno della sua importante analisi del vissuto di "godimento estetico": cfr. M. GEIGER, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Erster Band*, *Teil II*, pp. 567-684.

sentimento corporale o psichico. Stabilito ciò, si può transitare alla concezione hildebrandiana dell'intenzionalità e della motivazione dei sentimenti spirituali.

1.4.3. Carattere intenzionale dei sentimenti spirituali

Una tra le tesi centrali dell'intera psicologia hildebrandiana dell'affettività è quella che sostiene il carattere intenzionale dell'affettività spirituale, di contro al carattere non intenzionale dell'affettività corporale e psichica. È noto come la dottrina dell'intenzionalità, "riscoperta" all'interno del capolavoro brentaniano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*[108], e centrale nel pensiero husserliano fin dalla prima edizione delle *Logische Untersuchungen*[109], costituisca tanto un caposaldo fondamentale quanto un argomento di importanti dispute teoretiche all'interno dell'intera tradizione fenomenologica, e degli stessi dibattiti odierni di filosofia della mente. Utilizzando il termine "intenzionale" (*intentional*), Hildebrand sostiene esplicitamente di richiamarsi al significato conferitogli da Husserl all'interno della *fünfte Untersuchung*, intitolata *Über intentionale Erlebnisse und ihre Bedeutung*[110], e ne fornisce una definizione riassuntiva, indicando con tale termine qualsivoglia forma di «relazione consapevole, razionale tra la persona e un oggetto»[111]. Non è dunque in questione il significato comune di "intenzionale", associato prevalentemente all'ambito dell'azione *ad extra* in quanto azione volontaria mossa da un determinato atto di "intenzione volitiva"[112]; l'intenzionalità costituisce invece un carattere predicabile rispetto a diversi tipi di atti psichici "immanenti", non soltanto atti volitivi, ma anche atti noetici o, appunto,

[108] Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker, 1874.
[109] E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle, Max Niemeyer, 1901.
[110] «Wir (…) beziehen uns auf eine von Husserl eingeführte Terminologie, in der „intentional" jede bewußte, sinnvolle Beziehung zu einem Objekt bezeichnet», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 201. Analogo riferimento alla fonte husserliana della propria riflessione sull'intenzionalità è svolto in VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 197. Hildebrand non fa invece esplicita menzione, almeno in questi luoghi testuali, della primigenia ripresa brentaniana di questo termine scolastico.
[111] «Mit „intentional" meinen wir eine bewußte, rationale Beziehung zwischen der Person und einem Objekt», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 201.
[112] «Wir verwenden den Terminus „intentional" hier nicht in seinem gebräuchlichen Sinn, in dem er etwas absichtlich Getanes bedeutet (…)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 201, nota 9. Il significato di "intenzionale" in quanto ristretto all'ambito dell'intenzione volitiva sarà richiamato nel quarto capitolo in sede di presentazione della concezione hildebrandiana del volere. Si veda il paragrafo 4.3.3: *Carattere intenzionale e motivato di sentimenti spirituali e atti volitivi*.

sentimenti spirituali[113]. Tutti questi vissuti sono infatti caratterizzati, secondo Hildebrand, da una relazione cosciente e "sensata" (*sinnvoll*) con un oggetto[114].

Ci si concentri ora sull'intenzionalità tipica dei sentimenti spirituali, mediante una ripresa dell'esempio della gioia delineato nel precedente paragrafo. L'oggetto della gioia in questione è costituito dall'evento, dallo stato di fatto consistente nella liberazione dell'uomo ingiustamente imprigionato. Tale gioia è gioia "a proposito di" (*über*) questo oggetto, "in riferimento a" (*bezüglich*) questo oggetto. Il significato della gioia risulta del tutto inintelligibile se non si prende in considerazione il suo inerente riferirsi (*Bezugnahme*) al suo oggetto intenzionale. Tale intrinseco riferimento ad un oggetto distingue i sentimenti spirituali anzitutto dagli stati affettivi privi di oggetto, com'era il caso del piacere, ma anche della contentezza derivante dallo stato di ubriachezza[115].

La struttura intenzionale dei sentimenti spirituali non li separa però unicamente, nel dettato hildebrandiano, dai meri stati affettivi - siano essi di livello corporale come il piacere o psichico come la contentezza -, ma anche da quelle

---

[113] Il riconoscimento di un carattere intenzionale ad una parte dei vissuti affettivi contrasta con la tendenza, presente in alcune correnti filosofiche settecentesche e ottocentesche, a considerare l'intera sfera affettiva in termini di "stati" svincolati da un legame strutturale con un oggetto. La tesi dell'intenzionalità come tratto costitutivo di una porzione fondamentale dei sentimenti è già ben evidente in Brentano, e diviene patrimonio comune per numerosi esponenti della tradizione fenomenologica, nonostante le differenze tra i vari autori. Fin dalla prima edizione delle *Logische Untersuchungen* Husserl afferma in questo senso che «Bei vielen Erlebnissen, die wir allgemein als Gefühle bezeichnen, ist es ganz unverkennbar, daß ihnen wirklich eine intentionale Beziehung auf Gegenständliches zukommt», HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, *Zweiter Teil*, p. 366. L'analisi pfänderiana dei sentimenti svolta in *Zur Psychologie der Gesinnungen* risulta, ad esempio, specificamente dedicata a sentimenti intenzionali. L'accentuazione heideggeriana della tematica delle *Stimmungen* e della *Befindlichkeit* testimonia invece dell'interesse rivolto dal filosofo di Meßkirch nei confronti di manifestazioni non intenzionali, o per lo meno non esplicitamente intenzionali dell'affettività umana: cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Achter Band*, Halle, Max Niemeyer, 1927, pp. 1-438. Un'indagine delle "tonalità emotive" di ascendenza heideggeriana è ad esempio rinvenibile in una famosa opera di Otto Friedrich Bollnöw (1903-1991): O. F. BOLLNÖW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1941.

[114] Va sottolineato fin d'ora come il comune carattere intenzionale di atti noetici, atti volitivi e sentimenti spirituali non tolga le loro differenze fondamentali, quanto alle rispettive "modalità" in cui si esplica tale intenzionalità: «Wenn ich (…) sage, es ist dieselbe sinnvolle, bewußte Antwortbeziehung bei der affektiven Antwort der Freude, bei der Überzeugung und dem Willen, so meine ich, daß es in allen Fällen eine sinnvolle, bewußte Antwortbeziehung ist; im übrigen ist sie natürlich in allen drei Fällen nach vielen Hinsichten verschieden», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 197. La concezione hildebrandiana della differenza tra la modalità dell'intenzionalità propria dei sentimenti spirituali, e quella propria degli atti volitivi, costituirà un aspetto centrale del quarto capitolo. Si veda in merito il paragrafo 4.4.2: *Differenza tra la modalità del riferimento all'oggetto propria dei sentimenti spirituali e quella degli atti volitivi*.

[115] «Dieser intentionale Charakter unterscheidet z. B. die Freude von einem bloßen Zustand der Fröhlichkeit», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 201.

tipologie di affetti inferiori che manifestano una certa direzionalità verso un oggetto. Hildebrand parla in questo senso della differenza tra sentimenti intenzionali e "tendenze teleologiche" (*teleologische Strebungen*)[116], categoria, quest'ultima, atta a designare anzitutto quei vissuti di istinto o impulso corporale cui si è fatto precedentemente riferimento in sede di analisi dell'affettività corporale[117]. Un vissuto "dinamico", come quello della fame o della sete, risulta certo diverso da un mero stato, giacché in esso risiede una «direzione immanente verso qualcosa», un «movimento interno verso un oggetto»[118]. Ciononostante, la direzione all'oggetto propria degli istinti e impulsi corporali non presenta, secondo Hildebrand, il medesimo carattere "sensato" (*sinnvoll*) manifestato dalla relazione autenticamente intenzionale tra un soggetto e un oggetto. Istinti e impulsi sono infatti esperiti come un «cieco venir spinti verso qualcosa»[119], e non come vissuti implicanti un intrinseco nesso di ordine razionale con quel qualcosa[120]. Non sarebbe dunque possibile, in ottica hildebrandiana, sostenere che istinti e impulsi siano intenzionali, se non abbandonando il significato tecnico del termine "intenzionale", e utilizzandolo impropriamente per designare qualsivoglia forma di relazione con

[116] «Um das Wesen der intentionalen Erlebnisse zu verstehen, müssen wir sie nicht nur von den bloßen Zuständen, denen jegliche Bezogenheit auf einen Gegenstand fehlt, sondern ebenso von allen rein teleologischen Strebungen in der menschlichen Natur abgrenzen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 204.

[117] «Die Intentionalität unterscheidet die sinnvollen Antworten nicht nur von bloßen Zuständlichkeiten (…), sondern auch von allen nur teleologischen Instinkten und Trieben», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 197-198.

[118] «Wenn wir Durst oder quälenden Hunger erleben, spüren wir deutlich, daß diese keine bloße Zustände sind, denn in ihnen liegt eine immanente Richtung auf etwas. Eine innere Bewegung auf einen Gegenstand, ein Verlangen nach Erfüllung und Befriedigung ist für sie typisch», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 204.

[119] «Wir erleben das Drängen unserer Instinkte wie ein blindes Gestoßensein auf etwas hin», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 205.

[120] Le seguenti riflessioni hildebrandiane permetteranno di chiarire ulteriormente in che maniera il filosofo tedesco sostenga l'assenza, nell'esperienza di qualsivoglia istinto corporale, della percezione di un nesso significativo con l'oggetto verso cui l'istinto orienta la persona: «Auch in dieser instinktiven Neigung liegt ein Element des Sinnvollen. Als etwas teleologisch Bestimmtes besitzt sie die einer Finalursache eigene Intelligibilität. Nun setzt jede Finalursache Vernunft und Wille voraus; aber nicht um die menschliche Vernunft geht es in diesen Erlebnissen. Weder unser Verstand noch unser Wille ist in die Instinkte einbezogen. Es sind Gottes Vernunft und Wille, die in diese Erlebnisse eine immanente und unbewußte Finalität hineingelegt haben (…). Wir aber bleiben sozusagen außerhalb der sinnvollen *ratio* dieser Erlebnisse; ihre Funktion entfaltet sich in uns, die Autorität unseres Personzentrums gleichsam außer acht lassend. Die Finalrichtung ist keine personale Beziehung wie die intentionalen Erlebnisse. (…) Daß objektiv auch hier eine sinnvolle Zuordnung vorliegt, vermögen wir erst später „von außen her" zu entdecken (…) aber diese Finalität wird in keiner Weise im Erleben des Instinktes bewußt vollzogen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 204-205.

un oggetto. In ultima analisi, l'intenzionalità in senso stretto pare concepita dal filosofo tedesco come tratto distintivo dell'essere personale e dei vissuti psichici a lui propri, e dunque come estranea ai viventi non personali[121].

1.4.4. Tipologie di sentimenti spirituali

Delineata la differenza dei sentimenti spirituali, in quanto vissuti intenzionali, rispetto agli stati affettivi e alle tendenze teleologiche, risulta ora opportuno, prima di passare alla questione delle categorie di motivazione, fare un breve cenno alle diverse tipologie di vissuti ascritti da Hildebrand al piano dell'affettività spirituale. Il filosofo tedesco riconosce due tipologie fondamentali di sentimenti spirituali, quello delle "risposte affettive" (*affektive Antworte*, *affective responses*)[122], e quello dell'*Affiziertsein* o *Affiziertwerden*, che potrebbe venir reso in italiano parlando di vissuti di "commozione", di un "esser toccati"

[121] «Nichts in der Welt des Apersonalen könnte als Intentionalität interpretiert werden (…) Intentionalität in unserem Sinne ist ein entscheidendes Merkmal des geistigen Seins», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 205. Altre affermazioni del filosofo tedesco sembrano invece concepire l'intenzionalità di un vissuto come una condizione fondamentale e necessaria, ma non sufficiente, per la sua spiritualità: «Intentionalität ist die erste Voraussetzung für die Geistigkeit einer menschlichen Haltung oder eines menschlichen Erlebnisses (…)», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 197. Cfr. anche VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 198. Se alcune affermazioni hildebrandiane paiono dunque implicare una coincidenza tra l'insieme degli atti intenzionali e quello degli atti spirituali, altre paiono offrire una diversa topologia concettuale, in cui gli atti spirituali rappresenterebbero un sottoinsieme degli atti intenzionali. In effetti, in alcuni luoghi testuali Hildebrand pare seguire una semantica ampia di intenzionale, a partire da cui anche atti come la percezione (*Wahrnehmung*), la memoria (*Erinnerung*), l'immaginazione (*Einbildungskraft*), etc. sono qualificabili come intenzionali, nella misura in cui essi rappresentano una «coscienza di qualcosa sul versante oggettuale» (*ein Bewusstsein von etwas auf der Objektseite*), VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 202. La percezione è sempre percezione "di qualcosa", non esiste una percezione senza un oggetto percepito, e lo stesso vale per l'immaginazione e la memoria. Tutte queste operazioni non sono però, a ben vedere, proprie in maniera esclusiva dell'essere personale, ma anche degli animali, il che farebbe propendere per l'interpretazione della maggiore estensione dell'insieme degli atti intenzionali rispetto a quello degli atti spirituali. Tuttavia, è negli stessi luoghi testuali in cui parla dell'intenzionalità nei termini generali di una *Bewusstsein von etwas* che Hildebrand continua a indicare il carattere razionale e significativo (*rationale, sinnvolle*) della relazione tra soggetto e oggetto come un tratto fondamentale dell'intenzionalità, il che rende ben difficile comprendere in che maniera tale "razionalità" sarebbe predicabile di atti conoscitivi di livello non razionale ma sensibile, come è appunto il caso della percezione, della memoria o dell'immaginazione. Queste oscillazioni e tensioni concettuali riscontrabili all'interno del dettato hildebrandiano risultano in parte interpretabili come conseguenze delle differenze tra le definizioni e delimitazioni del campo dell'intenzionale fornite da Brentano e dai vari fenomenologi contemporanei a Hildebrand.

[122] L'assoluta centralità della nozione di "risposta affettiva" all'interno della concezione hildebrandiana dell'affettività spirituale è stata più volte messa in rilievo dagli studiosi. Secondo Andrew Tallon, ad esempio, «The key concept of von Hildebrand's philosophy of affectivity is that of *affective response*», A. TALLON, *Affection, cognition, volition. The triadic meaning of heart in ethics*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 68/2 (1994), pp. 211-232: p. 212.

emotivamente[123]. Mentre la gioia, la tristezza, l'amore, etc. sono vissuti "catalogati" da Hildebrand come "risposte affettive" a un determinato oggetto, i vissuti variamente qualificabili come forme di commozione risultano per Hildebrand irriducibili alla tipologia delle risposte affettive.

Dove risiede la loro differenza? In entrambi i casi, si ha a che fare con sentimenti di carattere manifestamente intenzionale: non soltanto tutte le risposte affettive, ma anche tutte le forme dell'"esser toccati" emotivamente manifestano per Hildebrand un nesso "sensato", razionale con un determinato oggetto. Nonostante tale comune carattere intenzionale, *affektive Antworte* e vissuti di *Affiziertwerden* differiscono in maniera non trascurabile, secondo Hildebrand, quanto alle modalità della loro intenzionalità: mentre nelle risposte affettive si darebbe una direzione di carattere centrifugo, dal soggetto all'oggetto, i vissuti di commozione risulterebbero invece all'insegna di un moto di direzione opposta, centripeta, dall'oggetto al soggetto[124]. Ciò corrisponderebbe a una dimensione di maggiore "attività" delle risposte affettive, rispetto alla "passività" dell'*Affiziertwerden*[125]. Nel prosieguo della presente trattazione ci si focalizzerà in maniera primaria sull'ambito delle risposte affettive, che è il più importante nella psicologia filosofica hildebrandiana, e che si potrà ora indagare nelle sue diverse categorie di motivazione.

---

[123] Lo stesso Hildebrand utilizza l'espressione *berührt sein* in maniera sinonimica a quella dell'*Affiziert-sein.* Alcuni esempi di tale "commozione*"* sono indicati VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 218-219. Si pensi ad esempio al vissuto consistente nel "venir catturati" da una certa musica: «Das Ergriffensein von einer schönen Musik ist (…) ein charakteristisches Beispiel des Affiziertseins», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 219. Nelle opere inglesi Hildebrand utilizza il lemma "*being affected*" per designare questa categoria di sentimenti spirituali: cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 38.

[124] «Das Affiziertwerden hat sozusagen einen zentripetalen, die Antwort dagegen einen zentrifugalen Charakter. In dem einen Fall verleiht der Gegenstand mir etwas, im anderen erteile ich dem Gegenstand etwas. In der Antwort geht die Richtung des Vorgangs von mir zum Gegenstand; im Affiziertwerden vom Gegenstand zu mir», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 220. Si noti che il ricorso alla metafora spaziale della direzione centripeta o centrifuga dei vissuti è utilizzato, prima di Hildebrand, da Alexander Pfänder nel già citato *Zur Psychologie der Gesinnungen*, ai fini di un diverso tentativo di distinzione tra tipologie fondamentali di sentimenti.

[125] Occorre tuttavia usare molte precauzioni nell'uso della coppia concettuale "attivo" - "passivo" in sede di descrizione dei sentimenti spirituali, giacché predicare un carattere "attivo" di un certo vissuto affettivo può indurre alla confusione con l'attività propria dei vissuti volitivi, mentre al contrario predicarne un carattere "passivo" può condurre a confusioni con la passività inerente alle passioni di livello sensibile.

1.4.5. Categorie di motivazione dei sentimenti spirituali

La nozione di "motivazione" (*Motivation*) riveste, all'interno del lessico hildebrandiano, un significato più ampio rispetto a quello che le è solitamente associato all'interno di indagini di teorie dell'azione, in cui per "motivi" si suole intendere unicamente le "ragioni" a partire da cui un soggetto sceglie qualcosa, e agisce in un determinato modo. Se un importante testo come il pfänderiano *Motive und Motivation*[126] (1911) parla di "motivazione" riferendosi primariamente a tale ambito semantico ristretto agli atti volitivi e all'azione *ad extra*, già nel ricorso geigeriano a questo termine è riscontrabile un esplicito tentativo di estensione ed applicazione della concettualità pfänderiana anche all'ambito dei vissuti affettivi[127].

In maniera in parte analoga a quella di Geiger, anche nel dettato hildebrandiano la categoria di "motivazione" afferisce tanto agli atti volitivi quanto alla sfera dell'affettività nel suo livello più elevato. Essa non concerne invece, in senso proprio, gli atti puramente noetici, e in ciò risiede la non trascurabile differenza di estensione tra l'ambito degli atti intenzionali e quello degli atti motivati. Dire che un vissuto psichico risulta motivato dal suo oggetto presuppone di certo una relazione cosciente e razionale del soggetto con quell'oggetto, e in questo senso la motivazione presuppone logicamente l'intenzionalità; non vale però l'implicazione inversa, poiché esistono atti intenzionali non motivati, e questo è proprio il caso degli atti puramente noetici.

Per comprendere tale tesi hildebrandiana, occorre introdurre la nozione di "significatività" o "importanza" (*Bedeutsamkeit, importance*), fondante per l'intera riflessione del filosofo tedesco sulla motivazione[128]. Qualificare un determinato stato di cose, o più in generale un ente, come "significativo", "importante", significa asserire che esso non è "neutrale", non è "indifferente" per un determinato soggetto. Ora, secondo Hildebrand esistono numerosi atti noetici il cui oggetto è percepito

---

[126] Cfr. A. PFÄNDER, *Motive und Motivation*, in PFÄNDER, (ed.), *Münchener philosophische Abhandlungen*, pp. 163-195.

[127] Cfr. M. GEIGER, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, p. 588, nota 2. Per uno studio del significato e del ruolo svolto dalla nozione di motivazione nell'opera di diversi esponenti della tradizione fenomenologica, in modo particolare di Pfänder, Stein, Husserl e Scheler, si rimanda a P. A. MASULLO, *Saggio sulla motivazione*, Napoli, Luciano Editore, 2005.

[128] Per questo tema si vedano almeno il primo e il secondo capitolo di *Ethik*, dedicati rispettivamente a *Der Begriff der Bedeutsamkeit im allgemeinen* e a *Bedeutsamkeit und Motivation*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 29-38.

come privo di una particolare significatività per il soggetto conoscente: tali atti noetici saranno di certo intenzionali, ma il loro oggetto, in quanto indifferente o neutrale[129], non sarà in grado di motivare una risposta volitiva o affettiva. Affermare che un oggetto si presenta come significativo per un soggetto, significa invece affermare che esso si rivela o come dotato di una qualche forma di "positività", di bontà in senso non esclusivamente morale, o al contrario come portatore di un qualche aspetto di "negatività"[130]. La nozione di significatività presenta dunque una struttura essenzialmente polare, cui corrisponde il carattere polare dell'insieme degli affetti spirituali: la gioia si riferisce a qualsivoglia oggetto nella prospettiva della sua significatività positiva, la tristezza si riferisce al proprio oggetto nella prospettiva di una sua significatività negativa.

Se queste tesi non paiono foriere di alcuna novità sostanziale, ma solo di innovazioni di ordine terminologico rispetto alla considerazione scolastica del *bonum* come oggetto formale dei sentimenti, in parte più originale risulta la distinzione hildebrandiana tra le diverse categorie di significatività, che fondano le diverse categorie di motivazione[131]. Secondo il filosofo tedesco, esistono tre modalità strutturalmente diverse e irriducibili in base alle quali un determinato oggetto può risultare significativo per un soggetto: la modalità del bene piacevole da un punto di vista meramente soggettivo (*bloß subjektiv Befriedigendes, merely subjectively satisfying*), quella del bene oggettivo per la persona (*objektives Gut für die Person, objective good for the person*), e infine quella del valore (*Wert, value*)[132]. Non è possibile soffermarsi in questa sede con la dovuta ampiezza

[129] Ciò non significa che tale oggetto sia necessariamente, in se stesso, neutrale o indifferente, ma che viene percepito come tale dal soggetto: la prospettiva ontologica e quella psicologico-motivazionale rispetto al tema della "significatività" di un ente non sono dunque sovrapponibili. Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 29.

[130] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 29.

[131] A questo tema è consacrato il terzo capitolo di *Ethik*, intitolato *Die Kategorien der Bedeutsamkeit*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 39-68.

[132] A queste categorie corrispondono, sul polo della significatività negativa, le categorie del male solo soggettivamente spiacevole (*bloß subjektiv Unangenehmes*), del male oggettivo per la persona (*objektives Übel für die Person*) e quella del disvalore (*Unwert*). Si noti che la nozione dell'utile (*das Nützliche*) non figura, all'interno del dettato hildebrandiano, tra le categorie di significatività, giacché la distinzione concettuale tra "fine" (*Zweck*) e "mezzo" (*Mittel*) non è considerata dal filosofo tedesco come sovrapponibile alla distinzione tra le sopracitate categorie di significatività, ma piuttosto come una distinzione tra una forma di significatività diretta o primaria (*direkte oder primäre Bedeutsamkeit*) e una forma di significatività indiretta o secondaria (*indirekte oder sekundäre Bedeutsamkeit*) che sarebbero rinvenibili in ciascuna delle tre categorie di significatività: «Die Verschiedenheit zwischen der Bedeutsamkeit des Zweckes und der der Mittel (…) führt nicht

analitica sul discrimine hildebrandiano tra queste tre categorie, decisive tanto in ottica ontologica, quanto in sede di psicologia filosofica ed etica. Basti, ai fini della presente sezione, esplicitarne la differenza primaria a partire da diverse tipologie di gioia. Il filosofo tedesco considera, ad esempio, la gioia che può sorgere in una persona al ricevere un complimento, anche nel caso in cui questa persona si renda conto del suo carattere immeritato. All'udire e al comprendere il complimento a lei rivolto, la persona sperimenta un certo vissuto di gioia: il complimento non è cioè neutrale, indifferente, ma in qualche modo significativo per la persona[133]. Quale tipo di significatività è in questione? Il complimento non possiede una importanza intrinseca, "in sé e per sé", ma soltanto una importanza relativa al soggetto: ha appunto importanza, meramente in quanto fonte di una certa piacevolezza[134].

Si torni ora a considerare l'esempio della gioia per la liberazione di un uomo ingiustamente imprigionato. Tale gioia è, secondo Hildebrand, motivata in una prospettiva irriducibile a quella del piacevole: si tratta di una significatività "interna", intrinseca alla liberazione in quanto azione di giustizia, e dunque non soltanto relativa ad una determinata soggettività. È per denominare tale categoria di significatività intrinseca a un determinato ente che Hildebrand parla di valore (*Wert*), di realtà dotata di valore (*etwas wertvolles*)[135], il che comporta una cosciente

zu irgendeiner neuen Motivationskategorie, die als vierter Bedeutsamkeitstyp aufgezählt werden könnte. Sie geht vielmehr in eine gänzlich andere Richtung und durchschneidet die drei fundamentalen Bedeutsamkeitstypen (…) Es wäre darum ein vollendeter Irrtum, den Zweck mit einem Wert gleichzusetzen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 68. Per la riflessione hildebrandiana sulla nozione dell'utile si veda soprattutto il quarto capitolo di *Ethik*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 69-76.

[133] «Nehmen wir (…) an, jemand mache uns ein Kompliment. Wir merken vielleicht, daß wir es nicht ganz verdienen, aber es ist uns dennoch angenehm, es gefällt uns. Es ist nichts Neutrales und Indifferentes für uns (…) Vielleicht werden uns viele andere Dinge vor diesem Kompliment gesagt, Dinge von neutralem und indifferentem Charakter, aber jetzt tritt das Kompliment gegenüber allen anderen Feststellungen in den Vordergrund. Es stelle sich uns als angenehm dar, ausgestattet mit den Merkmalen eines bonum, kurz als etwas Bedeutsames», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 39.

[134] Viceversa, una certa frase rivolta ad una persona può essere fonte di un vissuto di irritazione, quando il contenuto della frase è colto dalla persona come vero e al contempo spiacevole, come qualcosa che si preferirebbe non considerare: questo esempio corrisponde, in ottica hildebrandiana, alla categoria di significatività negativa del *bloß subjektiv Unangenehmes*.

[135] Si prescinda, ai fini del presente capitolo, dalle distinzioni interne alla categoria del valore riconosciute dal filosofo tedesco, ad esempio quelle tra valori ontologici e valori qualitativi, e all'interno di quest'ultimo gruppo tra valori intellettuali, valori estetici e valori morali. Per una considerazione più estesa della teoria del valore e della risposta al valore come nucleo concettuale fondamentale dell'intera proposta filosofica hildebrandiana si vedano le dissertazioni dottorali di Jakub Gorczyka e Thomas Vincent Berg. Cfr. J. GORCZYKA, *Il valore e la risposta dell'uomo. Capisaldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand*, Ph.D. diss., Roma, Università Gregoriana, 1984; T. V. BERG, *The value ontology of Dietrich von Hildebrand. Toward a reformation of the contemporary notion of value*, Ph.D. diss., Roma, Pontificio Ateneo Regina

presa di distanza dal significato scheleriano di "valore": se in Scheler la nozione di valore e quella di piacevolezza meramente soggettiva non erano mutualmente escludentesi[136], giacché la nozione di valore veniva concepita come essenzialmente analogica e applicabile alle più diverse forme di significatività, nel dettato hildebrandiano si assiste invece ad una esplicita e programmatica operazione di delimitazione semantica di tale nozione, riservata unicamente alla forma superiore di significatività, quella significatività "in sé e per sé" che manifesta una distinzione strutturale rispetto alle tipologie di significatività relativa al soggetto.

La terza categoria di significatività e motivazione individuata nel dettato hildebrandiano, quella del bene oggettivo per la persona, presenta uno statuto mediano tra la categoria del valore e quella del bene soggettivamente soddisfacente. Si tratta di una significatività presupponente quella del valore, e fondata dal valore, cionondimeno essa rimane un tipo di significatività non in sé e per sé, ma "per" (*für*) la persona. Un esempio di vissuto affettivo motivato secondo questa categoria di significatività è quello dell'affamato che riceve in dono del cibo: l'affamato non gioisce in tal caso per il valore morale intrinseco all'azione del dono da lui ricevuto, quanto per le conseguenze positive derivatene per la sua persona. Per questo carattere di "relatività" alla persona la prospettiva del bene oggettivo si distingue da quella del valore, e risulta affine a quella del bene soggettivamente piacevole, a

Apostolorum, 1999. Si vedano inoltre: M. CAJTHAML, *Von Hildebrand's concept of value*, «Studia Neoaristotelica», 15/1 (2018), pp. 95-130; A. A. M. KINNEGING, *Hildebrand's Platonic ontology of value*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4 (2017), pp. 623-636. J. SEIFERT, *Dietrich von Hildebrands philosophische Entdeckung der „Wertantwort" und die Grundlegung der Ethik*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 5 (1992), pp. 34-58; J. SEIFERT, *Wert und Wertantwort. Hildebrands Beitrag zur Ethik*, in S. GEHLHAAR (ed.), *Prima Philosophia. Sonderheft 1: Ethik*, Cuxhaven, Junghans, 1990, pp. 71-87; S. GÓMEZ NOGALES, *Introducción. Metafísica de los valores según Dietrich von Hildebrand*, in D. VON HILDEBRAND, *Ética cristiana*, traduzione spagnola di S. Gómez Nogales, Barcelona, Herder, 1961, pp. 9-31; B. SCHWARZ, *Dietrich von Hildebrand on value*, «Thought», 95 (1949), pp. 655-676.

[136] La stessa terminologia scheleriana ne è testimone: come già visto, nel *Formalismus* si parla di una *Wertreihe des Angenehm und Unangenehmen*, palesando in questo l'assenza di mutua esclusione concettuale tra "valorialità" e "piacevolezza soggettiva". La differenza della semantica hildebrandiana del valore rispetto a quella scheleriana rappresenta di certo un aspetto di primo rilievo della novità, su cui si è avuto modo di insistere fin dai primi paragrafi di questo capitolo, della psicologia e dell'etica di Hildebrand rispetto ai loro antecedenti scheleriani. A questo proposito, Zarzycki sostiene ad esempio che «Durch die Abgrenzung des Wertes von der Kategorie des subjektiv Befriedigenden erfährt Schelers Axiologie durch Hildebrand eine wichtige Korrektur», ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 159. Per un'indagine più estesa della differenza dell'assiologia hildebrandiana rispetto a quella scheleriana si rimanda alla dissertazione di Bernhard Wenisch: cfr. B. WENISCH, *Der Wert. Eine an Dietrich von Hildebrands orientierte Auseinandersetzung mit Max Scheler*, Salzburg, 1969.

cui risulta nondimeno irriducibile: nell'esempio in questione, la persona non gioisce nella prospettiva del godimento che si attende dal cibo, ma al contrario in quella del bene oggettivo che rappresenterà per lei la possibilità di sfamarsi. Si noti come la categoria del bene oggettivo possa concernere, nel dettato hildebrandiano, non soltanto la propria persona, ma anche quella di altri: nell'esempio della liberazione già più volte richiamato, un soggetto può gioire non unicamente per la significatività intrinseca all'azione di liberazione, ma anche nella prospettiva delle sue conseguenze oggettivamente positive per la persona liberata.

1.4.6. I diversi significati di "profondità" e la differenziazione interna all'ambito dei sentimenti spirituali

Delineata per sommi capi la distinzione tra le suddette categorie di motivazione, è opportuno riflettere sul ruolo da essa svolto in relazione all'intero affresco hildebrandiano della stratificazione della vita affettiva. Per farlo, occorre prendere in considerazione tanto le comunanze quanto le differenze tra gli esempi di gioia proposti in questo paragrafo. Tutti i diversi tipi di gioia fin qui menzionati risultano irriducibili a vissuti di piacere o contentezza: il loro presupporre l'attività conoscitiva intellettuale e il loro carattere intenzionale e motivato fanno sì che queste diverse forme della gioia presentino una medesima "struttura", abbiano la medesima "profondità specifica" (*spezifische Tiefe*). Nella propria distinzione tra i tre livelli fondamentali dell'affettività, Hildebrand si propone di seguire in maniera coerente proprio questo criterio di diversificazione "strutturale", da cui dipende in prima istanza il rango ontologico di un vissuto[137].

Il filosofo tedesco non si arresta tuttavia alla differenziazione dei vissuti basata sulla loro *spezifische Tiefe*, ma sviluppa fin dall'epoca del proprio *Habilitationsschrift*, intitolato *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (1918-1922)[138], un'originale riflessione su ulteriori significati del termine "profondità"

[137] In *The heart*, ad esempio, Hildebrand parla delle «structural differences concerning the ontological rank of feelings», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 40.

[138] Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, München, Bruckmann, 1918. L'edizione dell'*Habilitationsschrift* hildebrandiano che verrà citata nel corso del presente studio è quella contenuta nello *Jahrbuch*: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Fünfter Band*, 1922, pp. 462-602.

(*Tiefe*), che rivestono un ruolo di primo piano in sede di psicologia filosofica[139]. Hildebrand distingue in quest'opera il significato di profondità legato alla "profondità qualitativa" (*qualitative Tiefe*)[140] di un vissuto, quello designante l'"andare a fondo" (*Tiefgehen*) e il ruolo esistenziale svolto da una certa realtà all'interno della vita personale (*Tiefe als Lebensrolle*)[141], ma anche la profondità propria dell'"atteggiamento fondamentale" (*Grundhaltung*)[142], quella denotante la durata e la super-attualità (*Tiefe als Erlebnistranszendenz und Langlebigkeit*)[143], e infine la profondità intesa come grado di radicamento e di realizzazione di un vissuto nella persona (*Tiefe als dauernde Verwurzelung*, *Tiefe als Realitätsstufe*)[144].

Quel che in questa sede risulta più importante notare, è che, tanto nell'*Habilitationsschrift* quanto nei testi della maturità, la distinzione hildebrandiana tra questi diversi significati di "profondità" trova un fecondo ambito di applicazione proprio in sede di riflessione sull'universo affettivo, e in particolare di indagine sulla differenziazione interna al piano dei sentimenti spirituali. Secondo il filosofo tedesco, risulta ad esempio legittimo parlare di un carattere più o meno "profondo" tra diversi tipi di gioia o di tristezza, ma in tal caso la nozione di "profondità" in questione non rimanda ad una divaricazione di ordine "strutturale" tra i vari vissuti, quale quella inerente alla nozione di profondità specifica (*spezifische Tiefe*), e rinvia piuttosto a differenze di carattere qualitativo tra i vissuti (*qualitative Tiefe*), oppure a differenze nel ruolo esistenziale da essi rivestito all'interno della totalità della vita personale (*Tiefe als Lebensrolle*).

Per Hildebrand, non c'è dunque alcuna contraddizione nel sostenere la diversità di due vissuti quanto alla loro profondità qualitativa, all'importanza del loro significato esistenziale, etc., e al contempo la loro comunanza fondamentale

---

[139] Si veda la sezione intitolata *Die verschiedenen Arten von personaler Tiefe und ihre Beziehungen zu einander*, in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 524-547.
[140] Si veda il paragrafo *Spezifische und qualitative Tiefe* in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 524-526.
[141] Si veda il paragrafo *Das „Tiefgehen" und die Rolle, die etwas in der Person spielt* in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 526-533.
[142] Si veda il paragrafo *Die der Grundhaltung eigene Tiefe* in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 533-536.
[143] Si vedano i paragrafi *Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und „Dauer"* e *Das Verhältnis des Erlebnistranszendenten zu dem Erlebnisimmanenten* in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 544-547.
[144] Si veda il paragrafo *Die Tiefe als Seinsstufe* in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 537-544. Una rassegna conclusiva dei diversi significati di *Tiefe* fin qui menzionati si trova in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 547.

quanto alla profondità specifica: dire che due vissuti sono diverse forme di gioia, o finanche che rappresentano diversi "gradi" della gioia, non toglie in alcun modo la loro comunanza specifica, non impedisce di denominare entrambi, in senso proprio e non metaforico, con il medesimo termine "gioia".

La gioia per il bene soggettivamente piacevole rappresenta cioè un'autentica forma di gioia: la struttura di questo vissuto è irriducibile a quella del piacere corporale, della contentezza psichica o di qualsivoglia forma di tendenza teleologica non intenzionale in maniera analoga a quella della gioia motivata dal valore o dal bene oggettivo per la persona[145]. La gioia per il bene soggettivamente piacevole presenta tuttavia maggiori affinità con il piacere o la contentezza, rispetto a quelle manifestate dalle restanti forme di gioia. Nella gioia motivata nella prospettiva del piacevole, ad esempio, la persona permane come trincerata nell'ambito della propria immanenza, dei propri bisogni e tendenze, in maniera in fondo non dissimile da quella propria dei vissuti corporali o psichici. La gioia per il valore - e la gioia per il bene oggettivo altrui in quanto radicata nel valore - manifesta invece una rottura della prigione dell'immanenza: quando una persona è in grado di gioire "semplicemente" perché un certo oggetto è significativo in se stesso, ciò rappresenta un segno della "conformazione" della persona all'oggetto, colto secondo la sua "trascendenza" rispetto alla soggettività e secondo le sue esigenze intrinseche. In effetti, nella risposta affettiva al valore si dà una dimensione di cui le risposte al bene soggettivamente piacevole sono prive, e che Hildebrand denomina come "relazione di spettanza" (*Sollensbeziehung* o *Gebührensbeziehung)*[146]: nella risposta al valore è lo stesso versante oggettuale a "richiedere", ad "esigere" una determinata risposta affettiva da parte del soggetto, secondo una relazione dunque non soltanto di carattere fattuale, ma necessario[147].

---

[145] «Die Antworten auf das Angenehme müssen (…) klar von den bloßen Trieben und appetitus abgegrenzt werden», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 226. «So eng auch Triebe und Antworten auf das bloß subjektiv Befriedigende miteinander verwoben sein mögen, so besteht nichtsdestoweniger ein eindeutiger formaler Unterschied zwischen ihnen. (…) die Freude, die jemand über eine Einladung zu einem guten Mahl empfindet, unterscheidet sich klar von dem Drang des Durstes oder dem Sprechtrieb eines Redseligen (…) Dem Trieb ist keine echte Intentionalität eigen, wohl aber der Antwort auf etwas subjektiv Befriedigendes», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 226, nota 31.

[146] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 199-200; VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 97.

[147] Si tratta, come è manifesto dal termine tedesco impiegato (*Sollen*), di un tipo di "dover essere" che non esclude la possibilità reale dell'essere altrimenti, e dunque distinto dalla necessità espressa dal termine *müssen*, che implica una totale coincidenza tra essere e dover essere. In altri termini, la

Un capolavoro artistico richiede una risposta affettiva di ammirazione estetica, così come la liberazione di un prigioniero ingiustamente imprigionato richiede oggettivamente la gioia, o un evento tragico richiede la tristezza, etc.[148]

Ora, se è vero che mediante tale conformazione all'oggetto portatore di valore, nella sua "trascendenza" rispetto alla sfera immanente dei bisogni e delle tendenze entelechiali della soggettività, si manifesta per Hildebrand quanto di più propriamente umano vi è nell'uomo, allora non sarà difficile comprendere come le risposte affettive al valore rappresentino, agli occhi del filosofo tedesco, il vertice dell'affettività spirituale. Se tutti i sentimenti spirituali sono, in quanto tali, "più profondi" dei sentimenti corporali o psichici per quel che attiene alla loro *spezifische Tiefe*; parimenti le risposte affettive al valore sono "più profonde" di tutti i restanti sentimenti spirituali, per quel che attiene ad ulteriori significati del termine "profondità": è dunque nelle risposte affettive al valore che bisogna riconoscere, in ottica hildebrandiana, il "culmine" dell'intera scala dell'affettività umana[149]. Si avrà modo di ritornare sulla distinzione hildebrandiana tra i vari significati di profondità al termine del presente capitolo, in relazione alla riflessione sullo statuto dell'amore[150]. Prima di transitare alla considerazione della concezione hildebrandiana dell'amore, risulta però opportuno fugare alcuni possibili dubbi e

sussistenza di una *Sollensbeziehung* non nega in alcun modo il fatto che una persona possa rimanere indifferente o neutrale di fronte ad oggetti cui dovrebbe rispondere con determinati vissuti affettivi ad essi "adeguati", e neppure che la persona possa rispondervi con vissuti affettivi ad essi contrari: si pensi alla tristezza nei confronti di un evento positivo che concerne altre persone, o alla gioia per una tragedia altrui (*Schadenfreude*), etc. Si avrà modo di ritornare su tale fenomeno dell'inadeguatezza delle risposte affettive rispetto a quelle richieste dal valore inerente all'oggetto: l'indagine delle multiformi ragioni di tale inadeguatezza spetta primariamente ad una considerazione di ordine filosofico-morale dell'affettività, ma l'esistenza e la natura di un simile fenomeno presentano una rilevanza anche in ottica di psicologia filosofica.

[148] Esistono tuttavia eccezioni: alcune tipologie di amore naturale, pur essendo autentiche *affektive Wertantworte*, non sono caratterizzate da tale *Gebührensbeziehung*.

[149] Le affermazioni hildebrandiane richiamate in precedenza, che presentano l'intenzionalità di un vissuto come condizione necessaria, ma non sufficiente, per la sua spiritualità, acquistano una maggiore intelligibilità alla luce della riflessione sulla superiorità delle risposte affettive al valore rispetto alle risposte affettive al bene soggettivamente soddisfacente. Si potrebbe cioè sostenere che in tali affermazioni il filosofo tedesco intenda riferirsi non soltanto ai requisiti strutturali "minimi" per la spiritualità di un vissuto, rispettati pienamente dalle risposte al bene soggettivamente soddisfacente, ma anche a requisiti ulteriori in cui si manifesta in maniera più piena il significato propriamente personale dell'affettività spirituale, requisiti rispettati dalle risposte affettive al valore o al bene oggettivo per la persona, ma non dalle risposte al bene soggettivamente soddisfacente. Secondo questa accezione più ristretta ed esigente di "spirituale", si può allora affermare coerentemente che le risposte affettive al bene soggettivamente soddisfacente siano vissuti intenzionali, ma non pienamente spirituali.

[150] Cfr. 1.5.3: *La primazia dell'amore e la sua distinzione dalle altre risposte al valore*.

incomprensioni circa il rapporto istituito dal filosofo tedesco tra i sentimenti spirituali e il corpo.

1.4.7. Dimensione corporale dei sentimenti spirituali

Dalla riflessione fin qui svolta potrebbe sembrare che i sentimenti spirituali, e in modo particolare le risposte affettive al valore, nella misura in cui sono strutturalmente distinti dai vissuti afferenti ai piani dell'affettività che la persona umana ha in comune con gli animali, risultino del tutto privi di un legame con il corpo. Nulla di più estraneo, invece, alla concezione hildebrandiana: il postulato secondo cui la spiritualità di un vissuto equivarrebbe all'assenza di qualsivoglia relazione con la dimensione corporale dell'esistenza umana è esplicitamente e radicalmente rifiutato dal filosofo tedesco.

Quel che Hildebrand intende sostenere, è invece che la dimensione corporale dei sentimenti spirituali è tanto presente e rilevante, quanto diversa da quella dei sentimenti corporali o psichici. I concetti che egli utilizza a questo scopo sono quelli di "espressione" (*Ausdruck*) corporale, oppure di "effetto" (*Wirkung*) corporale di un affetto spirituale. Se nei sentimenti corporali la relazione cosciente con il corpo è una relazione originaria, anzi rappresenta in ultima analisi ciò in cui consistono tali vissuti, e se determinati sentimenti psichici risultano causati da processi aventi luogo nel corpo, sul piano spirituale sono invece gli stessi vissuti affettivi - di per sé non più dipendenti dal corpo di quanto lo siano gli atti noetici o le volizioni - a causare un effetto sul corpo, a trasmettersi in una certa espressione del volto, etc. Si pensi all'esempio di un'intensa gioia, la quale tende a causare un'accelerazione del battito cardiaco, oppure al sorriso come espressione *ad extra* della gioia, come sua manifestazione riconoscibile a partire dal volto della persona: la gioia non viene prodotta da meccanismi di causazione legati a determinati processi fisiologici, al contrario questo sentimento, generatosi sulla base di un nesso motivante con un certo oggetto, si riflette posteriormente in vario modo sul corpo.

Così come di alcuni sentimenti corporali, quali ad esempio il dolore o i vissuti legati alla sfera sessuale, Hildebrand intende sottolineare il significato di carattere autenticamente personale[151], correlativamente egli dedica una certa attenzione a tale importante tematica delle implicazioni corporali dei sentimenti

[151] Si veda il paragrafo 1.2.3: *Significato personale dei sentimenti corporali*.

spirituali. Inoltre, egli sostiene che alcuni sentimenti spirituali possono avere, quale propria "risonanza" legittima, dei sentimenti psichici, come avviene nel caso di uno stato di euforia di per sé non intenzionale, ma originatosi a partire da un precedente vissuto intenzionale, quale quello della gioia[152]. Queste sottolineature manifestano la natura decisamente anti-dualistica e "integrazionista" dell'antropologia hildebrandiana: l'analisi della stratificazione della vita affettiva elaborata dal fenomenologo tedesco vi si rivela infatti come antitetica non soltanto al riduzionismo di matrice materialistica, ma anche a quelle reazioni antimaterialistiche che sfociano in uno spiritualismo unilaterale, il cui intento di salvaguardare ciò che vi è di propriamente umano nell'uomo finisce per misconoscere in maniera più o meno radicale la dimensione incarnata dell'esistenza personale[153].

1.5. L'amore, vertice dell'affettività spirituale

Delineati in termini generali i caratteri del piano dell'affettività spirituale, nella sua differenza rispetto all'affettività corporale e psichica, è opportuno focalizzarsi in maniera specifica sulla trattazione hildebrandiana dell'amore. Proprio l'amore rappresenta infatti, nel pensiero del filosofo tedesco, il più importante tra tutti i sentimenti spirituali, motivo per cui esso è fatto oggetto di una costante attenzione lungo l'intero corso della riflessione hildebrandiana.

1.5.1. Centralità della riflessione sull'amore nell'opera hildebrandiana

Già alla fine degli anni Venti, mediante scritti pionieristici quali *Reinheit und Jungfräulichkeit*[154] (1927) e *Die Ehe*[155] (1929), Hildebrand fornisce contributi di grande rilievo dedicati in particolare alla categoria dell'amore sponsale

[152] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 27. Come si vedrà nel corso del capitolo secondo, la nozione di *redundantia* assume, all'interno del dettato tommasiano, una analoga funzione di "unificazione" e "comunicazione" tra vissuti di livello sensibile e vissuti di livello spirituale.

[153] «In stressing the spiritual character of affective responses (…) we in no way overlook the fact that these affective responses have repercussions on the body. We are far from any tendency to deny the intimate union existing between body and soul. Our distinguishing clearly between bodily and spiritual experiences does not at all imply that we have fallen prey to a wrong spiritualism», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 26.

[154] Cfr. VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfräulichkeit*.

[155] Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die Ehe*, München, Verlag Ars Sacra Josef Müller, 1929. All'interno del presente lavoro i rimandi a quest'opera saranno tratti dall'ultima edizione tedesca: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die Ehe, Dritte durchgesehene Auflage. Hrsg. von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft*, St. Ottilien, Verlag EOS Erzabtei St. Ottilien, 1983.

(*bräutliche Liebe*)[156], e al nesso tra amore sponsale e sessualità[157]. La riflessione sull'amore prosegue poi all'interno di *Metaphysik der Gemeinschaft* (1931)[158], il capolavoro dell'ontologia sociale del fenomenologo tedesco[159], foriero di una importante trattazione delle differenze tra le varie categorie dell'amore (*Kategorien der Liebe*)[160], che accompagnerà Hildebrand fino al termine del proprio itinerario, costituendo uno degli aspetti più originali e fecondi della sua intera produzione. Snodi significativi della riflessione sull'amore sponsale e sul nesso tra amore

[156] Si noti che, a differenza di quanto potrebbe essere suggerito dal ricorso all'aggettivo "sponsale" per tradurre tale nozione hildebrandiana, la categoria di *bräutliche Liebe* non concerne unicamente la forma dell'amore realizzata nel matrimonio, definita dal filosofo tedesco come *eheliche Liebe*, ma risulta più ampia di quest'ultima, e può designare anche l'amore proprio del fidanzamento, e pure i vissuti affettivi corrispondenti alla fase iniziale dell'innamoramento (*Verliebtheit*), e la forma dell'amore non corrisposto (*nicht-gegenseitige Liebe*).

[157] Si noti come *Reinheit und Jungfräulichkeit* e *Die Ehe* possano essere intesi come precorrimenti e prodromi della riscoperta secondo-novecentesca del ruolo decisivo svolto dall'amore all'interno del matrimonio, di contro a quelle visioni riduttive, diffuse ancora nel primo Novecento in parte della trattatistica cattolica, propense a porre in rilievo unicamente la finalità procreativa ed educativa del matrimonio, e dunque incapaci di comprendere il significato e il valore dell'amore sponsale in quanto tale, così come di coglierne la centralità e la dinamica di trasformazione, sopraelevazione e compimento all'interno del matrimonio. In questo senso, pare legittimo rintracciare un nesso tra la riflessione hildebrandiana sulle problematiche dell'amore sponsale, del matrimonio e della sessualità, e le dichiarazioni e chiarificazioni su tali temi frutto del Concilio Vaticano II, e dei pontificati di Paolo VI e Giovanni Paolo II. Ciò non significa che sia possibile parlare di una influenza diretta di opere hildebrandiane, o più in generale di qualsiasi indagine puramente filosofica, sullo sviluppo del Magistero, ma piuttosto che il pensatore tedesco fu tra coloro che con maggiore acutezza e anticipo rispetto alla coscienza diffusa nel proprio tempo colsero il bisogno di uno sguardo rinnovato su tali tematiche, iniziando a dissodare un terreno, che avrebbe espresso nelle catechesi di Giovanni Paolo II sulla "teologia del corpo" alcuni dei propri frutti più maturi. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano*, Roma, Città nuova, 1985.

[158] D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft: Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburg, Haas & Grabherr, 1930. In seguito quest'opera sarà citata dall'edizione contenuta nei *Gesammelte Werke*: VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*. *Gesammelte Werke*: *Band IV*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer, 1975. L'importanza della riflessione sull'amore operata da Hildebrand all'interno di *Metaphysik der Gemeinschaft* è fortemente sottolineata nella recensione dedicata da Edith Stein a quest'opera: «Die (…) Analyse der Liebe ist wohl als das Kernstück des Ganzen anzusprechen (…) Ich halte diesen Teil für ganz besonders wertvoll und möchte ihn auch denen empfehlen, die zum Studium des ganzen Werkes keine Zeit finden; theoretisch, weil er wesentliche gedankliche Grundlagen für eine kritische Auseinandersetzung mit jener sensualistischen Mißdeutung aller menschlichen Beziehungen bietet, die durch die Psychoanalyse in weiteste Kreise gedrungen ist; praktisch, weil er zum Verständnis lebenswichtiger innerseelischer Vorgänge führen und von manchen Schwierigkeiten befreien kann», E. STEIN, *Besprechung von Dietrich von Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft*, «Mädchenbildung auf christlicher Grundlage», 28 (1932), pp. 689-695.

[159] Per una introduzione ai contributi forniti da Hildebrand in sede di ontologia sociale, disciplina filosofica che esula dalle finalità e dai limiti epistemologici della presente ricerca, si rimanda in particolare agli studi di Gian Paolo Terravecchia e Alessandro Salice: G. P. TERRAVECCHIA, *Fenomenologia sociale. Il contributo di Dietrich von Hildebrand*, Padova, Diade, 2004; A. SALICE, *Communities and values. Dietrich von Hildebrand's social ontology*, in A. SALICE - H. B. SCHMID (ed.), *The phenomenological approach to social reality*, Cham, Springer, 2016, pp. 237-257.

[160] Si veda in particolare il capitolo quinto, intitolato *Die Kategorien der Liebe*, in VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, pp. 41-66.

sponsale e sessualità, inaugurata dagli scritti degli anni Venti, si rinvengono ad esempio in *Man and woman* (1966)[161], e in altre prese di posizione hildebrandiane risalenti al periodo post-conciliare, soprattutto in *The encyclical Humanae vitae: a sign of contradiction* (1968)[162].

Se riferimenti al tema dell'amore svolgono un ruolo di primo piano in tutti gli scritti già citati dedicati al tema dell'affettività, tanto in *Ethik* quanto in *The heart*, tanto in *Die geistigen Formen der Affektivität* quanto in *The art of living*, è però soprattutto in *Das Wesen der Liebe* (1971)[163] che la riflessione hildebrandiana sull'amore trova la propria espressione più ampia, matura e sistematica. Si tratta, senza dubbio, del capolavoro filosofico del nostro, anzi della vera e propria summa dell'intero pensiero hildebrandiano, giacché in quest'opera, la cui redazione fu intrapresa verso il 1958[164], sono rinvenibili tutti i principali snodi teoretici e morali precedentemente affrontati nei diversi campi d'indagine del fenomenologo tedesco. Grazie ad un utilizzo fecondo e pienamente consapevole dell'intero strumentario concettuale elaborato da Hildebrand fin dall'epoca dei propri scritti giovanili[165], *Das Wesen der Liebe* raggiunge un alto grado di organicità, caratteristica che, insieme alla "trasparenza intuitiva" dello sguardo manifestata da quest'opera, permette di parlare dell'itinerario intellettuale hildebrandiano come di una "traiettoria ben tesa", secondo la felice espressione utilizzata da Roberto Longhi per descrivere il cammino artistico di Giorgio Morandi.

---

[161] D. VON HILDEBRAND, *Man and woman*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1966.

[162] D. VON HILDEBRAND, *The encyclical Humanae vitae: a sign of contradiction*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1969. Per la traduzione italiana di questo scritto, concepito da Hildebrand come una difesa non teologica, ma propriamente filosofica di *Humanae vitae*, si veda D. VON HILDEBRAND, *L'enciclica Humanae vitae: un segno di contraddizione*, Roma, Edizioni Paoline, 1969. Per una recente riedizione dell'originale inglese si veda D. VON HILDEBRAND, *The encyclical Humanae vitae: a sign of contradiction*, Steubenville, Hildebrand Press, 2018.

[163] D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, *Gesammelte Werke: Band III*, Regensburg, J. Habbel, 1971.

[164] «Relatively late in life, beginning around 1958, Dietrich von Hildebrand (…) began working on a book that had been growing in him all his life, a phenomenological study of love (…)», J. F. CROSBY, *Introductory study*, in D. VON HILDEBRAND, *The nature of love*, South Bend, St. Augustine's Press, 2009, p. xiii. Per una contestualizzazione di *Das Wesen der Liebe* nell'arco della produzione hildebrandiana si veda anche P. PREMOLI DE MARCHI, *Introduzione*, in VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore,* pp. 5-40.

[165] Riprendendo il giudizio di Sergio Sánchez-Migallón, si può davvero sostenere che in *Das Wesen der Liebe* si concentri «lo más maduro y granado» dell'intero pensiero hildebrandiano: cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, *Reseña* di D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor,* trad. spagnola a cura di J. Cruz Cruz e J. Luis del Barco, Pamplona, EUNSA, 1998; recensione presente in «Scripta theologica», 31/2 (1999), pp. 596-598.

Nelle sue quasi 500 pagine divise in quattordici capitoli, *Das Wesen der Liebe* tratta di multiformi aspetti del fenomeno dell'amore, partendo dalla sua qualificazione come risposta al valore[166] e dalla sua differenza rispetto ad altre tipologie di risposte al valore[167], insistendo sulla dimensione di dono del soggetto implicata dall'amore[168], sul nesso tra amore e "trascendenza"[169], sul legame di questo sentimento con la felicità[170], sulla tendenza all'unione con l'amato[171] e alla benevolenza per l'amato[172] come tratti costitutivi di tutte le categorie dell'amore, sul tipo di "possesso" inerente all'amore[173] e sul ruolo assunto dall'amore nella "vita privata" della persona[174]; giungendo infine a tematizzare il problema dell'amore agapico e della distinzione tra categorie di amore naturale e categorie di

[166] Cfr. *Kap. 1: Liebe als Wertantwort*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 31-63. Tale primo capitolo è anticipato da una importante sezione di ordine epistemologico e metodologico, denominata da Hildebrand come *Prolegomena*: cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 13-29.
[167] Cfr. *Kap. 2: Liebe im Unterschied zu anderen Wertantworten*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-86.
[168] Cfr. *Kap. 3: Die „Gabe" der Liebe*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 87-115.
[169] Cfr. *Kap. 4: Liebe und Transzendenz*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 117-139.
[170] Cfr. *Kap. 5: Wert und Glück* e *Kap. 10: Das Glück der Liebe* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 141-167, pp. 295-312.
[171] Cfr. *Kap. 6: Intentio unionis*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 169-198.
[172] Cfr. *Kap. 7: Intentio benevolentiae*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 199-240.
[173] Cfr. *Kap. 8: Die verschiedenen Arten des „Mein"*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 241-265.
[174] Cfr. *Kap. 9: Eigenleben und Transzendenz*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 267-293.

amore soprannaturale[175], la relazione tra amore e moralità[176], la natura della fedeltà inerente all'amore[177], e la struttura dell'*ordo amoris*[178].

Il semplice elenco degli argomenti trattati all'interno di *Das Wesen der Liebe* è sufficiente per fornire una prima impressione circa la vastità della riflessione sull'amore offerta dal capolavoro hildebrandiano, impressione che non può che risultare rafforzata, se si tiene presente che il filosofo tedesco progettava di redigere un secondo volume a completamento del proprio *magnum opus,* che sarebbe stato dedicato ad un'analisi delle caratteristiche specifiche di ciascuna delle diverse categorie dell'amore[179], dall'amore sponsale all'amicizia e alle diverse forme di amore intra-familiare[180], fino all'amore agapico rappresentato dall'amore per Dio e dall'amore per il prossimo.

Anche se il progetto di tale secondo volume non fu mai realizzato, *Das Wesen der Liebe* resta il più ampio e, secondo il giudizio di chi scrive, importante contributo fornito dall'intera corrente fenomenologica alla riflessione sul mistero

---

[175] Cfr. *Kap. 11: Caritas*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 313-363. Si noti come la trattazione del tema dell'amore agapico, e della distinzione e relazione tra amore agapico e categorie di amore naturale, spetti primariamente alla teologia morale, ma come tali problematiche siano affrontate all'interno di *Das Wesen der Liebe* in un'ottica e secondo un metodo che Hildebrand reputa come schiettamente filosofici. Più in generale, egli ritiene di poter fornire un'analisi puramente filosofica di numerose questioni afferenti non soltanto al rapporto tra amore naturale e amore soprannaturale, ma al problema generale della distinzione e del nesso tra la moralità naturale (*natürliche Sittlichkeit*) e la moralità soprannaturale (*übernatürliche Sittlichkeit*). In questa presa di posizione hildebrandiana si può cogliere un'eco di quei dibattiti sulla nozione di "filosofia cristiana", che hanno costituito uno snodo di primo rilievo della riflessione novecentesca, soprattutto nel contesto intellettuale francese dei primi anni Trenta. Semplificando, si potrebbe dire che per Hildebrand la trattazione dell'amore agapico, così come dei diversi aspetti della moralità soprannaturale, risulti cristiana quanto al proprio oggetto - egli parla in questo senso della "moralità dei santi" (*Sittlichkeit der Heiligen*), giacché nelle loro vite, a imitazione della vita di Cristo, si incarnano nella maniera più alta l'amore agapico e le virtù soprannaturali -, e al contempo puramente filosofica quanto al proprio metodo e *ordo inventionis*. Si è cercato di delineare questa tesi hildebrandiana, di grande importanza in sede di epistemologia della filosofia pratica, all'interno di N. LORENZETTO, *La riflessione sulla moralità soprannaturale nell'etica di Dietrich von Hildebrand*, in L. GHISLERI (ed.), *I fondamenti dell'etica e la religione*, Brescia, Morcelliana, 2018, pp. 243-249.

[176] Cfr. *Kap. 12: Liebe und Sittlichkeit*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 365-429.

[177] Cfr. *Kap. 13: Treue*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 431-456.

[178] Cfr. *Kap. 14: Ordo amoris*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 457-485. La *Conclusione* (*Schluss*) di *Das Wesen der Liebe* si trova alle pp. 486-488.

[179] Lo stesso Hildebrand dà conto di questo progetto, su cui si sofferma il paragrafo intitolato *Il volume mai scritto sulle categorie di amore* contenuto in P. PREMOLI DE MARCHI, *Introduzione*, in D. VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore,* a cura di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, 2014, p. 24.

[180] Per quanto risultino tutte attinenti all'ambito familiare, è chiaro per Hildebrand che le categorie dell'amore dei genitori verso i figli, dei figli verso i genitori, dell'amore tra fratelli, etc. differiscano tra loro per fattori non trascurabili: si pensi, ad esempio, alla differenza tra il carattere "asimmetrico" dell'amore tra genitori e figli, e il carattere maggiormente "egualitario" dell'amore tra fratelli.

dell'amore, superiore pure rispetto a opere di primo piano, quali *Wesen und Formen der Sympathie* di Max Scheler[181]. Non risulta dunque difficile comprendere come, stanti l'importanza di *Das Wesen der Liebe* e l'onnipervasività della riflessione sull'amore nel *corpus* hildebrandiano, proprio questo aspetto del pensiero del filosofo tedesco abbia attirato la maggiore attenzione da parte degli studiosi. Senza pretese di esaustività, vanno menzionati i contributi di Valentina Gaudiano[182], Jakub Gorczyka[183], Rolando Arjonillo[184], Juan Cruz Cruz[185], Carlos Soler[186], Jaroslaw Merecki[187], John Zizioulas[188], Stephen Schwarz[189], Francis Feingold[190], Stephen Phelan[191], John Crosby[192] e Josef Seifert[193], volti a tematizzare i più diversi

[181] Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Verlag von Friedrich Cohen, 1923. Per la traduzione italiana cfr. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Milano, Franco Angeli, 2010. Si ricordi come il *Sympathiebuch*, che rappresenta insieme al *Formalismus* (1913-1916), a *Vom Ewigen im Menschen* (1923) e a *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) uno dei testi più importanti dell'intera produzione scheleriana, costituisca una ripresa e un ampliamento del precedente M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Haß: Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle, M. Niemeyer, 1913. Rispetto alla concezione scheleriana dell'amore va fatta menzione anche di alcuni scritti più brevi, quali *Liebe und Erkenntnis* e *Ordo amoris*.

[182] Si veda soprattutto la monografia V. GAUDIANO, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, Freiburg - München, Verlag Karl Alber, 2013. Per una presentazione più sintetica della lettura della dottrina hildebrandiana dell'amore fornita dalla studiosa italiana si veda V. GAUDIANO, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze einer Ontologie der Liebe?*, «Aemaet», 1/1 (2012), pp. 90-103.

[183] J. GORCZYCA, *Zur Metaphysik der Liebe bei Dietrich von Hildebrand*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 5 (1992), pp. 160-169.

[184] R. B. ARJONILLO, *Conjugal love and the ends of marriage: a study of Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms in the light of the pastoral constitution Gaudium et spes*, Bern, Peter Lang, 1998.

[185] J. CRUZ CRUZ, *Introducción. El amor esponsalicio como valor ontológico. Sobre el realismo de la causa ejemplar*, in VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, pp. 19-31.

[186] C. SOLER, *Dietrich von Hildebrand: La esencia del amor*, «Ius canonicum», 40 (2000), pp. 307-326.

[187] J. MERECKI, *Some remarks on the philosophy of love in Dietrich von Hildebrand and Karol Wojtyla*, «Roczniki Filozoficzne», 61/3 (2012), pp. 5-13.

[188] J. ZIZIOULAS, *An ontology of love: A patristic reading of Dietrich von Hildebrand's The nature of love*, «Quaestiones Disputatae», 3/2 (2013), pp. 14-27.

[189] S. D. SCHWARZ, *Dietrich von Hildebrand on the role of the heart and the will in love*, «Quaestiones Disputatae», 3/2 (2013), numero speciale a cura di J. H. Crosby: *Selected papers on the philosophy of Dietrich von Hildebrand*, pp. 135-144.

[190] FEINGOLD, *Principium versus principiatum: The transcendence of love in von Hildebrand and Aquinas*.

[191] S. PHELAN, *Love and the will in Dietrich von Hildebrand's The nature of love*, «Quaestiones Disputatae», 3/2 (2013), pp. 161-169.

[192] J. F. CROSBY, *Is love a value-response? Dietrich von Hildebrand in dialogue with John Zizioulas*, «International Philosophical Quarterly», 55/4, (2015), pp. 457-470.

[193] J. SEIFERT, *Dietrich von Hildebrand on benevolence in love and friendship: A masterful contribution to perennial philosophy*, «Quaestiones Disputatae», 3/2 (2013), pp. 85-106. Direttamente ispirato alla concezione hildebrandiana dell'amore è anche J. SEIFERT, *True love*, South Bend, St. Augustine's Press, 2015.

aspetti della concezione hildebrandiana dell'amore, tanto in ottica di antropologia filosofica, quanto in sede di indagine morale[194].

1.5.2. La critica hildebrandiana alle concezioni riduzionistiche dell'amore e la determinazione dello statuto dell'amore come "risposta al valore"

Nei limiti della presente indagine, non sarà possibile rendere giustizia alla vastità di orizzonti della filosofia hildebrandiana dell'amore, ma se ne potrà restituire soltanto un numero limitato di aspetti, ossia quelli più direttamente attinenti alla riflessione sulla distinzione tra i piani dell'affettività. Come tutti i tentativi definitori, anche quello hildebrandiano concernente l'essenza dell'amore si accompagna a critiche e confutazioni di concezioni formulate da altri autori o correnti di pensiero: sarà dunque opportuno partire da tale *pars destruens*, che permetterà di porre in rilievo il rifiuto radicale da parte del filosofo tedesco di qualsivoglia interpretazione riduzionistica dell'amore.

Anzitutto, Hildebrand si oppone risolutamente, dall'epoca degli scritti degli anni Venti fino alle ultime opere, a tentativi di ermeneutica riduzionistica dell'amore quali quelli difesi dalla psicanalisi freudiana[195], orientata a leggere l'amore sponsale, così come in termini più generali l'intero ambito delle manifestazioni "superiori" dell'umano, nei termini di una "sublimazione" dell'istinto sessuale. Di simili posizioni, volte a ricondurre in ottica causale vissuti affettivi di livello spirituale al piano dei sentimenti corporali, il filosofo tedesco sottolinea a più riprese l'inconsistenza teoretica, l'artificiosità e l'assoluta

[194] Si noti come, secondo Valentina Gaudiano, la riflessione del filosofo tedesco sarebbe foriera di importanti contributi anche nell'ottica dell'elaborazione di una vera e propria ontologia e metafisica dell'amore, concepita nei termini di una trattazione dell'amore come "categoria" dell'essere, se non come concetto filosofico ancor più centrale e originario della stessa nozione dell'essere: tale proposta, insieme ermeneutica e speculativa, è formulata programmaticamente e sinteticamente dalla studiosa italiana ad esempio nel paragrafo *Die Kategorie der Liebe als mögliche Seins-Kategorie*, in GAUDIANO, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze einer Ontologie der Liebe?*, pp. 101-102. Nei limiti della presente indagine non sarà possibile offrire una disamina di questa lettura del pensiero hildebrandiano realizzata dalla Gaudiano, in parte debitrice della riflessione di "ontologia trinitaria" sviluppata da autori quali Klaus Hemmerle. Basti semplicemente notare come la fenomenologia dell'amore elaborata da Hildebrand, per quanto nient'affatto priva di aperture metafisiche, risulti comunque essenzialmente centrata sull'essenza dell'amore in quanto fenomeno umano, e dunque prevalentemente condotta in sede di antropologia filosofica e filosofia morale, oltre che nell'ottica, già menzionata in relazione all'opera *Metaphysik der Gemeinschaft*, dell'ontologia sociale.

[195] Il primo confronto critico del filosofo tedesco con il riduzionismo freudiano si rinviene in VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, pp. 19-21, nota 2.

incapacità di rendere conto della datità (*Gegebenheit*) esperienziale[196], mediante cui l'amore sponsale si rivela nella sua alterità strutturale rispetto all'attrazione sessuale.

Non che l'amore nei confronti di una persona non possa darsi insieme e in congiunzione ad una mozione di attrazione sessuale per lei: i due tipi di vissuti sono, per Hildebrand, compatibili tanto *de facto* quanto *de jure*, ma la loro co-presenza non depone in alcun modo a favore della tesi della derivazione dell'amore dall'istinto sessuale. Piuttosto, vale il principio inverso, anticipato in sede di riflessione sul significato di ordine personale dei sentimenti corporali: è solo alla luce dell'amore sponsale, e sulla base di questa categoria dell'amore, che l'attrazione sessuale si rivela in tutto il proprio orizzonte di significazione, manifestandosi come peculiare forma di espressione di quella tendenza unitiva, che è elemento costitutivo dell'amore[197]. Fuori della dinamica spirituale dell'amore, l'attrazione sessuale isolata smarrisce il proprio senso più profondo, e presenta a livello qualitativo e quanto alla sua stessa modalità esperienziale dei caratteri marcatamente distinti e inferiori rispetto a quelli propri dell'attrazione sessuale radicata nell'amore sponsale.

---

[196] «(…) das Ignorieren des Gegebenen ist vor allem bei denen zu finden, die keinerlei Interesse für Metaphysik haben, ja Metaphysik für unmöglich und sinnlos halten, wie z. B. Sigmund Freud. Hier wird von vornherein auf jedes lauschen auf die Stimme des Seins verzichtet und eine willkürliche Theorie als Ausgangspunkt gewählt, auf den man die Liebe nach dem berühmten Muster der Phrase „etwas ist im Grunde etwas ganz anderes" zurückgeführt», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 17. Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 34.

[197] «(…) enthält auch die sinnliche Sphäre und vor allem der Akt ehelicher Gemeinschaft viele Momente, die analog in höheren geistigen Gebieten wiederkehren (…) Diese objektive qualitative Analogie besagt aber an sich keineswegs einen realen kausalen Zusammenhang zwischen einer rein geistigen restlosen Hingabe und der im Akt der ehelichen Gemeinschaft liegenden. Noch viel weniger besagt dieser Tatbestand, daß jede Hingabe, Lösung, Ekstase usw., wo immer sie vorkomme, eine Sublimierung des Sexuellen sei, wobei also nicht nur ein Realzusammenhang an Stelle einer qualitativen Analogie gesetzt wird, sondern das, was abgeleitetes Abbild ist, als Urbild angesprochen wird, ja als einzig reales. Die höheren Formen waren nach dieser [Freuds] Auffassung bloße Derivate des Niedrigeren, bloß verbrämte, verschleierte Formen der Sexualität. Man sieht, wie sich hier der doppelte Irrtum über den Aufbau und die Struktur der Person rächt. Wohl aber ist die qualitative Analogie eine Voraussetzung dafür, daß die sinnliche Sphäre der organische Ausdruck, ein Erfüllungsfeld einer bestimmten Form der Liebe werden kann, bei der die qualitative Analogie allerdings weit über diese allgemein formalen Momente hinausgeht. Sobald der Akt der ehelichen Gemeinschaft in dieser Funktion realisiert wird, besteht eine völlig neue, an die qualitative Analogie anknüpfende, doch über sie hinausgehende Realbeziehung zwischen dieser Liebe und der sinnlichen Sphäre, wobei jedoch die Liebe den Ausgangspunkt, das aktuierende Prinzip darstellt», VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, pp. 19-21, nota 2. Si noti che, per quanto Hildebrand sia stato il fenomenologo che più si è soffermato su questo genere di considerazioni concernenti il nesso tra vissuti sessuali e amore sponsale, esse svolgono un ruolo anche nell'opera di altri autori, quali Max Scheler e Moritz Geiger, nonché, nel secondo Novecento, nella riflessione wojtyliana.

Tali riflessioni configurano, a ben vedere, una lettura non soltanto alternativa, ma radicalmente opposta all'ermeneutica riduzionistica inerente ad un'antropologia sensualistica quale quella freudiana: in quest'ultima, è il piano inferiore a fornire una spiegazione (*Erklärung*) - o meglio, secondo Hildebrand, una pseudo-spiegazione - del piano superiore della persona, mentre nel dettato del filosofo tedesco è soltanto la comprensione della natura dei vissuti superiori a permettere di raggiungere un'adeguata comprensione del ruolo e del senso dei vissuti inferiori nella dinamica della vita personale[198]. Hildebrand insiste particolarmente su questo aspetto all'interno di *Man and woman*, dove rileva acutamente come tanto i rifiuti di matrice puritana della sessualità, quanto le apparentemente opposte concezioni progressistiche fautrici della positività e della legittimità del piacere sessuale preso in quanto tale, siano in realtà accomunati da una medesima incapacità di comprendere la vera natura della sessualità, ossia, come visto finora, da un'incapacità di leggere la sfera dei vissuti sessuali alla luce dell'amore sponsale[199].

[198] «Die „Erklärung" statt der Wesensanalyse, das Schließen der Augen vor den Gegebenheiten tritt uns in typischer Weise entgegen bei dem Versuch Freud's, Liebe als „sublimierten Geschlechtstrieb" zu deuten, wobei auch jede phänomenologische Analyse der sexuellen Sphäre unterbleibt. Diese erschließt (…) ihr wahres Wesen nur, wenn man sie im Lichte der Liebe und sogar einer besonderen Art von Liebe betrachtet», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 17-18. Rispetto alla sottolineatura della "cecità" di Freud nei confronti dell'essenza della sessualità, si considerino anche le seguenti affermazioni hildebrandiane: «Though giving sex a paramount role in man's life, he [Freud] completely overlooked the depth of this sphere and its radical difference from mere instinct. He dealt with it from the point of view of natural science, not from the one of human reality. For (…) the valid nature of sex discloses itself only when we see it in the light of the great and decisive factor in human life, the love between man and woman», VON HILDEBRAND, *Man and woman*, p. 9.

[199] Vale la pena di citare ampiamente le lucide riflessioni dedicate da Hildebrand alla falsa opposizione tra "puritanesimo sessuale" e pseudo-progressismo, riflessioni che permettono di mostrare la fecondità delle ricadute dell'indagine antropologica ed etica in sede di filosofia della cultura: «One often hears that sex is overemphasized today. But this is not correct. No, we rather live in a time in which sex is no longer understood in its true nature, where people are as blind to its true meaning as are those persons who completely lack sensuality. It is a "eunuch" approach which dominates our time. Out of boredom, people have granted to this casual, shallow and neutralized sex a distorted role. Today's blatant "sexuality" conceals a pathetic sensual emptiness. Many people have praised the free and objective approach to sex in our days as compared to the Victorian age of prudery, or to the puritanical horror of all things sexual. Certainly the prude as well as the Puritan is unfortunate, but not because they were able to feel shame - not because they abstained from dealing with this sphere as if it were something neutral. No, what is wrong in the Puritan approach is its gnostic despising of sexuality; it sees sex as something base in itself, as morally negative, which precisely denies the high mission to which this sphere is destined – to serve the ultimate mutual donation in spousal love. What is wrong in the Victorian prudery is it scenting everywhere something impure, its dealing with sex as something impure in itself, and its favouring of a sham such as one has for ugly things (…) To oppose Victorian prudery, by the neutralization of sex, to tear down the walls of his mysterious garden and to see in it "progress", is a fundamental error. Here,

Se la categoria dell'amore sponsale risulta legata, ma radicalmente irriducibile - tanto in ottica entitativa quanto in ottica causale - a un sentimento di tipo corporale come l'attrazione sessuale, ugualmente irriducibili a qualsivoglia forma di affettività corporale sono anche tutte le altre categorie dell'amore, sia naturale che soprannaturale. A differenza dei sentimenti corporali, infatti, l'amore in quanto tale non è un vissuto corporalmente localizzato o diffuso, né un istinto o una tendenza corporale: il suo rapporto con la corporeità è sempre di carattere espressivo e manifestativo, e non originario e costitutivo come nel caso degli affetti corporali.

Inoltre, l'amore in tutte le sue diverse categorie presenta dei caratteri strutturalmente irriducibili a quelli dei sentimenti psichici, giacché non è mai interpretabile come mero "stato affettivo" (*psychischer Zustand*) privo di un oggetto, né come vissuto animico puramente "causato" (*verursacht*) da processi di ordine fisiologico o psichico. Affinché si possa legittimamente qualificare un vissuto affettivo come amore, esso deve necessariamente presentare un oggetto intenzionale: se la gioia, negli esempi precedentemente richiamati, aveva per oggetto uno "stato di cose", l'amore si rivolge invece ad una sostanza, e in modo particolare ad una persona[200]. Lo statuto intenzionale dell'amore risulta strettamente legato nel dettato hildebrandiano, come nel caso di tutti gli altri sentimenti spirituali, al grado dei presupposti cognitivi di tale vissuto, i quali non si arrestano al piano della conoscenza sensibile, ma sono di ordine autenticamente intellettuale. Se atti percettivi quali la visione o l'ascolto dell'amato svolgono un ruolo fondamentale nell'amore, essi non possono però rappresentare la condizione conoscitiva sufficiente per il suo sorgere. Affinché si possa amare una persona, è necessario un certo coglimento intellettuale, di natura marcatamente intuitiva, della preziosità intrinseca di tale persona: tale *Werterfassen* assumerà diverse modalità a seconda delle diverse categorie di amore, ma sarà comunque sempre

as so often happens, one opposes a negative attitude not by its real positive counterpart, but by another negative attitude», VON HILDEBRAND, *Man and woman*, pp. 21-23.

[200] «Liebe im eigentlichsten unmittelbarsten Sinn ist die Liebe zu einer anderen Person oder die Fremdliebe (…) Die Liebe zu impersonalen Gebilden, wie Liebe zu einer Nation, zur Heimat, zu einem Land, zu einem Kunstwerk, zu einem Haus usw. ist schon ein wenig analog, aber ungleich weniger entfernt von der eigentlichen Liebe als die Selbstliebe», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 31.

ineludibilmente presupposto in ogni forma di amore autentico[201]. L'amore, beninteso, non si arresta al "momento" noetico costituito dal *Werterfassen*, ma si configura come "risposta" al proprio oggetto colto nella prospettiva della sua significatività intrinseca, del suo valore.

Le riflessioni fin qui svolte bastano a delineare, in termini del tutto generali, lo statuto dell'amore come sentimento spirituale all'interno dell'opera hilderbandiana, e la corrispondente polemica condotta dal filosofo tedesco tanto contro le "spiegazioni" dell'amore basate su forme di materialismo volgare, quanto contro le versioni più raffinate e complesse di riduzionismo causale, quali quelle espresse da teorie variamente ascrivibili al paradigma dell'emergentismo naturalistico.

Non è tuttavia soltanto contro la riduzione dell'amore a sentimento corporale o a sentimento psichico inferiore che si scaglia il pensiero hildebrandiano, ma anche contro quelle formulazioni che, se da un lato paiono ammettere lo statuto spirituale dell'amore, il suo radicamento al livello specificamente personale dell'essere umano, dall'altro ne offrono comprensioni più o meno inadeguate. È il caso, ad esempio, delle concezioni dell'amore come *appetitus*, ossia come tendenza appetitiva motivata da un bisogno (*Bedürfnis*), da una mancanza in colui che ama, concezioni in cui la funzione dell'amato altra non può essere che quella di spegnere la "sete" dell'amante, di colmare il suo vuoto[202]. Riconducibili a questo paradigma

[201] Per tale tesi, in parte distinta dalla concezione scheleriana circa il nesso tra amore e conoscenza, si veda soprattutto il paragrafo intitolato *Liebe setzt Werterkenntnis voraus und macht zugleich wertsichtiger*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 42-43. Si considerino in modo particolare le seguenti affermazioni, che rendono conto tanto della necessaria antecedenza del coglimento noetico del valore rispetto al sorgere dell'amore, quanto della feconda circolarità tra crescita dell'amore e approfondimento del coglimento noetico antecedente: «Ein Werterfassen ist vorausgesetzt für das Entstehen der Liebe. Aber die Liebe befähigt uns zu einem neuen und tieferen Werterfassen. Dies Letztere begründet wieder eine neue und tiefere Liebe und diese wieder ein neues und tieferes Werterfassen. Darum ist es völlig richtig, auf die eminente Bedeutung der Liebe für das Werterfassen hinzuweisen, aber es wäre ein großer Fehler, nicht zu sehen, daß eine gewisse Stufe des Werterfassens schon für die Liebe vorausgesetzt wird (…) Hier genügt es zu sehen, daß der Umstand, daß die Liebe uns wertsichtiger macht, in keiner Weise der Tatsache widerspricht, daß unsere Liebe ein Werterfassen vorausgesetzt und von dem Wertglanz der anderen Person entzündet wird. Solange nur behauptet wird, daß die Liebe die Priorität für ein gewisses Werterfassen besitzt, liegt keinerlei Widerspruch zu dem Wertantwortcharakter der Liebe vor. Am Anfang steht trotzdem ein Werterfassen, das von der Liebe vorausgesetzt wird, ja diese begründet», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 43.

[202] Si vedano i paragrafi riuniti sotto il titolo *Die Interpretation der Liebe als Geeignetheit, einen immanenten „appetitus" zu stillen*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 48-57. La critica hildebrandiana delle concezioni dell'amore quale *appetitus* non potrebbe essere più netta: «Jede Auffassung, die die Liebe als einen Appetitus, einen Drang auffaßt und in ihr eine Analogie im

sono in parte anche quelle teorie che interpretano l'amore per altri a partire dall'amore di se stessi[203], e che dunque impedirebbero, agli occhi del filosofo tedesco, di rendere ragione della "trascendenza" propria dell'amore autentico, il quale implica un movimento estatico verso la persona amata, un'uscita dalla gabbia dei bisogni, sia pure spirituali, del soggetto, e dalla linea formale orientata al perseguimento delle sue tendenze entelechiali. Se la riduzione dell'amore all'istinto sessuale rientra in un paradigma schiettamente edonistico, la lettura dell'amore come *appetitus* spirituale si sottrae di certo alle forme dell'edonismo volgare, ma non sfugge ai gravi limiti inerenti a quell'ermeneutica eudaimonistica dell'esperienza e dell'agire umano, che secondo il fenomenologo tedesco rappresenterebbe uno degli errori fondamentali del pensiero tomista[204].

A ben vedere, l'eudaimonismo nelle sue diverse forme e modalità costituisce per Hildebrand una delle radici principali dell'incomprensione dell'essenza dell'amore lungo l'intera storia del pensiero filosofico: che l'amato sia visto come occasione di completamento personale, o che l'amore per l'altro sia reputato come motivato dall'amore per se stessi, sempre tali concezioni identificano il fine inteso nell'atto di amore con il raggiungimento della felicità di colui che ama, e dunque tendono a trasformare l'amato in un mezzo nella ricerca di una felicità in ultima analisi egoistica[205].

Geistigen zu Trieben, wie Durst, im Körperlichen sieht, verkennt das Wesen der Liebe völlig», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 48-49.

[203] Si veda il paragrafo intitolato *Irrige „Ableitung" der Liebe aus „Einheit" und „Selbstliebe"*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 19-20.

[204] Il capitolo quinto di *Das Wesen der Liebe* comprende ad esempio un duro attacco a quello che Hildebrand intende come l'eudaimonismo della concezione tomistica dell'amore per Dio: cfr. il paragrafo *Gottesliebe und Seligkeit – Kritik an der Deutung der Gottesliebe beim h. Thomas*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 164-167. Si veda a questo proposito anche la sezione intitolata *Fénelon's Ideal des „amour désintéressé" - ein schwerer Irrtum und eine falsche Reaktion auf den Irrtum des thomistischen Eudaimonismus*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 193-197. Non si sbaglierebbe a rintracciare, in queste pagine, la radice dell'interpretazione e della critica rivolta dal filosofo tedesco non soltanto alla concezione tomistica dell'amore per Dio, ma alla dottrina dell'amore in generale sviluppata dall'Aquinate, se non alla sua intera etica, nella misura in cui essa è percepita come attraversata proprio da un onnipervasivo *Grundfehler* di stampo eudaimonistico. Per la critica specificamente rivolta da Hildebrand alla concezione tommasiana dell'amore sponsale cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 476-477.

[205] La critica all'eudaimonismo è rinvenibile in diverse opere hildebrandiane, e svolge un ruolo di primo piano in *Das Wesen der Liebe*. All'interno del capitolo quinto, si vedano in modo particolare i paragrafi intitolati *Das superabundante Beglücktwerden von Werten im „Frui": Das Glück als „sekundäres" Thema*, *Beglückung als „Mehr" an Hingabe. Rücken des Glücks an erste Stelle als Zerstörung des Glücks*, *Die „Thematizität" des Glücks besagt nicht „Loslösbarkeit" des Glücksthemas*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 149-162. All'interno del capitolo decimo, il filosofo tedesco continua a sviluppare la propria confutazione delle ermeneutiche

In ottica hildebrandiana, il limite fondamentale dell'ermeneutica eudaimonistica dell'amore deriva da un errore di fondo da essa compiuto in sede di teoria della motivazione. Secondo il filosofo tedesco, in qualsiasi categoria di amore autentico l'amato non è concepito secondo la prospettiva del bene meramente piacevole, ma neppure primariamente nell'ottica del bene oggettivo per colui che ama: l'amante si riferisce sempre e anzitutto alla persona amata considerandola nella sua preziosità intrinseca, e dunque indipendentemente dalla sfera dei propri bisogni e desideri, foss'anche di quelli pienamente legittimi e di natura autenticamente spirituale. Si è qui al cuore della tesi hildebrandiana, precedentemente anticipata, che identifica l'amore come risposta al valore: così come la gioia per la liberazione di un uomo ingiustamente imprigionato rappresenta un chiaro esempio di *Wertantwort*, anche l'amore si riferisce al proprio oggetto secondo la categoria di motivazione del valore. Ora, proprio a questo livello emerge una differenza di primo piano tra la gioia concepita in generale, e l'amore, giacché il dettato hildebrandiano ammette l'esistenza di tipologie di gioia motivate secondo la categoria del bene oggettivo per la persona, e pure secondo la categoria del bene soggettivamente soddisfacente, mentre esclude risolutamente che si possa parlare in senso proprio di un amore motivato nelle prospettive di tali categorie di motivazione[206]: l'amore è dunque, sempre e necessariamente, risposta al valore[207].

Lo statuto dell'amore come *Wertantwort* nel dettato hildebrandiano e l'opzione antieudaimonistica ad esso connessa emergono chiaramente, oltre che dalle considerazioni fin qui richiamate, anche dalla vasta e feconda riflessione condotta dal filosofo tedesco a proposito della tendenza all'unione con l'amato

---

eudaimonistiche dell'amore. Si vedano soprattutto i paragrafi intitolati *Zwei Mißverständnisse des Glücks* e *Zu lieben ist ein unvergleichliches Glück, das nicht Motiv, sondern superabundantes Geschenk ist*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 297-300, pp. 302-305.

[206] Si veda a tale proposito il paragrafo *Liebe und deren falsche Analogie im „Hängen an" etwas bloß subjektiv Befriedigendem*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 31-33.

[207] «In jeder Liebe ist es wesentlich, daß der Geliebte als kostbar, schön, liebenswert vor uns steht. Solange ein Mensch nur nützlich für mich ist solange ich ihn nur gut brauchen kann, fehlt die Unterlage für eine Liebe. Die für jede Liebe – ob Elternliebe, Kindesliebe, Freundschaftsliebe und bräutliche Liebe – wesentliche Hingabe setzt notwendig voraus, daß die geliebte Person als wertvoll vor uns steht, als schön, kostbar, - als objektiv liebenswert. Liebe ist eine Wertantwort», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 33. Tali riflessioni aiutano peraltro a comprendere perché Hildebrand asserisca il carattere equivoco e fuorviante del ricorso al verbo amare, laddove esso venga utilizzato per riferirsi a vissuti affettivi aventi come oggetto enti non personali, che non potrebbero essere amati in senso pieno nella prospettiva della significatività intrinseca, ma unicamente secondo le due diverse prospettive della significatività relativa al soggetto.

(*intentio unionis*)[208] e della tendenza a desiderare e compiere il bene per l'amato (*intentio benevolentiae*)[209], ossia delle due "tendenze fondamentali" derivanti dall'essenza dell'amore[210]. Per quanto l'*intentio unionis* e l'*intentio benevolentiae* non siano espresse dalla definizione dell'amore come risposta al valore, esse discendono in maniera diretta, universale e necessaria dal costitutivo intelligibile dell'amore. Nessun amore è autentico, in altri termini, se non include tale duplice ordine di "tendenzialità interna", che si esplica naturalmente secondo modalità e gradi ben diversi a seconda delle diverse categorie di amore, ma che è comunque sempre presente in ciascuna di esse[211].

Ora, proprio uno dei due versanti di tale tendenzialità dell'amore, quello dell'*intentio unionis*, ha dato adito nella storia del pensiero a letture di marco eudaimonistico, nella misura in cui il desiderio di unione con la persona amata è stato variamente interpretato come motivato dal e orientato al conseguimento della felicità dell'amante[212]. Di contro a simili ermeneutiche, si sono sviluppate nel corso

---

[208] «Der Liebende ersehnt eine geistige Einheit mit dem Geliebten. Er ersehnt nicht nur seine Gegenwart, nicht nur ein Wissen um sein Leben, seine Freuden und Leiden, sondern vor allem eine Einheit der Herzen, die nur die gegenseitige Liebe gewähren kann», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 77.

[209] «Die *intentio benevolentiae* besteht in der Sehnsucht, den anderen zu beglücken; sie ist vor allem das wirkliche Interesse an seinem Glück, an seinem Wohlergehen, an seinem Heil. Es ist die einzigartige Teilnahme an der anderen Person, ihrem Glück, ihrem Schicksal, die in der Liebe liegt», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 78.

[210] All'*intentio unionis* e all'*intentio benevolentiae* sono interamente dedicati il sesto e il settimo capitolo di *Das Wesen der Liebe*, ma riferimenti a tale duplice direzionalità della tendenza inerente all'amore si ritrovano anche in numerose tra le precedenti opere hildebrandiane. Per la trattazione dell'*unio* di tipo personale si veda in particolare VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*.

[211] Rispetto alla presenza dell'*intentio unionis* in tutte le categorie dell'amore, Hildebrand sostiene che, per quanto tale desiderio dell'unità dei cuori si rinvenga nell'amore sponsale «in einzigartiger Form (…) sowohl in bezug auf die ersehnte Einheit als auch auf die Sehnsucht nach dieser Einheit, so findet sich diese *intentio unionis* doch in jeder Liebe in einer bestimmten Form. Jede Liebe ersehnt die Erwiderung der Liebe. Selbst in der Nächstenliebe wünsche ich, daß auch der andere von Nächstenliebe zu mir erfüllt sein möge, daß ich in der großen Liebesgemeinschaft Christi mit ihm vereint sei. In jeder Liebe bewege ich mich gleichsam geistig zu dem anderen hin, in jeder Liebe liegt dieser Gestus des Hineilens zu dem anderen», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 77-78. Anche rispetto all'*intentio benevolentiae*, il filosofo tedesco asserisce tanto la sua peculiare e superiore estrinsecazione all'interno dell'amore sponsale, quanto la sua presenza in tutte le categorie dell'amore, affermando che la tendenza benevolente dell'amore «ist in besonderer Weise in der bräutlichen Liebe zu finden und äußert sich dort auch in dem Wunsch, den Geliebten ständig mit Wohltaten zu überhäufen. Aber in irgendeiner Form ist die *intentio benevolentiae* ein Wesenszug jeder Liebe», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 78-79.

[212] Si veda soprattutto *Verbreitete Mißverständnisse der „intentio unionis"*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 169-170. In questo paragrafo Hildebrand critica la dottrina delineata nel *Simposio* platonico circa l'amore come desiderio derivante da un bisogno di completamento, ma mantiene comunque una certa distinzione tra l'erroneità di tale concezione e quella, ritenuta ben più radicale, propria delle interpretazioni puramente eudaimonistiche dell'amore, in cui l'amato è ridotto a mero mezzo per il raggiungimento della felicità dell'amante.

del pensiero filosofico e teologico dottrine volte a "liberare" l'amore dalla componente del desiderio di unione con l'amato, colta come ineludibilmente egoistica, il che ha generato concezioni dell'amore focalizzate unicamente sulla sua componente benevolente, e prive di un riferimento costitutivo al suo dinamismo unitivo. La proposta féneloniana incentrata sul cosiddetto "amore disinteressato" (*amour désintéressé*) è citata da Hildebrand come esempio paradigmatico di queste posizioni[213], ma in termini più generali qualsiasi concezione fautrice di un'opposizione radicale tra l'amore-donazione e l'amore desiderante, intesa come opposizione tra un amore puro e perfetto, e un amore impuro e manchevole, risulta riconducibile a un simile paradigma[214].

Per Hildebrand, lo scontro tra le letture volte a difendere la legittimità del carattere eudaimonistico dell'amore, e le teorie fautrici di un amore puro e disinteressato, è sterile in quanto entrambe le prospettive riposano su un comune errore di fondo, appunto quello secondo cui l'unione con l'amato sarebbe desiderata e ricercata da colui che ama anzitutto nella prospettiva della propria felicità[215]. Secondo il filosofo tedesco, al contrario, la consapevolezza presente nella persona amante circa il fatto che l'unione con l'amato costituisca per lei una fonte di felicità, non significa di per se stessa che tale felicità rappresenti lo scopo inteso nel perseguimento dell'unione. La felicità è un "dono sovrabbondante" (*ein superabundantes Geschenk*)[216], la cui importanza e il cui significato antropologico non vanno per nulla sottostimati, ma occorre porre molta attenzione a non trasformarla surrettiziamente nel fine della tendenza unitiva scaturente dall'amore. L'unione con l'amato è infatti ricercata anzitutto di per se stessa, e non come mezzo

[213] Si vedano i paragrafi intitolati *Fénelon's Verwechslung der zwei Arten der Hingabe* e *Fénelon's Verkennung der Unablösbarkeit des Glücks der „unio" von der Wertantwort auf den Geliebten*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 194-197.

[214] Tra le formulazioni più sistematiche e influenti di tale concezione contrappositiva, si ricordi almeno l'opera del teologo protestante Anders Nygren, centrata sulla differenza incolmabile tra l'amore agapico e l'amore unitivo e orientato alla reciprocità (*eros*), e foriera di grandi dibattiti nel secolo scorso: cfr. A. NYGREN, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 2 voll., 1930-1936. Per l'edizione italiana, basata sulla traduzione tedesca di quest'opera, si veda A. NYGREN, *Eros e agape: La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990.

[215] Si vedano almeno i paragrafi intitolati *Die Sehnsucht nach Einheit als Hingabe und die Unverträglichkeit zwischen wirklicher Liebes-unio und „Egoismus"* e *Der Irrtum, das „Fehlen" der intentio unionis in der Nächstenliebe für die Quelle ihrer moralischen Selbstlosigkeit zu halten* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 180-186, pp. 190-197.

[216] Per la qualificazione della felicità come "dono sovrabbondante" si veda ad esempio VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 302-305.

in vista del raggiungimento della felicità da essa derivante; la tendenza all'unione non ha bisogno di altra motivazione fondamentale, che quella della preziosità intrinseca dell'amato[217]. Inoltre, il fatto che colui che ama ritenga l'unione con l'amato come un bene e una fonte di felicità non soltanto per se stesso, ma anche per l'amato[218], rappresenta un ulteriore segnale del carattere non egoistico dell'*intentio unionis* inerente ad ogni forma di amore autentico[219].

Il riferimento al secondo versante della tendenza intrinseca all'amore, quello rappresentato dall'*intentio benevolentiae*, non potrà che confermare ulteriormente l'ermeneutica antieudaimonistica fin qui delineata. In effetti, il fatto che ogni amore implichi un desiderio di bene per l'amato, e anzi spinga a ricercare e promuovere in prima persona il bene dell'amato, mostra chiaramente come sia del tutto improprio, in termini hildebrandiani, parlare di "amore" nel caso di un moto affettivo puramente motivato dal bisogno di una certa realtà, e direttamente orientato al raggiungimento della felicità del soggetto. Un simile moto affettivo presenta di certo una tendenza unitiva volta al conseguimento della realtà concupita, ma risulta radicalmente distinto dall'amore, da un lato poiché tale tendenza unitiva

[217] Nel caso dell'amore sponsale lo scenario è parzialmente più complesso, poiché la tendenza all'unione propria di tale categoria dell'amore è legata, oltre che alla *Gesamtschönheit* dell'amato, anche alla dimensione di "ordinazione oggettiva" (*objektive Zuordnung*) sussistente tra l'amante e l'amato. Ciò non toglie, in ogni caso, che anche questa dimensione di "ordinazione oggettiva" si sottragga ad un'ermeneutica di tipo eudaimonistico.

[218] «Wie falsch es ist, in der intentio unionis etwas Selbstisches zu sehen, tritt (…) am allerdeutlichsten hervor, wenn wir bedenken, daß die unio mit der Gegenseitigkeit der Liebe auch die Beglückendheit der unio für beide Partner voraussetzt», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 182. Si veda a tal proposito l'intero paragrafo intitolato *Die unio wird in der Liebe wesenhaft gleicherweise als Quelle des eigenen wie des „fremden" Glücks erstrebt*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 182-185.

[219] In ottica morale Hildebrand non nega affatto, beninteso, che le conseguenze del peccato possano "sporcare" e sviare la tendenza unitiva inerente all'amore, deviandola verso la ricerca di una forma di felicità egoistica: si legga in quest'ottica il paragrafo intitolato *Ein „Besitzenwollen" anderer Personen, obwohl es dem Wesen der Liebe widerspricht, kann mit Liebe als verunreinigender Faktor koexistieren*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 188-190. Il filosofo tedesco è in effetti ben conscio del fatto che «Es liegt in der gefallenen Natur des Menschen, daß auch, wenn jemand wirklich liebt, er immer wieder in eine egoistische Haltung verfallen kann», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 230. Nei limiti dello sguardo teoretico proprio dell'antropologia filosofica, quel che risulta però importante sottolineare è che l'*intentio unionis*, concepita secondo il proprio costitutivo intelligibile, e dunque non nell'ottica delle deviazioni a cui essa può risultare soggetta nello stato postlapsario, non rappresenta una prova dell'imperfezione delle categorie di amore naturale rispetto a un preteso carattere non unitivo dell'amore soprannaturale, ma costituisce al contrario una dimensione costitutiva e fondamentale di tutte le categorie di amore, e una peculiare manifestazione della donazione di sé e della "trascendenza" intrinseca all'amore. Si veda a tal proposito il paragrafo intitolato *Die intentio unionis als eine Steigerung der Transzendenz und Hingabe der Liebe*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 170-171.

presenta delle modalità fenomenologiche e un significato inferiori a quello dell'*intentio unionis* ordinata ad un'unione di livello autenticamente personale[220], dall'altro lato perché in questo vissuto manca completamente la dimensione dell'*intentio benevolentiae* nei confronti dell'oggetto desiderato.

Significativo risulta inoltre notare come, per quanto abbia sempre cura di manifestare l'intima connessione sussistente tra l'*intentio unionis* e l'*intentio benevolentiae*[221], Hildebrand asserisca esplicitamente il primato della seconda nei confronti della prima[222]. Ciò è particolarmente importante, poiché fornisce un'ulteriore prova dell'irriducibile alterità dell'amore rispetto all'orizzonte dei vissuti affettivi orientati, sia pure in forma legittima e non meramente autocentrata ed egoistica, alla felicità del soggetto. Se, in ogni categoria di amore, e dunque anche nelle tipologie dell'amore naturale quali l'amore sponsale e l'amicizia, la prospettiva del bene e della salvezza (*Glück und Heil*) della persona amata ha il primato nei confronti della pur fondamentale tendenza all'unione con essa, ciò significa che, nelle possibili situazioni di conflitto tra il perseguimento dell'*intentio unionis* e quello dell'*intentio benevolentiae*, quest'ultima dev'essere privilegiata, anche a prezzo di dure rinunce implicanti tristezza per la persona amante, come avviene in alcuni casi di amore non corrisposto (*nicht-gegenseitige Liebe*)[223].

La delineazione dell'opposizione hildebrandiana alle ermeneutiche eudaimonistiche dell'amore ha fin qui permesso di far emergere alcuni aspetti fondamentali della definizione, proposta dal filosofo tedesco, dell'amore come *Wertantwort*. Un chiarimento si impone, a questo punto dell'esposizione, circa il ruolo assunto dalle altre categorie di motivazione all'interno del dinamismo

[220] Si vedano a tal proposito soprattutto i paragrafi intitolati *Der Irrtum, die „Fusion" apersonaler Seiender als causa exemplaris personaler unio zu betrachten* e *Der Unterschied zwischen der bewußten Einheit mit nichtpersonalen Gütern und der Einheit mit Personen*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 171-174.

[221] Come già anticipato, il desiderio di unione con l'amato risulta accompagnato dalla coscienza del fatto che tale unione rappresenta un bene e una fonte di felicità anche per l'amato, e non solo per l'amante: in questo senso, la stessa *intentio unionis* giunge a rappresentare, nell'ottica di Hildebrand, una delle possibili modalità di estrinsecazione dell'*intentio benevolentiae*.

[222] Si veda in questo senso il breve ma fondamentale paragrafo intitolato *Der Vorrang, den in der Liebe das Glück des Geliebten vor unserem Glück der Vereinigung mit ihm hat*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 182. Secondo il filosofo tedesco, non va mai dimenticato che «in der wahren Liebe das Interesse an dem Glück und Heil des Geliebten immer einen Vorsprung hat gegenüber der unio mit ihm und dem Glück, das daraus fließt», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 182.

[223] Per la riflessione hildebrandiana sull'amore non corrisposto si veda ad esempio VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 185, pp. 306-307.

personale derivante dall'amore. In effetti, soprattutto la categoria dell'*objektives Gut für die Person* svolge un ruolo, certo non fondativo, ma comunque rilevante, in relazione all'amore. Per quanto non faccia parte del costitutivo essenziale dell'amore, il riferimento alla categoria del bene oggettivo per la persona deriva da esso in maniera diretta, giacché è proprio sulla base dell'amore per una certa persona, che essa diviene un bene oggettivo per colui che ama. L'amore è dunque scaturigine di un mirabile e felice paradosso: l'amato, che è altro da sé e visto nella sua preziosità intrinseca e irriducibile alla sfera dei bisogni e dei desideri dell'amante, diventa, mediante l'amore, un bene oggettivo per l'amante. Di più: la misteriosa forma di "solidarietà ontologica" istituita dall'amore fa sì che tutto ciò che rappresenta un bene oggettivo per l'amante si trasformi, *ipso facto*, in un bene oggettivo per l'amante, che ne gioirà "come se" si trattasse del proprio bene; allo stesso modo, qualsiasi male oggettivo che riguardi l'amato si tramuterà in un male oggettivo per l'amante, che se ne rattristerà, come se questo male riguardasse direttamente il proprio sé[224].

Bastino queste brevi pennellate per richiamare il nesso tra l'amore come *Wertantwort* e la categoria di motivazione del bene e del male oggettivo per la persona[225]: prima di transitare alla sezione successiva, volta alla delineazione delle principali differenze intercorrenti tra l'amore e le altre risposte al valore, è opportuno fornire alcune puntualizzazioni conclusive sul rapporto istituito da Hildebrand tra la persona amata, e il suo valore. Non vi è chi non veda, in effetti, il rischio consistente nell'intendere la persona amata come portatrice di un orizzonte valoriale che rimanga separato da lei, giacché tale concezione "platonizzante" darebbe facilmente adito ai paradossi di quell'"amore delle qualità", che è stato

[224] Si vedano a questo proposito almeno i paragrafi intitolati *Die in der Liebe liegende „Überbrückung" der Kluft zwischen meinem objektiven Gut und dem für eine andere Person* e *Objektive Güter und Übel für den Geliebten als direkte Güter und Übel für den Liebenden*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 204-205, pp. 231-233.

[225] Si noti che la stessa categoria del bene soggettivamente piacevole può svolgere, secondo Hildebrand, un ruolo legittimo, per quanto secondario, in riferimento al campo dei vissuti affettivi motivati dall'amore: il filosofo tedesco pensa in questo senso ai casi in cui colui che ama può gioire per un bene soggettivamente piacevole conseguito e goduto dall'amante, sempre che tale fruizione non si opponga al rispetto della legge morale. Si veda a tal proposito il paragrafo *Die Rolle des Wertes bei den (legitim) angenehmen Gütern für den Geliebten*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 227-231.

descritto in un celebre aforisma pascaliano[226]. In ultima analisi, se la persona fosse amata in quanto supporto di determinate qualità, non sarebbe realmente amata per se stessa, ma per altro da sé: scomparse, per diverse ragioni, le sue qualità, scomparirebbe per ciò stesso il fondamento dell'amore a lei rivolto. Svincolandosi da una simile concezione, Hildebrand introduce nella propria riflessione il concetto di "bellezza integrale" (*Gesamtschönheit*) dell'amato, rimarcando in tal modo programmaticamente l'unità inscindibile sussistente tra la persona amata e la galassia valoriale in essa "incarnata"[227].

[226] «Qu'est-ce que le moi? (…) celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on? moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées», B. PASCAL, *Pensées*, n. 688-323, in B. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 591.

[227] Per la riflessione sulla nozione di "bellezza integrale" della persona amata si veda il paragrafo intitolato *Unfähigkeit, die die Liebe motivierenden Werte anzugeben, ist nur Hinweis auf tiefere, „individuelle" Wertgegebenheit – „Gesamtschönheit"* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 40-41. In particolare, si tengano presenti le seguenti affermazioni hildebrandiane, secondo cui «handelt es sich bei der Liebe um die Gesamtschönheit und Kostbarkeit dieser Individualität, um eine zentrale Wertgegebenheit, die zwar von vielen vitalen, geistigen und moralischen Werten gespeist wird, die aber nie zerlegt werden kann in diese, noch einfach formuliert werden kann wie diese, weil die Gesamtschönheit dieser Individualität nicht klassifizierbar ist. In der Liebe eines Freundes und noch viel mehr in einer bräutlichen Liebe wird der zentrale Charakter der Wertgegebenheit, d. h. die Kostbarkeit dieser einzigartigen Individualität in besonderer Weise deutlich. Das unsere Liebe Begründende, Entzündende in der anderen Person ist die Schönheit und Kostbarkeit dieser einmaligen Persönlichkeit als Ganzes. (…) Die besondere Kostbarkeit dieser Individualität ist natürlich, wie schon gesagt, entweder von vitalen, intellektuellen, moralischen und vielen anderen Personenwerten wie starken Persönlichkeit, Format (envergure) oder von allen diesen gemeinsam gespeist. Aber solange es nur einzelne Vorzüge sind, fehlt das spezifische Fundament für die Liebe. Die Individualität der ganzen Persönlichkeit muß als kostbar und schön vor uns stehen, damit diese Person Liebe in uns erwecken kann», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 40-41. Si veda anche il paragrafo intitolato *Liebe gilt immer einer individuellen, einzigartigen Person als diesem Individuum* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 104-111. In modo particolare, si ponga attenzione ad alcune significative affermazioni hildebrandiane contenute in tale paragrafo: «Ein (…) Wesenszug der Liebe ist, daß ihr Wort immer einer individuellen Person als Ganzes gilt (…) obgleich die Schönheit dieser Individualität mein Herz in Liebe entzündet hat, in dem Akt der Liebe bin ich ganz auf die Person selbst und zwar als Ganzes gerichtet. Ich liebe ja nicht die Schönheit dieser Person, sondern die Person selbst (…) Nicht nur ist es die Gesamtschönheit dieser Individualität, die die Liebe motiviert, sondern die Person ist hier in keiner Weise ein bloßer Träger dieser Gesamtschönheit. Sie verkörpert diese Gesamtschönheit und die Liebe gilt daher der Person selbst - nicht nur in dem Sinn, wie alle Wertantworten dem Träger gelten - sondern noch in einer ganz neuen Weise (…) Die Liebe antwortet nicht nur auf den Geliebten wegen seiner Gesamtschönheit, sie umfaßt seine reale Person als solche. Der Liebende gibt der geliebten Person sein Herz, er entscheidet sich für sie als Ganzes», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 104, p. 108.

1.5.3. La primazia dell'amore e la sua distinzione dalle altre risposte al valore

Stabilito in termini generali lo statuto dell'amore come *Wertantwort*, si tratta di delinearne le differenze rispetto alle altre risposte al valore, compito svolto soprattutto all'interno del secondo capitolo di *Das Wesen der Liebe*[228]. Il filosofo tedesco afferma esplicitamente che l'amore non è una risposta volitiva al valore (*volitionale Wertantwort*), bensì una risposta affettiva al valore (*affektive Wertantwort*)[229], distinzione che si avrà modo di riprendere e chiarificare all'interno del capitolo quarto, in sede di trattazione complessiva della concezione hildebrandiana circa le differenze tra sentimenti spirituali e atti volitivi.

Ai fini del presente capitolo, basti svolgere alcune riflessioni sulla peculiarità dell'amore rispetto agli ulteriori sentimenti spirituali[230]. Anzitutto, va sottolineato come per Hildebrand l'amore superi tutte le altre risposte affettive al valore, proprio a partire dal "grado" della sua affettività: è in questo senso che il filosofo tedesco qualifica l'amore come la «risposta più affettiva al valore» (*die affektivste Wertantwort*)[231]. Si tratta di un riconoscimento particolarmente importante, giacché ammette l'esistenza di una gerarchia interna tra i sentimenti spirituali, quanto alla loro maggiore o minore "intensità" affettiva. Tale gerarchia differenzia non soltanto diverse manifestazioni di un medesimo sentimento, secondo cui si può asserire la maggiore "forza" affettiva di un vissuto di gioia rispetto ad un altro, ma anche diverse specie di sentimenti, comparati unicamente quanto al loro costitutivo intelligibile.

Hildebrand confronta in questo senso la stima (*Achtung*) con la venerazione (*Verehrung*): in entrambi i casi si tratta di sentimenti spirituali, presupponenti un coglimento intellettuale del valore della realtà ammirata o venerata, ma non arrestantisi ad esso, bensì costituentesi come vere e proprie "risposte affettive" al proprio oggetto "concepito" nella sua valorialità. Nonostante tale comunanza

---

[228] *Kap. 2: Liebe im Unterschied zu anderen Wertantworten*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-86.
[229] Si veda in particolare il paragrafo intitolato *Ist Liebe eine Willensantwort oder eine affektive Wertantwort?*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.
[230] La trattazione delle differenze tra l'amore e gli altri sentimenti spirituali motivati secondo la categoria del valore è inaugurata dal paragrafo *Unterschiede innerhalb der affektiven Wertantworten*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 66-88; e investe tutte le sezioni successive del secondo capitolo.
[231] Si veda soprattutto il paragrafo *Liebe als affektivste Wertantwort* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 68.

strutturale, che permette appunto di "collocare" la stima e la venerazione al medesimo livello della scala del sentire, è chiaro secondo il filosofo tedesco che la venerazione sia, *secundum se*, ben più affettiva della sola stima. Tale differenza di "intensità affettiva" tra queste due specie di sentimenti spirituali non risulta, a ben vedere, facile da definirsi con la dovuta precisione, giacché gli stessi termini che permettono di designarla non possono che assumere, quando applicati all'ambito dello psichico, un significato traslato rispetto a quello originario, mutuato dall'indagine del mondo spaziale e materiale. Parlare di una differenza di "intensità affettiva" tra due vissuti significa infatti fare riferimento ad una categoria, quella della quantità, che rischia, se utilizzata senza l'opportuno discernimento, di veicolare più o meno surrettiziamente rischi di "spazializzazione dello psichico", analoghi a quelli evidenziati da un pensatore come Henri Bergson[232].

Risulta dunque importante sottolineare come la differenza tra la "quantità affettiva" di due sentimenti spirituali paia intimamente connessa, all'interno della proposta hildebrandiana, ad un versante di differenziazione di ordine maggiormente "qualitativo". Se mediante un vissuto di stima la persona permane ad una certa distanza dalla realtà da essa ammirata, nella venerazione la partecipazione e il coinvolgimento (*Beteiligung*) della persona risultano ben più integrali, ed è soprattutto in tal senso che Hildebrand intende predicare un carattere maggiormente affettivo della venerazione rispetto alla stima[233].

Si comprende così come il filosofo tedesco leghi strettamente lo statuto dell'amore come risposta "più affettiva" al valore alla radicalità del coinvolgimento del soggetto nei confronti dell'oggetto amato, che non trova eguali nelle restanti

[232] La critica alla "spazializzazione dello psichico" si rinviene fin dal principio dell'itinerario bergsoniano: si veda in particolare il primo capitolo della dissertazione bergsoniana, intitolato *De l'intensité des états psychologiques*, in H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, 1889, pp. 1-55.

[233] «Die Achtung ist eine typisch „würdigende" Wertantwort. Dieser Typus ist am wenigsten affektiv. Das Herz ist hierbei viel weniger beteiligt als bei anderen Wertantworten, z. B. Begeisterung (…) ist die Achtung (…) auf ein affektives Anerkennen beschränkt; sie ist viel weniger affektiv als z. B. Verehrung. Verehrung ist nicht nur eine viel „stärkere" Antwort als Achtung, eine viel weitergehende, sondern ihr „Wort" und Gehalt sind anderer Art. Uns interessiert (…) vor allem der Unterschied, der darin liegt, daß die Verehrung über das „Anerkennende", „Würdigende" hinausgeht und daß sie darum eine viel affektivere Antwort ist als Achtung. In der Achtung bleibt man in einer gewissen Distanz von der anderen Person, ein spezifisch „sachliches" Element ist ihr eigen (…) Im Unterschied zu der Achtung ist sowohl in der Verehrung als auch in der Bewunderung etwas ganz Neues zu finden, eine viel persönlichere Beteiligung, eine viel affektivere Note. Das Subjekt engagiert sich dabei in anderer Weise, investiert viel mehr in der Verehrung oder Bewunderung als in der Achtung», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 67.

risposte affettive al valore[234]. Non è qui possibile soffermarsi adeguatamente sul grande contributo fornito da Hildebrand alla comprensione della natura e delle modalità di esplicazione di tale partecipazione del cuore di colui che ama, e di realizzazione di quel dono di sé (*Gabe des Selbst, Selbstschenkung*) all'amato[235], che implica al contempo l'attualizzazione del "meglio di sé" della persona amante[236], e dunque il più grande impulso alla liberazione di quest'ultima dalla mediocrità e dal compromesso, che ingabbia e sfigura il suo "vero io" nella condizione di esistenza ordinaria. Bastino i brevi riferimenti fin qui compiuti all'amore come *affektivste Wertantwort*, per transitare ad un altro fattore fondamentale della superiorità dell'amore rispetto alle altre risposte affettive al valore. Si tratta di quella caratteristica, che Hildebrand denomina come "super-attualità" (*Überaktualität*) dell'amore.

La distinzione tra un vissuto o una presa di posizione super-attuale (*überaktuelles Erlebnis, überaktuelle Stellungnahme*)[237] e un vissuto o una presa di posizione unicamente attuale (*aktuelles Erlebnis, aktuelle Stellungnahme*) viene tematizzata dal filosofo tedesco fin dall'epoca di *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*[238], costituisce uno snodo significativo di opere della maturità quali *Ethik*[239] e *Was ist Philosophie?*[240], e trova proprio all'interno di *Das Wesen der Liebe*[241] uno degli ambiti di applicazione più fecondi.

Per delineare la nozione di vissuto psichico unicamente attuale, Hildebrand fa l'esempio del dolore: un sentimento di dolore esiste, solo fintantoché esso è

---

[234] «Die Liebe stellt (…) auch gegenüber all diesen affektiven Wertantworten [Verehrung, Bewunderung usw.] etwas ganz Neues insofern dar, als sie noch ungleich affektiver ist als all die anderen, und zwar nicht nur im Sinne eines Gradunterschiedes, sondern einer völlig neuen Beteiligung des Herzens», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 68.

[235] Si veda il paragrafo *Selbstschenkung* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 80-82.

[236] Si veda soprattutto il paragrafo intitolato *Die „Gabe" der Liebe, das Aktualisieren des „Besten in uns", als Wertantwort und „Überwertantwort"*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 113-115.

[237] Cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 68.

[238] Si vedano in particolare i paragrafi intitolati *Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und „Dauer"* e *Das Verhältnis des Erlebnistranszendenten zu dem Erlebnisimmanenten* in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 537-544.

[239] Si veda il paragrafo intitolato *Überaktuelle Wertantworten* in VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 251-253.

[240] Si veda ad esempio il paragrafo *Das überaktuelle Wissen und seine Gegenstände* in VON HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*, pp. 34-36.

[241] Si veda primariamente il paragrafo *Liebe als wesenhaft „überaktuell" im engeren Sinn* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 68-74.

coscientemente esperito da un soggetto. Nel momento in cui smette di essere esperito, cessa per ciò stesso di esistere, motivo per cui, se un soggetto torna nuovamente a provare dolore nella stessa parte del corpo in un intervallo temporale successivo, non si tratterà dello stesso vissuto, bensì di un vissuto numericamente distinto. È in tal senso che il dolore rappresenta, per il filosofo tedesco, una forma di vissuto "immanente all'esperienza" (*erlebnisimmanent*)[242].

I vissuti e le prese di posizione super-attuali, al contrario, possiedono una capacità di perdurare nell'essere, al di là dei limiti temporali in cui risultano attualmente esperiti da un soggetto: si tratta dunque di realtà psichiche che "trascendono l'esperienza" (*erlebnistranszendent*). Hildebrand richiama in questo senso l'esempio della venerazione (*Verehrung*): tale risposta affettiva al valore di una persona non esiste unicamente negli intervalli temporali in cui un soggetto incontra la persona venerata o si concentra esplicitamente su di lei; al contrario, anche quando la venerazione non risulta attualizzata (*aktualisiert*), e il soggetto è intento in pensieri e attività che nulla hanno a che fare con la persona oggetto della sua venerazione, pure tale presa di posizione affettiva continua a sussistere in lui. Nel momento in cui il soggetto incontrerà in un'ulteriore occasione la persona venerata, o tornerà a pensare a lei, non sorgerà in senso proprio una nuova venerazione, numericamente distinta dalla precedente, ma verrà piuttosto nuovamente attualizzata ed espressa la medesima risposta affettiva[243].

Si tratta di affermazioni molto importanti, che vanno intese in tutta la loro radicalità: come Hildebrand si premura di sottolineare, la super-attualità di un vissuto non si riduce alla mera persistenza dei suoi effetti (*Wirkungen*) - se così fosse, anche il dolore potrebbe venir definito come super-attuale, nella misura in cui lascia echi nella vita animica del soggetto -, al contrario, è il vissuto stesso a

[242] «Es gibt Erlebnisse, wie z. B. ein Schmerz im Finger, die nur so lange real existieren, als sie gefühlt werden. Wenn der Schmerz aufhört, so existiert er nicht mehr und wenn morgen genau derselbe Schmerz anfängt, so ist er als Erlebnis nicht mehr identisch; es ist ein neues individuelles Etwas, auch wenn die physiologischen Ursachen, die Qualität und die Stelle, an der er gefühlt wird, genau dieselben sind», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 68-69.

[243] «Die Verehrung, die ich für jemanden habe, hört (…) nicht auf zu existieren, wenn ich mit anderen Dingen beschäftigt bin, und im Moment, in dem ich diesem Menschen begegne, wird diese selbe identische Verehrung neu aktualisiert. Sie dauert als eine personale Realität fort, auch wenn ich sie im Moment nicht aktualisiere. Sie lebt überaktuell fort», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 69.

permanere, in diverse forme, nell'essere della persona[244]. Inoltre, va ricordato come la nozione di super-attualità indichi, all'interno del dettato hildebrandiano, qualcosa di ben diverso dalla sola potenzialità o capacità (*Potenz, Fähigkeit*)[245]: se si dovesse ricercarne il corrispondente concettuale più prossimo all'interno della storia del pensiero filosofico, si potrebbe in parte identificarlo nella nozione di "abitualità".

È importante notare, a questo proposito, come anche in altri esponenti della tradizione fenomenologica, ad esempio in Alexander Pfänder, si assista ad un tentativo di ripresa e trattazione di alcune questioni fondamentali di psicologia filosofica, che l'antropologia "classica", e in particolare quella di matrice aristotelico-tomistica, esprimeva mediante la distinzione tra le nozioni di attuale (*actualis*), abituale (*habitualis*) e potenziale o virtuale (*potentialis*, *virtualis*)[246]. Nelle ricerche pfänderiane, e ancor di più negli scritti hildebrandiani, la riflessione sulle dimensioni dello psichico che trascendono l'esperienza attuale sembra peraltro implicare un campo di indagine più vasto di quello riservato dall'antropologia

[244] «Es handelt sich (…) nicht nur etwa um fortdauernde Wirkungen der jeweiligen Akte in unserer Seele, sondern um eine Fortdauer dieses Aktes als solchem, wobei dieser von Zeit zu Zeit wieder aktualisiert wird», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 69.

[245] «Die Überaktualität (…) ist (…) nicht eine bloße Potenz, wie die Fähigkeit zu gehen, die ich auch besitze, wenn ich sitze. Dieses „Können" ist ja auch etwas Habituelles oder Überaktuelles, aber es ist nicht das Gehen selbst, sondern nur das Vermögen zu gehen, das überaktuell ist», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 70.

[246] La concezione tommasiana delle nozioni di *actualis*, *habitualis* e *virtualis* sarà tratteggiata all'interno del capitolo quinto (cfr. 5.1.9: *Le nozioni di actualis, habitualis e virtualis e la loro importanza per la comprensione del dinamismo del volere*). Si noti come Pfänder, all'interno di *Psychologie der Gesinnungen*, riprenda proprio questi termini tipici della tradizione scolastica, e li utilizzi all'interno del suo personale tentativo di classificazione dei vissuti affettivi: «Jene im hellen aktuellen seelischen Leben auftretenden einzelnen Gesinnungsregungen sollen im folgenden als „aktuelle" Gesinnungen kurz bezeichnet werden. Der im Hinterbau des hellen aktuellen seelischen Lebens wogende Gesinnungsbestand soll dagegen ein „virtueller" genannt werden (…) Im Unterschiede von den aktuellen und den virtuellen sollen diese dauernde Gesinnungen die „habituellen" heißen», PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen. Erster Artikel*, p. 331. «Die obige Terminologie bedient sich einiger Ausdrücke, die aus der scholastischen Philosophie stammen. Den Ausdrücken aktuell, virtuell und habituell soll jedoch hier ein aus der Betrachtung der psychischen Tatsachen selbst gewonnener Sinn untergelegt werden, unbekümmert darum, ob dieser Sinn mit dem scholastischen völlig übereinstimmt oder nicht», PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen. Erster Artikel*, p. 331, nota 1. Come rilevato giustamente da Mariano Crespo, «Desgraciadamente, los análisis de Pfänder, tanto en la primera como en la segunda parte de *Zur Psychologie der Gesinnungen*, se reducen a las disposiciones de ánimo actuales, mientras que las virtuales y las habituales son dejadas sin consideración», M. CRESPO, *Un capítulo de la crítica de la razón afectiva. El análisis de las disposiciones de ánimo según Alexander Pfänder*, «Pensamiento», 65 (2009), pp. 413-431: p. 427. Le analisi dell'affettività pubblicate dal filosofo di Iserlohn si concentrano in effetti primariamente sull'ambito dei sentimenti attuali, che è certo quello più facile da descrivere, mentre rimandi allo statuto dei vissuti psichici "virtuali" si rinvengono all'interno del *Nachlaß* pfänderiano: cfr. P. SCHWANKL, *Alexander Pfänders Nachlasstexte über das virtuelle Psychische*, in H. SPIEGELBERG - E. AVÉ-LALLEMANT (ed.), *Pfänder-Studien*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, pp. 75-77.

aristotelico-tomistica all'ambito dell'abituale. Se nel dettato del filosofo tedesco è possibile parlare di cognizioni super-attuali, così come di orientamenti volitivi super-attuali, di cui la *sittliche Grundintention* è esempio paradigmatico, e infine di risposte affettive super-attuali; nella tradizione aristotelico-tomistica il campo dell'abituale comprende primariamente la sfera delle virtù e dei vizi. Non è possibile dedicarsi in questa sede ad indagare tale differenza, che è forse meno radicale di quanto possa sembrare ad un primo sguardo, ma la cui disamina abbisognerebbe in ogni caso di una ricerca ad essa specificamente dedicata. Limitandosi ad un'indagine interna all'opera hildebrandiana, va notato come il fenomenologo asserisca l'esistenza di una distinzione tra due forme di super-attualità dei sentimenti[247], che ben si presta a rendere conto di alcuni aspetti della superiorità dell'amore rispetto ad altre risposte affettive al valore.

Nella prima forma, è possibile affermare che un determinato sentimento perduri nel tempo, nella misura in cui perdura la "validità" (*Gültigkeit*) della posizione interiore assunta da un soggetto, mediante quel sentimento, nei confronti di un oggetto. Hildebrand si riferisce in questo caso all'esempio della stima (*Achtung*), e in modo particolare alla stima per una persona, la quale non riveste un ruolo esistenziale importante all'interno della vita di un soggetto. Per quanto tale soggetto possa non incontrare o non pensare mai alla persona che in precedenza ha fatto sorgere in lui tale vissuto di stima, la validità della "parola interiore" pronunciata nella stima non scompare interamente nel tempo della sua mancata attualizzazione, ma può cessare soltanto se esplicitamente ritrattata o contrastata da un sentimento contrario, avente per oggetto quella persona[248].

[247] «(…) müssen wir (…) zwei Formen des „Überaktuellen" unterscheiden», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 69.

[248] «Es gibt Stellungnahmen, die ihrem Sinn nach überaktuell sind, insofern sie eine Position gegenüber einem Objekt enthalten, die gültig ist über den gegenwärtigen Moment hinaus und bei der das motivierende Objekt auch fortdauert. So ist die Achtung, die ich für jemanden habe, der in meinem Leben keinerlei Rolle spielt, überaktuell, insofern sie nicht eine momentane Stellungnahme ist, wie ein Ärger über irgendeine Bemerkung oder eine Angst in einer gefährdeten Situation, die vergeht, sobald die Situation vorbei ist, mögen noch so viele Wirkungen von ihr ausgehen. In dem Moment, wo ich mich jemandem mit Achtung zuwende, lege ich eine Position ihm gegenüber fest, die als solche fortdauert, die ihre Gültigkeit und ihren Sinn nicht verliert dadurch, daß sie von mir nicht mehr aktuell vollzogen wird. Das ist der *eine* Sinn von Überaktuell oder die eine Art von Überaktualität. Es ist die Fortdauer der Gültigkeit des in der Stellungnahme gesprochenen Wortes; die einmal eingenommene Position besteht fort, solange sie nicht ausdrücklich aufgehoben wurde, selbst wenn man in keiner Weise mehr an den Menschen, den man achtet, denkt und er keine Rolle in unserem Leben spielt», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 69.

L'esempio fin qui delineato tratteggia una forma di super-attualità che Hildebrand ritiene come autentica, e tuttavia debole e limitata se confrontata con la seconda modalità del super-attuale, quella in cui non soltanto la validità della posizione assunta nei confronti di un oggetto, ma il vissuto affettivo in quanto tale perdura nel tempo, collocandosi in quello che il filosofo tedesco qualifica come uno «strato più profondo» (*tiefere Schicht*) della persona[249], la cui stabilità è ben superiore a quella dell'io sottoposto ai continui mutamenti dell'esperienza attuale, che lo rendono costantemente cangiante. Se un sentimento super-attuale nel senso della sola validità non influisce significativamente sullo svolgimento dell'esperienza attuale del soggetto, né richiede di per sé di attualizzarsi nuovamente, al contrario un sentimento super-attuale in senso "forte" modifica realmente l'intera vita psichica del soggetto, e tende spontaneamente ad attualizzarsi di nuovo in futuro. Queste caratteristiche risultano presenti nella maniera più piena ed evidente proprio all'interno del fenomeno dell'amore, ed in modo particolare nella categoria dell'amore sponsale.

Anche nei momenti in cui l'amante non incontra l'amato né sta pensando a lui, ma risulta intento in ben altro genere di riflessioni o attività, il suo amore, se di vero amore si tratta, permane quale entità reale e pienamente vivente nel fondo della sua anima, e "affiora" costantemente nel corso dell'esperienza attuale dell'amante, conferendole una specifica "colorazione" (*Färbung*) e modificazione (*Veränderung*)[250], e andando a costituire lo "sfondo" (*Hintergund*) e l' "antifona"

[249] «Für unseren Zusammenhang ist es (…) vor allem wichtig, diese Überaktualität der Gültigkeit von einer noch viel eigentlicheren Überaktualität zu trennen, bei der nicht nur die Gültigkeit fortdauert, sondern der Akt selbst in einer tieferen Schicht voll real fortdauert», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 70. Poco oltre Hildebrand parla di una «strukturell tiefere Schicht in unserer Seele» abitata dalle prese di posizione super-attuali in senso pieno: cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 71.

[250] «(…) nicht nur das in der Liebe gesprochene „Wort" in seiner Gültigkeit fortdauert (…) sondern (…) diese Stellungnahme als solche fortlebt in unserer Seele und alle aktuellen Situationen färbt und verändert. Diese Stellungnahme bleibt als diese identische psychisch-geistige Realität völlig lebendig in der Seele und sie verändert den Gesamtstatus unseres Erlebens (…) Wenn sie aufhört zu existieren (…) ist alles, was wir aktuell erleben, anders geworden. Der Unterschied der Überaktualität in diesem vollen Sinn von der bloßen Fortdauer der Gültigkeit liegt auf der Hand. (…)», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 70-71. Il carattere super-attuale dell'amore è chiaramente espresso già nell'*Habilitationsschrift* hildebrandiano: «Lieben wir (…) einen Menschen, so können wir von einer realen Liebe zu dem Betreffenden sprechen, die ebenso existiert, auch wenn wir sie nicht mehr erleben, und die bei jedem Erleben als die eine identische auftritt und auch als reale Stellungnahme nicht in verschiedene Einzelerlebnisse zerteilt werden kann», VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 538.

(*Antiphon*) di ogni accadimento della vita di colui che ama[251]. Hildebrand ha cura di sottolineare come tale dimensione della super-attualità dell'amore non risulti affatto interpretabile mediante il ricorso alla categoria psicanalitica dell'inconscio, e come essa afferisca piuttosto a quel che si potrebbe definire come «la sfera del "sopra-conscio"» (*die Sphäre des „Überbewußten"*) della persona[252].

Inoltre, lungi dal rimanere confinato a tale ruolo, pur già grandemente significativo, di "trasfigurazione" dell'intero orizzonte esperienziale dell'amante, l'amore nella propria dinamica fondamentale spinge verso sempre nuove attualizzazioni. Chi ama una persona, soprattutto di amore ardente, si ritrova a pensare a lei di continuo, a meditare costantemente intorno all'oggetto del suo amore, nonché ad esprimere *ad intra* e a tentare di realizzare *ad extra* quelle tendenze all'unione con l'amato e alla benevolenza per l'amato[253], che come precedentemente indicato rappresentano i due "vettori" fondamentali del dinamismo intrinseco all'amore.

Si noti, a questo proposito, come una lettura congiunta della trattazione hildebrandiana del super-attuale e di quella dell'*intentio unionis* e dell'*intentio benevolentiae* permetta, se non di contrastare, per lo meno di attenuare in parte quelle critiche, che imputano al filosofo tedesco di concepire in termini troppo netti e automatici il passaggio di un vissuto dalla sua esistenza attuale alla sua sopravvivenza super-attuale, e in generale di conferire al piano del super-attuale

[251] Secondo Hildebrand, un sentimento come l'amore «hat (…) durch diese volle überaktuelle reale Existenz den Charakter einer Antiphon für alles aktuell Vollzogene sowie eines Hintergrundes, auf dem alles andere sich abspielt», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 71.

[252] «(…) wir müssen (…) vor dem Mißverständnis warnen, diese Überaktualität [die zweite Art von Überaktualität] mit der Sphäre des Unterbewußten zu verwechseln, die in der Psychoanalyse eine so große Rolle spielt. Die Stellungnahmen in der überaktuellen Sphäre sind wir uns voll bewußt in dem Sinn, daß sie von uns gewußt, uns bekannt sind. Wenn sie auch unser aktuelles Bewußtsein nicht thematisch im Moment erfüllen, so gehören sie doch in eminentem Sinn zu den lichtvoll bewußten Erlebnissen und bilden einen scharfen Kontrast zu den unterbewußten oder gar verdrängten, in einem Halbdunkel ihr Unwesen treibenden Erlebnissen. Das Verhältnis dieser überaktuellen Erlebnisse zu den aktuellen ist nicht das eines verborgenen Etwas zu seinem Symbol, sondern das eines ganz offenbaren Hintergrundes (…) Die Schicht in unserer Seele, in der sich die überaktuellen Erlebnisse befinden, ist gänzlich von der Sphäre des Unterbewußten verschieden; man könnte sie eher die Sphäre des „Überbewußten" nennen», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 71-72.

[253] «(…) gehört es zu dieser Überaktualität [die zweite Art von Überaktualität], daß diese Stellungnahme dazu drängt, sich immer wieder voll zu aktualisieren. Wenn wir jemanden mit bräutlicher Liebe lieben, so drängt es uns nachher immer wieder, uns auf den geliebten Menschen aktuell zu konzentrieren, an ihn zu denken, zu ihm innerlich zu sprechen oder einfach Ströme der Liebe zu ihm hingelangen zu lassen», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 71.

una solidità quasi inscalfibile, difficilmente in grado di rendere ragione della complessa dialettica di modificazione e reciproca influenza, che connette l'esperienza e l'agire attuale con la dimensione abituale della persona[254]. Per quanto una simile inclinazione all'ipostatizzazione del super-attuale costituisca un rischio realmente presente nell'opera hildebrandiana, la riflessione sulla tendenza unitiva e benevolente permette forse di restituire un quadro di lettura della super-attualità dell'amore di carattere maggiormente "dinamico". In quest'ottica, pare possibile affermare che il perseguimento effettivo dell'*intentio unionis* e dell'*intentio benevolentiae* conduca il soggetto amante ad un sempre maggiore rafforzamento del carattere super-attuale del proprio amore, mentre la mancata sequela del dinamismo unitivo e benevolente si traduca in un progressivo decadimento dell'amore, esplicantesi non soltanto nella scomparsa delle sue manifestazioni attuali, ma anche nel suo sradicamento dallo strato più profondo dell'anima, e dunque nella lenta morte della sua super-attualità.

L'orizzonte del pensiero hildebrandiano appare in larga misura compatibile con una simile interpretazione del nesso tra l'effettivo o il mancato perseguimento dell'*intentio unionis* e dell'*intentio benevolentiae* da un lato, e il rafforzamento o la diminuzione della super-attualità dell'amore dall'altro; la concezione dell'amore proposta dal filosofo tedesco sembra in ogni caso incapace, a causa dell'emotivismo ad essa inerente, di rendere ragione in termini integrali del ruolo decisivo svolto dalla volontà, nel faticoso e lento cammino rivolto al radicamento super-attuale dell'amore[255]. Si avrà modo di fare nuovamente riferimento a tali problematiche all'interno della seconda parte della tesi; all'interno della presente sezione, vanno

[254] Un esempio di tale critica è formulato da Aldo Vendemiati, studioso che apprezza il multiforme apporto del pensiero hildebrandiano in ambito gnoseologico, ma rileva a tal proposito anche i possibili limiti del ricorso del filosofo tedesco ad una forma ipostatizzata di "super-attualità": «le nozioni superattuali influenzano le attività del soggetto ma non sono influenzate da nulla, sembrano immobili, acquisite una volta per tutte (…)», A. VENDEMIATI, *Fenomenologia e realismo. Introduzione al pensiero di Dietrich von Hildebrand*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, pp. 64-65.

[255] Le riflessioni sul nesso tra amore e volontà sviluppate nel paragrafo *Einzigartiges Engagement - Liebe und Freiheit* (cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 82-85), e includenti l'importante rimando alla nozione di "libertà partecipativa" o "libertà cooperante", che verrà delineata nel capitolo quarto (4.4.3.4: *La "libertà cooperante" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali*), non bastano a far mutare tale impressione generale circa i limiti emotivistici inerenti alla definizione hildebrandiana dell'amore come *affektive Wertantwort*. La critica di questo aspetto della riflessione sull'amore proposta dal filosofo tedesco verrà affidata ai paragrafi 6.1.3: *Il mancato riconoscimento hildebrandiano della "gradualità affettivo-volitiva"* e 6.1.4: *Problematiche legate all'affermazione hildebrandiana della rilevanza del cuore in ambito morale*.

almeno menzionati gli ulteriori elementi distintivi dell'amore rispetto alle altre *affektive Wertantworte*: oltre al suo carattere supremamente affettivo, alla sua specifica forma di super-attualità, e alla stessa tendenza unitivo-benevolente, numerosi sono i caratteri specifici dell'amore, quali la peculiare forma di "fascino" (*Entzücktsein*) per l'amato[256], la già citata dimensione di autodonazione[257], lo statuto dell'amore come sentimento spirituale fonte della più grande felicità[258], e l'orientamento dell'amore ad essere corrisposto[259]. Tutte queste dimensioni del fenomeno dell'amore, enunciate nel capitolo secondo di *Das Wesen der Liebe* e indagate minuziosamente nel prosieguo dell'opera, vanno a costituire in varia misura quel quadro complessivo dell'amore come vera e propria "super-risposta al valore" (*Überwertantwort*)[260], che ne esplica l'assoluta unicità e la primazia rispetto all'intero orizzonte dei sentimenti spirituali.

Nell'impossibilità di dedicarsi in questa sede ad una disamina specifica delle singole dimensioni, è opportuno terminare il presente capitolo segnalando il nesso sussistente tra la tesi della primazia dell'amore all'interno del piano dei sentimenti spirituali, e la riflessione precedentemente richiamata circa i diversi significati della "profondità" di un vissuto. In precedenza, si era sottolineato come la comunanza dei diversi sentimenti spirituali quanto alla loro "profondità specifica" (*spezifische Tiefe*) non ne escludesse le differenze quanto ad altre tipologie di profondità

[256] Si veda il paragrafo intitolato *Das wesenhaft mit der Liebe verbundene „Entzücktsein" vom Geliebten*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 74-77.
[257] Si rimanda al paragrafo *Selbstschenkung* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 80-82.
[258] Si veda il paragrafo *Liebe als beglückendste Wertantwort* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 85-86.
[259] Si veda il paragrafo conclusivo del secondo capitolo dell'*opus magnum* hildebrandiano, intitolato *Das Abzielen auf Gegenliebe*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 86.
[260] Si vedano i paragrafi intitolati *Die „Gabe" der Liebe, das Aktualisieren des „Besten in uns", als Wertantwort und „Überwertantwort"* e *Zusammenfassung: Die Liebe als Über-Wertantwort* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 113-115, p. 198. In modo particolare, si tengano presenti le seguenti affermazioni: «Die Liebe ist eine Über-Wertantwort erstens, weil der geliebte Mensch eine Quelle des Glückes für den Liebenden ist (…) Die Tatsache, daß in der Wertantwort der Liebe das Glück ein sekundäres Thema ist, nimmt der Wertantwort nicht ihren Charakter der Hingabe und Transzendenz, sondern stellt im Gegenteil eine Steigerung des wertantwortenden Interesses dar. Zweitens ist die Liebe eine Über-Wertantwort, weil in ihr das Interesse für den Geliebten so weit geht, daß er aufgrund seines Wertes ein objektives Gut für mich wird (…) Endlich ist sie eine Über-Wertantwort wegen der intentio unionis - diesem über alle anderen Wertantworten hinausgehenden Interesse an dem Geliebten. Aber auch diese drei Elemente, die die Liebe zu einer Über-Wertantwort machen, erschöpfen nicht die einzigartige Hingabe und Transzendenz der Liebe. Wenn diese drei Elemente zutiefst zusammenhängen und alle *eine* Dimension der Über-Wertantwort darstellen, so gibt es noch eine völlig andere Dimension der Hingabe und Transzendenz, die die Liebe zu einer Über-Wertantwort macht [nämlich die *intentio benevolentiae*]», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 198.

animica; e si era posta l'attenzione sulla maggiore profondità delle risposte affettive al valore rispetto ai sentimenti motivati nella prospettiva del bene soggettivamente piacevole, nonché sulla possibilità di rinvenire, tra diverse manifestazioni di un medesimo sentimento, differenze significative quanto alla loro "profondità qualitativa" (*qualitative Tiefe*) o alla loro profondità in quanto "significato esistenziale" (*Tiefe als Lebensrolle*).

La dottrina dell'amore permette di integrare queste riflessioni in un affresco più ampio, in grado di restituire la multiforme prospettiva di differenziazione interna all'ambito dei sentimenti spirituali. Anzitutto, occorre sottolineare come il concetto di super-attualità coincida, all'interno del dettato di hildebrandiano, con una delle più importanti nozioni veicolate dal termine "profondità": un sentimento super-attuale sarà in tal senso definibile come "più profondo" di un vissuto affettivo unicamente attuale, e un sentimento super-attuale in senso debole (*Überaktualität der Gültigkeit*) risulterà inevitabilmente "meno profondo" di un sentimento super-attuale in senso forte. La profondità di un sentimento in quanto super-attuale avrà direttamente a che fare anche con la profondità legata al grado di radicamento e di realizzazione di quel sentimento nell'essere della persona[261]. Va inoltre ricordato come il concetto di profondità in quanto super-attualità sia legato a quello di profondità come ruolo esistenziale: è chiaro infatti che un vissuto super-attuale in senso forte, nella misura in cui trasfigura integralmente l'orizzonte esperienziale del soggetto, e tende ad esprimersi in sempre nuove attualizzazioni, assuma per ciò stesso un ruolo esistenziale ben più profondo, rispetto a vissuti unicamente attuali e dunque effimeri, ma anche rispetto a sentimenti super-attuali in senso debole[262].

[261] Hildebrand rileva a tale proposito come «Während alles, was seinem Typus nach erlebnisimmanent ist, seine volle Realität besitzt, wenn es als solches auftritt, so z. B. der Ärger, der in mir aufsteigt, die Belustigung über einen Witz, - ist eine Liebe, die nur so lange besteht, als sie erlebt wird, die also nicht erlebnistranszendent ist, nicht wirklich realisiert in der Person. Sie besitzt nur eine Scheinexistenz. Sie ist nicht wirklich real. Es ist eine eigenartige Fähigkeit der Person, in diese Weise, gleichsam „unverbindlich", Stellungnahmen vollziehen und erleben zu können, ohne daß dieselben wirklich real in ihr sind. Schon im Moment ihres Daseins merken wir ihnen diese schattenhafte Existenz an», VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 544.

[262] La relazione tra il concetto di profondità come super-attualità e quello di super-attualità come importanza esistenziale è comunque complessa, giacché, come riconosciuto da Hildebrand, «wir dürfen nicht vergessen, daß innerhalb der aktuellen Existenz viele Grade der Rolle zu finden sind und daß nicht eine alles beherrschende Rolle einer Stellungnahme für die Überaktualität im zweiten vollsten Sinn des Wortes erforderlich ist. Die Frage, wie zentral ein Erlebnis ist, wie groß seine dauernde Rolle in unserem Leben ist, hängt wohl mit dieser Überaktualität im vollen Sinn zusammen, aber sie ist nicht identisch mit ihr. Gewiß ist eine gewisse dauernde Rolle für diese Überaktualität Voraussetzung, aber es kann noch sehr verschiedene Grade der Rolle geben bei

A sua volta, il concetto di profondità come ruolo esistenziale non è separato da quello di profondità qualitativa, se è vero, ad esempio, che un amore qualitativamente profondo non può realizzarsi senza rivestire un grande significato nella vita di una persona[263].

I brevi rimandi fin qui compiuti alle diverse e interrelate tipologie di "profondità" psichica permettono di esprimere da un'altra ottica la già citata primazia dell'amore nei confronti delle restanti risposte affettive al valore, e al contempo di palesare la possibilità di una gerarchia interna tra le categorie dell'amore, così come tra i singoli vissuti afferenti ad un'unica categoria. Concentrandosi sul solo ambito delle categorie di amore naturale, non è difficile notare come il filosofo tedesco difenda sotto vari punti di vista il primato dell'amore sponsale rispetto all'amicizia. Quest'ultima è di certo super-attuale nel senso più forte del termine, può raggiungere un elevato grado di profondità qualitativa e assumere, in alcuni casi, un ruolo esistenziale decisivo per l'intera vita della persona; ma ciò non toglie per Hildebrand che l'amore sponsale, considerato *secundum se*, richieda e permetta delle realizzazioni più integrali di tutte queste dimensioni di "profondità" animica[264].

Al contempo, è chiaro che il primato categoriale dell'amore sponsale rispetto alle altre tipologie di amore naturale non sia sufficiente, di per sé solo, ad asserire la superiorità di qualsiasi vissuto di amore sponsale nei confronti di

---

Stellungnahmen, die alle überaktuell sind», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 73. Per la distinzione interna al concetto di profondità come ruolo esistenziale, tra una tipologia di "ruolo materiale" (*materiale Rolle*) e una di "ruolo formale" (*formale Rolle*), si veda VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 73-74.

[263] «Eine qualitativ tiefe Liebe kann nicht bei jemand verwirklicht sein, ohne dabei eine große Rolle zu spielen», VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 530. Hildebrand sottolinea però come non valga l'implicazione inversa, giacché «nicht alles, was eine große Rolle spielt, muß qualitativ tief sein. Auch qualitativ Oberflächliches kann eine große Rolle spielen, man denke nur an oberflächliche Menschen. Vor allem zieht (…) eine Steigerung der Rolle nicht notwendig eine solche der Qualität nach sich, z. B. wenn etwas eine Rolle spielt, die weit über das hinausgeht, was ihm seiner spezifischen Tiefe nach zukommt», VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, p. 530.

[264] Il primato dell'amore sponsale all'interno delle categorie di amore naturale è espresso in vari luoghi del *corpus* hildebrandiano. Si veda ad esempio quanto affermato in *Das Wesen der Liebe* nel corso della riflessione sulla nozione di *ordo amoris*: «Die kategoriale Eigenart der bräutlichen Liebe, ihr entscheidungshafter Charakter, ihre einzigartige Hingabe, das sein Herz Schenken - all dies enthält eine Forderung, die erste Stelle im Herzen des Liebenden einzunehmen. Es ist sogar nicht nur ein Anspruch, sondern diese Liebe enthält formal die Tendenz, an erster Stelle zu stehen (…) die bräutliche Liebe auf Grund ihrer kategorialen Eigenart an sich einen legitimen Anspruch auf die erste Stelle hat - einen Anspruch, der normalerweise, solange die Liebe in voller Blüte ist, auch von selbst erfüllt ist», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 470-471.

qualsiasi vissuto di amicizia. Il passaggio dalla prospettiva della specie o della categoria di un sentimento considerate unicamente secondo il proprio costitutivo intelligibile, alla prospettiva delle loro singole e contingenti realizzazioni, risulta a ben vedere tutt'altro che automatico. Focalizzandosi su esempi concreti di vissuti affettivi, sarà in effetti facile rinvenire forme di amicizia o di amore genitoriale, che risultano sotto diversi aspetti ben più profonde di molti casi di amore sponsale. La stessa nozione di profondità in quanto grado di radicamento e realizzazione di un vissuto (*Tiefe als Verwurzelung*, *Tiefe als Realitätsstufe*) può in parte spiegare questa possibile divaricazione della gerarchia tra le essenze dei vissuti affettivi, rispetto a quella tra le loro manifestazioni individuali, nella misura in cui tale nozione mostra come non ogni realizzazione di un certo sentimento esprima appieno tutti i caratteri inerenti all'essenza di quel sentimento.

L'amore sponsale potrà, a causa dei più diversi fattori esterni ed interni alla persona che lo vive, dar luogo a realizzazioni parziali, non raggiungenti la profondità propria della super-attualità in senso forte, né la profondità qualitativa o il ruolo esistenziale connessi a tale categoria dell'amore, etc.; motivi per cui esempi di amicizia o delle diverse tipologie di amore familiare che giungano a realizzare in maniera più integrale i tratti essenziali di queste categorie dell'amore potranno essere legittimamente definiti come "più profondi" rispetto a tali esempi "incompleti" di amore sponsale. Ciò vale anche per le differenze di profondità manifestate dai multiformi esempi dell'amore sponsale nella vita di diversi individui, o in diversi momenti della vita di un medesimo individuo[265]; anzi, è

[265] Si vedano in merito soprattutto le seguenti riflessioni hildebrandiane: «Die Forderung, den ersten Platz einzunehmen, der (…) in der bräutlichen Liebe als solcher fundiert ist, variiert aber sehr nach der Vollkommenheit der Zuordnung zu der Braut oder dem Bräutigam, je nach der Tiefe und Glut der Liebe, die uns ihm gegenüber geschenkt, bzw. möglich ist und als ein wichtiger Faktor je nachdem, wie seine Liebe zu uns ist», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 472. È proprio in riferimento a simili considerazioni che il filosofo tedesco riconosce l'esistenza di «außergewöhnliche Situationen, in denen eine Mutter oder eine Tochter, ein Sohn *der* Mensch in unserem Leben ist, wo infolge der außergewöhnlichen Persönlichkeit desselben eine Wertantwort ihm die erste Stelle auch in unserem Eigenleben einräumt und wo die gegenseitige Beziehung so einzigartig, so tief und für beide inspirierend ist, daß sie jenseits aller kategorialen Eigenart, auf Grund ihrer eigenen Tiefe, den ersten Platz in Herzen beider mit Recht beansprucht. Wenn dies der Fall ist, ist eine bräutliche Liebe nicht ausgeschlossen, aber es besteht dann von vornherein ein Konflikt zwischen der materialen Forderung dieser einzigartigen Beziehung zu der Mutter, Tochter, Schwester, zu dem Bruder oder Freund usw. und der formalen Forderung der bräutlichen Liebe. Beide fordern legitim die erste Stelle im Herzen des Menschen. Den Ausschlag gibt in diesem Fall die Tiefe und Sublimität der Beziehung. Dieser materiale Gesichtspunkt des individuellen Falles gibt gegenüber dem in der Kategorie der Liebe begründeten Primat den Ausschlag. Natürlich

proprio la focalizzazione interna alla categoria dell'amore sponsale che meglio permette di rendersi conto dello iato sussistente tra la pura indagine eidetica, centrata su caratteri universalmente e necessariamente connessi alle essenze dei sentimenti, e la riflessione rivolta allo statuto magmatico e contingente delle loro realizzazioni individuali.

Per quanto la filosofia hildebrandiana, dai propri esordi fino alle ultime opere, si sia sempre auto-concepita come indagine delle essenze (*Wesensanalyse*), orientata a scoprire in ogni ambito dell'essere connessioni e leggi aprioriche[266], senza seguire quella curvatura ermeneutica che interessa una parte considerevole del movimento fenomenologico nel secondo Novecento; è possibile sostenere che proprio la riflessione del filosofo tedesco sui diversi significati della "profondità" di un vissuto psichico costituisca un "ponte speculativo" di grande valore, per il collegamento tra l'analisi fenomenologica dell'essenza dei vissuti affettivi, e la loro ermeneutica esistenziale. Con la sottolineatura di questo aspetto importante, ma ancor oggi scarsamente conosciuto e valorizzato, dell'apporto hildebrandiano all'indagine sui sentimenti, è possibile terminare il presente capitolo, e transitare al capitolo secondo, dedicato alla concezione tommasiana della "scala" dell'affettività.

bedeutet dies, wenn es auch unvermeidlich ist, eine Unvollkommenheit der bräutlichen Liebe, sie ist dann nicht, was sie ihrem Genius nach sein sollte», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 472-473.

[266] Per la concezione hildebrandiana dell'*a priori*, così come per un quadro più generale circa le convinzioni meta-filosofiche del pensatore tedesco, si rimanda soprattutto ai capitoli intitolati *Die Eigenart philosophischen Erkennens im Gegensatz zu vorwissenschaftlichem Erkennen*, *Der Gegenstand des philosophischen Erkennens* e *Charakteristische Merkmale philosophischen Fragens und Erkennens* in VON HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*, pp. 41-61, pp. 63-138, pp. 171-207.

Capitolo 2:
LA CONCEZIONE DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO

2.1. La critica hildebrandiana alla concezione tomista dell'affettività

È opportuno iniziare questo capitolo, dedicato alla concezione tommasiana dell'affettività spirituale, richiamando l'interpretazione hildebrandiana di questa componente del pensiero dell'Aquinate, già segnalata in sede di introduzione generale della ricerca. Secondo il filosofo tedesco, nel sistema tomista mancherebbe un adeguato riconoscimento dell'esistenza e della natura dell'affettività spirituale. Tale mancanza deriverebbe da due tendenze erronee inerenti alla psicologia tommasiana dell'affettività. A questa viene imputato da un lato di concepire la quasi totalità dei sentimenti nei termini di passioni di livello inferiore, dall'altro lato di intendere alcuni sentimenti alla stregua di atti volitivi.

Si potrebbe dunque sostenere che, nell'interpretazione hildebrandiana, il tomismo sia ritenuto responsabile di due diverse forme di riduzionismo. In primo luogo, un "riduzionismo verticale", di ascendenza aristotelica: la psicologia tommasiana erediterebbe infatti la tendenza a concepire anche i sentimenti di livello superiore nei termini di passioni sensibili, che la persona umana ha in comune con gli animali, direttamente dalla trattazione aristotelica delle passioni. Quest'ultima, come già accennato nel corso del primo capitolo, è ritenuta dal filosofo tedesco colpevole proprio di uno schiacciamento dell'intera sfera dell'affettività sui suoi livelli inferiori, corrispondente al rifiuto di riconoscere ai sentimenti un rango ontologico pari a quello degli atti dell'intelletto e della volontà, le uniche facoltà spirituali che sarebbero ammesse dallo Stagirita[267].

[267] «According to Aristotle, the intellect and the will belong to the rational part of man; the affective realm, and with it the heart, belong to the irrational part in man, that is, to the area of experience which man allegedly shares with the animals», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 4. Analoga interpretazione è proposta in *Ethik*: «Aristoteles, der die irrationale Sphäre im Menschen - *appetitus*, Triebe und Leidenschaften eingeschlossen - dem rationalen Bereich - Erkenntnis und Wille umfassend - gegenüberstellt, läßt für die affektiven Antworten keinen Raum. Er verwechselt sie mit den Leidenschaften und *appetitus*», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 215. È opportuno ricordare che la presenza nel sistema aristotelico di una concezione della volontà come facoltà dell'anima, che Hildebrand sembra dare per acquisita, e che in generale risultava comunemente accettata da parte degli studiosi dell'Ottocento e della prima metà del Novecento (cfr. ad esempio il paragrafo *Von der*

La seconda tendenza riduzionistica inerente, secondo Hildebrand, alla psicologia dell'Aquinate, corrisponde invece ad una sorta di "riduzionismo orizzontale". Ad essere misconosciuta, in questo caso, non sarebbe la natura autenticamente spirituale di alcuni sentimenti umani, che anzi Tommaso tenterebbe di preservare, al prezzo però di equipararli agli atti della volontà, e dunque di smarrirne, secondo il filosofo tedesco, la dimensione propriamente ed irriducibilmente affettiva. Il fatto che le forme superiori dell'amore e della gioia siano ascritte dalla psicologia tommasiana alla *voluntas* equivale cioè, agli occhi del fenomenologo tedesco, ad un indebito ed inaccettabile schiacciamento dei sentimenti spirituali sugli atti volitivi, e dunque, in ultima analisi, alla scomparsa dell'affettività spirituale in quanto tale[268].

La duplice accusa fin qui delineata è formulata da Hildebrand ad esempio all'interno di *Ethik*[269]. In altri scritti sull'affettività Tommaso non viene

geistig begehrenden Kraft in F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1867, pp. 155-159) è stata messa in questione da vari studiosi nel corso degli ultimi decenni, in relazione a tesi che situano in epoca ellenistica, o all'interno della riflessione patristica, ed in particolare agostiniana, la piena presa di coscienza o "invenzione" della volontà, soprattutto per quel che concerne la tematica della libertà del volere. Per tale dibattito si vedano ad esempio i seguenti volumi: A. DIHLE, *The theory of the will in classical antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982; M. FREDE, *A free will: Origins of the notion in ancient thought*, Berkeley, University of California Press, 2011. Per una sintetica esposizione della formazione e dello sviluppo storico della nozione di volontà tra filosofia antica e tardo-antica si veda G. ALLINEY, *La chimera e il girarrosto. Per una storia della libertà*, in C. TUGNOLI (ed.), *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Napoli, Liguori, 2014, pp. 185-231. Una delle tesi più radicali circa l'assenza, all'interno del sistema aristotelico, di una concezione della volontà come facoltà, si rinviene ad esempio in W. D. ROSS, *Aristotle*, London, Methuen, 1964; e negli studi di René Gauthier, il quale sosteneva lapidariamente che «Jamais Aristote n'a élaboré le concept de volonté (…)», R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 21 (1954), pp. 51-100: p. 58. Per una esplicitazione di tale interpretazione si veda R.-A. GAUTHIER, *Introduction*, in R.-A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1970. Tra gli interventi più significativi su questa tematica si segnala anche A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, New Haven, Yale University Press, 1979.

[268] Si avrà modo di far emergere progressivamente, nei capitoli quarto e quinto, i presupposti di tale interpretazione hildebrandiana circa la pretesa riduzione volitiva dell'affettività da parte dell'Aquinate.

[269] È opportuno citare interamente il principale passo hildebrandiano, da cui emerge l'interpretazione e la critica della duplice forma di riduzionismo rinvenuta dal filosofo tedesco nel pensiero dell'Aquinate: «Für den hl. Thomas ist, was wir mit Liebe meinen, entweder eine Leidenschaft oder ein Willensakt. Der aristotelischen und platonischen Auffassung von der Hierarchie in der menschlichen Seele folgend, teilt er die affektiven Antworten wie Freude und Liebe den Leidenschaften, also der Sphäre der ungeistigen und irrationalen Gefühle zu. Er betont, daß es außer der Liebe, die dem irrationalen Bereich im Menschen angehöre, auch noch eine Liebe gäbe, die ein Willensakt und darum dem geistigen Teil des Menschen eigen sei. Auf diese Weise faßt der hl. Thomas den Terminus „Willen" in einem weiteren Sinne als wir ihn hier verwenden. Jedenfalls scheinen diese geistigen affektiven Antworten hier nicht in ihrer affektiven Fülle gesehen zu werden (…) Sie werden vielmehr unter dem Aspekt eines Willensaktes - im hier gebrauchten Sinn -

esplicitamente citato, cionondimeno, la costante polemica di Hildebrand contro il mancato riconoscimento del *proprium* dell'affettività spirituale - sia nella forma del riduzionismo "verticale" che in quella del riduzionismo "orizzontale" - nella storia del pensiero filosofico pare spesso almeno implicitamente riferita a posizioni analoghe a quelle ritenute proprie dell'Aquinate.

Come segnalato in sede introduttiva, tali critiche hildebrandiane non sembrano derivare da uno studio analitico dei testi tommasiani, esse risultano tuttavia ben comprensibili, nella misura in cui riflettono alcune interpretazioni dell'antropologia dell'Aquinate che continuano a godere di una certa diffusione. Da un lato, è infatti possibile imbattersi ancor oggi in esposizioni sintetiche o in presentazioni manualistiche, e a volte pure in studi più circostanziati della psicologia tommasiana dell'affettività, che parlano di sentimenti o emozioni esclusivamente o prevalentemente in riferimento alle passioni di livello sensibile, e in tal modo negano implicitamente - o per lo meno sottostimano in maniera radicale - la presenza, all'interno del pensiero dell'Aquinate, di un livello spirituale dell'affettività. È in questo senso che, ad esempio, la concezione tommasiana della gioia (*gaudium*) viene a volte presentata unicamente come quella di una passione della *potentia concupiscibilis*, posizione ermeneutica che, se non giunge a misconoscere del tutto la distinzione tra gioia e piacere corporale (*delectatio corporalis*), tende comunque a depotenziarne le differenze, nella misura in cui asserisce la dipendenza tanto della gioia quanto del piacere corporale da una medesima facoltà appetitiva di livello sensibile.

Dall'altro lato, le letture che riconoscono più apertamente l'esistenza di un livello spirituale dell'affettività all'interno del pensiero dell'Aquinate propendono in vari casi per concepire gli affetti spirituali come sostanzialmente coincidenti con gli atti volitivi. È in questo secondo senso che, ad esempio, le forme di gioia distinte dal piacere sensibile vengono spesso interpretate come coincidenti con la "fruizione volitiva" (*fruitio*), oppure viene affermata l'identità tra l'amore di rango spirituale

betrachtet, und die so erweiterte Bedeutung des Terminus „Wille" bleibt nicht ohne Auswirkungen für die Deutung dieser Akte», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 215. Si veda anche VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.

(*amor intellectivus*) e la "volizione semplice" (*simplex volitio*), così come tra il desiderio (*desiderium*) e l'intenzione (*intentio*)[270].

Come è facile capire, le due impostazioni ermeneutiche fin qui delineate sono per molti versi analoghe a quelle sulla cui base Hildebrand intende e stigmatizza la psicologia tommasiana dell'affettività. Simili letture hanno radici antiche: soprattutto per quel che concerne la tesi che afferma l'identità di affetti spirituali e atti volitivi, si può sostenere che essa risalga all'interpretazione di alcuni dei grandi commentatori dell'Aquinate, come il Caietano (1468-1534), per poi essere ripresa da parte di diversi esponenti della tradizione tomista, secondo una *Wirkungsgeschichte* che appare tanto interessante quanto difficile da ricostruire in maniera analitica.

Si avrà modo di soffermarsi in maniera più ampia, all'interno del quinto capitolo, sulla riconduzione degli affetti spirituali agli atti volitivi sviluppata dal Caietano, e dagli studiosi tomisti che hanno seguito l'ermeneutica dell'affettività spirituale proposta dal tomista italiano[271]. La valutazione positiva di alcune delle istanze che tale lettura permette di preservare non impedirà di manifestarne la grande problematicità, e di propendere per una diversa linea interpretativa - peraltro in parte già difesa da altri illustri esponenti della tradizione tomista -, in grado di rendere conto tanto della comune afferenza di affetti spirituali e atti volitivi alla medesima facoltà della *voluntas*, quanto delle loro differenze[272].

Basti per ora aver semplicemente esposto e situato la visione hildebrandiana riguardo all'assenza, oppure alla sostanziale insufficienza della comprensione tommasiana dell'affettività spirituale, per introdurre il tema specifico di questo capitolo, rivolto al problema dell'esistenza di un piano spirituale dell'affettività all'interno della psicologia dell'Aquinate, e delle principali differenze sussistenti tra affettività spirituale e affettività sensibile, questioni preliminari a qualsiasi possibile trattazione circa le differenze tra affetti spirituali e atti volitivi. Per potersi dedicare alla disamina di tali questioni, è opportuno offrire anzitutto un ampio

[270] Le interpretazioni fin qui sommariamente delineate verranno richiamate nel corso del presente capitolo e del capitolo quinto, insieme all'indicazione degli studiosi fautori di tali letture.
[271] Si veda il paragrafo 5.3.1: *Esposizione dell'interpretazione dell'identità specifica tra sentimenti spirituali e atti volitivi*.
[272] Si veda la sezione 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra sentimenti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*.

affresco circa la presenza del tema dell'affettività in generale, e dell'affettività spirituale in particolare, all'interno della tradizione tomista e della storia degli studi tomisti e tommasiani.

2.2. La tematica dell'affettività nella tradizione tomista e nella storia degli studi

É possibile rendersi conto della limitatezza dell'attenzione consacrata al tema dell'affettività all'interno di varie fasi della tradizione tomista e della storia degli studi tommasiani, partendo dalla scarsità delle opere dedicate al trattato *De passionibus* (I-II, qq. 22-48), che rappresenta senza dubbio l'esposizione più completa e sistematica dell'universo affettivo fornita dall'Aquinate.

In effetti, nonostante il *De passionibus* sia uno dei trattati più estesi dell'intera *Summa theologiae*, esso non è stato fatto oggetto, per un lungo periodo, di un interesse analogo a quello rivolto ad altre sezioni del capolavoro tommasiano. Prova ne siano i pochi esempi di analisi integrali dedicate a questo trattato, a fronte della grande abbondanza di commentari, disputazioni, e studi dedicati ad altre sezioni della *Summa*.

2.2.1. La concezione tommasiana dell'affettività nella tradizione commentaristica

Se si pensa ad esempio all'opera del Caietano (1468-1534), commentatore per antonomasia della *Summa theologiae*, non è difficile rendersi conto di come il domenicano italiano abbia consacrato alle *quaestiones* del *De passionibus* analisi più brevi e cursorie di quelle rivolte ad altri trattati della *Secunda pars*, quali ad esempio il trattato *De beatitudine* (I-II, qq. 1-5) o il *De actibus humanis* (I-II, qq. 6-21)[273]. Nell'ambito del tomismo cinquecentesco, il trattato *De passionibus* è stato fatto oggetto di commentari integrali da parte di un numero limitato di autori: in

[273] Per la prima edizione del commentario del Caietano alla *Prima secundae* si veda THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Primam secundae d. Thomae commentaria*, Paris, Chevallon, 1520. Come è noto, i commenti del Caietano sono stati inseriti nell'edizione critica della *Summa theologiae* stabilita a fine Ottocento dalla Commissione Leonina (cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO DOCTORIS ANGELICI *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, 1882 -), edizione da cui saranno citati all'interno del presente studio. Per il commento al *De passionibus* cfr. THOMAS DE AQUINO, *Prima secundae Summae theologiae. Quaestiones 1-70, cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, *Opera omnia*, t. 6, Roma, Propaganda Fide, 1891, pp. 168-308.

modo particolare, vanno segnalati i significativi commentari del domenicano tedesco Konrad Köllin (1476-1536)[274] e del domenicano spagnolo Bartolomé de Medina (c.1528-1580)[275], esponente della seconda generazione della scuola di Salamanca, e allievo diretto di Francisco de Vitoria (c.1486-1546). I commentari di Medina rappresentano in parte, a ben vedere, un'opera di ricompilazione degli insegnamenti di alcuni dei precedenti e più illustri esponenti del tomismo salmantino, a partire dallo stesso Francisco de Vitoria, passando per Domingo de Soto (1494-1560) e Melchor Cano (1509-1560)[276]. È opportuno segnalare che il commento originale di Francisco de Vitoria al *De passionibus*, rimasto a lungo inedito, come peraltro buona parte di quelli dedicati dal fondatore della Scuola di Salamanca alle diverse sezioni della *Prima secundae*, è stato pubblicato solo di recente, sulla base degli appunti presi dagli allievi del teologo spagnolo[277]. I commentari al *De passionibus* fin qui menzionati rappresentano scritti non privi di valore, che negli ultimi anni hanno giustamente iniziato ad attirare un certo interesse da parte degli studiosi di storia della filosofia moderna[278]; essi non bastano tuttavia

[274] Cfr. KONRAD KÖLLIN, *Expositio commentaria…in Primam secundae Angelici Doctoris d. Thomae Aquinatis* (1512), Venezia, Apud Franciscum Franciscium, 1589. In questa edizione il commentario al *De passionibus* si trova alle pp. 185-329.

[275] Cfr. BARTOLOMÉ DE MEDINA, *Expositio in Primam secundae Angelici Doctoris d. Thomae Aquinatis* (1577), Salamanca, Typis haeredum Mathiae Gastij, 1582. Il commentario al *De passionibus* figura alle pp. 345-470. Per l'interpretazione della dottrina tommasiana delle passioni proposta da Medina si veda M. MARTÍN GÓMEZ - A. GRANADO GARCÍA, *Sobre la diferencia y la jerarquía de las pasiones según Bartolomé de Medina*, in J. L. FUERTES HERREROS ET ALII (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la filosofía antigua al humanismo escolástico ibérico*, Ribeirão, Edições Húmus, 2013, pp. 227-240.

[276] «(...) Bartolomé de Medina recoge los apuntes de aquellos dominicos que lo habían precedido en la cátedra de Prima y elabora este Comentario que bien puede considerarse un compendio conciso del pensamiento de la Escuela de Salamanca», MARTÍN GÓMEZ, GRANADO GARCÍA, *Sobre la diferencia y la jerarquía de las pasiones según Bartolomé de Medina*, p. 227. Per una contestualizzazione storiografica dell'itinerario intellettuale e dell'opera di Bartolomé de Medina si veda M. MARTÍN GÓMEZ, *Bartolomé de Medina: estudiante en la Universidad de Salamanca*, «Cauriensia», 7 (2012), pp. 155-163.

[277] FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Prima secundae de la Summa theologiae de Santo Tomás, Vol. 3: Sobre las pasiones, hábitos y virtudes. De passionibus, habitibus et virtutibus*, Testo latino con traduzione in castigliano, Introduzione, edizione e note di A. Sarmiento e M. I. Zorroza, Pamplona, EUNSA, 2018. Per una rassegna delle recenti edizioni dei commenti di Francisco de Vitoria alle varie parti della *Summa* cfr. M. I. ZORROZA, *Francisco de Vitoria: Actualidad y perspectivas para su estudio*, «Azafea. Revista de Filosofía», 18 (2016), pp. 55-79, in particolare pp. 69-72.

[278] Si pensi in particolare ai seminari internazionali organizzati nel 2011 e nel 2013 nell'ambito del progetto di ricerca *La Filosofía de las Pasiones en la Escuela de Salamanca*, rispettivamente intitolati *Scholastica Salmanticensis: De las pasiones y de las virtudes* e *De las pasiones y de las virtudes en el despliegue del pensamiento filosofico*. All'interno degli Atti di questi convegni si veda M. MARTÍN GÓMEZ, *Los comentarios "De Passionibus" en la Escuela de Salamanca*, in J. L.

a far mutare l'impressione generale, secondo cui all'interno dello stesso *Studium* salmantino la concezione tommasiana dell'affettività fosse oggetto di un'attenzione minore, rispetto a quella dedicata ad altre tematiche antropologiche ed etiche del pensiero dell'Aquinate[279]. Il teologo e filosofo gesuita Francisco Suárez (1548-1617), ad esempio, analizza le problematiche del *De passionibus* soltanto in una breve *disputatio*, a fronte di ben 16 *disputationes* consacrate a *De fine ultimo* e *De beatitudine*, e delle 22 rivolte a *De actibus humanis* e *De bonitate et malitia humanorum actuum*[280].

Un'impressione non dissimile riguardo alla scarsa fortuna del *De passionibus* all'interno della tradizione commentaristica è fornita anche da alcune delle massime opere del tomismo seicentesco, quali il *Cursus theologicus thomisticus* di Giovanni di san Tommaso (1589-1644), o il *Cursus theologicus salmanticensis* elaborato da alcuni membri dell'ordine carmelitano. Se il *Cursus theologicus salmanticensis* transita direttamente dalla trattazione del *De voluntario* a quella del *De habitibus*[281], Giovanni di san Tommaso tratta le questioni del *De passionibus*, ma unicamente per sommi capi. È lo stesso grande teologo e filosofo

---

FUERTES HERREROS - Á. PONCELA GONZÁLEZ (ed.), *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, vol. 2, Ribeirão, Edições Húmus, 2015, pp. 607-614.

[279] A questo proposito, Martín Gómez sostiene ad esempio che «si echamos un vistazo a los *Libros de visitas de cátedras* de la Universidad de Salamanca enseguida nos damos cuenta de que el tratado *De passionibus* raramente se explicaba en las aulas de la Facultad de Teología», MARTÍN GÓMEZ, *Los comentarios "De Passionibus" en la Escuela de Salamanca,* p. 610. Per una valutazione più precisa della presenza delle diverse sezioni della *Summa* all'interno delle lezioni impartite nello *Studium* salmantino si rimanda alla grande opera di J. BARRIENTOS GARCÍA, *Las Facultades de Teología de la Universidad de Salamanca (1540-1616)*, Madrid, Sindéresis, 2018.

[280] La *disputatio* suareziana dedicata al *De passionibus* è stata redatta redatta verosimilmente verso il 1595, la sua prima edizione è postuma (1628). All'interno del presente studio questo scritto suareziano verrà citato dalla recente edizione con traduzione in castigliano e portoghese a cura di Ángel Poncela González e Paula Oliveira e Silva: F. SUÁREZ, *De actibus qui vocantur passiones. Sobre os atos que se chamam paixões. De los actos que se llaman pasiones*, a cura di A. Poncela González e P. Oliveira e Silva, Porto, Edições Afrontamento, 2014. Il testo latino di questa edizione si basa su quello dell'edizione parigina di metà Ottocento: cfr. F. SUÁREZ, *Opera omnia*, vol. 4: *Tractatus quinque ad Primam secundae D. Thomae*, Paris, Vivès, 1856, Tractatus 4, Disputatio 1, pp. 456-477. Per una lettura della concezione suáreziana delle passioni si veda, oltre che l'introduzione alla sopracitata edizione con traduzione in castigliano e portoghese (pp. 7-32), anche P. OLIVEIRA E SILVA, *A doutrina suareziana sobre a natureza paixões. Antecedentes medievais e prenúncios de modernidade*, «Cauriensia», 7 (2012), pp. 175-184.

[281] Come edizione del *Cursus salmanticensis* si veda SALMANTICENSIS FR. DISCALCEATORUM B. MARIAE DE MONTE CARMELI *cursus theologicus Summam Theologicam D. Thomae complectens*, Paris, Palme, 1870-1883, 20 voll. Il volume 5 dell'opera contiene un commento a *De fine ultimo*, *De beatitudine* e *De voluntario et involuntario*, il volume 6 comprende commenti al *De bonitate et malitia humanorum actuum* e al *De virtutibus*: come è facile notare, in quest'opera colossale non figura neppure una breve sezione di analisi del *De passionibus*.

domenicano a fornire una sintomatica spiegazione e legittimazione della diversità di trattamento riservata al *De passionibus* rispetto ad altre parti della *Summa*, sostenendo che questo trattato non dia adito a controversie di particolare gravità, e che le problematiche in esso affrontate siano state esaminate dall'Aquinate in maniera del tutto completa[282]. Per questo motivo il tomista portoghese si dice convinto del fatto che le *quaestiones* del *De passionibus* necessitino più di una breve esposizione, atta a porne in rilievo gli elementi fondamentali, che di una vera e propria discussione o disputazione analitica[283].

Non è semplice stabilire se le ragioni addotte da Giovanni di san Tommaso valgano o meno anche per spiegare l'atteggiamento di altri commentatori, resta però che, fatta salva la possibile scoperta futura di nuovi manoscritti, la scarsa attenzione nei confronti del *De passionibus* sembra essere tratto comune della maggior parte dei principali esponenti del tomismo tra la fine del Cinquecento e il Seicento. In effetti, se si limita l'indagine ai commentari alla *Prima secundae* editi a stampa in quest'epoca, si incontrano numerose opere che non dedicano al *De passionibus* neppure una trattazione sintetica: è il caso dei commentari dei domenicani Diego

[282] «A questione vigesima secunda usque ad quadragesimam nonam exclusive tractavit latissime S. Thomas de passionibus (…). Communiter tractatum hunc commentatores pertranserunt; tum, quia circa illum non sunt graviores controversiae; tum, quia plenissime a D. Thoma de illis disputatum est», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus in Summam theologicam d. Thomae*, Paris, Vivès, 10 voll., 1883-1886, vol. 6, *In Primam secundae*, q. 22, pr., p. 194. Si noti che l'edizione critica del *Cursus theologicus* di Giovanni di san Tommaso, terminando con il quinto volume interamente dedicato al *De beatitudine* e al *De actibus humanis*, non comprende il suo sintetico commentario al *De passionibus*, motivo per cui per questa sezione dell'opera occorre rifarsi alla meno affidabile edizione francese di fine '800 sopra citata. Per i commentari del tomista portoghese alla *Prima Pars* e al *De actibus humanis* si farà invece riferimento al testo stabilito dall'edizione critica: cfr. JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, ed. Monachi solesmenses, 5 voll., 1931-1964 (voll. 1-4: Paris - Tournai - Roma, Desclée, 1931-1953; vol. 5: Matiscone, Protat, 1964). Per una rassegna delle diverse edizioni di quest'opera fondamentale per la storia del tomismo si veda M. FORLIVESI, *Le edizioni del "Cursus theologicus" di Joannes a s. Thoma*, «Divus Thomas», 97/3 (1994), pp. 9-56.

[283] «(…) ne omnino jejuni ab illis transeamus, operae pretium visum est, summatim omnes istas passiones recensere, et quae magis ad earum notitiam conducunt, attingere, et sic per omnes istas quaestiones quasi textuatim percurremus: omnium enim earum doctrina magis eget explicatione, quam discussione, seu disputatione», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus in Summam theologicam d. Thomae*, vol. 6, *In Primam secundae*, q. 22, pr. Per una introduzione all'interpretazione della dottrina tommasiana dell'affettività proposta da Giovanni di san Tommaso si veda M. F. MANZANEDO, *Las pasiones según Juan de santo Tomás*, «Studium», 40/3 (2000), pp. 457-490.

Alvarez (c.1550-1635)[284], Luis de Montesinos (1552-1620)[285], Francisco de Araujo (1580-1664)[286], Pedro de Godoy (?-1677)[287] e Vincentius Ferre (?-1682)[288], dei gesuiti Gabriel Vázquez (c.1549-1604)[289], Martin Becanus (1563-1624)[290] e Adam Tanner (1571-1632)[291], dell'agostiniano Augustinus Gibbon (?-1676)[292], del benedettino Paul Mezger (1637-1702)[293], del carmelitano Philippe de la Trinité (1603-1671)[294], e di altri autori quali Francisco Zumel (1540-1607)[295], Juan Alfonso Curiel (?-1609)[296], Johannes Malderus (1563-1633)[297], Johannes Wiggers (1571-1639)[298] o Pallavicino Sforza (1607-1667)[299]. Nella maggior parte dei casi, questi autori forniscono ampi commentari al trattato *De actibus humanis*, o per lo meno alla sezione del *De bonitate et malitia actuum humanorum*, per poi transitare direttamente alla considerazione di diverse sezioni del *De habitibus*.

Tra i commentari alla *Prima secundae* di quest'epoca comprendenti sezioni dedicate ad un'indagine del *De passionibus* figurano quelli dei domenicani

[284] DIEGO ALVAREZ, *Disputationes theologicae in Primam secundae sancti Thomae*, Trani, In archiepiscopali palatio per Costantinum Vitalem, 1616.
[285] LUIS DE MONTESINOS, *Commentaria in Primam secundae Divi Thomae Aquinatis*, 2 voll., Alcalà de Henares, apud viduam Ioannis Gratiani de Antisco, 1621-1622.
[286] FRANCISCO DE ARAUJO, *In Primam secundae divi Thomae lecturarum, Tomus primus*, Salamanca, Apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum, 1638.
[287] PEDRO DE GODOY, *Disputationes theologicae in Primam secundae divi Thomae, Tomus primus*, Osma, Diego García, 1672.
[288] VICENT FERRÉ, *Tractatus theologici in Primam secundae divi Thomae a quaestione prima, usque ad questionem decimam nonam inclusive*, Salamanca, ex officina Lucae Perez, 1679.
[289] GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in Primam secundae S. Thomae tomus primus*, Alcalà de Henares, Ex officina Ioannis Gratiani apud viduam, 1614. Si noti che, nonostante Vázquez non offra un commento al *De passionibus*, ma faccia riferimento al trattato solo a p. 488, in altri luoghi testuali il teologo gesuita propone riferimenti alla tematica dell'affettività.
[290] Cfr. MARTIN BECANUS, *Summa theologiae scholasticae*, vol. 3, Paris, F. Iacquin, 1622.
[291] ADAM TANNER, *Theologiae scholasticae tomus secundus*, Ingolstadt, impensis Ioannis Bayr, 1626.
[292] AUGUSTINUS GIBBON, *Tractatus scholastico-morales in Primam secundae divi Thomae*, Erfurt, Birckner, 1673.
[293] PAUL MEZGER, *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam d. Thomae Aquinatis*, vol. 2, Augsburg – Dilingen, Joannis Caspari Bencard, 1695.
[294] PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Disputationes theologicae in Primam et Primam secundae divi Thomae*, vol. 2, Köln, Wilhelm Friessem, 1656.
[295] FRANCISCO ZUMEL, *Opusculorum Libri tres. Ad Primam et ad Primam secundae*, 3 voll., Salamanca, A. Taberniel, 1608.
[296] JUAN ALFONSO CURIEL, *Lecturae seu quaestiones in d. Thomae Aquinatis Primam secundae*, Douai, Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri, 1618.
[297] JOHANNES MALDERUS, *In Primam secundae D. Thomae commentaria*, Antwerpen, Plantin, 1623.
[298] JOHANNES WIGGERS, *In Primam secundae divi Thomae Aquinatis commentaria*, Leuven, apud Ioannem Oliverium et Cornelium Coenestium, 1634.
[299] PALLAVICINO SFORZA, *Disputationes in Primam secundae d. Thomae*, vol. 1, Lyon, Borde, 1653.

Gregorius Martinez (?-1637)[300], Marcus Serra (?-1647)[301] e Domenico de Marini (1599-1699)[302], dei gesuiti Gregorio de Valencia (1549-1603)[303], Luis de Salas (1553-1612)[304] e Rodrigo de Arriaga (1592-1667)[305], del cistercense Pedro de Lorca (1561-1612)[306], e di Francis Sylvius (1581-1649)[307]. Non è difficile rendersi conto, in ogni caso, di come queste opere, che pure attestano la presenza di un certo interesse nei confronti della concezione tommasiana dell'affettività tra Cinque e Seicento, non siano sufficienti per asserire l'esistenza in quest'epoca di un'ampia ricezione di tale componente del pensiero tomista. Limitandosi a criteri meramente quantitativi, si può infatti facilmente notare la sproporzione tra le poche decine di pagine dedicate da questi autori alle ben 27 *quaestiones* del *De passionibus*, a fronte del ben più elevato numero di pagine dedicate a sezioni più brevi della *Summa*, quali il già citato *De bonitate et malitia actuum humanorum*.

La tematica della *Rezeptionsgeschichte* della concezione tommasiana dell'affettività nel tomismo cinquecentesco e seicentesco resta comunque ancora poco conosciuta: oltre alle già citate indagini di studiosi spagnoli dedicate alla presenza del *De passionibus* nella Scuola di Salamanca, va segnalato a tal riguardo un recente contributo di Peter King, che si occupa in maniera specifica della

[300] GREGORIUS MARTINEZ, *Commentaria super Primam secundae D. Thomae*, 2 voll., Valladolid, apud F. Fernandez de Cordova, 1617-1622. Il commentario dedicato da Gregorius Martinez al *De passionibus* si trova in vol. 2, pp. 1-70.
[301] MARCUS SERRA, *Summae commentariorum in Primam secundae S. Thomae*, 2 voll., Valencia, ex typis Claudii Macé, 1643-1644. Il commentario di Serra al *De passionibus* si trova in vol. 1, pp. 447-489.
[302] DOMENICO DE MARINI, *Expositio commentaria in Secundam partem Summae Doctoris Angelici Sancti Thomae*, voll. 1-2, Lyon, Borde, 1663. La sezione di commento al *De passionibus* si trova a pp. 210-265.
[303] GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum theologicorum tomus secundus: complectens omnia primae secundae D. Thomae Theoremata*, Lyon, Horace Cardon, 1616 (prima edizione: Ingolstadt, 1592). Il commentario di Gregorio de Valencia al *De Passionibus*, comprendente riflessioni interessanti sullo statuto dell'affettività spirituale, si trova a pp. 281-348.
[304] LUIS DE SALAS, *Disputationes in Primam secundae divi Thomae*, 2 voll., Barcelona, ex officina Gabrieli Graells et Gerardi Dotil – ex officina Sebastiani Hateuad et Laurentii Deu, 1607-1609. Il commentario di Luis de Salas al De passionibus si trova in *tomi primi secunda pars*, tract. 9, disp. 1-3, pp. 1269-1346.
[305] Cfr. RODRIGO DE ARRIAGA, *Disputationum theologicarum in Primam secundae D. Thomae thomus primus*, Lyon, Laurent Anisson, 1647. Il commento di Rodrigo de Arriaga al *De passionibus* si trova a pp. 291-336.
[306] PEDRO DE LORCA, *Commentaria et disputationes in universam Primam secundae Sancti Thomae*, 2 voll., ex officina Ioannis Gratiani, Alcalà de Henares, 1609. La breve analisi consacrata da Pedro de Lorca al *De passionibus* si trova nel vol. 1, sec. 2, disp. 48, pp. 528-539.
[307] FRANCIS SYLVIUS, *Commentarii in totam Primam secundae s. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici et Communis*, vol. 2, Antwerpen, J. B. Verdussen, 1696. Il commentario di Francis Sylvius al *De passionibus* si trova a pp. 195-246.

ricezione di questo aspetto del pensiero dell'Aquinate nella tradizione tomista della prima modernità. King giunge a sostenere, in termini che paiono fin troppo schematici, l'esistenza di una dialettica tra alcuni commentatori, come Medina e Suárez, propensi a fornire delle revisioni rispetto ad alcuni snodi problematici dell'originaria dottrina tommasiana, e in tal modo ad allontanarsi da essa, e altri commentatori, quali il Caietano e Giovanni di san Tommaso, decisi a difendere i diversi aspetti della trattazione tommasiana dell'affettività, ma che si dimostrerebbero incapaci di risolvere le problematiche filosofiche ad essa inerenti[308].

2.2.2. La concezione tommasiana dell'affettività nella Neoscolastica e negli studi tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento

Se dall'epoca del tomismo rinascimentale e barocco si transita a quella del tomismo tardo-ottocentesco e dei primi decenni del Novecento, e in particolare al cosiddetto movimento "neo-tomistico" legato alla promulgazione dell'enciclica *Aeterni Patris* (1879), si incontra una situazione per molti versi non dissimile da quella delineata circa il tomismo moderno. Anche in questo periodo, diversi sono i commentari dedicati a sezioni della *Prima Secundae* quali il *De actibus humanis*: si pensi a quelli dei domenicani Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964)[309],

[308] Cfr. P. KING, *Late Scholastic theories of the passions: Controversies in the Thomist tradition*, in H. LAGERLUNG - M. YRJÖNSUURI (ed.), *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 229-258. King prende in considerazione in modo particolare i commentari del Caietano (pp. 231-233), di Medina (pp. 233-238), Suárez (pp. 238-244) e Giovanni di san Tommaso (pp. 244-250), mentre non dedica sezioni specifiche del proprio contributo agli altri commentatori sopra citati. Il giudizio complessivo dello studioso sulla ricezione della trattazione tommasiana dell'affettività all'interno della tradizione tomista è consegnato alle seguenti riflessioni: «Aquinas's theory of the passions met with serious challenges within the Thomist tradition. Responses varied, but followed roughly one of two patterns. Some philosophers were led by the problems to propose revisions to Aquinas's theory, in the name of producing a better account of the passions. But the problems ran deep, and so did their cure, with the result that the revisions were radical, and there was a serious question whether the revised theory should be considered an 'Aquinean' theory at all - a serious problem for anyone whose philosophical fidelity was pledged to Aquinas. This is the line of development anticipated by Medina and traced by Suarez. Other philosophers were led to reject, or at least to downplay, the significance of the philosophical challenges to Aquinas's theory, and thereby maintained their fidelity to his theory. But this loyalty came at the cost of avoiding the genuine philosophical problems that investigation had uncovered in Aquinas's account, and so tended to produce strident but philosophically shallow defenders of Aquinas. This is the line of development anticipated by Cajetan and traced by Poinsot. Whether the Thomist tradition could in the end have found a way around the apparent impasse is not clear (…)», KING, *Late Scholastic theories of the passions*, pp. 250-251.

[309] Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, De actibus humanis et habitibus*, Torino, Berruti, 1951.

Santiago Ramírez (1891-1967)[310], Pedro Lumbreras[311] e Michel Labourdette (1908-1990)[312], oppure dei gesuiti Victor Frins (1840-1912)[313], Gennaro Bucceroni (1841-1918)[314] e Juan Muncunill (1848-1928)[315].

A conoscenza di chi scrive, all'interno del tomismo novecentesco il solo pensatore ad aver consacrato un ampio commento al *De passionibus* è Santiago Ramírez[316]: non è dunque un caso che Victorino Rodriguez, editore di questo commentario pubblicato postumo, ne sottolineasse la sostanziale unicità all'interno della tradizione tomista[317]. Tra gli altri neotomisti, Garrigou-Lagrange dedica al trattato soltanto poche pagine[318], degne di nota sono le trattazioni svolte da Lumbreras[319], ed in modo particolare da Labourdette, il quale, come si avrà modo di indicare all'interno del capitolo quinto, fornisce significative chiavi ermeneutiche per la comprensione della concezione tommasiana della natura dei sentimenti spirituali, e della loro differenza rispetto alle volizioni libere. La tematica dell'affettività spirituale risulta presente anche in alcuni snodi del commento di

[310] Cfr. S. M. RAMÍREZ, *De actibus humanis in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio (qq. VI-XXI)*, ed. a cura di V. Rodriguez, Madrid, Instituto de filosofía Luis Vives, 1972.
[311] Cfr. P. LUMBRERAS, *De actibus humanis (In I-II qq. 6-48)*, Officium Libri Catholici, Roma, Athenaeum Angelicum, 1950.
[312] Cfr. M. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale (I-II, qq. 6-48). Les actes humains*, Toulouse, 1960 (dattiloscritto). In seguito si citerà quest'opera dalla recente edizione: M. LABOURDETTE, *Les actes humains*, Paris, Parole et Silence, 2016.
[313] Cfr. V. FRINS, *De actibus humanis*, 3 voll., Freiburg im Breisgau, Herder, 1897-1911.
[314] Cfr. G. BUCCERONI, *Commentarii de actibus humanis*, Roma, ex Typ. Iuvenum Opificium a s. Joseph, 1906.
[315] Cfr. J. MUNCUNILL, *De angelis, de beatitudine et de actibus humanis*, Tortosa, Lit. Domestina, 1893.
[316] Cfr. S. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae. In I-II Summae theologiae divi Thomae expositio (qq. XXII-XLVIII)*, ed. a cura di V. Rodriguez, Madrid, Instituto de filosofía Luis Vives, 1973.
[317] «Expositionem tractatus S. Thomae de passionibus animae nemo fere ullus thomistarum, inter maiores natus, susceperat conscribendam, si praeter breves adnotationes Caietani et compendiosas reassumptiones Ioannis a S. Thoma, excipias Conradum Koellin et Bartholomaeum de Medina», V. RODRIGUEZ, *Notula praevia editoris*, in RAMÍREZ, *De passionibus animae*, p. VII.
[318] Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, De actibus humanis et habitibus*, pp. 397-411. Il tomista francese si dice convinto che «passiones in communi considerandae sunt breviter» (p. 9), e altrettanto cursoria, per quanto non priva di spunti di interesse, è la sua trattazione delle *passiones in particulari* (pp. 401-411).
[319] Per l'interpretazione della dottrina tommasiana dell'affettività proposta da Lumbreras si veda, oltre che la seconda parte del già citato commento al *De actibus humanis (In I-II qq. 6-48)*, anche P. LUMBRERAS, *Una glosa al tratado de santo Tomás sobre las pasiones*, «Miscelanea Comilas», 15 (1951), pp. 157-179; P. LUMBRERAS, *Psicología de las pasiones. Santo Tomás y los clásicos*, Madrid, Studium, 1958.

Ramírez, cenni all'esistenza di un livello spirituale dell'affettività sono inoltre rinvenibili in alcuni dei manuali filosofici prodotti dal movimento neoscolastico[320].

Se si transita dai generi del commento al testo dell'Aquinate, o delle *disputationes* a partire da esso, alle monografie e agli articoli scientifici pubblicati nella seconda metà dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, si possono rinvenire svariate ricerche dedicate alla concezione tommasiana dell'affettività, segno che il tema, per quanto a lungo reputato di secondo piano all'interno degli studi tomisti, non è stato comunque radicalmente ignorato[321]. In particolare, tra gli studi di quest'epoca figurano le opere di Franz von Paula Morgott[322], Gennaro Bucchi[323], Jules Gardair[324], Matthias Meier[325], Karl Schmid[326], Richard Baker[327], José Calveras[328], Journet Kahn[329], Josef Jacob[330], Stephanus Pfürtner[331], e in modo particolare di Henri-Dominique Noble, la cui monografia intitolata *Les passions dans la vie morale* (1931-1932)[332] rappresenta uno dei più significativi contributi

[320] Si veda ad esempio S. REINSTADLER, *Elementa philosophiae scholasticae*, vol. 2, Freiburg im Breisgau, Herder, 1913, p. 107.

[321] Tra gli studiosi propensi a porre in rilievo la limitatezza della ricezione del *De passionibus* all'interno della storia degli studi tomisti figura ad esempio il domenicano francese Servais-Théodore Pinckaers, il quale sosteneva ancora a inizio anni Novanta che il *De passionibus* rappresentasse «une œuvre unique, classique (...) et trop négligée», in S.-T. PINCKAERS, *Les passions et la morale*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 74 (1990), pp. 379-391: p. 381. Tale giudizio è stato recentemente ripreso e radicalizzato da Robert Miner, secondo cui «the surprising truth is that Questions 22–48 of the 1a2ae of the *Summa theologiae* are among the most neglected in his [Aquinas's] corpus. Nothing is more commonplace for readers of Aquinas (…) than to pay close attention to the Questions on happiness, virtue, and natural law in the 1a2ae. For many of the same readers, nothing is more habitual than to skip through, or skip entirely, the "Treatise on the Passions"», in R. MINER, *Thomas Aquinas on the passions. A study of Summa theologiae 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 5.

[322] Cfr. F. V. P. MORGOTT, *Die Theorie der Gefühle im System des heiligen Thomas*, Eichstätt, Lyceum zu Eichstätt, 1864.

[323] Cfr. G. BUCCHI, *Le passioni secondo la dottrina dell'Angelico*, Firenze, Ciardi, 1888.

[324] Cfr. J. GARDAIR, *Les passions et la volonté: Philosophie de saint Thomas*, Paris, P. Lethielleux, 1892.

[325] Cfr. M. MEIER, *Die Lehre des Thomas von Aquino „De passionibus animae" in quellenanalytischer Darstellung*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. 11/2, Münster, Aschendorff, 1912.

[326] Cfr. K. SCHMID, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Engelberg, Verlag der Stiftsschule, 1925.

[327] Cfr. R. BAKER, *The Thomistic theory of the passions and their influence upon the will*, Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1941.

[328] Cfr. J. CALVERAS, *La afectividad y el corazón según Santo Tomás*, Barcelona, Editorial Librería Religiosa, 1951.

[329] Cfr. J. KAHN, *A Thomistic theory of emotion*, Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1957.

[330] Cfr. J. JACOB, *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernuft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Modling bei Wien, St. Gabriel-Verlag, 1958.

[331] Cfr. S. PFÜRTNER, *Triebleben und sittliche Vollendung: Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin*, Studia friburgensia, Fribourg, Universitätsverlag, 1958.

[332] Cfr. H.-D. NOBLE, *Les passions dans la vie morale*, 2 voll., Paris, P. Lethielleux, 1931-1932.

primonovecenteschi all'analisi della concezione tomista dell'affettività[333]. Prima della pubblicazione di quest'opera, numerosi sono gli articoli in rivista pubblicati da Noble e concernenti questa componente del pensiero dell'Aquinate[334], altri articoli dei primi decenni del Novecento da menzionare in relazione a tale tematica sono quelli di Constantin Svorcik[335], Le Rochelec[336], Eleuterio Boganelli[337], Guillermo Blanco[338], Salvador Mañero[339] e Pierre-Paul Mongeau[340]. Oltre agli studi specificamente dedicati alla tematica dell'affettività, anche alcune tra le più significative opere di introduzione generale al pensiero tommasiano risalenti ai primi decenni del Novecento presentano sezioni, per quanto non particolarmente estese o elaborate, consacrate a quest'ambito problematico: è il caso di lavori presto divenuti classici quali quelli dei francesi Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-

[333] L'importanza dell'opera di Noble all'interno degli studi primonovecenteschi sulla concezione tommasiana dell'affettività è sottolineata in S. VECCHIO, *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni*, in S. VECCHIO - C. CASAGRANDE (ed.), *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nel pensiero medievale*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015, p. 147.

[334] Tra i numerosi contributi del domenicano francese, si vedano ad esempio H.-D. NOBLE, *La nature de l'émotion selon les Modernes et selon Saint Thomas*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 2 (1908), pp. 225-245, pp. 466-483; H.-D. NOBLE, *Les émotions*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 1 (1908), pp. 312-326 ; H.-D. NOBLE, *La nature de la passion d'après S. Thomas*, «Divus Thomas», 28 (1925), pp. 651-668, 29 (1926), pp. 55-76; H.-D. NOBLE, *Comment la passion enjôle la volonté*, «Divus Thomas», 29 (1926), pp. 635-663; H.-D. NOBLE, *La passion et la sensation*, «Divus Thomas», 29 (1926), pp. 447-460.

[335] Cfr. C. SVORCIK, *Die Theorie der Gefühle (passiones) nach dem hl. Thomas von Aquin*, «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner und Cistercienser Orden», 23 (1902), pp. 16-30, pp. 243-259.

[336] Cfr. J. LE ROCHELEC, *La théorie des passions chez saint Thomas*, «Revue de philosophie», 22 (1913), pp. 306-314.

[337] Cfr. E. BOGANELLI, *Alcuni aspetti della psicologia e fisiologia delle passioni secondo S. Tommaso*, «Bollettino Filosofico», 1 (1935), pp. 56-68.

[338] Cfr. G. BLANCO, *El concepto de pasión en Santo Tomás*, «Sapientia», 2 (1948), pp. 128-146.

[339] Cfr. S. MAÑERO, *Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre*, «Revista de Filosofía», 7 (1949), pp. 401-432.

[340] Cfr. P.-P. MONGEAU, *La passion dans l'âme et dans l'appétit*, «Laval théologique et philosophique», 4 (1949), pp. 9-24.

1948)[341], Étienne Gilson (1884-1978)[342] e Henri-Dominique Gardeil (1900-1974)[343], oppure di un testo del tedesco Hans Meyer (1884-1966)[344].

Se si considerano in maniera unitaria tanto le monografie e gli articoli in rivista sopra menzionati, quanto tali opere di introduzione generale al pensiero tommasiano, non è difficile rendersi conto di come negli studi tomisti tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento la progressiva presa di coscienza del valore e dell'originalità della concezione tommasiana dell'affettività - opportunamente definita da Sertillanges come una «miniera inesauribile»[345] - risulti solo in parte accompagnata da un'adeguata considerazione del problema dell'affettività spirituale. In effetti, in numerosi degli studi citati, la trattazione della tematica dell'affettività risulta limitata alle passioni dell'appetito sensitivo, e alla questione del loro legame con la volontà: in questo senso, è legittimo affermare che svariati tra questi studi ignorino o tematizzino in maniera insufficiente la problematica degli analogati spirituali delle passioni della *potentia concupiscibilis* e della *potentia irascibilis*[346]. Eccezioni a questa generale tendenza sono

[341] Cfr. A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie F. Alcan, 1916. Si veda in particolare il capitolo quarto, dedicato a *La moralité des passions*, pp. 69-126. Si veda anche A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, vol. 2, Paris, Librairie F. Alcan, 1912, pp. 199-205.

[342] Cfr. É. GILSON, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1922. I riferimenti gilsoniani alla tematica delle passioni sono limitati alle pp. 184-191.

[343] Cfr. H.-D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 4 voll., Paris, Éditions du Cerf, 1952. Quest'opera è stata recentemente rieditata: cfr. H.-D. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 voll., a cura di F.-X. Putallaz, Paris, Éditions du Cerf, 2007. Per la trattazione delle passioni si veda vol. 2, pp. 63-68.

[344] Cfr. H. MEYER, *Thomas von Aquin: sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn, Hanstein, 1938, pp. 224-226.

[345] Secondo lo studioso francese, gli affetti dell'anima sarebbero analizzati da Tommaso «avec une puissance d'attention et une richesse de pensée surprenantes», motivo per cui egli giunge a sostenere che «Le traité des passions (…) est, pour ceux qui le peuvent aborder, une mine inépuisable», SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin,* p. 204.

[346] Nel corso della presente ricerca, le facoltà appetitive di livello sensibile verranno menzionate direttamente in latino, o mediante i termini italiani "concupiscibile" e "irascibile". Il ricorso a tale terminologia, che rappresenta un mero calco di *potentia concupiscibilis* e *potentia irascibilis*, non è certo particolarmente felice, giacché nel linguaggio contemporaneo l'impiego di espressioni quali "concupiscibile" e "irascibile" non veicola facilmente il loro originario orizzonte semantico, e rischia forse di allontanare dalla comprensione del pensiero dell'Aquinate, piuttosto che fornirne una fedele trasposizione. Per questo motivo, interpreti quali François-Xavier Putallaz hanno sottolineato l'opportunità di sostituire tale terminologia tecnica con un linguaggio maggiormente intelligibile per i dibattiti contemporanei: nella sua recente traduzione francese del trattato *De homine*, lo studioso svizzero propone di rendere *potentia concupiscibilis* con l'espressione *faculté désiderative*, e *potentia irascibilis* con l'espressione *faculté combattive* (cfr. S. T. D'AQUIN, *Somme théologique. L'âme humaine: I p. qq. 75-83*, a cura di F.-X. Putallaz, Paris, Éditions du Cerf, 2018). Per quanto l'intenzionalità della nuova traduzione proposta da Putallaz sia del tutto condivisibile,

rappresentate dai contributi di autori quali Tommaso Bartolomei e Jaime Bofill, rispettivamente intitolati *Natura e forme del sentimento sensibile e spirituale* (1944)[347] e *Para una metafísica del sentimiento* (1956-1957)[348].

Lo studio di Bofill (1910-1965), che insieme a Francisco Canals Vidal (1922-2009) rappresenta il maggiore esponente della scuola tomista di Barcellona nel secolo scorso, ha di certo il merito di aver posto l'attenzione degli studiosi sulla necessità di riconoscere l'esistenza di un livello autenticamente spirituale dell'affettività all'interno del pensiero tommasiano[349]. L'interpretazione proposta dal tomista spagnolo riguardo alla natura di tale affettività spirituale presenta in ogni caso alcuni elementi particolarmente problematici: da un lato essa sembra adottare una semantica troppo vasta del termine sentimento, sulla cui base lega la nozione di sentimento spirituale a quella dell'"auto-percezione esistenziale dell'anima"[350], mentre per un altro versante giunge a proporre una concezione tripartita dello psichico in pensiero, sentimento e volontà, che mutua esplicitamente dal pensiero di Theodor Haecker, e che, per quanto reputata da Bofill come conforme all'"agostinismo tomista"[351], risulta in realtà incompatibile con la tesi tommasiana della pertinenza dell'affettività spirituale alla *voluntas*, come si avrà modo di mostrare all'interno del quinto capitolo.

---

così come appropriati risultino i termini francesi scelti per tentare di veicolare il significato originario del lessico tommasiano, nel corso della presente ricerca si è preferito non adottare una simile opzione terminologica attualizzante, perché ancora troppo poco diffusa tra gli studiosi, e dunque potenzialmente foriera di confusioni.

[347] Cfr. T. BARTOLOMEI, *Natura e forme del sentimento sensibile e spirituale*, «Divus Thomas», 47 (1944): pp. 236-266.

[348] Cfr. J. BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento. I. Dos modos del conocer*, «Convivium», 1 (1956), pp. 19-54; J. BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento. II. Sentimiento, juicio, existencia*, «Convivium», 2 (1957), pp. 3-36.

[349] Si veda in particolare il paragrafo *Realidad de un sentimiento espiritual* in BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento. I. Dos modos del conocer*, pp. 51-52.

[350] «(...) si se entiende, como hacemos nosotros, por "sentimiento" *la percepción del sujeto activo por si mismo como principio de su actividad intencional*, vemos que, no sólo no repugna, sino que se requiere *la existencia de un sentimiento espiritual* (...)», BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento. I*, p. 51. Tale semantica di *sentimiento*, e in particolare di *sentimiento fundamental*, tende ad utilizzare questa nozione al di fuori del solo ambito dell'affettività, a cui secondo Bofill il sentimento verrebbe erroneamente ridotto (cfr. BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento. I*, pp. 50-51), ma così facendo il filosofo spagnolo finisce per fornire una caratterizzazione equivoca del "sentire": il sentimento concepito come auto-percezione esistenziale pare in effetti tendere a trasformarsi, in ultima analisi, in una forma di autocoscienza, e in tal modo il riconoscimento dell'esistenza di un "sentire" di tipo spirituale non mette capo, in questo studio di Bofill, ad una vera e propria trattazione dell'affettività spirituale in quanto affettività.

[351] BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento. I*, p. 52.

Lo studio di Bartolomei non opera un'analisi interna al pensiero dall'Aquinate ma, muovendo da un'ispirazione di matrice almeno in parte tommasiana, intende istituire un dialogo con le ricerche sull'affettività compiute nel contesto della psicologia contemporanea. Interessante notare l'accentuazione, da parte dello studioso italiano, dell'esistenza non soltanto di due livelli fondamentali dell'affettività, uno sensibile e uno spirituale, ma pure di un ulteriore livello intermedio. In tal senso il vasto campo degli affetti si articolerebbe in tre livelli distinti, ciascuno dei quali dipendente da un diverso grado di percezione conoscitiva: a partire dal livello dei sentimenti corporei e inferiori, passando per quello dei "sentimenti misti", si giungerebbe infine al piano dei sentimenti spirituali o superiori[352].

Oltre agli articoli di Bartolomei e Bofill, cenni alla tematica dell'affettività spirituale sono rinvenibili in alcuni degli scritti sopra citati. All'interno della sua monografia *La afectividad y el corazón según Santo Tomás,* anche il gesuita José Calderas fa riferimento all'esistenza, all'interno del dettato tommasiano, di una distinzione tra ben tre livelli del sentimento: un livello inferiore, corrispondente alle forme di piacere e dolore dipendenti dall'apprensione dei sensi esterni, un livello intermedio, corrispondente alle emozioni dipendenti dall'apprensione dei sensi interni, e un livello superiore, corrispondente ai sentimenti morali o spirituali[353].

---

[352] «Possiamo (…) dividere l'attività umana in due forme realmente distinte: *inferiore* o *corporea* e *superiore* o *spirituale*; le quali, per ragione dell'unità del composto, possono trovarsi intimamente unite e dar luogo a una forma *mista*. Così possiamo teoreticamente dividere i sentimenti in *corporei* (*inferiori*) e *spirituali* (*superiori*) e *misti*. I sentimenti *corporei* o *inferiori* sono quelli che accompagnano le percezioni *sensitive* corporee (…) I sentimenti *spirituali* o *superiori* sono quelli che accompagnano le percezioni *intellettive*. I sentimenti misti sono quelli che accompagnano le percezioni *sensitivo-intellettive*», BARTOLOMEI, *Natura e forme del sentimento sensibile e spirituale*, p. 256. Da notare che la qualificazione del piano intermedio dell'affettività come piano di sentimenti "misti", "sensitivo-intellettivi", dipendenti da "percezioni sensitivo-intellettive", sembra allontanarsi dall'originaria concezione tommasiana della scala dell'affettività, la quale, come si avrà modo di mostrare, concepisce i sentimenti intermedi piuttosto nei termini di sentimenti "animici" non intellettivi, e dunque non spirituali, dipendenti dall'apprensione dei sensi interni, e superiori rispetto al piano delle passioni corporalmente situate, le quali dipendono dall'apprensione dei sensi esterni.

[353] «(...) los tratados de la afectividad colocan, por lo comun, en tres planos, superior, medio o central, e inferior o periférico, cartacterizados por el grado de conocimiento, las tendencias y sentimientos que se desarrollan paralelamente sobre cada uno de ellos. En el plano superior, correspondiente al conocimiento intelecivo, situan las tendencias morales, y los sentimientos espirituales (...) En el plano medio o central, guiado por la imagen o representación imaginativa, colocan las tendencias sensitivas, y los sentimientos centrales, que tienen caracter de emoción, es decir, de sentimiento acompañado de conmoción o reacción organica, en que toma parte el corazón fisico (...) Por fin, en el plano inferior de las sensaciones de los cinco sentidos exteriores y del sentido del proprio cuerpo (...) ponen los sentimientos periféricos y difusor (placer, dolor, bienestar vital,

Questa sottolineatura proposta da studiosi quali Bartolomei e Calderas rinvia, come è facile comprendere, ad una tematica di grande importanza per la presente ricerca, giacché una simile interpretazione permette di leggere in parallelo la concezione tommasiana della "stratificazione" della vita affettiva, con quella hildebrandiana imperniata sui tre livelli dei sentimenti corporali, psichici e spirituali. Sarà dunque opportuno ritornare su tale interpretazione nel prosieguo di questo capitolo, per tentare di mostrare come una forma di "tripartizione verticale" dell'affettività sia effettivamente presente nella psicologia tommasiana, e come al contempo essa non escluda la lettura della distinzione tra due piani fondamentali, uno sensibile e uno spirituale.

Per quel che concerne la rilevanza dell'antropologia tommasiana dell'affettività all'interno degli studi dei primi decenni del Novecento, degna di nota risulta pure la ricezione di tale aspetto dell'antropologia tomista da parte di alcuni importanti pensatori del secolo scorso, il cui ambito di ricerca travalica i limiti della filosofia e della teologia. È il caso, ad esempio, della psicologa Magda Arnold (1903-2002), che proprio ispirandosi alla dottrina tommasiana spinse la ricerca contemporanea sulle emozioni in una direzione marcatamente cognitivista[354], oppure dello psichiatra Rudolf Allers (1883-1963), fautore di uno dei più importanti tentativi di fondazione della psichiatria contemporanea sulla base del ricorso all' "antropologia integrale" dell'Aquinate[355].

Prima di transitare alla rassegna degli studi più recenti, è opportuno segnalare che alla metà del secolo scorso risalgono le principali traduzioni del trattato *De passionibus* nelle diverse lingue europee, accompagnate da significativi studi introduttivi e da un corredo di note esplicative. In particolare, vanno

digusto) que van con las sensaciones de los sentidos y la cenestesia. Santo Tomás conoce y analiza todos estos elementos en los tres planos aquí propuestos (...)», CALVERAS, *La afectividad y el corazón según Santo Tomás*, pp. 9-10.

[354] Si veda soprattutto M. B. ARNOLD, *Emotion and personality*, 2 voll., New York, Columbia University Press, 1960; M. B. ARNOLD, *Perennial problems in the field of emotion*, in M. B. ARNOLD (ed.), *Feelings and emotions: the Loyola Symposium*, New York, Academic Press, 1970, pp. 169-186. Per una introduzione al pensiero della Arnold in relazione all'antropologia tommasiana cfr. R. R. CORNELIUS, *Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal*, «Cognition and Emotion», 20/7 (2006), pp. 976-1000.

[355] Si veda soprattutto R. ALLERS, *The cognitive aspect of emotions*, «The Thomist», 4 (1942), pp. 589-648. Tra le opere più importanti dello psichiatra austriaco si veda R. ALLERS, *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1929. Per una introduzione all'opera di Allers si rimanda a M. ECHAVARRÍA, *Rudolf Allers, psicólogo católico*, «Ecclesia», 15 (2001), pp. 539-562.

menzionate l'edizione francese a cura di Maurice Corvez[356], quella castigliana a cura di Manuel Úbeda Purkiss e Fernando Soria[357], quella tedesca di Bernhard Ziermann[358], nonché l'edizione italiana di Tito Sante Centi[359], e quella inglese di Eric D'Arcy e John Patrick Reid[360].

2.2.3. La concezione tommasiana dell'affettività negli studi recenti

In corrispondenza del generale fenomeno di crescita di interesse per il tema dell'affettività, manifestato dalla ricerca filosofica nel corso degli ultimi decenni, anche all'interno degli studi tomisti si è iniziato a consacrare una sempre crescente attenzione a quest'ambito problematico, in ottica tanto storiografica quanto speculativa. Per quel che concerne le monografie pubblicate tra la seconda metà degli anni Settanta e i primi anni Ottanta, si segnalano i lavori di Mauro Letterio[361] e Antonio Stagnitta[362], così come *Las pasiones o emociones según santo Tomás* di Marcos Manzanedo[363], autore anche di numerosi articoli in rivista dedicati alla concezione tommasiana dell'affettività[364]. È tuttavia soltanto a partire dagli anni Novanta, e in misura ancora maggiore dagli anni Duemila, che tale tematica è divenuta oggetto di un interesse costante e estremamente diffuso tra gli studiosi.

---

[356] Cfr. M. CORVEZ, *Introduction, notes et appendices de* S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Les passions de l'âme*, 3 voll., Édition Revue des jeunes, Paris, Desclée de Brouwer, 1949-1952.

[357] Cfr. M. U. PURKISS - F. SORIA, *Versión e introducciones a* S. TOMÁS DE AQUINO, *Tratado de las pasiones*, in *Suma Teológica vol. 4: Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos, Tratado de las pasiones*, Madrid, La Editorial Católica, 1954.

[358] Cfr. B. ZIERMANN, *Übersetzung und Kommentar zu* THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica vol. 10: Die menschlichen Leidenschaften (I-II 22–48)*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, Heidelberg, F. H. Kehrle, 1955.

[359] Cfr. T. S. CENTI, *Introduzione, traduzione e note* a TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica, vol. 9: Le passioni (I-II qq. 22-48)*, Firenze, A. Salani, 1961. Dello studioso domenicano si veda anche T. S. CENTI, *Valore del trattato tomistico sulle passioni*, «Sapienza», 13 (1961), pp. 395-410.

[360] Cfr. E. D'ARCY - J. P. RAID, *Introduction and notes to* S. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae, voll. 19-21: The Emotions*, London - New York, Blackfriars - McGraw-Hill, 1965-1975.

[361] Cfr. M. LETTERIO, *"Umanità" della passione secondo Tommaso d'Aquino*, Firenze, Le Monnier, 1974.

[362] Cfr. A. STAGNITTA, *L'antropologia in Tommaso d'Aquino: saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, Napoli, E.D.I. Editrice, 1979.

[363] Cfr. M. F. MANZANEDO, *Las pasiones o emociones según santo Tomás*, Madrid, Instituto Pontificio de Filosofía "Santo Tomás", 1984. Si veda anche il successivo M. F. MANZANEDO, *Las pasiones según santo Tomás*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2004.

[364] Tra i molti contributi pubblicati da Manzanedo sulla rivista *Studium* nel corso degli anni Ottanta, si vedano ad esempio M. F. MANZANEDO, *La naturaleza de las pasiones o emociones*, «Studium», 23 (1983), pp. 47-69; M. F. MANZANEDO, *La clasificación de las pasiones o emociones*, «Studium», 23 (1983), pp. 357-378; M. F. MANZANEDO, *Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad*, «Studium», 24 (1984), pp. 289-315.

Chiara testimonianza di questo interesse è la recente pubblicazione di importanti monografie, quali *Aquinas on the passions* (2009) di Robert Miner[365], *Aquinas on the emotions. A religious-ethical inquiry* (2009) di Diana Fritz-Cates[366] e *Aquinas on emotion* (2011) di Nicholas Lombardo[367], fino a *Aquinas on emotion's participation in reason* (2019) di Nicholas Kahm[368]. Alle ricerche di questi studiosi americani vanno affiancate quelle di studiosi spagnoli quali Miguel Acosta López, autore di *Los afectos inferiores. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2005)[369], e Raúl Sacristán López, autore di un'amplissima monografia intitolata "*Ipsa unio est amor". Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino* (2013)[370]. Al tedesco Alexander Brungs si deve lo studio intitolato *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin* (2002)[371], degno di nota è anche *Passions et vertu* (2009) del belga Servais-Théodore Pinckaers (1925-2008), opera pubblicata poco dopo la morte di tale artefice di primo piano del rinnovamento della teologia morale nella seconda metà del secolo scorso[372].

---

[365] Cfr. R. C. MINER, *Thomas Aquinas on the passions. A study of Summa theologiae 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

[366] Cfr. D. F. CATES, *Aquinas on the emotions. A religious-ethical inquiry*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2009. Tra gli altri contributi di questa studiosa, si veda ad esempio D. F. CATES, *Thomas Aquinas on intimacy and emotional integrity*, «Studies in Spirituality», 16 (2006), pp. 111-130.

[367] Cfr. N. E. LOMBARDO, *The logic of desire: Aquinas on emotion*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2011. Oltre a questa monografia, si vedano anche N. E. LOMBARDO, *Emotions and psychological health in Aquinas*, in E. CARRERA (ed.), *Emotions and health (1200-1700)*, Leiden, Brill, 2013, pp. 19-46; N. E. LOMBARDO, *Emotion and desire in the Summa theologiae*, in J. HAUSE (ed.), *Aquinas's Summa theologiae: A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 111-130.

[368] Cfr. N. KAHM, *Aquinas on emotion's participation in reason*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2019. Questa monografia deriva dalla tesi di dottorato: N. KAHM, *Thomas Aquinas on the sense appetite as participating in reason*, Ph.D. diss., The Catholic University of America, 2014.

[369] Cfr. M. ACOSTA LÓPEZ, *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Madrid, Publicep, 2006. Si veda anche M. ACOSTA LÓPEZ, *Los efectos de la "intentio" como acto volitivo en las pasiones humanas según Tomás de Aquino*, in J. L. FUERTES HERREROS (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y las virtudes. De la filosofía antigua al humanismo escolástico ibérico*, Ribeirão, Edições Húmus, 2013, pp. 61-80.

[370] Cfr. R. SACRISTÁN LÓPEZ, *"Ipsa unio est amor". Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2013.

[371] Cfr. A. BRUNGS, *Metaphysik der Sinnlichkeit: Das System der passiones animae bei Thomas von Aquin*, Halle, Hallescher Verlag, 2002. Si veda anche A. BRUNGS, *Die passiones animae*, in A. SPEER (ed.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Berlin, Walter de Gruyter, 2005, pp. 198-222.

[372] Cfr. S.-T. PINCKAERS, *Passions et vertu*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2009. Si veda anche il già citato PINCKAERS, *Les passions et la morale*.

Accanto a questi testi, dedicati, sia pure secondo diverse impostazioni metodologiche, al tentativo di offrire un'interpretazione e un'analisi ad ampio spettro della concezione tommasiana dell'affettività umana in ottica di psicologia filosofica e filosofia morale, oppure di antropologia teologica e teologia morale, ulteriori studi sono stati recentemente consacrati al tema dell'affettività di Cristo all'interno del pensiero dell'Aquinate: da menzionare risulta in modo particolare la monografia *The passions of Christ's soul in the theology of Thomas Aquinas* (2002) di Paul Gondreau[373].

Anche limitandosi al tema direttamente attinente alla presente indagine, ossia alla sola affettività umana, e non anche all'affettività di Cristo, oppure a quella angelica e divina, il cui studio spetta primariamente a ricerche di carattere teologico, va riconosciuto come la bibliografia negli ultimi decenni sia in continua crescita e aggiornamento. Oltre alle opere generali sopra menzionate, gli studi recenti hanno visto il sorgere di monografie dedicate all'analisi della concezione tommasiana di singoli sentimenti, oppure di specifici versanti della dottrina tommasiana dell'affettività, letti in relazione con altre componenti del pensiero dell'Aquinate, ad esempio con la teoria delle virtù[374].

Numerosissimi sono inoltre i recenti articoli scientifici e i contributi in volumi collettanei dedicati alla concezione tommasiana dell'affettività, analizzata nei suoi diversi aspetti e implicazioni, tanto di ordine teoretico quanto morale. Tra questi contributi si menzionino, senza alcuna pretesa di esaustività, gli studi pubblicati a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta da Simon Harak[375], Mark

[373] Cfr. P. GONDREAU, *The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas*, Münster, Aschendorff Verlag, 2002. Per quel che concerne il contributo di Gondreau allo studio della concezione tommasiana dell'affettività in ottica antropologica e morale si veda P. GONDREAU, *The passions and the moral life: Appreciating the originality of Aquinas*, «The Thomist», 71 (2007), pp. 419-450.

[374] Tali studi saranno richiamati in seguito, in particolare nei paragrafi del presente capitolo dedicati alla concezione tommasiana dell'amore (cfr. 2.4.4: *Distinzione tra amor intellectivus e amor sensitivus*).

[375] Cfr. G. S. HARAK, *The passions, the virtues, and agency: Modern research and Thomistic reflection*, «Logos», 8 (1987), pp. 31-44.

Jordan[376], Judith Barad[377], Mark Drost[378], Robert Roberts[379], Michel Meyer[380], Marcel Sarot[381], Freido Ricken[382], Shawn Floyd[383], Claudia Eisen Murphy[384], Peter King[385], Italo Sciuto[386], Patrick Gorevan[387], Matteo Laghi[388], Carlo Leget[389], Stephen Loughlin[390], Tom Ryan[391], Juan Fernando Sellés[392], William Mattison[393],

[376] Cfr. M. D. JORDAN, *Aquinas's construction of a moral account of the passions*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 33 (1986), pp. 71-97.
[377] Cfr. J. A. BARAD, *Aquinas on the role of emotion in moral judgment and activity*, «The Thomist», 55 (1991), pp. 397-413.
[378] Cfr. M. DROST, *Intentionality in Aquinas's theory of the emotions*, «International Philosophical Quarterly», 31 (1991), pp. 449-460; M. DROST, *In the realm of the senses: Saint Thomas Aquinas on sensory love, desire, and delight*, «The Thomist», 59 (1995), pp. 47-58.
[379] Cfr. R. C. ROBERTS, *Thomas Aquinas on the morality of emotions*, «History of Philosophy Quarterly», 9 (1992), pp. 287-305.
[380] Cfr. M. MEYER, *Le problème des passions chez Saint Thomas d'Aquin*, «Revue Internationale de Philosophie», 48 (1993-94), pp. 363-74.
[381] Cfr. M. SAROT, *God, emotion, and corporeality: a Thomist perspective*, «The Thomist», 58 (1994), pp. 61-92.
[382] Cfr. F. RICKEN, *Aristotelische Interpretationem zum Trakat De passionibus animae (Summa theologiae I-II, 22–48) des Thomas von Aquin*, in M. THURNER (ed.), *Die Einheit der Person: Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, pp. 125-140.
[383] Cfr. S. D. FLOYD, *Aquinas on emotion: A response to some recent interpretations*, «History of Philosophy Quarterly», 15 (1998), pp. 161-175.
[384] Cfr. C. EISEN MURPHY, *Aquinas on our responsibility for our emotions*, «Medieval Philosophy and Theology», 8 (1999), pp. 163-205. Della stessa autrice si veda anche C. EISEN MURPHY, *Virtues and vices of the passions: An analysis of Thomas Aquinas's moral psychology*, Ph.D. diss., Cornell University, 1998.
[385] Cfr. P. KING, *Aquinas on the passions*, in S. C. MACDONALD - E. STUMP (ed.), *Aquinas's moral theory: Essays in honor of Norman Kretzmann*, Ithaca N.Y., Cornell University Press, 1998, pp. 101-132; P. KING, *Aquinas on the emotions*, in B. DAVIES (ed.), *The Oxford handbook of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 209-226.
[386] Cfr. I. SCIUTO, *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in C. CASAGRANDE - S. VECCHIO (ed.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 73-93.
[387] Cfr. P. GOREVAN, *Aquinas and emotional theory today: Mind-body, cognitivism and connaturality*, «Acta Philosophica», 9 (2000), pp. 141-151.
[388] Cfr. M. LAGHI, *Passio e "passione" nella letteratura tomista. Riflessioni in merito allo status quaestionis*, «Divus Thomas», 103 (2000), pp. 59-92.
[389] Cfr. C. LEGET, *Moral theology upside down: Aquinas' treatise De passionibus animae considered through the lens of its spatial metaphors*, in *Jaarboek Thomas Instituut 1999*, Utrecht, Thomas Instituut, 2000, pp. 101-126.
[390] Cfr. S. LOUGHLIN, *Similarities and differences between human and animal emotion in Aquinas's thought*, «The Thomist», 65 (2001), pp. 45-65.
[391] Cfr. T. RYAN, *Aquinas' integrated view of emotions, morality and the person*, «Pacifica», 14 (2001), pp. 55-70; T. RYAN, *Positive and negative emotions in Aquinas: retrieving a distorted tradition*, «The Australasian Catholic Record», 78 (2001), pp. 141-152.
[392] Cfr. J. F. SELLÉS, *Introducción y traducción y notas de* Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 26: Las pasiones del alma*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000; J. F. SELLÉS, *Introducción y traducción y notas de* Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 25: Acerca de la sensualidad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
[393] Cfr. W. C. MATTISON, *Examining the role of the emotions in the moral life: Thomas Aquinas and neuropsychology*, in M. BARNES (ed.) *Theology and the social sciences*, Maryknoll, Orbis Books, 2001, pp. 277-292.

Kevin White[394], Elisabeth Uffenheimer-Lippens[395], Umberto Galeazzi[396], Mary Veronica Sabelli[397], Anastasia Scrutton[398], Giuseppe Butera[399], Giuseppe Busiello[400], Carlos Moya[401], Patricia Astorquiza Fierro[402], Eleonore Stump[403], Antonio Malo Pé[404], Leonard Ferry[405], Stephen Chanderbhan[406], Daniel De Haan[407], Silvana Vecchio[408], Thomas Bushlack[409], Maria Carl[410] e Martin

[394] Cfr. K. WHITE, *The passions of the soul (IaIIae, qq. 22–48)*, in S. J. POPE (ed.) *The ethics of Aquinas*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2002, pp. 103-115.
[395] Cfr. E. UFFENHEIMER-LIPPENS, *Rationalized passion and passionate rationality: Thomas Aquinas on the relation between reason and the passions*, «Review of Metaphysics», 56 (2003), pp. 525-558.
[396] Cfr. U. GALEAZZI, *Le passioni secondo Tommaso d'Aquino: De veritate, q. 26*, «Aquinas», 47 (2004), pp. 547-570.
[397] Cfr. M. V. SABELLI, *St. Thomas Aquinas on whether the human soul can have passions*, in *Proceedings of the International congress on Christian humanism in the third millennium: The perspective of Thomas Aquinas (21–25 September 2003)*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2004, pp. 667-674. Si veda anche la tesi di dottorato: M. V. SABELLI, *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul in moral experience: An inquiry into the thought of St. Thomas Aquinas*, Ph.D. diss., Pontificia Universitas Urbaniana, Roma, 2006.
[398] Cfr. A. SCRUTTON, *Emotion in Augustine of Hippo and Thomas Aquinas: A way forward for the im/possibility debate?*, «International Journal of Systematic Theology», 7 (2005), pp. 169-77.
[399] Cfr. G. BUTERA, *On reason's control of the passions in Aquinas's theory of temperance*, «Medieval Studies», 68 (2006), pp. 133-60.
[400] Cfr. G. BUSIELLO, *Le passioni in Tommaso d'Aquino tra etica, antropologia e metafisica*, «Angelicum», 83 (2006), pp. 95-120.
[401] Cfr. C. MOYA, *Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano*, «Tópicos», 33 (2007), pp. 141-173.
[402] Cfr. P. ASTORQUIZA FIERRO, *Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino*, «Civilizar», 8 (2008), pp. 117-132.
[403] Cfr. E. STUMP, *The non-Aristotelian character of Aquinas's ethics: Aquinas on the passions*, «Faith and Philosophy», 28 (2011), pp. 29-43. In seguito questo studio verrà citato dalla sua ristampa in S. COAKLEY (ed.), *Faith, rationality, and the passions*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 91-106.
[404] Cfr. A. MALO PÉ, *La antropología tomista de las pasiones*, «Tópicos», 40 (2011), pp 133-169. Si veda anche il capitolo intitolato *La teoría tomista de los apetitos* in A. MALO PÉ, *Antropología de la afectividad*, Pamplona, EUNSA, 2004, pp. 116-140. Quest'opera costituisce la traduzione spagnola di A. MALO PÉ, *Antropologia dell'affettività*, Roma, Armando editore, 1999.
[405] Cfr. L. D. G. FERRY, *Passionalist or rationalist? The emotions in Aquinas' moral theology*, «New Blackfriars», 93 (2012), pp. 292-308; L. D. G. FERRY, *Sorting out reason's relation to the passions in the moral theory of Aquinas*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 90, 2016, pp. 227-244.
[406] Cfr. S. CHANDERBHAN, *The shifting prominence of emotions in the moral philosophy of Thomas Aquinas*, «Diametros», 38 (2013), pp. 62-85.
[407] Cfr. D. D. DE HAAN, *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's doctrine of antecedent and consequent passions*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25 (2014), pp. 289-330.
[408] Cfr. S. VECCHIO, *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni*, in S. VECCHIO - C. CASAGRANDE (ed.), *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nel pensiero medievale*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015, pp. 147-162.
[409] Cfr. T. J. BUSHLACK, *Mindfulness and the discernment of passions: Insights from Thomas Aquinas*, «Spiritus: A Journal of Christian Spirituality», 14 (2014), pp. 141-165.
[410] Cfr. M. CARL, *St. Thomas Aquinas: The unity of the person and the passions*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 86, 2012, pp. 201-212.

Echavarría[411]. Questi e altri studiosi hanno inoltre fornito contributi specifici allo studio della concezione tommasiana di singoli sentimenti, contributi che saranno richiamati in seguito. Testimonianza del crescente interesse per la concezione tommasiana dell'affettività è anche la presenza di nuove traduzioni del trattato *De passionibus*, come quelle italiane realizzate da Silvana Vecchio[412] e Umberto Galeazzi[413], oltre che la recente organizzazione di conferenze e congressi volti all'approfondimento di questa componente del pensiero dell'Aquinate[414].

2.2.4. *Excursus* su metodo speculativo e metodo storico-critico negli studi tomisti e tommasiani

Prima di transitare ad una rassegna della bibliografia recente legata alla problematica dell'affettività spirituale, è opportuno dedicare alcune riflessioni alle diverse impostazioni metodologiche adottate negli studi fin qui richiamati, ed in modo particolare alla differenza tra ricerche caratterizzate da un metodo storiografico, e ricerche che, in senso lato, presentano un carattere maggiormente "speculativo" e attualizzante del pensiero dell'Aquinate.

Per quel che concerne tale secondo approccio, il quale presenta a ben vedere una grande varietà di possibili declinazioni, si possono menzionare ad esempio le monografie di Robert Miner, Nicholas Lombardo, Diana Fritz-Cates, nonché alcuni significativi articoli in rivista. Se il contributo di Miner consiste nel tentativo di offrire una lettura della "logica interna" della concezione tommasiana dell'affettività, da guadagnarsi mediante uno studio particolareggiato il cui ordine segue quello dell'intero trattato *De passionibus*[415], l'impianto "speculativo" di

---

[411] Cfr. M. F. ECHAVARRÍA, *La sensualitas según Tomás de Aquino*, «Intus-Legere Filosofía», 5 (2011), pp. 23-46; ECHAVARRÍA, *El corazón*.

[412] Cfr. S. VECCHIO, *Introduzione e traduzione a* TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni dell'anima (Somma di teologia I-II, qq. 22-48)*, Firenze, Le Lettere 2002.

[413] Cfr. U. GALEAZZI, *Introduzione, traduzione, note e apparati a* TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni e l'amore. Summa theologiae I-II (qq. 22-48)*, Milano, Bompiani, 2012.

[414] Nel mese di maggio 2018 si è ad esempio tenuto a Louvain-la-Neuve un seminario intitolato *Les passions chez Thomas d'Aquin. Regards croisés*; anche la diciottesima sessione plenaria della *Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis*, svoltasi a Roma nel giugno dello stesso anno, verteva sulla concezione tommasiana dell'affettività. Gli Atti di questo incontro sono stati pubblicati in S.-T. BONINO - G. MAZZOTTA (ed.), *Le emozioni secondo san Tommaso*, Roma, Urbaniana University Press, 2019.

[415] La monografia di Miner è infatti divisa in tre parti, la prima consacrata a *The passions in general* (pp. 11-108), la seconda alle passioni del concupiscibile (pp. 109-211), la terza a quelle dell'irascibile (pp. 213-286); anche la successione dei singoli capitoli segue analiticamente l'ordine delle questioni proposto dal *De passionibus*. Un simile tentativo di "commentario filosofico" del capolavoro teologico dell'Aquinate non risulta isolato nel panorama degli studi contemporanei: si

Lombardo mira a porre in dialogo tale componente del pensiero tommasiano con gli studi recenti dedicati alla tematica dell'affettività, e a mostrarne il valore per la ricerca teologica contemporanea[416]. Sul versante filosofico, un intento attualizzante risulta ad esempio presente in alcuni studi di Peter King, il quale descrive le tesi fondamentali difese da Tommaso utilizzando una terminologia e una concettualità invalse più nei dibattiti attuali di filosofia analitica, che in quelli dell'epoca medievale[417], e facendo questo tenta di porre in rilievo il nesso tra la dottrina dell'Aquinate e la teoria delle emozioni contemporanea[418]. Diana Fritz-Cates condivide l'intento di istituire un ponte tra il pensiero tommasiano e i dibattiti odierni, e mira a palesare le ragioni della perdurante validità della concezione tommasiana dell'affettività, ponendo l'accento in modo particolare sulla sua importanza non soltanto in sede di indagine teoretica, ma anche nell'ottica delle sue possibili implicazioni esistenziali[419].

Accanto alle ricerche di questi e altri studiosi, diversi sono i recenti tentativi di un approccio alla dottrina tommasiana dell'affettività costruiti non sulla base di un impianto speculativo o attualizzante, bensì mediante il ricorso al metodo di indagine storiografica. Soffermarsi sulla crescente diffusione di tale impostazione metodologica all'interno degli studi tomisti degli ultimi decenni risulta particolarmente importante, giacché essa costituisce senza dubbio uno degli aspetti

---

pensi ad esempio all'ampio studio di Robert Pasnau dedicato al trattato *De homine*: R. PASNAU, *Thomas Aquinas on human nature. A philosophical study of Summa theologiae, 1a 75-89*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[416] Si veda soprattutto il capitolo 9, intitolato *Toward a contemporary theology of emotion*, in LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 250-271.

[417] È in questo senso che King qualifica la concezione tommasiana dell'affettività come "cognitivista", "tassonomica", "esternalista", etc., tentando di fornire una traduzione attualizzante delle categorie concettuali proprie dell'epoca dell'Aquinate: «Aquinas's theory of the emotions (...) is cognitivist, somatic, and taxonomical. (…) Despite being a cognitivist, however, Aquinas is also an externalist (…)», KING, *Aquinas on the emotions*, p. 209.

[418] «There is much to say about the sense in which Aquinas offers us a theory of emotion, but perhaps the best way to approach the issue is to see how his theory is related to contemporary theories of emotion (…) we could preserve his insights and his general approach to the emotions, and perhaps even the general taxonomy, but leave behind some of its more medieval features, such as the appeal to the Aristotelian theory of motion, or the necessarily immaterial character of intellectual functions. But a remarkable amount of Aquinas's analysis bears worthwhile comparison to contemporary theories, as well as being a stunning intellectual accomplishment in its own right», KING, *Aquinas on the emotions*, pp. 222-223.

[419] «Aquinas's account of emotion, when placed within the context of his systematic theology, has remarkable metaphysical depth. (…) The world no longer appears quite the same as it did before I began this study, and I no longer feel quite the same in relation to what I see», CATES, *Aquinas on the Emotions*, p. 11.

di più vistosa differenziazione di numerose ricerche recenti rispetto alla tradizione commentaristica, e alle opere della prima metà del Novecento riconducibili in varia maniera al movimento neoscolastico, o ad altre forme di "tomismo speculativo".

Per quanto il panorama degli studi primonovecenteschi veda la presenza di insigni storici della filosofia medievale, quali Étienne Gilson in Francia o Martin Grabmann (1875-1949) in Germania, è in effetti indubbio che soltanto a partire dalla seconda metà del secolo scorso, e in misura ancora maggiore dall'epoca post-conciliare, si sia imposto un approccio di carattere storico-critico all'interno degli studi tomisti, o meglio degli studi "tommasiani", per utilizzare un termine preferito da Torrell, proprio in ottica di presa di distanza dal precedente tomismo speculativo[420].

Tale approccio storico-critico implica almeno tre componenti fondamentali, strettamente collegate l'una all'altra, e favorite dal progressivo perfezionamento del lavoro filologico svolto dalla Commissione Leonina. Anzitutto, il metodo storico-critico prevede un accurato lavoro di indagine delle fonti dell'opera tommasiana, e delle differenti modalità della loro ricezione e del loro utilizzo da parte dell'Aquinate. In secondo luogo, centrale risulta uno studio volto a interpretare il pensiero di Tommaso all'interno del suo contesto di riferimento, rispetto a cui ne vengono individuati tanto gli elementi di continuità quanto quelli di novità. Infine, il metodo storico-critico si sofferma ampiamente sugli aspetti di evoluzione interna e sviluppo delle diverse componenti della dottrina tommasiana, a partire dagli scritti giovanili fino alle opere della piena maturità.

Per quel che concerne le indagini di *Quellengeschichte*, gli studi degli ultimi decenni tendono a sottolineare in maniera sempre più insistente, in polemica con le concezioni neoscolastiche fautrici di un sistema filosofico "aristotelico-tomista", come il pensiero dell'Aquinate non si costituisca in relazione alla sola matrice aristotelica, bensì ad una irriducibile pluralità di fonti. Numerosi sono infatti gli esponenti della Patristica latina e greca che Tommaso cita a più riprese, significativa è anche la presenza di riferimenti a pensatori di confessione islamica o ebrea, e ad alcuni filosofi dell'antichità pagana. Per quanto riguarda in maniera più diretta le

[420] Questa opzione terminologica, che manifesta in termini programmatici l'impostazione di fondo dell'intera ricerca di Torrell, è evidenziata fin dal titolo di una raccolta di suoi studi: cfr. J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes: études revues et augumentées*, Paris, Vrin, 2000.

fonti della dottrina tommasiana dell'affettività in ottica antropologica ed etica, vanno menzionati in modo particolare, accanto all'Aristotele della *Retorica* e dell'*Etica Nicomachea*, varie opere agostiniane[421], il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa[422] - opera che Tommaso, come i suoi contemporanei, attribuiva erroneamente a Gregorio di Nissa - e il *De fide orthodoxa* del Damasceno[423]. Se questi pensatori sono tra i più citati e influenti all'interno del *De passionibus*, ciò non significa in alcun modo che essi esauriscano la lista delle fonti di questa componente del pensiero tommasiano: tra gli autori menzionati dall'Aquinate figurano anche filosofi pagani quali Cicerone, oppure altri esponenti della Patristica greca e latina quali Giovanni Crisostomo o Ambrogio. Ulteriori pensatori svolgono un ruolo decisivo soprattutto all'interno della trattazione tommasiana di singoli affetti: è il caso, ad esempio, dello Pseudo-Dionigi[424], che risulta di primaria importanza soprattutto per l'elaborazione della concezione tommasiana dell'amore. Il riferimento ad un filosofo come Avicenna, per quanto maggiormente presente in altri aspetti del pensiero dell'Aquinate, è comunque significativo anche per alcune questioni di psicologia filosofica direttamente legate alla dottrina dell'affettività, ad esempio per il problema dei sensi interni. Tra le fonti indirette o secondarie va menzionata la dottrina stoica delle passioni, con cui Tommaso si confronta in termini critici, ma che conosce appunto prevalentemente a partire dall'esposizione fornitane da altri autori, quali Agostino[425].

Come è facile capire, l'indagine analitica della ricezione e dell'utilizzo di questo multiforme panorama di fonti da parte di Tommaso rappresenta un compito tanto complesso quanto dagli esiti potenzialmente fecondi, ai fini di una più profonda e integrale comprensione della concezione tommasiana dell'affettività.

---

[421] Si pensi in modo particolare al *De civitate Dei*, testo fondamentale per il confronto agostiniano con le concezioni delle passioni proposte dai filosofi pagani, numerosi sono inoltre i riferimenti tommasiani ad aspetti della questione dell'affettività presenti nelle *Confessiones*, nel *De trinitate*, così come in alcune opere esegetiche dell'Ipponense.

[422] Per la traduzione latina del *De natura hominis* operata da Burgundio da Pisa, si veda NEMESIUS EMESENUS, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. a cura di J. R. Moncho e G. Verbeke, Leiden, Brill, 1975.

[423] Per le traduzioni latine del *De fide orthodoxa* disponibili all'epoca di Tommaso si veda JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. a cura di E. M. Buytaert, St Bonaventure N.Y., The Franciscan Institute, 1955.

[424] Si pensi in modo particolare al *De divinis nominibus*, opera commentata dall'Aquinate.

[425] Si veda in merito L. CORSO DE ESTRADA, *La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica*, «Cauriensia», 7 (2012), pp. 41-53.

Un tentativo significativo di operare una simile indagine è ad esempio quello proposto nella prima parte della sopracitata monografia di Raúl Sacristán López, che dedica vari capitoli allo studio della concezione dell'affettività propria di Aristotele, di alcuni rappresentanti dello stoicismo, di Ambrogio, Agostino e Nemesio di Emesa[426]. Più sintetica risulta la trattazione degli antecedenti della considerazione tommasiana delle passioni nel pensiero antico e tardo-antico operata da Miguel Acosta López[427]. Uno studio analitico della presenza di Nemesio, così come del Damasceno - le cui dottrine antropologiche espresse nel *De fide orthodoxa* risultano peraltro strettamente dipendenti dal *De natura hominis* - all'interno del *De actibus humanis* e del *De passionibus* è fornito soprattutto dai lavori di Emil Dobler[428].

Per quel che riguarda i tentativi di contestualizzazione e interpretazione della concezione tommasiana dell'affettività sullo sfondo dei dibattiti medievali, è indubbio che il forte incremento dell'attenzione e del numero di studi dedicati al tema delle passioni in epoca medievale abbia apportato, e continuerà ad apportare in futuro, significativi contributi ad una migliore comprensione del pensiero dell'Aquinate. Sviluppando un campo di ricerche praticato nel secolo scorso almeno a partire dai pionieristici studi di Odon Lottin[429], le ricerche della medievistica più recente permettono di contestualizzare la ricezione tommasiana delle fonti antiche e tardo-antiche sopra menzionate, ponendola in relazione all'utilizzo delle medesime fonti operato da autori anteriori o contemporanei a Tommaso; e al contempo di fornire un'immagine il più possibile veritiera delle principali linee di intenzionalità e modalità propriamente medievali di

[426] SACRISTÁN LÓPEZ, *"Ipsa unio est amor"*, pp. 27-276.
[427] Si veda *Antecedentes históricos de los afectos inferiores hasta la Patrística*, in ACOSTA LÓPEZ, *Los afectos inferiores*, pp. 13-66.
[428] Cfr. E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin*, Luzern, Werthenstein, 1950; E. DOBLER, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin: Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 2000. Si veda anche il classico studio di O. LOTTIN, *La psychologie de l'acte humain chez Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidentale*, in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Vol. 1: Problèmes de psychologie*, Louvain - Gembloux, Abbaye du Mont César - Duculot, 1942, pp. 393-424.
[429] Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Louvain - Gembloux, Abbaye du Mont César - Duculot, 1942-1960.

interrogazione sul mondo affettivo, per molti versi distanti dall'approccio contemporaneo a tale tematica.

Tra i numerosi studi disponibili, si menzionino alcuni recenti volumi collettanei curati da Henrik Lagerlund e Mikko Yrjönsuuri[430], Bernard Besnier, Pierre-François Moreau e Laurence Renault[431], Giannina Burlando[432], Martin Pickavé e Lisa Shapiro[433], Carla Casagrande e Silvana Vecchio[434], nonché le monografie di Simo Knuuttila[435], e di Damien Boquet e Piroska Nagy[436], opere in grado di offrire un'ampia panoramica circa la considerazione della sfera affettiva nella storia della filosofia e della teologia medievali. Per un'introduzione di carattere maggiormente sintetico allo sviluppo della riflessione sull'affettività nel Medioevo, si rimanda ad alcuni contributi di Silvana Vecchio[437], Juan Fernando Sellés[438], Peter King[439], e dello stesso Knuuttila[440].

La terza componente fondamentale dell'approccio storiografico all'opera tommasiana, quella dedicata all'indagine della sua evoluzione interna, ha trovato negli studi dedicati all'antropologia e all'etica dell'Aquinate un vasto campo di applicazione: oltre al già citato lavoro di Lottin, indagini evolutive circa lo sviluppo

---

[430] Cfr. H. LAGERLUND - M. YRJÖNSUURI (ed.), *Emotions and choice from Boethius to Descartes*.
[431] Cfr. B. BESNIER - P.-F. MOREAU - L. RENAULT (ed.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions I*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
[432] Cfr. G. BURLANDO (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval*, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Turnhout, Brepols, 2009.
[433] Cfr. M. PICKAVÉ - L. SHAPIRO (ed.), *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
[434] Cfr. S. VECCHIO - C. CASAGRANDE (ed.), *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nel pensiero medievale*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2015.
[435] Cfr. S. KNUUTTILA, *Emotions in ancient and medieval philosophy*, Oxford - New York, Clarendon Press - Oxford University Press, 2004.
[436] Cfr. D. BOQUET - P. NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 2015. Si veda anche la traduzione italiana di questo volume: D. BOQUET - P. NAGY, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma, Carocci, 2018.
[437] Cfr. S. VECCHIO, *Affetti e passioni nel pensiero medievale*, «Studia Romanica Posnaniensia» 45/1 (2018), pp. 5-18; S. VECCHIO, *Passioni umane e passioni animali nel pensiero medievale*, in G. ZUCCOLIN (ed.), *Summa doctrina et certa experientia: studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2017, pp. 257-276.
[438] Si veda in particolare il capitolo *Las pasiones en la filosofía griega, medieval y renacentista* in J. F. SELLÉS, *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n. 227, Pamplona, Universidad de Navarra, 2010, pp. 13-34.
[439] Cfr. P. KING, *Emotions in medieval thought*, in P. GOLDIE (ed.), *The Oxford handbook of philosophy of emotion*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2010, pp. 167-187.
[440] Cfr. S. KNUUTTILA, *Emotion*, in R. PASNAU (ed.), *The Cambridge history of medieval philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 428-440.

generale della dottrina morale di Tommaso sono state ad esempio proposte, nella seconda metà del secolo scorso, dalle ricerche di studiosi quali Giuseppe Abbà[441].

Anche per quel che concerne in maniera più specifica i lavori dedicati alla concezione tommasiana dell'affettività, tale paradigma evolutivo ha goduto di recente di una certa fortuna. Basandosi sulle ricerche rivolte alla datazione delle diverse opere dell'Aquinate[442], progredite anche grazie al lavoro filologico svolto negli ultimi decenni dalla Commissione Leonina, gli studiosi hanno potuto tentare di operare una lettura diacronica di questa componente del pensiero tommasiano, a partire dall'analisi delle dottrine sviluppate nelle opere giovanili, come lo *Scriptum super Sententiis*, passando per gli scritti della prima maturità, quali il *De veritate* e la *Summa contra gentiles*, fino a giungere, attraverso i commenti aristotelici, alla concezione dell'affettività proposta nella *Prima secundae*, e in altre opere dell'ultimo Tommaso quali il *De malo*[443]. Una simile indagine, volta a rintracciare tanto le continuità speculative quanto le eventuali discontinuità interne al *corpus* dell'Aquinate, è stata ad esempio proposta da Raúl Sacristán López in relazione all'intera concezione dell'affettività[444]; altri studi, quali quelli di Oana Goţia o Daniel Granada, hanno offerto un'analisi dell'evoluzione della dottrina tommasiana riguardo a singoli e rilevanti aspetti di quest'ambito problematico[445].

---

[441] Si veda soprattutto G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS, 1983.

[442] La più aggiornata proposta di datazione complessiva delle opere tommasiane è quella fornita dall'*Initiation à saint Thomas d'Aquin* di Jean-Pierre Torrell: cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf, 2002. Un altro significativo, anche se meno recente, tentativo di datazione generale degli scritti dell'Aquinate, è quello fornito in J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and works*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1983.

[443] Per riferirsi alle diverse opere tommasiane nelle note della presente ricerca verranno utilizzate alcune sigle o abbreviazioni, che è opportuno esplicitare fin d'ora. STh, I: *Summa theologiae. Prima pars*; STh, I-II: *Summa theologiae. Prima secundae*; STh, II-II: *Summa theologiae. Secunda secundae*; STh, III: *Summa theologiae. Tertia pars*; *Super Sent.*: *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*; *Contra gentiles*: *Summa contra gentiles*; *De veritate*: *Quaestiones disputatae de veritate*; *De virtutibus*: *Quaestiones disputatae de virtutibus*; *De malo*: *Quaestiones disputatae de malo*; *Q. d. de anima*: *Quaestiones disputatae de anima*; *Sententia De anima*: *Sententia libri De anima*; *Sententia Ethic.*: *Sententia libri Ethicorum*; *Sententia Metaphysicae*: *Sententia libri Metaphysicae*; *Expositio Peryermeneias*: *Expositio libri Peryermeneias*; *Super Iob*: *Expositio super Iob ad litteram*.

[444] Cfr. SACRISTÁN LÓPEZ, *"Ipsa unio est amor"*, pp. 277-573.

[445] Cfr. O. GOŢIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, Siena, Cantagalli, 2011, pp. 173-265; D. GRANADA, *El alma de toda virtud. "Virtus dependet aliqualiter ab amore". Una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*, Siena, Cantagalli, 2016. Nelle sezioni seguenti si richiameranno ulteriori studi novecenteschi e recenti propensi ad offrire una lettura evolutiva della concezione tommasiana di singoli affetti, soprattutto nel caso dell'amore.

Pur nella sua brevità, la delineazione fin qui compiuta delle tre componenti del metodo storiografico e della loro applicazione allo studio della concezione tommasiana dell'affettività risulta sufficiente per fornire un'impressione generale circa l'importanza e la possibile fecondità dell'utilizzo di tale metodo per l'analisi di questo, così come di qualsiasi altro aspetto dell'opera dell'Aquinate.

Al contempo, non vanno sottaciuti i diversi rischi inerenti ad una applicazione unilaterale e, se ci si concede il termine, "ideologica" del metodo storico-critico allo studio del pensiero tommasiano. Per quel che concerne le ricerche di *Quellengeschichte*, ad esempio, un rischio fondamentale è quello di perdere di vista l'unità organica e sistematica dell'antropologia e dell'etica dell'Aquinate, le quali, per quanto debitrici di una grande pluralità di fonti di ispirazione, non si rapportano a tali fonti in maniera eclettica o sincretistica, ma al contrario le assumono e, per così dire, "trasfigurano" all'interno di un tutto unitario, frutto dell'originalità e del genio speculativo dell'Aquinate[446]. Credere, per quanto in maniera sottaciuta, che la comprensione dei "mattoni" fondamentali a partire da cui si costruisce l'edificio tommasiano risulti condizione sufficiente per la comprensione dell'edificio stesso, significa dimenticare che ciò che più conta nell'edificio è la sua forma, scelta dall'architetto come sapiente e originale distribuzione di un materiale previo[447].

---

[446] Il nesso tra la pluralità delle fonti del *De passionibus* e l'unitarietà della concezione elaborata dall'Aquinate è descritto in maniera efficace da Silvana Vecchio, laddove la studiosa italiana afferma che «le ventidue questioni dedicate alle undici passioni del sistema non delineano solo una fenomenologia dell'universo affettivo mai descritta con altrettanta acribia, ma costituiscono anche un tentativo di ricondurre entro un quadro interpretativo unitario una serie di materiali di provenienza spesso eterogenea; l'indagine sistematica che si snoda attraverso la definizione della singola passione, l'individuazione delle sue cause, degli effetti, degli eventuali rimedi consente di raccogliere tutto quanto la riflessione psicologica, morale e teologica ha aggregato nel corso dei secoli attorno ad alcuni termini, riferiti di volta in volta a passioni, affetti, ma anche a vizi o virtù, e di rileggerlo alla luce di una teoria generale dell'affettività», VECCHIO, *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni*, p. 154.

[447] Con questa affermazione non si vuole in alcun modo misconoscere quanto affermato da Martin Grabmann, il quale, mediante il ricorso ad una diversa metafora, non edificatoria ma tessile, sosteneva che «Wie bei einem kunstvollen Gewebe die großartige Technik sich uns erst offenbart, wenn wir das Ineinander der unzähligen verschiedenfarbigen Fäden näher betrachten, so zeigt sich uns auch die geniale systematische Gestaltung des Aquinaten voll erst dann, wenn wir die verschiedenen Elemente und Materialien, die er mit ausgleichender Hand zu einer großen Synthese geahnt hat, durch Quellenanalyse feststellen», M. GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*, München, Kösel, 1949, p. 209. Tale lode dell'apporto della *Quellenforschung* è del tutto appropriata, purché appunto si riconosca che la conoscenza dei diversi elementi e materiali, di cui risulta composto il tessuto dell'opera tommasiana, non garantisce di per sé la comprensione della forma definitiva e unitaria che questo tessuto viene ad assumere nelle mani dell'Aquinate.

Occorre sempre rammentare, in questo senso, come il principio fondamentale dell'*auctoritas*, che guida il lavoro intellettuale nel Medioevo, non si opponga, per lo meno quanto alle sue applicazioni pratiche, ad un atteggiamento "creativo" nei confronti delle fonti. Soprattutto nel caso di Tommaso, ma in varia misura anche nell'opera degli altri grandi pensatori medievali, si assiste ad un mirabile connubio tra il rispetto nei confronti delle *auctoritates* e l'acribia del tentativo di comprenderne a fondo e rispettarne il pensiero da un lato, e la loro sussunzione e trasformazione all'interno di un nuovo orizzonte speculativo dall'altro. Per questa ragione, il paziente lavoro di "dissezione" analitica di un trattato come il *De passionibus*, ricondotto alle sue diverse fonti, costituisce un compito certo importante, ma non ultimativo, giacché prelude all'altrettanto arduo tentativo di comprensione sintetica e autenticamente sistematica di questo *novum* unitario che l'Aquinate costruisce a partire dalle più diverse fonti.

Non solo le ricerche di *Quellengeschichte*, se mal comprese, possono perdere la propria fecondità ermeneutica, e finanche sviare dall'autentica comprensione del pensiero tommasiano, invece che aiutare a perseguirla: un rischio analogo, e forse addirittura maggiore, è legato pure agli studi circa l'evoluzione interna del pensiero dell'Aquinate. Non è raro in effetti riscontrare, all'interno di opere tematizzanti l'evoluzione dell'antropologia e dell'etica dell'Aquinate, l'assunzione di un'ermeneutica unilateralmente discontinuista. Ciò avviene, ad esempio, in alcuni studi dedicati alla questione del rapporto tra intelletto e volontà, che concepiscono lo sviluppo del pensiero del nostro nei termini di un progressivo abbandono di primigenie posizioni di matrice intellettualistica, che sarebbero proprie ad esempio dello *Scriptum super Sententiis* e del *De veritate*, e di una conseguente adesione a tesi maggiormente volontaristiche, la cui piena espressione si darebbe nel *De malo*[448].

[448] Da parte di alcuni studiosi, tale interpretazione del transito di Tommaso da un preteso intellettualismo giovanile, ad un volontarismo maturo, è stata sostenuta in riferimento non soltanto a fattori teoretici ed "endogeni" al pensiero del nostro, bensì anche a fattori pratici ed esogeni, ossia a partire dalla condanna del cosiddetto "aristotelismo radicale" operata nel 1270 da Étienne Tempier.

Una simile interpretazione, parzialmente presente nelle ricerche di Odon Lottin[449], e ricorrente in varia misura tra gli studiosi nei decenni successivi[450], sembra misconoscere in maniera più o meno radicale tanto le affermazioni di Tommaso circa il ruolo fondamentale della *voluntas* nella costituzione dell'atto libero, ben presenti fin dalle opere giovanili, quanto la perdurante centralità dell'*intellectus* e della causalità da esso esercitata, per nulla scomparsa o attenuata nelle opere della piena maturità dell'Aquinate. Non è dunque un caso che la tesi discontinuista circa i rapporti tra intelletto e volontà sia stata criticata da parte di altri studiosi[451].

In termini più generali, pare possibile affermare che l'assunzione, all'interno dell'indagine storiografica del pensiero dell'Aquinate, di un'ermeneutica assiomaticamente discontinuistica, non risulti meno problematica e finanche ideologica dell'opposto atteggiamento di alcuni esponenti della tradizione tomista, refrattari al riconoscimento di qualsivoglia modificazione

[449] Lottin, che figura tra gli iniziatori di un'ermeneutica evolutiva del pensiero tommasiano, ne ha fornito, a ben vedere, una versione abbastanza moderata, secondo cui «il ne faudrait pas urger la différence, manifeste d'ailleurs», tra la trattazione del *De malo* e quella del *De veritate*. Per lo studioso benedettino «on ne peut […] parler d'opposition ni même de diversité de doctrine» tra queste due opere, ma al contempo occorrerebbe riconoscere che il loro «tour de pensée […] est autre, et l'accent est déplacé», in O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1929, p. 153. Rispetto al preteso ruolo svolto dal contesto delle discussioni intellettuali e dalla condanna dell'aristotelismo radicale (1270) all'interno del processo di modificazione, se non della dottrina, per lo meno del linguaggio e della modalità espositiva tommasiana, Lottin sosteneva che «l'exposé du *De Malo* doit être l'écho des discussions soutenues en 1270 par saint Thomas contre les averroïstes, négateurs du libre arbitre. (…) si les averroïstes tenaient déjà pareil langage en 1270, l'on conçoit que saint Thomas, désireux d'écarter toute discussion personnelle, et sans d'ailleurs renier sa doctrine antérieure, ait évité de remettre en lumière devant eux l'exposé du *De Veritate* où une loi psychologique analogue fournissait le cadre de la démonstration. (…)», LOTTIN, *La théorie du libre arbitre*, p. 153. Si noti che Lottin terminava tale esposizione, evidentemente irriducibile alle interpretazioni discontinuiste più radicali, sottolineando il carattere ipotetico della propria lettura, rispetto a cui riconosceva che «ce n'est qu'une conjecture: nous ne connaissons pas suffisamment le point précis des discussions de 1270», LOTTIN, *La théorie du libre arbitre*, p. 153.

[450] Uno studioso come Gérard Verbeke ha ad esempio sostenuto, per quel che concerne la dottrina tommasiana della causalità reciproca tra intelletto e volontà, decisiva per comprendere la costituzione dell'atto libero, una lettura secondo cui «saint Thomas semble avoir changé sa position au cours de sa carrière philosophique: attribuant d'abord à l'intelligence une causalité finale par rapport au vouloir, il dira plus tard que cette influence appartient à l'ordre de la causalité formelle; quant à la volonté, il lui attribue d'abord une causalité efficiente seulement, alors que plus tard il y ajoute la causalité finale», in G. VERBEKE, *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*, «Revue Philosophique de Louvain», 56 (1958), pp. 5-34: p. 34.

[451] Per una critica dell'interpretazione evolutiva circa la concezione della causalità esercitata dall'*intellectus* sulla *voluntas*, si vedano ad esempio R. Z. LAUER, *St. Thomas's theory of intellectual causality in election*, «The New Scholasticism», 28/3 (1954), pp. 299-319; M. FORLIVESI, *I rapporti tra intelletto e volontà nell'opera di Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 99/1 (1996), pp. 222-258: p. 3.

diacronica del pensiero tommasiano. Tanto le ermeneutiche discontinuiste, quanto quelle continuiste e concordiste, nella misura in cui risultano accomunate da un simile carattere postulatorio, tendono a forzare i testi dell'Aquinate inquadrandoli in uno schema precostituito, finendo nel primo caso per leggere differenze di carattere meramente terminologico tra le varie opere del nostro come fratture di ordine concettuale, nel secondo caso per misconoscere a diversi livelli il processo di costante maturazione e perfezionamento della dottrina tommasiana.

In entrambi i casi, si giunge così a perdere di vista l'autentica natura dell'evoluzione del pensiero dell'Aquinate, il quale, in buona parte delle proprie componenti fondamentali, progredisce non per via di sostituzione e rinnegamento di tesi difese in precedenza, bensì attraverso un loro costante e inesausto approfondimento. La sostanziale continuità speculativa propria del pensiero tommasiano non equivale cioè in alcun modo ad un fissismo sclerotico, bensì piuttosto ad un continuo lavoro di scavo e di portata alla luce di alcune verità e principi fondamentali affermati sin dal principio, ma necessitanti di un inesauribile lavoro di perfezionamento ed esplicitazione[452].

Strettamente legati ai rischi propri di una concezione unilaterale dello studio delle fonti e dell'evoluzione interna del pensiero dell'Aquinate risultano i rischi inerenti a quel che si potrebbe definire come "contestualismo radicale", ossia a quella forma di impostazione storiografica che, ben lungi dalla sola e pienamente legittima rivendicazione della propria autonomia epistemologica rispetto all'approccio del tomismo speculativo, finisce per negare risolutamente il valore di quest'ultimo, asserendo l'inutilità, o peggio, l'erroneità del ricorso alle interpretazioni fornite dai grandi commentatori dell'Aquinate, e più in generale dai diversi esponenti della tradizione tomista, ai fini del tentativo di comprensione della dottrina tommasiana.

In ottica di sociologia della cultura, si potrebbe quasi dire che con un simile atteggiamento l'approccio storiografico al pensiero tommasiano paia spesso mirare

[452] La distinzione qui proposta tra la nozione di "progresso per sostituzione", e quella di "progresso per approfondimento", è mutuata in primo luogo dalla riflessione maritainiana sulla specificità del *progrès par approfondissement* in ambito filosofico e teologico, rispetto al *progrès par substitution* tipico dello sviluppo delle scienze empiriche: si veda in particolare J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934), in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. V, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, 1982, pp. 531-532.

ad una sorta di rivincita ritardata, nei confronti di un tomismo speculativo che l'aveva per troppo tempo guardato con malcelato sospetto, o con sdegnoso senso di superiorità. Quali che siano le spiegazioni sociologiche di questo fenomeno culturale, è indubbio che negli ultimi decenni si sia ampiamente diffusa la postura, già presente in un grande storico quale Gilson, consistente tanto nel rifiutare la "mediazione" dei commentatori - e, su tutti, del Caietano, il cui commento alla *Summa* era reputato dallo studioso francese alla stregua di un *corruptorium Sancti Thomae*[453] - per l'accesso ermeneutico al pensiero dell'Aquinate, quanto nel porre radicalmente in questione il carattere "tomistico" del loro pensiero. In quest'ottica, ciò che precedentemente era ritenuto, pur nelle sue diverse declinazioni interne, come autentica "tradizione tomista", si è progressivamente trasformato agli occhi di molti studiosi in una sorta di storia delle più o meno gravi incomprensioni a cui il pensiero tommasiano sarebbe andato incontro nelle diverse epoche, per mano di coloro che si ritenevano suoi fedeli interpreti e prosecutori[454].

Di contro a questa impostazione, tuttora alquanto diffusa, si iniziano a riscontrare, all'interno degli studi dedicati all'opera dell'Aquinate, tentativi di rivalutazione dell'apporto tanto ermeneutico quanto speculativo fornito dalla tradizione tomista. Ciò che più conta sottolineare, è che tali tentativi, nelle loro versioni migliori, risultano ben distanti da uno spirito "revanscistico", o da un desiderio di ritorno alla modalità puramente speculativa del tomismo neo-scolastico: al contrario, essi partono dalla constatazione del guadagno irrinunciabile apportato dal metodo storico-critico alla comprensione del pensiero dell'Aquinate, e dunque da un'impostazione volta ad asserire la piena compatibilità e la

[453] Per il confronto gilsoniano con la figura del Caietano si veda ad esempio É. GILSON, *Cajétan et l'humanisme théologique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 22 (1955), pp. 113-136.

[454] Questo tipo di impostazione si riscontra a diversi gradi e in diverse modalità nelle ricerche della seconda metà del Novecento, e continua ad esercitare una forte influenza anche in numerose tra le ricerche odierne dedicate al pensiero tommasiano. Uno studioso come Thierry-Dominique Humbrecht, ad esempio, mutua il proprio atteggiamento di sostanziale sospetto nei confronti dei commentatori tomisti direttamente dall'opera gilsoniana: cfr. T.-D. HUMBRECHT, *Thomisme et antithomisme chez Étienne Gilson*, «Revue Thomiste», 108/2 (2008), pp. 327-366. In altri casi una simile impostazione risulta maggiormente svincolata dalla matrice gilsoniana, come avviene ad esempio nei lavori di Pasquale Porro, la cui ampia monografia dedicata ad una indagine storico-filosofica del pensiero tommasiano si limita a richiamare in poche pagine conclusive la storia del tomismo, e afferma esplicitamente l'opportunità di separare lo studio del pensiero dell'Aquinate dal confronto con la tradizione tomista, e in modo particolare con il tomismo novecentesco: cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Bologna, Carocci, 2012, p. 480.

complementarietà tra il metodo storico e l'approccio speculativo all'interno degli studi tommasiani e tomisti.

Un simile atteggiamento trova, a ben vedere, lucide formulazioni già nella prima metà del Novecento, ad esempio da parte di Martin Grabmann (1875-1949), che ha operato riflessioni di primissimo rilievo sul valore degli apporti ermeneutici forniti tanto del metodo speculativo - definito da Grabmann come *dialektisch-kommentierendes Verfahren*[455] -, quando dal metodo storico-critico applicato all'indagine dell'opera tommasiana[456] e, conseguentemente, sulla necessità di

[455] Vale la pena citare ampiamente le acute riflessioni dedicate da Grabmann alle modalità del metodo speculativo di studio del pensiero tommasiano, tratte dal paragrafo *Winke und Wege zum wissenschaftlichen Verständnis des heiligen Thomas von Aquin,* contenuto nell'opera *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung.* Secondo Grabmann, la «reiche Literatur von Kommentaren zur theologischen Summe hat (…) auch eine bestimmte Methode der Thomas-Interpretation geschaffen. Wir wollen diese Methode als ein dialektisch-kommentierendes Verfahren kennzeichnen. Es handelt sich um eine Analyse der thomistischen Texte mit logischen Hilfsmitteln, welche die Zerlegung der thomistischen Lehre in ihre gedanklichen Elemente bezweckt. Das Hauptgewicht wird darauf gelegt, die Ordnung und den inneren Zusammenhang der Artikel, Quästionen, Traktate und Teile der theologischen Summe aufzuzeigen und alle Bestandteile der einzelnen Artikel in möglichster Anlehnung an den Wortlaut des Aquinaten zu erklären. Es wird deswegen am Eingang eines Traktats die Stellung derselben im betreffenden Teile der Summe und die Gliederung seiner Quästionen aufgezeigt. An der Spitze jeder *quaestio* wird sodann der *ordo articulorum*, die Anordnung der Artikel, zergliedert, bei Besprechung des Artikels selbst wird zuerst dessen Titel erklärt und so der Fragepunkt festgestellt. Hierauf wird die im *corpus articuli* gegebene Lösung der Frage in der Weise entwickelt, das zuerst die von Thomas für seine Entscheidung beanspruchten philosophischen oder theologischen Grundsätze und Begriffe übersichtlich dargelegt und sodann Inhalt und Beweisgänge der thomistischen Lösung in scharf abgegrenzten und meist syllogistisch bewiesenen Konklusionen vorgeführt werden. Die von Thomas angeführten und widerlegten *objectiones* werden meist *in forma*, also in syllogistischem Gewande, vorgelegt. Häufig werden auch, namentlich wenn es sich um dunklere Thomasstellen handelt, Paralleltexte aus anderen Schriften des Aquinaten herangezogen gemäß dem von A. Massoulié geprägten Interpretationskanon *Divus Thomas sui interpres* (…)», M. GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*, München, Kösel, 1949, pp. 199-200. Una volta descritte le principali modalità dell'approccio speculativo adottato dai commentatori, Grabmann sottolinea con forza il perdurante valore delle loro opere e del loro metodo ai fini della comprensione del pensiero tommasiano: «Diese Methode der Thomasexegese (…) hat ohne Zweifel große Vorteile. Sie verhilft zu großer Vertrautheit mit den thomistischen Texten, führt tief in den Zusammenhang der thomistischen Lehrsätze ein, zeigt die eiserne Konsequenz des thomistischen Systems auf und lässt vor allem die Struktur und Architektonik der theologischen Summe scharf hervortreten. Diese Kommentare zur theologischen Summe (…) bedeuten nicht bloss eine Auslegung, sondern auch eine Weiterbildung der thomistischen Lehre (…) Diese Kommentare zur theologischen Summe haben als kundige Führer in die Texte und die gedanklichen Zusammenhänge des thomistischen Lehrgebäudes einen dauernden Wert (…) Die dialektisch-kommentierende und spekulative Methode, welche immer die erste Voraussetzung und Funktion des wissenschaftlichen Thomasstudiums bleiben muss, gibt uns in erster Linie ein Bild vom Sein der thomistischen Lehre und zergliedert die Doktrin des Aquinaten als gegebenes Ganzes», GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt*, pp. 200-202.

[456] Anche rispetto al metodo storico, alle sue modalità e alla sua utilità per la comprensione del pensiero tommasiano, è opportuno citare ampie parti delle riflessioni fornite da Grabmann: «Eine berechtigte Forderung moderner wissenschaftlicher Betrachtungsweise geht dahin, das auch das Werden einer Lehre aus zeitlich früheren Wissenselemente untersucht, und dass alle die fördernden und hemmenden Kräfte dieses Werdens, dieser Entwicklung aufgezeigt werden. Es ist dies die

integrare in maniera feconda questi approcci diversi ma complementari all'interno degli studi tomisti[457].

Più di recente, un'impostazione e un intento analoghi sono stati nuovamente formulati in termini programmatici da parte di Serge-Thomas

historische Betrachtungsweise, welche die Stellung einer Doktrin in der gesamten Entwicklung der Wissenschaft beleuchtet und namentlich einen Denker aus seiner Zeit und Umwelt heraus zu verstehen trachtet. Diese historische Methode ist umso mehr angebracht bei einem Autor, der sein System nicht aus sich heraus *a priori* entwickelt hat, sondern vielmehr, wie Thomas von Aquin, die Wissenselemente früherer Zeiten in sich aufgenommen und zu einer einheitlichen Gedankenwelt zusammengewoben hat. (…) Die Aufgabe dieser Methode besteht darin, dass die Lehre des Aquinaten in ihre historischen Komponenten zerlegt, in ihrem Hervorwachsen aus früheren und zeitgenössischen philosophischen und theologischen Wissensergebnissen aufgezeigt wird und das zugleich auch der Einfluss der thomistischen Doktrin auf die mit- und Nachwelt eine quellenmäßige Darstellung findet. Die Mittel und Wege zur Lösung diese Aufgabe sind mannigfach. Vor allem wird die Quellenanalyse vorzunehmen und die Frage zu beantworten sein: Welche Materialien hat Thomas benutzt, und wie hat er sie benutzt? (…) Auf diese Weise wird es möglich sein, den historischen Hintergrund aus dem Thomas entgegentritt, zu zeichnen und besonders die Bibliothek, aus der sein Wissensmaterial entnommen ist, gewissermaßen zu rekonstruieren (…) Eine weitere Funktion der historischen Untersuchungen der thomistischen Schriften wird nach der Quellenanalyse die Aufzeigung einer allenfallsigen Entwicklung, eines Lehrfortschrittes bei Thomas sein. Thomas hat sich in manchen Punkten verbessert und geklärt, hat in seinen späteren Schriften frühere Auffassungen ergänzt, richtig gestellt oder nötigenfalls auch retraktiert (…)», GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt*, pp. 202-205. Le riflessioni fin qui richiamate compendiano le componenti fondamentali degli studi sulle fonti, il contesto e l'evoluzione interna dell'opera tommasiana, ossia le tre linee principali di apporto dell'indagine storiografica alla conoscenza del pensiero dell'Aquinate. Da notare che Grabmann aggiunge un ulteriore e significativo elemento del contributo del metodo storico-critico, concernente lo studio della «Auffassung der Zeitgenossen von dem einzelnen thomistischen Lehrpunkten, namentlich über die Lehre der unmittelbaren und mittelbaren Schüler des Aquinaten», GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt*, p. 206. Lo storico tedesco afferma infatti che «die nach dem Tode des Heiligen entstandene Streitschriften, diese Auseinandersetzungen zwischen seinen wissenschaftlichen Gegnern und seinen getreuen Schülern viel Aufklärung über die eigentliche *Doctrina S. Thomae* bieten. In dieser Kontroversliteratur (…) treten gerade jene Elemente der thomistischen Lehre hervor, die für Thomas charakteristisch sind und ein hohes Maß selbstständiger, neuer Denkarbeit vorstellen», GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt*, p. 206.

[457] «Das dialektisch-kommentierende Verfahren der Thomasinterpretation erheischt (…) als Ergänzung und auch als Korrektur die historisch-genetische Methode», GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt*, p. 202. La tesi di fondo circa la compatibilità e la complementarietà tra metodo storico-critico e metodo speculativo è ripetuta più volte con forza da Grabmann, ad esempio allorquando egli afferma che «Die historisch-genetische Methode des Thomas Studiums (…) bietet wirklich große Vorteile, ist eine willkommene Ergänzung der dialektisch-kommentierenden Methode, eine verlässige Führerin zum tieferen und allseitigen Verständnis und zur richtigen Beurteilung thomistischer Lehranschauungen», GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt*, p. 208. Significativo è notare che le stesse righe conclusive dell'opera fin qui ampiamente citata, non fanno che riprendere e sottolineare ancora una volta questa tesi, eretta a vero e proprio principio programmatico e guida dell'approccio complessivo al pensiero tommasiano: «(…) So ergänzen sich die dialektisch-kommentierende und historisch-genetische Interpretationsmethode zu einer allseitigen wissenschaftlichen Erfassung und Beurteilung der Gedankenwelt des großten Philosophen und Theologen, denn die katholische Kirche nach Augustinus hervorgebracht hat», GRABMANN, *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt*, p. 210.

Bonino[458], erede tanto della tradizione di tomismo speculativo propria della scuola di Saint-Maximin e di Tolosa, ossia di pensatori quali Marie-Vincent Leroy (1917-1994) e Michel Labourdette, quanto della scuola di studi storiografici di cui il già citato Jean-Pierre Torrell ha rappresentato, nel corso degli ultimi decenni, uno dei maggiori esponenti[459].

Se i lavori di Bonino testimoniano la possibilità e la fruttuosità non solo di una mera coabitazione, ma di un autentico connubio tra approccio storiografico ed approccio speculativo al pensiero tommasiano[460], l'attuazione di questo connubio resta rara e tutt'altro che semplice, sia per le perduranti diffidenze tra studiosi di diversa formazione e impostazione, sia, ben più radicalmente, per la grande complessità intrinseca ad una simile operazione intellettuale.

É importante segnalare fin d'ora che, all'interno del presente studio, non sarà possibile dedicarsi ad un tentativo di realizzazione del connubio tra approccio

[458] Per una sintetica e incisiva formulazione dell'impostazione adottata da Bonino, si vedano ad esempio le sezioni *Être thomiste* e *La tradition thomiste* in S.-T. BONINO (ed.), *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2003, pp. 15-26, 241-253. Per l'affermazione del valore e dell'irrinunciabilità del ricorso al metodo storico-critico per una piena comprensione del pensiero dell'Aquinate, e al contempo per una critica di quelle posizioni storiografiche volte a negare la legittimità del ricorso ermeneutico alla tradizione dei commentatori tomisti, si vedano in particolare le seguenti riflessioni: «Le recours à la méthode historique a longtemps rencontré (et rencontre encore) une sourde résistance dans certains secteurs de la néo-scolastique, obsédés par l'épouvantail de l'historicisme ou encore convaincus à tort que les efforts déployés dans la recherche historique se font au détriment de la "pensée" et dissimulent en fait l'épuisement spéculatif du thomisme et une certaine pusillanimité à aborder les questions actuelles. N'est-ce pas plutôt le refus de l'histoire au profit d'une rationalité atemporelle qui trahit un déficit anthropologique fort peu thomiste? Lequel déficit se retrouve d'ailleurs, sous une autre forme, chez ceux qui, au nom d'une certaine vision naïve de la pure objectivité historique, prétendent abstraire totalement Thomas d'Aquin de la tradition thomiste qui l'a véhiculé jusqu'à nous (…)», S.-T. BONINO, *Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique*, «Nova et Vetera», 87/4 (2012), pp. 419-446. Per un confronto critico con la posizione gilsoniana si veda S.-T. BONINO, *Historiographie de l'école thomiste: le cas Gilson*, in S.-T. BONINO (ed.), *Saint Thomas au XXe siècle. Actes du Colloque du centenaire de la Revue Thomiste*, Paris, Saint-Paul, 1995, pp. 299-313.

[459] In questo senso, pare interessante notare come la recente pubblicazione da parte di Bonino di una serie di studi sotto il titolo di *Études thomasiennes*, si riallacci da un lato all'opzione terminologica di Torrell, ma al contempo tenda, rispetto a quest'ultima, a concepire le nozioni di "*thomasien*" e "*thomiste*" in termini ben più unitari. Fin dall'Introduzione, Bonino tiene in effetti a ricordare che l'«attention prioritaire aux sources, en amont, n'est en rien incompatible avec l'intérêt, en aval, pour les apports des "commentateurs", c'est-à-dire de la tradition thomiste postérieure (…) qui, quoiqu'en pense Gilson, n'est peut-être pas "la pire épreuve" de saint Thomas», S.-T. BONINO, *Études thomasiennes*, Paris, Parole et Silence, 2019, p. 13.

[460] Tra i lavori più ampi e sistematici dello studioso francese, in cui meglio si può apprezzare questo tentativo di assunzione tanto del metodo storico-critico quanto dell'approccio speculativo al pensiero tommasiano, si ricordino la monografia interamente dedicata all'analisi della *quaestio* 2 del *De veritate*, e lo studio integrale del trattato *De Deo uno*: cfr. S.-T. BONINO, *Thomas d'Aquin. De la vérité ou La science en Dieu*, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, 1996; S.-T. BONINO, *Dieu, 'Celui qui est'. (De Deo ut uno)*, Paris, Parole et silence, 2016.

storiografico e approccio speculativo al pensiero tommasiano, quale quello auspicato da Grabmann e Bonino. Come per l'analisi della concezione hildebrandiana svolta nel primo capitolo, anche per Tommaso si dovrà rinunciare a fornire uno studio specifico delle fonti della sua dottrina dell'affettività, dei suoi antecedenti e del suo contesto nell'ambito della psicologia e dell'etica medievali, nonché del suo processo di maturazione a partire dalle opere giovanili e fino a quelle della maturità. Un simile tipo di ricerca storiografica, di cui si è finora tentato di sottolineare tanto l'importanza quanto la compatibilità e la complementarietà con un'impostazione di carattere speculativo e con il tentativo di "attualizzazione" del pensiero dell'Aquinate, trascende manifestamente i limiti della presente indagine, dettati dalla sua intenzionalità di fondo rivolta al confronto della dottrina tommasiana con quella hildebrandiana.

2.3. La considerazione della problematica dell'affettività spirituale negli studi recenti

In corrispondenza della recente crescita dell'interesse nei confronti della concezione tommasiana dell'affettività, alcuni studiosi si sono interrogati in maniera più specifica sulla presenza e la natura dei sentimenti spirituali, distinti dalle passioni sensibili, nel pensiero dell'Aquinate. Per designarli, gli studiosi non usano comunemente i termini di "sentimenti" o "emozioni", che sono di conio moderno e dunque estranei al lessico medievale, ma si riferiscono piuttosto al termine "affetti" o "affezioni", calco maggiormente fedele al lemma latino *affectio*/*affectus*, che compare a più riprese nell'opera tommasiana, e che assume una particolare pregnanza in espressioni quali *affectus in voluntate, affectus voluntatis* o *simplex affectus*[461].

Nicholas Lombardo parla in questo senso di "affetti della volontà" (*affections of the will*)[462], Veronica Sabelli di "affetti nell'appetito intellettuale"

[461] È infatti chiaro che, mentre a volte l'impiego tommasiano di termini quali *affectus* o *affectio* può risultare molto ampio, e sinonimico a quello di *passio*, il ricorso a espressioni quali *affectus voluntatis, affectus in voluntate*, ma anche *simplex affectus*, etc., designa un ambito dell'affettività irriducibile a quello delle *passiones*, intese secondo il significato della *passio proprie dicta*. Si veda ad esempio STh, I, q. 82, a. 5, ad 1.

[462] Si veda in particolare il capitolo terzo della monografia di Lombardo, intitolato appunto *The affections of the will*, in LOMBARDO, *The logic of desire: Aquinas on emotion*, pp. 75-93.

(*affections in the intellectual appetite*)[463], mentre Martin Echavarría, nell'importante e già citato articolo intitolato *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino*, utilizza l'espressione "affettività intellettuale" (*afectividad intelectiva*) come sinonimo di "affettività spirituale" (*afectividad espiritual*). Ulteriori soluzioni terminologiche sono adottate, ad esempio, da Antonio Malo Pé, che parla di "passioni propriamente umane" (*pasiones propriamentes humanas*)[464], da Robert Miner, che fa riferimento, riprendendo un termine utilizzato da Peter King[465], alle "pseudo-passioni" (*pseudo-passions*)[466], mentre David Gallagher parla di "mozioni della volontà" (*motions of the will*)[467].

Al di là della pluralità di opzioni terminologiche, va riconosciuto come tutte queste espressioni convergano a delimitare un livello dell'affettività distinto da quelli delle passioni sensibili: nella presente trattazione si continuerà a denominarlo prevalentemente come livello degli "affetti spirituali" o dei "sentimenti spirituali", per rendere maggiormente palesi le analogie e le differenze della concezione tommasiana di questo piano superiore dell'affettività umana rispetto alla corrispondente trattazione hildebrandiana dei *geistige Gefühle*. Adottando tale terminologia, occorre comunque fare molta attenzione a non intendere il termine "spirituale" in relazione al solo ambito degli affetti legati alla sfera soprannaturale. Come giustamente sottolineato da Echavarría, il ricorso al termine "spirituale" all'interno del lessico tommasiano dell'affettività si trova spesso vincolato all'ambito del soprannaturale, ed in particolare al tema dei sentimenti derivanti

[463] Si veda il capitolo quarto della dissertazione dottorale di Mary Veronica Sabelli, dedicato a *Affectivity in the rational appetite*, in SABELLI, *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul*, pp. 109-166.
[464] Cfr. MALO PÉ, *La antropología tomista de las pasiones*, p. 150 ss. Nella sua principale monografia dedicata alla considerazione dell'affettività in ottica di antropologia filosofica, Malo Pé ricorre, in maniera analoga agli studiosi fin qui menzionati, alla nozione di "affettività spirituale" (*afectividad espiritual*) per designare il livello superiore della concezione tommasiana dei sentimenti. Si veda in particolare il paragrafo intitolato *Nivel espiritual del apetito: la afectividad espiritual* in MALO PÉ, *Antropología de la afectividad*, pp. 136-138.
[465] Cfr. KING, *Aquinas on the passions*, p. 105. Oltre al termine *pseudopassions*, Peter King ricorre anche all'espressione *dispassionate passions* per indicare gli analogati spirituali delle passioni sensibili: cfr. KING, *Dispassionate passions*, in *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, pp. 9-31.
[466] Si veda il paragrafo intitolato *Passions and pseudopassions* in MINER, *Aquinas on the passions*, pp. 35-38.
[467] Cfr. D. M. GALLAGHER, *Person and ethics in Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica», 4/1 (1995), pp. 51-71.

dall'azione dello Spirito Santo nella persona umana[468], quali la "gioia spirituale" (*gaudium spirituale*)[469]. Nella presente ricerca questo termine andrà invece a designare la totalità dei sentimenti superiori della persona umana, e dunque anche i sentimenti "spirituali" che si danno nell'ordine naturale, ossia quelli direttamente accessibili ad un'analisi puramente filosofica della sfera affettiva[470].

Risulta opportuno iniziare la rassegna degli studi recenti concernenti la dottrina tommasiana dell'affettività spirituale a partire dall'articolo di Echavarría citato in precedenza, il quale anticipa il confronto con Hildebrand che si andrà ad istituire nella presente indagine. Questo importante contributo è in effetti in buona parte costruito proprio come risposta alle critiche mosse dal fenomenologo tedesco alla concezione dell'affettività dell'Aquinate. Secondo lo studioso argentino, nella psicologia tomista sarebbe possibile rinvenire una feconda e articolata trattazione dell'affettività di livello spirituale, nella sua distinzione e al contempo nella sua relazione con l'affettività di livello sensibile[471]. Inoltre, il fatto che Tommaso ascriva i sentimenti spirituali alla *voluntas* non equivarrebbe in alcun modo, nell'ottica di Echavarría, ad una perdita della loro natura propriamente affettiva. L'accusa hildebrandiana circa il "riduzionismo volitivo" dell'affettività deriverebbe infatti dal presupposto non dimostrato, che fa coincidere la volontà con

[468] «En el lenguaje de santo Tomás, sin embargo, a la que aquí llamamos "afectividad espiritual" se le denomina "intelectiva", pues el adjetivo de "espiritual" es reservado al afecto que proviene del Espíritu Santo (…)», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 59. Per uno studio di ispirazione tomista, specificamente dedicato alla tematica dell'affettività in ambito religioso, si veda la dissertazione dottorale di John Dryden: J. K. DRYDEN, *The feeling of faith: a Thomistic account of religious emotions*, Ph.D. diss., University of Louisville, 2013.

[469] Per la trattazione tommasiana del *gaudium spirituale* come effetto della *caritas* si veda in particolare STh, II-II, q. 28: *De gaudio*.

[470] L'adozione dell'espressione "affettività spirituale" in relazione all'intero piano superiore dell'affettività umana, tanto naturale quanto soprannaturale, non pare d'altro canto per nulla impropria in contesto tomista, se si considera il significato di "spirituale", secondo cui questo termine si distingue da "materiale", "corporale". Il primo significato dell'aggettivo *spiritualis,-e* menzionato dal *Thomas-Lexikon* è in effetti quello di «geistig, unkörperlich, Synonym mit *immaterialis, incorporalis* und *incorporeus* (…)». Tommaso utilizza dunque comunemente, anche in contesto antropologico, il termine "spirituale" come sinonimo di "immateriale" e "incorporeo": facoltà psichiche spirituali risultano in questo senso quelle che non abbisognano di un organo corporale per compiere le proprie operazioni. Si avrà modo di mostrare in seguito come tale semantica di "spirituale" non equivalga in alcun modo ad una concezione unilateralmente "spiritualista" e disincarnata dell'affettività spirituale.

[471] «(...) nuestra intención es mostrar no sólo la presencia sistemática, y no meramente ocasional, en santo Tomás de dos niveles distintos de afectividad, el sensorial y el espiritual, y explicar su naturaleza, sino también la íntima integración entre ambas dimensiones en la vivencia afectiva humana integral, y su enraizamiento en el único núcleo de la persona», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 48.

una facoltà psichica "fredda", deputata alla sola effettività, e necessariamente priva di qualsiasi moto affettivo[472]. Solo partendo da questo presupposto, dipendente per Echavarría dalla storia della psicologia moderna da Cartesio a Kant[473], risulterebbe intelligibile la seconda accusa mossa da Hildebrand alla psicologia tommasiana dell'affettività, quella che si è precedentemente scelto di denominare come accusa di "riduzionismo orizzontale". Secondo Echavarría, il tomismo non sarebbe in verità reo di alcuna perdita del *proprium* dell'affettività spirituale, anzitutto poiché gli atti volitivi non equivarrebbero a quelle operazioni "fredde" e anaffettive che Hildebrand immaginerebbe, suo malgrado, in termini analoghi a quelli di Kant. Gli atti volitivi analizzati nel *De actibus humanis* sarebbero invece tutti, ad eccezione dell'*usus*, affettivamente connotati: lo studioso argentino ha buon gioco nel richiamare gli esempi della *fruitio* e del *consensus*, ma sembra concepire anche atti quali l'*intentio* e l'*electio* come unitariamente affettivo-volitivi[474].

Si proverà a mostrare all'interno del quinto capitolo come una simile interpretazione, dipendente in ultima analisi dalla tesi dell'identità specifica tra affetti spirituali e atti volitivi ereditata dal Caietano, presenti alcuni elementi di debolezza e di problematicità[475]. Ai fini del presente capitolo, occorre invece sottolineare come la trattazione, da parte dello studioso argentino, della distinzione e del nesso tra sentimenti spirituali e passioni sensibili, costituisca uno degli apporti più significativi per la comprensione della concezione tomista della "scala dell'affettività". In particolare, di primo rilievo risulta il riferimento alla nozione di

[472] «¿Quién puede no simpatizar con la intención de Haecker y Hildebrand de redescubrir y valorar la importancia de la afectividad espiritual en la vida humana (...) Y no cabe duda de que, si concebimos a la voluntad como una mera capacidad efectiva, no afectiva, la crítica de estos autores es acertada», ECHAVARRÍA, *El corazón*, pp. 45-46.

[473] «(...) la crítica de Haecker y de Hildebrand supone una versión empobrecida de la voluntad, de la que no son culpables Aristóteles, san Agustín o santo Tomás, sino la línea de pensamiento que va de Descartes a Kant», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 47.

[474] «Pensamos que, tal vez exceptuando el "uso", que es la voluntad en cuanto impera los actos de otras potencias, es decir la voluntad "efectiva" en sentido fuerte, todos los otros movimientos se pueden considerar como actos propiamente afectivos en mayor o menor medida.», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 59. Lo studioso argentino sottolinea con forza la propria interpretazione circa il carattere affettivo della quasi totalità degli atti della *voluntas*, sostenendo che «El uso, que es el acto de la voluntad por el que se activan las otras potencias, seguramente es el menos afectivo y más "efectivo" de los actos de la voluntad. Pero los otros actos están dotados de un carácter afectivo evidente, empezando por la elección misma.», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 61.

[475] Si veda il paragrafo 5.3.7: *Considerazioni conclusive sulla distinzione e il nesso tra affetti spirituali e atti volitivi*.

redundantia, ispirato ad un precedente contributo di Alberto Berro[476], e la sottolineatura del suo ruolo di garante delle influenze reciproche tra i diversi livelli dell'affettività. Se, ricorrendo all'icastica espressione maritainiana, si può dire che l'intera visione del reale elaborata dall'Aquinate risulti all'insegna del principio del "distinguere per unire", allora è possibile affermare che contributi quali quelli di Berro e Echavarría aiutino a comprendere come la distinzione tommasiana tra i livelli ontologici del sentire non mini in alcun modo l'unitarietà della vita affettiva della persona, preservata proprio dal fecondo ricorso a nozioni quali quella di "ridondanza".

Sottolineata l'importanza dell'articolo di Echavarría, tanto per uno studio interno al pensiero tommasiano quanto in ottica di risposta alle istanze e alle critiche hildebrandiane, è opportuno proseguire la rassegna bibliografica facendo riferimento alla presenza di una riflessione sull'affettività spirituale all'interno delle principali monografie recenti menzionate in precedenza. Nel capitolo terzo di *The logic of desire: Aquinas on emotion,* intitolato *The affections of the will*[477], Nicholas Lombardo si sofferma anzitutto sul ricorso tommasiano alla nozione di affetto, nelle sue differenze e analogie con la nozione di passione[478], in secondo luogo considera il tema degli affetti spirituali corrispondenti analogicamente alle passioni del concupiscibile[479], per poi operare un *excursus* esplicativo circa il ricorso alla nozione di affetto in ambito angeleologico e teologico[480]. Nelle ultime sezioni di questo capitolo, Lombardo dedica particolare attenzione al nesso tra affetti spirituali e passioni[481], alla distinzione tra le nozioni di passioni naturali e non naturali[482], e soprattutto alla problematica della ridondanza degli affetti spirituali nell'appetito

[476] Cfr. A. BERRO, *Afectividad y corporeidad: el concepto tomista de redundantia*, *Actas de la XXXII Semana tomista: Filosofía del cuerpo*, Buenos Aires, 2007. Tale contributo è reperibile dal sito internet della *Sociedad Tomista Argentina*.
[477] Cfr. LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 75-93.
[478] Si veda il paragrafo *The category of affection* in LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 75-77.
[479] Si veda il paragrafo *The structure of intellectual affection* in LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 78-82.
[480] Si veda il paragrafo *Affection in God and the angels* in LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 82-83.
[481] Si veda il paragrafo *Passion and affection in the human person* in LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 84-87.
[482] Si veda il paragrafo *Natural and nonnatural passions* in LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 87-89.

sensitivo, rispetto a cui offre un'utile rassegna e discussione delle interpretazioni fornite dagli studi recenti[483].

Le ricerche di Miguel Acosta López, autore di significativi tentativi di ripresa e sviluppo contemporaneo dell'antropologia dell'Aquinate, risultano interessanti per la difesa della tesi dell'esistenza non di solo due, ma di tre livelli fondamentali dell'affettività[484], tesi già richiamata da studiosi del Novecento quali Bartolomei e Calderas. Problematica risulta tuttavia l'interpretazione proposta dallo studioso colombiano circa le differenze sussistenti tra questi tre livelli del sentire, giacché, ad esempio, alcuni dei sentimenti qualificati da questa lettura come "affetti intermedi" parrebbero in realtà corrispondere, in ottica tomista, al piano della vera e propria affettività spirituale. Non è difficile comprendere, in questo senso, come la questione più complessa non sia tanto quella circa il numero dei livelli dell'affettività nel *corpus* tommasiano, quanto quella circa il criterio fondante la loro distinzione, tematica su cui si avrà modo di ritornare, poiché risulta particolarmente importante non confondere criteri di distinzione "strutturale" tra i diversi livelli del sentire, con criteri di distinzione "qualitativa" e morale tra i sentimenti afferenti ad un medesimo livello.

Oltre alle monografie degli autori fin qui menzionati, si ricordi anche la tesi dottorale di Mary Veronica Sabelli, intitolata *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul in moral experience: an inquiry into the thought of st. Thomas Aquinas*. Dopo aver offerto nel primo e nel secondo capitolo uno studio circa la terminologia afferente al campo semantico dell'affettività[485], e circa

[483] Si veda il paragrafo *Overflow to the passions* in LOMBARDO, *The logic of desire*, pp. 89-93.
[484] «Las manifestaciones afectivas son de diverso grado (...) conveniencia de hablar al menos de tres dimensiones afectivas (...) La primera dimensión trataría de los afectos inferiores, más conocidos como pasiones o emociones. Su característica principal consiste en ser intensas, pasajeras y causar inmutaciones corporales en nosotros. La segunda trata de los afectos intermedios, donde intervienen más directamente tanto la voluntad como la inteligencia. Son más continuos y estables en el tiempo, y suelen presentar aspectos positivos o negativos desde un punto de vista ético; son los sentimientos. Así, la amistad es un sentimiento, pero también lo son los celos o el rencor. Finalmente, la tercera dimensión afectiva está dada por los afectos superiores del hombre, son los que se encuentran tan radicalmente asentados en nosotros que, de alguna manera, indican nuestra forma de ser y ordenan y desordenan los afectos de niveles inferiores. Aquí estaríamos hablando, por ejemplo, del amor espiritual, aquél que lleva a dar la vida por algo o alguien. (...)», ACOSTA LÓPEZ, *Los afectos inferiores*, p. 11.
[485] Cfr. *Exegesis of the terminology of affectivity*, in SABELLI, *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul*, pp. 21-34.

l'affettività in generale in quanto forma di inclinazione[486], Sabelli dedica il terzo e il quarto capitolo allo studio della dottrina tommasiana dell'affettività di livello sensibile[487], e di quella di livello spirituale[488], nelle loro analogie e differenze. Tra gli articoli in rivista, da segnalare in quanto comprendenti una significativa considerazione della concezione tommasiana dell'affettività spirituale risultano ad esempio i lavori di Shawn Floyd[489], Claudia Eisen Murphy[490], David Gallagher[491], Daniel Westberg[492] e Stephen Loughlin[493].

La presente tematica è stata fatta oggetto di un certo interesse anche in ottica storiografica, soprattutto per quel che concerne il problema della determinazione delle fonti della dottrina dell'Aquinate. In termini generali, vari studiosi si mostrano concordi nel rimandare ad Agostino come alla radice principale del riconoscimento tommasiano dell'esistenza di un piano spirituale dell'affettività. Correlativamente, gli stessi studiosi tendono a sottolineare proprio rispetto a questa dottrina la presenza di un significativo scarto tra la psicologia dell'Aquinate e quella aristotelica, che, come già indicato in precedenza, è comunemente ritenuta fautrice della tesi della coestensività della sfera affettiva con l'ambito delle passioni sensibili. Una simile lettura circa l'"opzione agostiniana" di Tommaso, e circa il suo supposto rapporto di tensione con la concezione aristotelica delle passioni, è presente ad esempio nella monografia di Raúl Sacristán López[494], negli studi di Thomas Dixon sull'evoluzione della teoria dell'affettività tra filosofia antica e modernità[495], in un importante articolo di Peter King dedicato alla concezione

---

[486] Cfr. *The foundations of affectivity as inclination in its universal extension*, in SABELLI, *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul*, pp. 35-66.
[487] Cfr. *Affectivity in the sensitive appetite*, in SABELLI, *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul*, pp. 65-108.
[488] Cfr. *Affectivity in the rational appetite*, in SABELLI, *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul*, pp. 109-166.
[489] Cfr. FLOYD, *Aquinas on emotion: A response to some recent interpretations*.
[490] Cfr. EISEN MURPHY, *Aquinas on our responsibility for our emotions*.
[491] Cfr. GALLAGHER, *Person and ethics in Thomas Aquinas.*
[492] Cfr. D. WESTBERG, *Emotion and God: A reply to Marcel Sarot*, «The Thomist», 60/1 (1996), pp. 109-121.
[493] Cfr. LOUGHLIN, *Similarities and differences between human and animal emotion in Aquinas's thought.*
[494] Cfr. SACRISTÁN LÓPEZ, *"Ipsa unio est amor"*, p. 541, pp. 579-580.
[495] Dopo aver sostenuto che nel pensiero tommasiano l'adozione delle categorie filosofiche aristoteliche «reinforced a sense of the passivity and, hence, inferiority, of the *passiones*», Dixon integra tale affermazione notando che «Aquinas made an important distinction, however, between the passions and other movements of the will», e giunge così alla conclusione secondo cui «For Aquinas (…) as for Augustine, the realm of the lower passions did not exhaust the affective

dell'affettività spirituale nel Medioevo[496], ma anche in ricerche di marco speculativo. Emblematico risulta in questo senso il caso di Eleonore Stump, filosofa tra le più note nel panorama del tomismo americano degli ultimi decenni, e propensa a rinvenire proprio nella dottrina dell'affettività spirituale un elemento non aristotelico del pensiero tommasiano, tesi difesa all'interno di *The non-Aristotelian character of Aquinas's ethics: Aquinas on the passions*[497].

Per quanto il presente studio non potrà dedicarsi a problematiche di *Quellengeschichte*, pare importante notare come simili interpretazioni improntate alla contrapposizione di aristotelismo e agostinismo[498] necessito di sfumature, e per certi aspetti di una vera e propria revisione. Agli occhi di Tommaso, infatti, l'antropologia dello Stagirita pare ben più compatibile con il riconoscimento di un livello meta-sensibile dell'affettività, di quanto comunemente creduto da parte di alcuni interpreti contemporanei. Si pensi, in questo senso, alla concezione

capacities of the soul. They were complemented by other states which carried a higher spiritual value - namely godly affections without any associated arousal or perturbation of the soul (…)», T. DIXON, *Revolting passions*, «Modern Theology», 27/2 (2011), pp. 298-312: p. 300. Per un'esplicitazione più ampia della distinzione tra *passio* e *affectus* nel pensiero agostiniano e in quello tommasiano si veda anche T. DIXON, *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 39-48.

[496] «The Augustinian view of dispassionate passions is part of the philosophical/theological inheritance of the Middle Ages. As such, it is assumed more often than argued for, and generally treated as one of the many background truths that helped define the mediæval intellectual landscape. But that landscape underwent a seismic shift with the recovery and gradual assimilation of Aristotle; old wine had to be poured into new bottles, including the Augustinian heritage. Thomas Aquinas is one of the few who directly address dispassionate passions, trying to fit Augustine's conclusions into his adopted Aristotelian framework (…)», KING, *Dispassionate passions*, p. 22.

[497] Stump sostiene icasticamente che «To understand what Aquinas's position on the passions and their role in the ethical life actually is, it helps to begin by setting aside the view that Aquinas holds an Aristotelian virtue ethics (…)», STUMP, *The non-Aristotelian character of Aquinas's ethics*, p. 93.

[498] A simili letture pare in parte associarsi anche uno studioso quale Brian Shanley, quando afferma che «the traditional Thomistic approach to anthropology is articulated according to Aristotelian categories (…). Yet it would be a mistake to infer that because Aquinas uses Aristotelian categories he thereby adopts Aristotle's anthropology (…). Aquinas's appropriation of elements of the *De anima* is at the service of a fundamentally religious view of the human person that results in an anthropology that is decidedly un-Aristotelian in some respects (…) Ultimately (…) the Thomistic notion of man owes its inspiration more to Augustine than to Aristotle (…)», B. J. SHANLEY, *The Thomist tradition*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 153. Più in generale, l'accentuazione dell'agostinismo di Tommaso pare costituire una delle linee di fondo degli studi tommasiani degli ultimi decenni, anche in relazione alla "riscoperta" degli elementi di matrice platonica della metafisica del nostro, come il concetto di partecipazione, la cui decisività nel pensiero dell'Aquinate è stata messa in rilievo fin dai classici studi di Cornelio Fabro (1911-1995) e Louis-Bertrand Geiger (1906-1983): C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo* s. *Tommaso d'Aquino: Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista*, Milano, Vita e Pensiero, 1939; C. FABRO, *Partecipazione e causalità: Secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960; L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942.

aristotelica di vissuti affettivi quali il piacere derivante dalla conoscenza intellettuale, manifestamente irriducibile al tipo di piacere derivante dall'apprensione dei sensi esterni, oppure la meraviglia, sentimento intellettuale per eccellenza, e dunque non animale ma specificamente umano.

La breve rassegna degli studi recenti fin qui operata ha permesso di segnalare la presenza di un'interrogazione sull'affettività spirituale, all'interno del più vasto campo di indagine concernente la dottrina tommasiana dell'affettività. Risulta tuttavia opportuno sottolineare come questo particolare aspetto dell'antropologia e dell'etica dell'Aquinate risulti tuttora da più parti misconosciuto, o per lo meno scarsamente considerato all'interno degli stessi studi tomisti e tommasiani. Come anticipato in sede di presentazione dell'interpretazione hildebrandiana del pensiero di Tommaso, non è infrequente imbattersi ancor oggi in letture della concezione tommasiana dell'affettività centrate unicamente sulle passioni dell'irascibile e del concupiscibile, letture che in alcuni casi ammettono l'esistenza di un piano propriamente spirituale dell'affettività ma non giungono a fornirne una tematizzazione, in altri, ben più radicalmente, paiono porre in questione l'esistenza stessa dell'affettività spirituale.

Sintomatico risulta il fatto che simili interpretazioni non si rinvengono soltanto all'interno di sintesi manualistiche o esposizioni sommarie del pensiero dell'Aquinate, ma risultano veicolate anche da parte di studi di valore, i quali per altri versanti sono in grado di fornire importanti contributi alla comprensione della concezione tommasiana delle passioni. È il caso, ad esempio, di alcune ricerche di carattere storiografico di Silvana Vecchio. La studiosa italiana rinviene ad esempio una differenza fondamentale tra il pensiero dell'Aquinate e quello di Agostino nel fatto che, a suo dire, le passioni sarebbero reputate dal vescovo di Ippona quali atti della volontà, mentre in Tommaso la volontà agirebbe a partire da passioni sensibili sorte prima del suo intervento[499]. Tale interpretazione, per quanto risulti corretta nel

[499] «L'indubbia dipendenza di Tommaso dal pensiero di Agostino, certamente l'autore più citato nel trattato sulle passioni, non può annullare la distanza che separa le due concezioni e che, pur non traducendosi mai in una presa di posizione diretta, consente comunque una definizione abbastanza netta dei termini del problema: per Agostino le passioni, buone o cattive che siano, sono sempre atti della volontà (…), laddove per Tommaso la volontà può intervenire su un materiale passionale preesistente e in qualche modo isolabile nella sua "naturalità" (…)», VECCHIO, *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni*, p. 150. Analoga interpretazione è fornita dalla studiosa italiana in VECCHIO, *Affetti e passioni nel pensiero medievale*, pp. 15-16. L'erronea lettura fornita dalla

caso delle "passioni antecedenti", non è applicabile nel caso delle "passioni conseguenti", ossia di quelle passioni sensibili che derivano da atti della ragione e della volontà; inoltre una simile interpretazione misconosce radicalmente l'esistenza nel dettato tommasiano di affetti spirituali, che appartengono fin dal loro sorgere alla *voluntas*, e dunque non sono concepibili alla stregua di un materiale di livello sensibile, su cui la facoltà appetitiva di livello spirituale agirebbe in un momento posteriore ed in maniera estrinseca.

Se la posizione della Vecchio rappresenta un esempio indicativo di come una parte degli studi storiografici fatichino a prendere coscienza della componente dell'affettività spirituale nel pensiero tommasiano[500], manifestazioni non meno sintomatiche della limitatezza e problematicità della ricezione di questa tematica si rinvengono anche sul versante degli studi speculativi. Si pensi, tra i vari esempi possibili, ad un recente articolo di Daniel De Haan, intitolato *Delectatio, gaudium, fruitio. Three kinds of pleasure for three kinds of knowledge in Thomas Aquinas*[501]. Il giovane studioso americano, fautore di significativi contributi volti a porre in rilievo la compatibilità dell'antropologia aristotelico-tomistica con le ricerche recenti di filosofia della mente e di ambito neuroscientifico[502], sostiene in questo articolo che l'affetto della gioia (*gaudium*) dipenderebbe dal punto di vista cognitivo dalla "facoltà cogitativa" (*virtus cogitativa*), e non dall'apprensione intellettuale e razionale. In questo senso, per quanto ammetta l'esistenza di una

Vecchio in merito alla supposta diversità della concezione tommasiana dell'affettività rispetto a quella agostiniana dipende proprio dal mancato riconoscimento della pertinenza di alcuni affetti alla *voluntas* nell'opera dell'Aquinate. La mancata comprensione della visione tommasiana della scala dell'affettività sta all'origine pure dell'interpretazione unilaterale fornita dalla studiosa italiana in merito alla supposta "neutralità morale" degli affetti nel pensiero del nostro, rispetto a cui la Vecchio ritiene di poter rinvenire in Tommaso «un discorso psicologico pre-morale, all'interno del quale le passioni non sono oggetto di valutazione etica, ma possono essere indagate nella loro dinamica puramente fisica», VECCHIO, *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni*, p. 151.

[500] All'interno del panorama degli studi di storia della filosofia medievale, maggiore attenzione è stata dedicata alla presenza di una riflessione sul livello spirituale dell'affettività all'interno del pensiero di Duns Scoto. Si vedano ad esempio i seguenti contributi: A. R. PERREIAH, *Scotus on human emotions*, «Franciscan Studies», 56/1 (1998), pp. 325-345; O. BOULNOIS, *Duns Scot: existe-t-il des passions de la volonté?*, in *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions I*, pp. 281-295; I. DRUMMOND, *John Duns Scotus on the passions of the will*, in *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, pp. 53-74.

[501] Cfr. D. D. DE HAAN, *Delectatio, gaudium, fruitio. Three kinds of pleasure for three kinds of knowledge in Thomas Aquinas*, «Quaestio», 15 (2015), pp. 543-552.

[502] Si vedano ad esempio D. D. DE HAAN, *The interaction of noetic and psychosomatic operations in a Thomist hylomorphic personalism*, «Scientia et Fides», 6/2 (2018), pp. 1-29; D. D. DE HAAN - G. A. MEADOWS, *Aristotle and the philosophical foundations of neuroscience*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 87, 2013, pp. 213-230.

differenza tra il *gaudium* e la *delectatio* derivante dall'apprensione dei sensi esterni, De Haan ritiene che tanto il *gaudium* quanto la *delectatio* afferiscano in ottica tommasiana alla medesima facoltà appetitiva di livello sensibile, ossia alla *potentia concupiscibilis*[503]. In una simile lettura, in cui soltanto la *fruitio* costituisce un'operazione della volontà[504], non c'è spazio per un'autentica trattazione dell'affettività spirituale, a meno che per essa non si intenda una considerazione della sola *fruitio*, o di questo e altri atti volitivi caratterizzati da una componente affettiva e studiati da Tommaso all'interno del *De actibus humanis*.

In altri termini, un'interpretazione quale quella proposta da De Haan risulta incompatibile con l'impianto ermeneutico seguito da alcuni degli autori sopra richiamati, e che sarà riproposto e difeso nel prosieguo di questo studio, secondo cui la trattazione tommasiana dell'affettività spirituale va ricercata all'interno dello stesso trattato *De passionibus*, luogo testuale fondamentale tanto per le passioni sensibili, quanto per i loro analogati spirituali. La considerazione del *gaudium* unicamente quale passione della *potentia concupiscibilis*, e non anche quale autentico affetto della *voluntas*, testimonia la mancata comprensione, da parte di De Haan così come di altri studiosi, della struttura "stratificata" e "analogica" del *De passionibus*, comprensione senza la quale è impossibile guadagnare una corretta visione dell'esistenza, o per lo meno dell'estensione del piano dell'affettività spirituale nel pensiero tommasiano.

Chi non guadagni una simile interpretazione circa la struttura a più piani del trattato *De passionibus*, e circa la loro comunanza analogica, difficilmente potrà in effetti sottrarsi, se non a posizioni orientate a negare l'esistenza dell'affettività spirituale, per lo meno a letture volte a ridurne l'estensione e la portata all'interno dell'antropologia e dell'etica dell'Aquinate. Sintomatico risulta in questo senso il caso di Catherine Newmark, studiosa che, nella propria monografia intitolata

---

[503] «The apprehension of a sensible good as obtained by the external senses specifies the concupiscible passion *delectatio*, and when the internal senses apprehend a sensible good as present, this specifies the concupiscible passion *gaudium* (…) The affectional intentions of the cogitative power provide a kind of internal sense knowledge that is formally different from the *per se* sensibles known by the external senses, and so can specify the concupiscible passion of *gaudium*», DE HAAN, *Delectatio, gaudium, fruitio*, p. 544, p. 547.

[504] «When the will rests in the intellectually apprehended good, this act is called *fruitio*; when the concupiscible appetite rests in a good apprehended by the internal senses this passion is called *gaudium*; and when the concupiscible appetite rests in a good apprehended by the external senses this passion is called *delectatio*», DE HAAN, *Delectatio, gaudium, fruitio*, p. 543.

Passion-Affekt-Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant (2008)[505], prende atto dell'esistenza del riferimento tommasiano ad un amore di livello intellettuale, ma al contempo ritiene che esso costituisca un elemento in ultima analisi estraneo al resto del sistema dell'Aquinate, e in conflitto con esso. La studiosa svizzera tenta di rendere ragione della presenza di un tale amore di livello non sensibile all'interno del trattato *De passionibus* rimandando all'influenza di Agostino e a non meglio determinati fattori di ordine teologico che avrebbero influenzato il pensiero dell'Aquinate, e ritenendo in ogni caso che la tematizzazione dell'*amor intellectivus* risulti limitata all'interno della dottrina tommasiana[506]. Una simile interpretazione dimostra a sufficienza come Newmark non comprenda la centralità della nozione di *amor intellectivus* all'interno del *De passionibus*, e la sua decisività per l'intera dottrina dell'*amor amicitiae*, inoltre l'analisi operata dalla studiosa svizzera dimentica che l'ambito dell'affettività spirituale nel pensiero tommasiano risulta ben lungi dall'essere confinato al solo esempio dell'amore.

Non è difficile rendersi conto di come letture simili a quelle della Newmark, che non giungono a negare, ma certo depotenziano radicalmente l'ampiezza e il ruolo dell'affettività spirituale, prendano le mosse da un postulato analogo a quello assunto dalle interpretazioni che misconoscono integralmente l'esistenza di un livello spirituale del sentire nel dettato dell'Aquinate, ossia dall'idea secondo cui il trattato *De passionibus* sarebbe dedicato all'analisi delle sole passioni della *potentia concupiscibilis* e della *potentia irascibilis*, e non al contempo agli eventuali analogati spirituali di tali passioni[507].

---

[505] Cfr. C. NEWMARK, *Passion - Affekt - Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg, Meiner, 2008.

[506] «Eine Besonderheit des *amor*, die ebenfalls mit theologischen Fragen und der Übernahme augustinischer Topoi zu tun hat, ist die Rede von einem „*amor intellectivus*", die aufgrund der Verortung der Passionen im sinnlichen Strebevermögen im Prinzip einen Bruch im thomistischen System bedeutet, von Thomas allerdings auch eher peripher thematisiert wird (…)», NEWMARK, *Passion - Affekt - Gefühl*, p. 86.

[507] Questa *communis opinio*, è opportuno riconoscerlo, è stata favorita da alcuni passaggi degli stessi testi tommasiani, e soprattutto dal prologo della q. 6 della *Prima secundae*, laddove l'Aquinate determina la distinzione tra l'oggetto del *De actibus humanis* e quello del *De passionibus*: «Humanorum (…) actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. (…) Primo (…) considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundo, de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones», STh, I-II, q. 6, pr. Tali affermazioni, legate alla distinzione fondamentale tra *actiones humanae* e *actiones hominis* formulata fin dall'articolo primo della q. 1 della *Secunda pars*, restringono l'oggetto delle *quaestiones* 22-48 della *Prima secundae* all'ambito delle sole *passiones*, concepite

Una volta sottolineata l'assenza o la limitatezza di considerazione della tematica dell'affettività spirituale in parte degli studi recenti dedicati alla concezione tommasiana delle passioni, è opportuno notare come, anche all'interno degli studi sopracitati che tematizzano esplicitamente tale aspetto dell'etica e della psicologia dell'Aquinate, esso risulti ben lungi dall'essere considerato con la dovuta ampiezza, e in tutte le sue articolazioni problematiche. Nelle monografie di Miner, Lombardo e Fritz Cates, la trattazione dell'affettività spirituale è in effetti confinata in singoli capitoli, che a livello quantitativo rappresentano una porzione molto limitata dell'indagine complessiva della dottrina tommasiana dell'affettività operata da questi studiosi.

Uno studio interamente rivolto alla considerazione analitica della concezione dell'affettività spirituale proposta dall'Aquinate sembra dunque mancare, tanto in ottica storiografica quanto sul versante speculativo. In questo senso, è possibile affermare che una tematica quale quella della partecipazione delle passioni sensibili alla vita della ragione e della volontà resti tuttora maggiormente studiata e conosciuta rispetto a quella dell'affettività spirituale, come attestato dalla recente pubblicazione della già citata monografia di Nicholas Kahm[508].

Occorre inoltre notare come, nell'ambito ristretto dei contributi implicanti una trattazione dell'affettività spirituale, esistano significativi aspetti di divergenza tra le proposte ermeneutiche formulate dai vari studiosi. Uno degli argomenti rispetto a cui la non concordanza degli interpreti risulta più vistosa è quello concernente l'esistenza di analogati spirituali delle passioni della *potentia irascibilis*. Se, come si avrà modo di mostrare ampiamente, Tommaso indica con chiarezza l'esistenza di analogati spirituali delle passioni della *potentia*

---

come atti che la persona umana ha in comune con gli animali, delimitazione preliminare dell'oggetto del trattato *De passionibus* che pare dissuadere fin dal principio il lettore del testo tommasiano da qualsiasi velleità di interpretare questo trattato in termini "stratificati", e di ricercarvi una considerazione dell'affettività spirituale. D'altro canto, è il testo stesso del *De passionibus* a spingere il lettore verso una "relativizzazione" delle affermazioni contenute nel prologo della q. 6: come si farà emergere nella prossima sezione, il fatto che il *De passionibus* tematizzi le passioni in quanto operazioni comuni all'uomo e agli animali irrazionali, non significa che questo trattato si arresti all'analisi di tale livello dell'affettività, e non esclude dunque che, negli stessi luoghi testuali in cui studia le passioni, l'Aquinate fornisca al contempo una trattazione dei loro analogati spirituali. Ciò è stato compreso, tra i vari interpreti, da Pinckaers, il quale ha acutamente notato come «En lisant, ne fut-ce que la table des matières [du traité *De passionibus*], on s'aperçoit vite que l'auteur, qui a défini les passions comme des mouvements de l'appétit sensible, ne se maintient cependant pas strictement au niveau de la sensibilité (…)», PINCKAERS, *Les passions et la morale*, p. 381.

[508] Cfr. KAHM, *Aquinas on emotion's participation in reason*.

concupiscibilis, ben più complessa è la questione ermeneutica circa le passioni della *potentia irascibilis*, rispetto a cui, almeno all'interno del trattato *De passionibus*, l'Aquinate non pare menzionare esplicitamente l'esistenza di analogati spirituali. In questo senso, alcuni studiosi annoverano tra i sentimenti spirituali solo l'amore, l'odio, il desiderio, la gioia e la tristezza, mentre negano, esplicitamente o implicitamente, la possibilità del darsi, ad esempio, della rabbia o della paura sul piano spirituale dell'affettività. Al contrario, basandosi su luoghi testuali presenti in ulteriori opere tommasiane, nonché sulla sopracitata lettura del carattere stratificato e analogico dell'intero trattato *De passionibus*, altri studiosi sono giunti a sostenere la tesi dell'esistenza di analogati spirituali anche di tutte le passioni della *potentia irascibilis*, tesi che sarà difesa nel prosieguo del presente capitolo[509].

Altro elemento estremamente complesso e problematico in sede ermeneutica è quello circa la relazione sussistente tra affetti spirituali e atti volitivi, rispetto a cui si fronteggiano l'interpretazione dell'identità "stretta", che concepisce gli affetti spirituali menzionati nel *De passionibus* come perfettamente coincidenti con alcuni degli atti volitivi del *De actibus humanis*, e l'interpretazione secondo cui, nonostante le somiglianze dettate dalla comune afferenza alla *voluntas*, gli affetti spirituali sarebbero specificamente distinti dagli atti volitivi. Nel corso del quinto capitolo ampio spazio sarà dedicato alla disamina di tale questione, la cui decisività appare chiaramente, se si pensa che da essa dipende in buona misura la possibilità di rispondere in ottica tomista alla critica hildebrandiana circa il "riduzionismo volitivo" dell'affettività[510].

Attraverso la rassegna bibliografica fin qui svolta, si è cercato di mostrare come, al di là della significativa presenza, nel panorama degli studi recenti, di un interesse per la concezione tommasiana dell'affettività spirituale, tale tematica sia ancora ben lungi dall'aver attirato il grado di attenzione che merita, e dall'aver dato luogo a studi sufficientemente analitici. Le lacune della ricerca contemporanea, peraltro notate di recente da alcuni interpreti[511], così come il perdurare di elementi

[509] Si veda il paragrafo 2.4.9: *La problematica dell'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della potentia irascibilis*.
[510] Si veda la sezione 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra sentimenti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*.
[511] Lombardo parla ad esempio della tematica degli affetti spirituali e della loro interrelazione con le passioni come di «a topic often neglected in studies of Aquinas's account of human affectivity», LOMBARDO, *The logic of desire*, p. 75. Ancor più di recente, Marco Panero, autore di un'ampia

dibattuti e problematici in ottica interpretativa, mostrano la legittimità e l'importanza di nuovi studi dedicati a tale problematica, tanto in ottica storiografica quanto in ottica speculativa.

2.4. La concezione tommasiana dei diversi affetti spirituali a partire dalla loro considerazione nel trattato *De passionibus*

2.4.1. Premessa di ordine metodologico

La scelta metodologica operata nel prosieguo del presente capitolo, così come all'interno del capitolo quinto, sarà quella di compiere uno studio interno all'opera dell'Aquinate, che, come già indicato, non verrà analizzata in relazione alle sue fonti primarie e al suo contesto di riferimento, bensì quanto alla struttura e alla "logica interna" delle dottrine da essa difese. L'impossibilità di dedicarsi in questa sede a indagini di *Quellengeschichte* e alla contestualizzazione della concezione tommasiana dell'affettività spirituale nell'ambito dei dibattiti medievali risulta, come segnalato in precedenza, strettamente dipendente dalla finalità speculativa della presente ricerca, volta al confronto del pensiero tommasiano con quello hildebrandiano.

In questa sezione verrà seguito l'ordine delle *quaestiones* del trattato *De passionibus*, tentando di rinvenire i riferimenti tommasiani agli analogati spirituali delle varie passioni. Tale rassegna volta a reperire la considerazione tommasiana dei diversi affetti spirituali costituirà il cuore del presente capitolo, nell'ultima sezione del quale si tenterà di offrire una lettura d'insieme, volta a delineare le caratteristiche principali dell'affettività spirituale in generale, nelle sue differenze fondamentali rispetto all'affettività sensibile.

Lungi dal rimanere confinata al solo testo del *De passionibus*, la seguente trattazione implicherà un confronto con altre sezioni della *Summa theologiae*, quali il trattato *De homine* (I, qq. 75-89), e attingerà da ulteriori opere tommasiane,

---

monografia dedicata al ruolo svolto dalla nozione di *ordo rationis* all'interno dell'etica tommasiana, lamentava la scarsità di studi dedicati alla problematica dell'affettività spirituale. Lo studioso italiano, sottolineando il possibile interesse di uno studio dedicato al rapporto tra l'amore come passione sensibile, e l'amore come affetto spirituale, ammetteva di non aver rinvenuto «studi sistematici dedicati a questo tema», e che le stesse opere dedicate ad un'analisi specifica della concezione tommasiana dell'amore gli sembravano offrire «soltanto sporadici accenni in merito», M. PANERO, "*Ordo rationis", virtù e legge: studio sulla morale tomista della Summa theologiae*, Roma, LAS, 2017, pp. 201-202.

importanti sia per confermare e approfondire quanto presente nel capolavoro dell'Aquinate, che per chiarire e dirimere alcune difficoltà ermeneutiche. L'approccio a questi scritti non sarà di carattere diacronico, come avviene negli studi volti a rintracciare l'evoluzione del pensiero tommasiano, ma mirerà piuttosto a mostrare l'unitarietà delle principali tesi, sostenute nei diversi momenti dell'itinerario dell'Aquinate.

Come è facile capire, una simile opzione porta con sé un rischio non peregrino di "schiacciamento prospettico" del pensiero tommasiano, e finanche di ritorno a quell'ermeneutica assiomaticamente concordista e continuista, tipica di parte della tradizione commentaristica, la cui problematicità è già stata segnalata in precedenza. Si cercherà di sfuggire a tale rischio, ponendo in evidenza non solo la coerenza di fondo, ma anche alcuni elementi di almeno apparente "tensione interna" al *corpus* tommasiano.

Riguardo al riferimento alla tradizione commentaristica, si cercherà di evitare tanto l'atteggiamento di critica unilaterale o di totale assenza di considerazione evidente in parte degli studi storiografici, così come in alcuni filoni recenti di tomismo speculativo, quali il "tomismo analitico", quanto quello di acritica accettazione delle interpretazioni "canoniche" fornite dai commentatori. Tali interpretazioni risultano infatti, nel caso della concezione dell'affettività spirituale, in parte foriere di un fecondo lavoro di esplicitazione del testo dell'Aquinate, mentre per altri aspetti esse rappresentano fonti di forzature ermeneutiche, la cui stratificazione all'interno della *Rezeptionsgeschichte* del pensiero tommasiano finisce, nei casi più gravi, per impedirne radicalmente una corretta comprensione, come si tenterà di mostrare soprattutto all'interno del capitolo quinto[512]. È bene rendersi conto, in questo senso, del fatto che la tradizione commentaristica sviluppatasi lungo la storia del tomismo risulta meno monolitica e ben più internamente variegata di quanto si è spesso portati a pensare: conseguentemente, anche il giudizio sull'apporto ermeneutico e speculativo da essa fornito non potrà che rifuggire dall'adozione di tesi troppo generali, le quali finiscono necessariamente per misconoscere le notevoli differenze sussistenti tra le

[512] Per la presa di distanza dall'ermeneutica "caietanista" dell'identità tra affetti spirituali e volizioni si veda la sezione 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra sentimenti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*.

posizioni dei vari commentatori. Poste queste premesse ed esplicitazioni circa le opzioni metodologiche di fondo adottate nella presente indagine, si può transitare all'analisi della concezione tommasiana dell'affettività spirituale.

2.4.2. Distinzione tra *potentia concupiscibilis* e *potentia irascibilis*

Nelle prime sezioni di questo capitolo, si è già fatto più volte riferimento alla *potentia concupiscibilis* e alla *potentia irascibilis*, ossia alle due facoltà appetitive di livello sensibile da cui, secondo Tommaso, dipendono le varie passioni. La sussistenza di una differenza specifica tra queste facoltà dipende dalla differenza del loro "oggetto formale" (*obiectum formale*)[513], ossia - per tentare una definizione preliminare e riassuntiva di questo concetto tecnico, fondamentale nella psicologia e nell'etica dell'Aquinate - dalla differenza della "prospettiva" secondo cui i diversi "oggetti materiali" (*obiecta materialia*)[514] sono riferiti a ciascuna delle due facoltà. La *potentia concupiscibilis* ha come oggetto formale il *bonum delectabile*, il che significa che le passioni facenti capo a questa facoltà si rivolgono a qualsivoglia realtà "considerandola" come un bene piacevole e conveniente dal punto di vista sensibile, oppure, al contrario, come un male doloroso dal punto di vista sensibile. La *potentia irascibilis* ha invece come oggetto formale il *bonum arduum*: gli enti a cui si rivolge qualsiasi passione dipendente da questa facoltà non sono cioè "considerati" *simpliciter* come beni piacevoli, bensì come beni difficili da raggiungere, oppure come mali difficili da fuggire (*sub ratione ardui*)[515].

---

[513] La nozione di "oggetto formale" verrà richiamata nell'ultima sezione del presente capitolo (cfr. 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*). Un ulteriore rimando a tale nozione verrà proposto all'interno del capitolo quinto, dove il riferimento all'*obiectum formale* risulterà fondamentale per comprendere la tesi tommasiana della pertinenza di atti volitivi e affetti spirituali ad un'unica facoltà psichica (cfr. 5.2.2: *Comunanza dell'oggetto formale di affetti spirituali e atti volitivi*), così come nel capitolo sesto questo concetto verrà utilizzato all'interno di una delle argomentazioni più rilevanti a sostegno della tesi dell'unità generica di atti volitivi e affetti spirituali (cfr. 6.2.2: *Argomento dell'oggetto formale*).

[514] È opportuno notare fin dal principio che l'aggettivo *materialis,-e*, quando compare all'interno dell'espressione *obiectum materiale*, assume un significato ben distinto da quello secondo cui esso si oppone all'aggettivo *spiritualis,-e*. L'oggetto materiale della speranza è la realtà sperata; l'oggetto materiale di un atto volitivo è la cosa voluta, etc. Questi esempi bastano per mostrare come l'espressione *obiectum materiale* designi semplicemente i diversi enti a cui può rivolgersi una determinata operazione, oppure un abito o una facoltà psichica: l'espressione "oggetto materiale" non ha dunque a che fare con lo statuto ontologico di questi enti.

[515] «(…) obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. (…) Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi», STh, I-II, q. 23, a. 1, co.

Questa distinzione tra la *potentia concupiscibilis* e la *potentia irascibilis* risulta centrale nella psicologia dell'Aquinate[516]: all'interno della *Summa theologiae*, essa trova esplicitazione già nel trattato antropologico della *Prima pars*[517], e struttura l'intera "tassonomia dell'affettività" proposta nel trattato *De passionibus* della *Prima Secundae* (qq. 22-48). Dopo aver considerato il problema della sede delle passioni (q. 22)[518], della loro distinzione reciproca (q. 23)[519] e del loro statuto morale (q. 24)[520], nonché dell'ordine sussistente tra le varie passioni (q. 25)[521], Tommaso inizia il proprio studio analitico dei singoli affetti a partire da quelli afferenti alla *potentia concupiscibilis*, ossia l'*amor* (qq. 26-28), l'*odium* (q. 29), la *concupiscentia* e il *desiderium* (q. 30), la *delectatio* e il *gaudium* (qq. 31-34), il *dolor* e la *tristitia* (qq. 35-39)[522]. Una volta analizzate tutte le passioni fondamentali della *potentia concupiscibilis*, l'Aquinate passa a quelle della *potentia irascibilis*: dapprima tratta della *spes* e della *desperatio* (q. 40), poi del *timor* (qq. 41-44) e dell'*audacia* (q. 45), infine dell'*ira* (qq. 46-48)[523].

---

[516] Si noti che, per quanto la maggior parte dei tomisti seguano la tesi dell'Aquinate circa la sussistenza di queste due diverse facoltà appetitive di livello sensibile, è possibile rinvenire significative eccezioni, come quella rappresentata da Francisco Suárez, che non ammette l'esistenza di una differenza specifica tra la *potentia concupiscibilis* e la *potentia irascibilis* (cfr. SUÁREZ, *De actibus qui vocantur passiones*, pp. 72-73). Nel Novecento, uno studioso come Sertillanges sembra riproporre una posizione in parte analoga: **«**Il va de soi (…) que l'irascible et le concupiscible (…) ne représentent plus pour nous rien d'utile. C'est là un de ces classements provisoires, non arbitraires d'ailleurs, qui laissent le champ libre à toutes les précisions de la science**»,** SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, vol. 2, p. 205.

[517] Cfr. STh, I, q. 81, a. 2: *Utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias*. Si tengano presente in particolare le seguenti affermazioni: «(…) necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium (…)**»**, STh, I, q. 81, a. 2, co.

[518] Cfr. STh, I-II, q. 22: *De subiecto passionum animae*.

[519] Cfr. STh, I-II, q. 23: *De differentia passionum ad invicem.*

[520] Cfr. STh, I-II, q. 24: *De bono et malo in animae passionibus.*

[521] Cfr. STh, I-II, q. 25: *De ordine passionum ad invicem*.

[522] Si tratta, a ben vedere, non si cinque, ma di sei specie di passioni differenti, organizzate secondo tre opposizioni binarie: l'*odium* si oppone all'*amor*, il *dolor* alla *delectatio*, la *fuga* o *abominatio* - che Tommaso nomina (cfr. STh, I-II, q. 23, a. 2, co.) senza però dedicarvi alcuna *quaestio* - si oppone alla *concupiscentia*: «(…) in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia», STh, I-II, q. 23, a. 4, co.

[523] Nella psicologia tommasiana le passioni fondamentali della *potentia irascibilis* sono cinque poiché, mentre la *desperatio* si oppone alla *spes* e il *timor* all'*audacia*, non si riconosce l'esistenza di alcuna passione contraria all'*ira*: «in irascibili sunt tres [coniugationes passionum], scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur», STh, I-II, q. 23, a. 4, co.

Anche per l'esposizione del tema dell'affettività spirituale conviene seguire l'ordine degli argomenti proposto dall'Aquinate, richiamando anzitutto alcune delle tesi fondamentali contenute nelle prime *quaestiones* del *De passionibus*, transitando in un secondo momento ai singoli sentimenti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia concupiscibilis*, e giungendo infine a porre la problematica, come già affermato ben più complessa e controversa a livello ermeneutico, dei sentimenti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*.

2.4.3. Cenni preliminari sulla distinzione tra affetti spirituali e passioni sensibili

All'interno dell'articolo iniziale della *quaestio* 22 della *Prima secundae*, dedicato al problema dell'esistenza delle passioni[524], Tommaso si premura di offrire una distinzione tra i diversi significati conferibili al termine *passio*, e in particolare tra un significato ampio, e uno ristretto. In senso ampio, l'Aquinate rileva come si possa qualificare come *passio* qualsiasi tipo di ricezione[525], mentre in senso stretto - che, è opportuno notarlo fin d'ora, corrisponde per Tommaso al senso proprio del termine - *passio* designa soltanto quel tipo di ricezione, che implica al contempo la perdita di un'altra realtà[526]. Tale distinzione risulta fondamentale in sede antropologica, giacché secondo il significato ampio anche atti conoscitivi quali la sensazione o l'intellezione potrebbero essere definiti come *passiones*[527]. Al contrario, essi non possono essere detti *passiones* secondo il senso ristretto e proprio del termine, giacché consistono in una certa ricezione dell'essere extra-mentale da parte del soggetto, non implicante la perdita di un elemento del soggetto stesso.

Si incontra già a questo stadio iniziale dell'analisi tommasiana uno snodo fondamentale, ossia quello secondo cui la *passio proprie dicta* implica sempre una modificazione a livello corporale (*transmutatio corporalis*, *transmutatio corporis*) nella persona che patisce, ed è in questo senso che le *passiones animae*

[524] Cfr. STh, I-II, q. 22, a. 1: *Utrum aliqua passio sit in anima*.
[525] «(…) pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re (…) Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati**»,** STh, I-II, q. 22, a. 1, co.
[526] «Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione**»,** STh, I-II, q. 22, a. 1, co.
[527] «(…) secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati (…)», STh, I-II, q. 22, a. 1, co.

rappresentano in realtà passioni del composto umano nella sua integralità[528]. Si tralasci, ai fini della presente ricerca, la distinzione interna alla nozione di *passio proprie dicta*, ossia quella tra passioni implicanti una modificazione verso il peggio, come il dolore, corrispondente al significato *propriissimum* del termine *passio* - e quelle implicanti una modificazione verso il meglio, come il piacere[529]. Tale distinzione non deve sviare dalla focalizzazione sulla tesi centrale, ossia quella secondo cui tanto i sentimenti di segno positivo, quanto quelli di segno negativo, sono definibili come passioni se e solo se implicano essenzialmente una modificazione di tipo corporale nel soggetto che patisce.

Stabilito il nesso essenziale tra la *passio proprie dicta* e la *transmutatio corporis*, e sostenuto conseguentemente, nell'articolo secondo della q. 22[530], che il concetto di passione si rinviene in senso più completo nella parte appetitiva che nella parte conoscitiva dell'anima[531], Tommaso può così giungere nell'articolo terzo a trattare la problematica, capitale per la presente ricerca, concernente la determinazione della pertinenza della *passio* alle facoltà appetitive di livello sensibile (*appetitus sensitivus*), oppure alla facoltà appetitiva di livello intellettuale (*appetitus intellectivus*), ossia alla volontà (*voluntas*)[532].

Per comprendere la soluzione fornita da Tommaso a tale problematica, occorre ricordare una delle tesi fondamentali dell'antropologia dell'Aquinate, secondo cui, mentre l'*appetitus sensitivus* presenta un radicamento corporale, dipendendo in senso entitativo e operativo dall'esistenza di determinati organi corporali, la volontà non è invece facoltà di alcun organo corporale, bensì, come l'intelletto, rappresenta una facoltà spirituale[533]. Posta questa premessa, e stabilito

[528] «Passio (…) cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur», STh, I-II, q. 22, a. 1, co.

[529] «Quandoque (…) abiicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. (…) quando (…) transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia», STh, I-II, q. 22, a. 1, co.

[530] Cfr. STh, I-II, q. 22, a. 2: *Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva*.

[531] «(…) ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva», STh, I-II, q. 22, a. 2, co.

[532] Cfr. STh, I-II, q. 22, a. 3: *Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo qui dicitur voluntas*.

[533] All'interno delle *Quaestiones disputatae de anima*, Tommaso afferma ad esempio che «(…) intellectus et voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis (…)», *Q. d. de anima*, q. 10, co. Si

il nesso essenziale tra *passio proprie dicta* e *transmutatio corporis*, non è difficile comprendere la conclusione dell'Aquinate, secondo cui il concetto di passione si realizza in senso più pieno nelle facoltà appetitive di livello sensibile, che nella volontà[534].

Questa tesi va tuttavia ben compresa, onde evitare che una sua lettura troppo frettolosa e unilaterale dia adito alle interpretazioni di "riduzionismo verticale" dell'affettività precedentemente menzionate. Anzitutto, va notato come tale tesi si riferisca in senso specifico alla nozione di *passio proprie dicta*: nulla permette di sostenere, a questo punto della trattazione, che ciò che vale per le *passiones* valga anche per l'intero ambito dell'affettività, idea che risulta invece surrettiziamente veicolata dall'ambigua traduzione di *passio* con termini quali emozione e sentimento, che tendono a designare, nell'uso contemporaneo, l'universo affettivo nella sua interezza. Con altre parole, nel linguaggio dell'Aquinate sostenere che le passioni pertengono all'*appetitus sensitivus* non equivale, *ipso facto*, a sostenere che qualsiasi vissuto affettivo pertenga all'*appetitus sensitivus*.

A ben vedere, è lo stesso Tommaso a porre in guardia nei confronti di questa indebita estensione della tesi da lui difesa, se è vero che proprio nell'articolo terzo della *quaestio* 22, nelle risposte alla prima e alla terza obiezione, si riferisce esplicitamente all'esistenza di un piano spirituale dell'affettività. In particolare, nell'*ad tertium* l'Aquinate asserisce l'esistenza di analogati spirituali dell'amore, della gioia e di altre passioni non soltanto in Dio e negli angeli, ma nella stessa persona umana. Anche in ambito specificamente antropologico, è dunque possibile affermare che esistano affetti irriducibili alle passioni, per quanto presentanti, sotto alcuni aspetti, delle analogie con esse. In questo luogo testuale, Tommaso parla di un simile tipo di affetto come di un "semplice atto della volontà" (*simplex actus*

noti che, per quanto l'Aquinate faccia più spesso riferimento alla spiritualità dell'*intellectus* che a quella della *voluntas*, la seconda risulta in ottica tommasiana direttamente implicata dalla prima: «(…) voluntas est in ratione in quantum sequitur apprehensionem rationis; operatio vero voluntatis pertinet ad eumdem gradum operationis potentiarum animae, sed non ad idem genus (…)»**,** *Q. d. de anima*, q. 13, ad 12. Si veda anche *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 50: *Quod substantiae intellectuales sint immateriales*.

[534] «(…) passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi (…) In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi**»,** STh, I-II, q. 22, a. 3, co.

voluntatis)[535], laddove il ricorso alla nozione di "semplicità", concepita nei termini di assenza di composizione, pare indicare anzitutto l'assenza di un nesso essenziale con una trasformazione corporale. Nonostante gli affetti spirituali presentino un'inclinazione analoga a quella delle passioni loro corrispondenti - Tommaso parla in questo senso di una *similitudo effectus* tra affetti spirituali e passioni -, essi costituiscono degli atti «senza passione» (*absque passione*), ossia, come recita l'*ad primum*, privi di una trasformazione corporale (*sine transmutatione corporali*)[536].

È opportuno notare fin d'ora come questa tesi non equivalga a quella dell'incompatibilità essenziale tra affetti spirituali e modificazioni del corpo della persona che prova questi sentimenti. Secondo una simile lettura, la sola presenza di una trasmutazione corporale associata ad un sentimento basterebbe di per sé ad asserire con certezza lo statuto passionale, e non spirituale di quel sentimento. La posizione tommasiana risulta ben più sfumata e moderata rispetto a tale lettura: per l'Aquinate, a ben vedere, la trasformazione corporale "non è richiesta" (*non requiritur*) in un atto dell'*appetitus intellectivus*[537], ossia non appartiene a tale atto in maniera costitutiva ed essenziale, ma ciò non impedisce che tale trasformazione possa seguire ad un sentimento spirituale, essendovi associata in maniera per così dire "non strutturale", secondo delle modalità che si avrà modo di individuare in seguito. Poste queste premesse generali tratte dalle *quaestiones* iniziali del *De passionibus*, che permettono di offrire una prima comprensione della distinzione tommasiana tra le passioni e gli affetti spirituali, si può transitare alla considerazione dei vari sentimenti, a partire da quella dell'amore.

---

[535] «(…) amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione**»,** STh, I-II, q. 22, a. 3, ad 3. Queste affermazioni del *De passionibus* riprendono quanto sostenuto da Tommaso fin dalla *Prima pars*. Si tengano presenti in modo particolare i seguenti passi: «(…) actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi», STh, I, q. 20, a. 1, ad 1. «(…) amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis», STh, I, q. 82, a. 5, ad 1.

[536] «passio divinorum (…) dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem, quod tamen fit sine transmutatione corporali», STh, I-II, q. 22, a. 3, ad 1.

[537] «In actu (…) appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis (…)», STh, I-II, q. 22, a. 3, co.

2.4.4. Distinzione tra *amor intellectivus* e *amor sensitivus*

L'amore rappresenta di certo il sentimento che è stato fatto oggetto della maggiore e più costante attenzione, da parte degli studiosi della concezione tommasiana dell'affettività: non solo negli ultimi decenni, ma già durante la prima metà del Novecento, si rinvengono importanti ricerche ad esso dedicate. Non è possibile non fare riferimento, in questo senso, alla famosa opera di Pierre Rousselot (1878-1915) intitolata *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* (1907)[538], in cui il gesuita francese formulava la propria interpretazione circa l'esistenza, all'interno della storia del pensiero medievale, di una polarità fondamentale tra una concezione "fisica" o "naturale" dell'amore da un lato, e una concezione "estatica" dell'amore dall'altro[539].

La riflessione sull'amore svoltasi nel Medioevo sarebbe stata dunque attraversata da una tensione, difficilmente componibile, tra autori e correnti di pensiero secondo cui qualsiasi forma di amore rivolta ad altri deriverebbe in ultima analisi dall'amore di se stessi e dalla ricerca del proprio bene[540], e autori e tradizioni teologico-spirituali propensi invece ad intendere l'amore come un'uscita dai limiti del sé, un superamento e trascendimento dell'egoità[541]. Tale interpretazione, così come la collocazione da parte di Rousselot della dottrina tommasiana tra le tipologie della concezione "fisica" dell'amore[542], ha costituito una fonte di

[538] Cfr. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, Aschendorff, 1907.

[539] «(…) deux conceptions de l'amour se partagent les esprits au Moyen Âge; on peut les appeler la conception *physique* et la conception *extatique*», ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, p. 3.

[540] «*Physique* (…) ne signifie pas ici *corporel*: les partisans les plus décidés de cette manière de voir ne regardent l'amour sensible que comme un reflet, une faible image de l'amour spirituel. *Physique* signifie *naturel*, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou, pour mieux dire, le seul naturel (…)», ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, p. 3.

[541] «La conception extatique (…) est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes: l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus amour, qu'il met plus complètement le sujet hors de lui-même. Il s'ensuit que l'amour parfait et vraiment digne de ce nom requiert une réelle dualité de termes: le type du véritable amour n'est plus, comme pour les auteurs précédents, celui que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même», ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, pp. 3-4.

[542] Dopo aver indicato, come esempi della difesa di una concezione "fisica" o "naturale" dell'amore, il *De diligendo Deo* di san Bernardo e il *De Sacramentis* di Ugo di san Vittore, e dopo aver rinviato alla matrice dionisiana di questa concezione, Rousselot sosteneva che essa «fut (…) précisée et

importanti dispute negli studi primonovecenteschi, e continua a rappresentare un punto di riferimento significativo all'interno dei dibattiti odierni. Studiosi quali Louis-Bertrand Geiger, autore di una monografia intitolata *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin* (1952)[543], hanno fornito letture della concezione tommasiana dell'amore alternative, se non antitetiche, a quella di Rousselot. Un altro versante dei dibattiti ha riguardato il problema della possibile esistenza di una evoluzione e modificazione diacronica della considerazione tommasiana di questo affetto, affermata da interpreti quali Henri-Dominique Simonin, autore di un contributo intitolato *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour* (1931)[544], e invece fortemente ridimensionata all'interno di letture maggiormente continuiste, quali quella formulata da Tomás de la Cruz all'interno di *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás* (1956)[545].

Tra gli studi degli ultimi decenni, si segnala la tesi dottorale di Maggi de Gandolfi, intitolata *Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*[546], e quella di Patricia Astorquiza Fierro, dedicata a *Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino*[547]. Importanti risultano inoltre alcuni lavori recenti dedicati alla concezione tommasiana dell'*amor amicitiae*, nella misura in cui essa concerne in modo particolare la "categoria" dell'amore sponsale: si menzionino in questo senso almeno le monografie di Juan Cruz Cruz e Oana Goţia, rispettivamente dedicate al tentativo di fornire una trattazione ontologica della concezione tommasiana dell'amore

---

systématisée par S. Thomas. C'est S. Thomas, s'inspirant d'Aristote, qui en dégage le principe fondamental, en montrant que l'unité (plutôt que l'individualité) est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour», ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, p. 3. In questo senso, lo studioso gesuita giungeva a denominare la concezione "fisica" o "naturale" come "greco-tomista" («La conception physique pourrait encore s'appeler la conception gréco-thomiste»), indicando dunque proprio nella dottrina tommasiana un esempio paradigmatico di tale concezione, nella sua pretesa opposizione alle concezioni estatiche dell'amore. Si noti che, per alcuni versi, la visione hildebrandiana della dottrina tomista dell'amore non pare troppo distante da quella dipinta da Rousselot.

[543] Cfr. L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Montréal - Paris, Institut d'études médiévales - Vrin, 1952.

[544] Cfr. H.-D. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 6 (1931), pp. 174-276.

[545] Cfr. T. DE LA CRUZ, *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad*, Roma, 1956.

[546] Cfr. M. DE GANDOLFI, *Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999.

[547] Cfr. P. ASTORQUIZA FIERRO, *Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino*, Universitat de Barcelona, 2002.

sponsale[548], e alla relazione rinvenibile nel pensiero dell'Aquinate tra l'amore sponsale e la virtù della temperanza[549]. Si noti come, all'interno degli studi recenti, un grande e proficuo sforzo sia stato rivolto proprio al tentativo di non isolare la trattazione dell'amore, ma al contrario di mostrarne il nesso organico con diversi aspetti dell'antropologia e dell'etica tommasiana. Oltre al lavoro della Goţia, da segnalare in quest'ottica risulta una monografia di Daniel Granada intitolata *El alma de toda virtud. "Virtus dependet aliqualiter ab amore". Una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás* (2016)[550], che ha operato un'importante lettura complessiva del nesso tra l'amore e la teoria delle virtù, nonché *Choosing from love: The concept of "electio" in the structure of the human act according to Thomas Aquinas* (2010)[551], opera in cui Lambert Hendriks ha fornito una stimolante interpretazione circa il legame tra l'amore e gli atti volitivi, e primariamente tra l'amore e la scelta. Tali recenti linee di indagine risultano particolarmente feconde, perché rendono conto della profonda unità sussistente tra la considerazione tommasiana degli affetti, e quella delle virtù e degli atti volitivi, unità che emerge in piena luce, laddove si consideri lo statuto dell'amore nel pensiero dell'Aquinate, in quanto "primo movimento" della facoltà appetitiva[552].

Rispetto agli studi fin qui menzionati, di carattere maggiormente teologico risulta la monografia di Michael Sherwin, intitolata *By knowledge and by love: Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas* (2005)[553], nonché quella di Juan Pérez-Soba, intitolata *"Amor es nombre de persona". Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino* (2001) [554]. Tra i diversi articoli in rivista o contributi in volumi collettanei, si segnala in particolare un lavoro di Emmanuel Durand, fautore di una ripresa della lettura evolutiva della

[548] Cfr. CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*.
[549] Cfr. GOŢIA, *L'amore e il suo fascino*. *Bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*.
[550] Cfr. GRANADA, *El alma de toda virtud*. *"Virtus dependet aliqualiter ab amore". Una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*.
[551] Cfr. L. HENDRIKS, *Choosing from love: The concept of "electio" in the structure of the human act according to Thomas Aquinas*, Siena, Cantagalli, 2010.
[552] La tematica dell'*amor* come *primus actus voluntatis*, e dunque della primazia e anteriorità dell'amore rispetto agli altri atti e affetti della volontà, verrà in parte ripresa all'interno del capitolo quinto (cfr. 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*).
[553] Cfr. M. S. SHERWIN, *By knowledge and by love: Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2005.
[554] Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *"Amor es nombre de persona". Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma, Pontificia Università Lateranense, Mursia, 2001.

concezione tommasiana dell'amore ispirata a quella di Simonin[555], e alcuni studi di Guy Mansini[556] e David Gallagher[557].

All'interno del *De passionibus*, la trattazione dell'affetto dell'amore è introdotta nell'articolo secondo della q. 25, dedicato alla primazia dell'amore rispetto alle altre passioni della *potentia concupiscibilis*[558], e ampiamente sviluppata nelle *quaestiones* 26-28, rispettivamente rivolte allo studio dell'essenza dell'amore[559], delle sue cause[560] e dei suoi effetti[561].

Per la presente ricerca, un luogo testuale fondamentale è rappresentato dall'articolo 1 della q. 26, volto alla determinazione della "sede" dell'amore[562]: fin da tale primo articolo della sezione del *De passionibus animae in speciali* Tommaso afferma in maniera inequivocabile l'esistenza di un amore di livello non sensibile, ma autenticamente spirituale. Questa tesi è difesa dall'Aquinate nell'ambito di una densa trattazione, strutturata sulla base del nesso tra ciò che può essere definito come la "scala dell'appetizione", e la "scala dell'amore", e dunque sulla base del riconoscimento dell'analogicità inerente tanto alla nozione di *appetitus*, quanto a quella di *amor*[563]. Parlando in termini del tutto generali, l'Aquinate definisce l'amore come ciò che, in qualsiasi *appetitus*, rappresenta il principio del moto che tende verso il fine amato[564]. Ora, tale definizione unitaria si esplica in modalità ben differenti tra loro, proprio a seconda di ciascun tipo di appetizione. Il "grado zero" dell'*appetitus*, se così si può esprimersi, è costituito nel pensiero tommasiano da un tipo di tendenza infra-psichica, presente dunque anche negli esseri inanimati. Tale tendenza inerisce ad ogni realtà, e non dipende direttamente dalla conoscenza: gli esseri inanimati non si orientano al raggiungimento dello stato per loro

[555] Cfr. E. DURAND, *Au principe de l'amour: formatio ou proportio? Un déplacement revisité dans l'analyse thomasienne de la voluntas*, «Revue Thomiste», 104/4 (2004), pp. 551-578.
[556] Cfr. G. MANSINI, *Duplex amor and the structure of love in Aquinas*, in E. MANNING (ed.), *Thomistica*, Leuven, Peeters, 1995, pp. 137-196.
[557] Cfr. D. M. GALLAGHER, *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, «Mediaeval Studies», 58 (1996), pp. 1-47; D. M. GALLAGHER, *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*, «Acta Philosophica», 8 (1999), pp. 23-44.
[558] Cfr. STh, I-II, q. 25, a. 2: *Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis*.
[559] Cfr. STh, I-II, q. 26: *De ipso amore*.
[560] Cfr. STh, I-II, q. 27: *De causa amoris*.
[561] Cfr. STh, I-II, q. 28: *De effectibus amoris*.
[562] Cfr. STh, I-II, q. 26, a. 1: *Utrum amor sit in concupiscibili*.
[563] «(…) amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.
[564] «In unoquoque (…) appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.

"conveniente" mediante una qualche conoscenza di tale stato, ma in quanto mossi secondo leggi stabilite dal Creatore[565]. A questo "livello dell'essere", l'Aquinate parla di un "amore naturale" (*amor naturalis*), che altro non rappresenta se non la «connaturalità della cosa appetente alla realtà verso cui essa tende»[566].

Questo linguaggio e questa concettualità, come è facile notare, appartengono ad una *Weltanschauung* ben lontana da quella moderna e contemporanea, e difficilmente intelligibile e traducibile in un contesto culturale, che ha da molto tempo preso congedo da quella forma di "teleologia universale" che struttura l'immaginario antico e medievale, e innervava la filosofia della natura e l'ontologia aristotelica e tommasiana. Non è qui possibile fornire una lettura né delle legittimità teoretica, né dei limiti e dei rischi intrinseci a tale ricorso tommasiano al termine *amor* nel caso dell'*amor naturalis*: questa nozione può infatti essere legittimamente lasciata da parte all'interno della presente trattazione, giacché essa evidentemente non designa alcun sentimento, e si colloca al di fuori del campo di studio della psicologia filosofica.

La distinzione che risulta invece dirimente è quella tra l'*amor sensitivus* e l'*amor intellectivus*, che rientrano a pieno diritto nell'ambito di indagine della psicologia filosofica. Entrambi questi sentimenti si rinvengono, secondo Tommaso, soltanto in viventi dotati di conoscenza, ed anzi dipendono strettamente, come si vedrà a breve, proprio dalle rispettive forme di conoscenza previa. Per ora, è importante semplicemente notare come, per quanto sia l'*amor sensitivus* che l'*amor intellectivus* siano definiti nei termini di un "compiacimento del bene" (*complacentia boni*)[567], di una connaturalità della facoltà appetitiva ad un qualche bene, risulta chiaro che questa comunanza definitoria non diminuisce in alcun modo le loro differenze. Secondo l'Aquinate, solo l'*amor sensitivus* è una passione pertinente alla *potentia concupiscibilis*[568], e quindi propria tanto dell'uomo quanto

[565] «Est (…) quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam (…)», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.

[566] «In appetitu (…) naturali, principium (…) motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.

[567] «(…) coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.

[568] «Amor (…) sensitivus est in appetitu sensitivo (…). Et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.

degli animali irrazionali, seppur sotto diverse modalità[569]. Al contrario, l'*amor intellectivus*, denominato anche *amor rationalis*, non pertiene all'*appetitus sensitivus*, bensì, come suggerito dal suo stesso nome, all'*appetitus intellectivus*, ossia alla *voluntas*[570]. A differenza dell'*amor sensitivus*, l'*amor intellectivus* non può dunque venir qualificato in senso proprio come passione, ma soltanto in senso ampio e traslato, come segnalato dall'articolo secondo della stessa q. 26[571].

L'articolo terzo della q. 26 presenta significative riflessioni sulle similitudini e le differenze tra il termine *amor* e altri termini appartenenti al medesimo campo semantico, ossia dilezione (*dilectio*), amicizia (*amicitia*), e carità (*caritas*), ossia amore agapico. Riferimenti al nesso tra *amor intellectivus* e *dilectio* verranno compiuti nel capitolo quinto[572], ai fini del presente capitolo è invece importante sottolineare come l'analisi tommasiana non stabilisca un'identità tra l'*amor intellectivus* e la *caritas*, ma risulti pienamente compatibile con l'ammissione dell'esistenza di un amore spirituale di tipo naturale[573].

---

[569] La diversità della "modalità" dell'*amor sensitivus* nell'uomo, rispetto alla presenza di questa passione nell'animale, deriva da uno dei principi di fondo dell'antropologia tommasiana, secondo cui «appetitus sensitivus (…) in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.

[570] «(…) amor intellectivus [est] in appetitu intellectivo», STh, I-II, q. 26, a. 1, co.

[571] «(…) cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate», STh, I-II, q. 26, a. 2, co.

[572] Si veda il paragrafo 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*.

[573] Questo aspetto della concezione tommasiana dell'amore è assolutamente fondamentale, e in diversa misura misconosciuto da quelle interpretazioni, che tendono a presentare il nesso tra amore naturale e amore soprannaturale nei termini di una "sopraelevazione" dell'*amor sensitivus* mediante la *caritas*. Simili letture, da cui non risultano del tutto immuni neppure lavori di importanti studiosi, non comprendono che la dinamica fondamentale della "trasfigurazione" dell'amore naturale mediante la *caritas* concerne, in ottica tommasiana, ancor più che la dimensione di sopraelevazione dell'*appetitus sensitivus*, quella di "compimento" dell'amore spirituale di tipo naturale. Senza un simile sfondo ermeneutico la natura del nesso tra la *caritas* e l'amore sponsale risulta irrimediabilmente misconosciuta, in quanto presentata nei termini di "purificazione" di un amore originariamente passionale e inferiore, invece che nei termini di perfezionamento e compimento della dinamica intrinseca ad un amore fin dal principio autenticamente umano. Nel corso della presente ricerca non sarà possibile dedicarsi ad una disamina approfondita di tali questioni, primariamente teologiche, ma decisive anche nell'ottica di una filosofia pratica che tenti di costituirsi, in termini maritainiani, come *philosophie morale adéquatement prise* (cfr. J. MARITAIN, *Science et sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1935). Basti semplicemente aver posto l'attenzione sul carattere riduttivo di una certa interpretazione della concezione tommasiana del nesso tra amore naturale e amore soprannaturale, e basti sottolineare, correlativamente, come tale concezione, correttamente intesa, sembri sotto vari aspetti affine e compatibile con quella hildebrandiana circa il compimento delle *natürliche Liebesarten* mediante l'*übernatürliche Liebe*: si veda in questo senso il capitolo *Liebe und caritas* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 313-363.

L'articolo quarto della q. 26 è rivolto ad un aspetto centrale e altamente dibattuto della trattazione tommasiana dell'amore, ossia quello della distinzione e della relazione tra "amore di amicizia" (*amor amicitiae*) e "amore di concupiscenza" (*amor concupiscentiae*)[574]. In termini generali, l'Aquinate definisce l'*amor concupiscentiae* come amore rivolto ad una qualche realtà buona, che si desidera per sé o per altri, mentre l'*amor amicitiae* ha come oggetto la persona stessa a cui si vuole quel bene[575]. In questo senso, è possibile affermare una chiara priorità dell'*amor amicitiae* nei confronti dell'*amor concupiscentiae*[576], priorità letta però da alcuni studiosi in termini contrappositivi, volti a porre l'accento sulla distanza tra l'*amor amicitiae* in quanto *amor perfectus* e l'*amor concupiscentiae* in quanto *amor imperfectus*[577]; da altri studiosi in un'ottica di maggiore integrazione, preoccupata soprattutto di preservare il nesso operativo tra queste due forme o tipologie di amore, e di evitare un'interpretazione tendente a sostenere la negatività morale dell'*amor concupiscentiae*[578].

Ai fini della presente trattazione, quel che importa maggiormente è interrogarsi sulla relazione sussistente tra questa partizione interna dell'amore, e il problema della scala dell'affettività. La questione potrebbe essere formulata nei termini seguenti: la distinzione tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae* si dà sia

---

[574] Cfr. STh, I-II, q. 26, a. 4: *Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae*.

[575] «(…) amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae», STh, I-II, q. 26, a. 4.

[576] «Haec (…) divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. (…) amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid», STh, I-II, q. 26, a. 4.

[577] La caratterizzazione tommasiana dell'*amor amicitiae* come *amor perfectus*, e dell'*amor concupiscentiae* come *amor imperfectus*, si rinviene ad esempio nelle *Quaestiones disputatae de virtutibus*: «Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur», *De virtutibus*, q. 4, a. 3, co.

[578] Una buona esemplificazione di questo atteggiamento ermeneutico si rinviene nella già citata monografia di Marco Panero, secondo cui «l'*amor concupiscentiae* non ha in sé nulla di egoistico, né di smodato o sensuale; è piuttosto il correlato irrinunciabile che accompagna e rende effettivo lo stesso *amor amicitiae*, di cui costituisce, in un certo senso, la naturale espansione», PANERO, "*Ordo rationis", virtù e legge,* p. 208, nota 95.

all'interno dell'*amor sensitivus* che dell'*amor intellectivus*, è propria di uno soltanto tra i livelli dell'amore, oppure queste due "tipologie" fondamentali dell'amore appartengono a diversi livelli di questo affetto? Si tratta di una problematica ermeneutica per nulla scontata.

La soluzione proposta da un tomista quale Réginald Garrigou-Lagrange difende il carattere analogico della distinzione tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae*: secondo il teologo francese, essa si darebbe tanto sul piano dell'*amor intellectivus* quanto sul piano dell'*amor sensitivus*, motivo per cui Garrigou-Lagrange si sente legittimato a parlare di *amor amicitiae* anche nel caso della passione esperita da un animale nei confronti dei suoi cuccioli[579]. La tesi asserente lo statuto specificamente spirituale sia dell'*amor amicitiae* che dell'*amor concupiscentiae* è stata invece recentemente difesa da studiosi quali Juan Cruz Cruz[580]. Da notare come, accanto a queste due interpretazioni, un'altra lettura del testo tommasiano potrebbe propendere per la tesi dell'afferenza dell'*amor amicitiae* e dell'*amor concupiscentiae* a diversi piani dell'*appetitus*, e precisamente del primo alla volontà, del secondo all'appetito sensitivo.

Senza pretese di dirimere interamente tale problematica, particolarmente complessa soprattutto per quel che concerne lo statuto e le forme dell'*amor concupiscentiae*, pare almeno possibile affermare che l'*amor amicitiae* non si dia in senso proprio se non al livello spirituale dell'appetizione. Affermare l'esistenza di un *amor amicitiae* a livello dell'*appetitus sensitivus*, come fatto da Garrigou-Lagrange, sembra infatti possibile soltanto adottando un tipo di analogia metaforica, prossima all'equivocità, e dunque non secondo una predicazione analogica "forte", quale quella di proporzionalità propria. L'*amor amicitiae* è un amore di carattere pienamente personale, implicante dei requisiti che non possono essere soddisfatti al livello dell'*amor sensitivus*, né per quel che concerne i suoi

[579] Ritenendo legittimo parlare di un «amor amicitiae sensibilis, fundatae in bono sensibili, inter animalia», Garrigou-Lagrange sostiene che è secondo questo analogato sensibile dell'amor amicitiae che «gallina congregat pullos suos sub alas et eis appetit bonum», GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, De actibus humanis et habitibus*, p. 401.

[580] Analizzando la distinzione tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae*, Cruz Cruz sostiene esplicitamente che «se trata de amor espiritual en los dos casos (...) no se crea, pues, que el amor imperfecto pertenece al apetito sensible: no es un afecto sensible; tampoco el amor espiritual coincide en su totalidad con el amor perfecto. Se trata de hacer una subdivision del amor espiritual (...)», CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad*, p. 67.

presupposti noetici, né rispetto al suo oggetto formale, rappresentato dal *bonum honestum*, "categoria" del bene che, come si indicherà nell'ultima sezione di questo capitolo[581], risulta inaccessibile alle passioni tanto della *potentia concupiscibilis* quanto della *potentia irascibilis*.

Transitando alla q. 27, dedicata alla tematica delle cause dell'amore, occorre focalizzarsi soprattutto sull'articolo secondo, in cui l'Aquinate analizza il nesso tra conoscenza e amore[582]. Se l'articolo primo[583] mostrava come il bene fosse oggetto e causa dell'amore[584], ora Tommaso integra questa tesi sostenendo che il bene non può esercitare la propria causalità, se non nella misura in cui esso è conosciuto dal soggetto[585]. Si tratta di una delle tesi cardine dell'antropologia e dell'etica tommasiane, compendiata dall'adagio latino *nihil amatum nisi praecognitum*, o dal più generale *nihil volitum nisi praecognitum*. Tali espressioni ben rendono la decisività del ruolo della conoscenza all'interno della dottrina tommasiana dell'amore, ma quel che in questa sede più importa notare è la diversità di "grado" tra i requisiti conoscitivi propri dell'*amor sensitivus*, e quelli dell'*amor intellectivus*.

Riprendendo una distinzione aristotelica, Tommaso sostiene che nel primo caso è la visione corporale (*visio corporalis*) ad essere principio dell'amore, mentre la «contemplazione della bellezza spirituale e della bontà» costituisce la radice noetica dell'amore spirituale[586]. Si faccia attenzione a non intendere in maniera affrettata tali affermazioni, ossia a non credere che la differenza tra il livello sensibile e quello spirituale dell'amore dipenda in primo luogo dalla differenza tra l'oggetto corporale del primo, e l'oggetto non corporale del secondo. Per quanto sia vero che un ente immateriale, *secundum se*, può divenire oggetto unicamente di un

[581] Si veda il paragrafo 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale.*
[582] Cfr. STh, I-II, q. 27, a. 2: *Utrum cognitio sit causa amoris*.
[583] Cfr. STh, I-II, q. 27, a. 1: *Utrum bonum sit sola causa amoris*.
[584] «Oportet (…) ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia (…) amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris», Sth, I-II, q. 27, a. 1, co.
[585] «(…) bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur», STh, I-II, q. 27, a. 2, co.
[586] «(…) philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis», STh, I-II, q. 27, a. 2, co.

amore di grado spirituale, resta il fatto che un ente corporale può divenire oggetto tanto di un amore di grado sensibile, quanto di un amore di grado spirituale. Ciò mostra sufficientemente che il discrimine tra questi due livelli dell'amore non si determina anzitutto a partire dalle differenze ontologiche del loro correlato oggettuale, bensì dipende in primo luogo da fattori squisitamente gnoseologici. Uno e il medesimo ente corporale può essere oggetto di amore sensibile così come di amore spirituale, a seconda che la conoscenza previa a queste forme di amore sia di livello sensibile, ossia limitata all'apprensione propria dei sensi esterni e dei sensi interni, o sia invece di livello autenticamente intellettuale e razionale. Si avrà modo di notare, nel corso dei prossimi paragrafi, come i riferimenti tommasiani alla differenza tra le varie passioni e i loro corrispondenti affetti spirituali risultino quasi sempre accompagnati da questo richiamo alla differenza tra i loro presupposti cognitivi. Si tratta dunque di uno snodo concettuale decisivo non soltanto per la dottrina dell'amore, ma per l'intera trattazione dell'affettività, motivo per cui sarà necessario approfondirlo nell'ultima sezione del presente capitolo[587], rimandando alla trattazione dei presupposti cognitivi dell'*appetitus sensitivus* e della *voluntas* svolta nella *Prima pars* della *Summa*, all'interno del trattato *De homine*, nonché in altre opere dell'Aquinate.

Una volta terminata la ricerca delle cause dell'amore, Tommaso si dedica nella q. 28 della *Prima secundae* ad una disamina delle sue conseguenze. Rispetto ai diversi articoli di tale *quaestio*, pare possibile sostenere che, mentre alcuni effetti studiati dall'Aquinate risultano presenti analogicamente tanto a partire dall'amore sensibile quanto a partire dall'amore spirituale, altri effetti siano invece caratteristici del solo amore spirituale. La "mutua intimità" o "mutua inerenza" (*mutua inhaesio*)[588] dell'amante nell'amato, e dell'amato nell'amante, così come l'estasi (*extasis*)[589], l'uscita dell'amante dai confini del proprio sé, paiono infatti realizzarsi in senso proprio soltanto sulla base di un amore di livello autenticamente spirituale[590]. Sostenere che l'amore negli animali, oppure l'amore di livello

[587] Si veda il paragrafo 2.5.1: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'implicazione della conoscenza*.
[588] Cfr. STh, I-II, q. 28, a. 2: *Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris*.
[589] Cfr. STh, I-II, q. 28, a. 3: *Utrum extasis sit effectus amoris.*
[590] Per rendersi conto del nesso tra la *mutua inhaesio* e l'amore di livello specificamente spirituale, è opportuno citare ampiamente le riflessioni consacrate da Tommaso tanto al versante cognitivo, quanto al versante appetitivo di tale effetto dell'amore: «(…) quantum ad vim apprehensivam

sensibile nell'uomo, siano fonti di *mutua inhaesio* o di *extasis*, non pare possibile se non secondo una predicazione di analogia metaforica. Si noti che, anche nei casi dell'unione (*unio*)[591] e dello "zelo" o gelosia (*zelus*)[592], ossia di quegli effetti dell'amore che sembrano predicabili in senso proprio già a livello dell'*amor sensitivus*, il "grado di realizzazione" e la modalità di questi effetti risultano chiaramente diversi, a seconda che essi derivino dall'amore di livello sensibile o dall'amore di livello spirituale. Il tipo di unione desiderato e ricercato a partire dall'amore spirituale è cioè strutturalmente diverso e superiore rispetto all'unione verso cui tende l'*amor sensitivus*, così come le modalità e il significato stesso dello "zelo" non possono che mutare, al mutare dei livelli dell'amore.

Alla lettura fin qui operata circa la stratificazione interna all'ambito degli effetti dell'amore potrebbe essere contestato un certo grado di libertà ermeneutica: le riflessioni sviluppate dall'Aquinate nella q. 28, in effetti, non forniscono riferimenti espliciti alla distinzione tra amore di livello sensibile e amore spirituale, ma si limitano a considerare gli effetti dell'*amor* in termini generali. L'interpretazione qui proposta non sembra tuttavia affatto arbitraria: se è vero che Tommaso, in questo così come in molti altri luoghi testuali del *De passionibus*, formula tesi generali senza apparente riferimento alla dottrina dei livelli del sentimento, è altrettanto vero che tale dottrina presenta dirette e ineludibili implicazioni per la comprensione dell'intero trattato. Anche chi non fosse d'accordo rispetto all'affermazione del carattere specificamente spirituale di effetti quali la *mutua inhaesio* e l'*extasis*, e propendesse dunque per la tesi di una loro

amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis (…) Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. (…) Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. (…) E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici», STh, I-II, q. 28, a. 2, co.

[591] Cfr. STh, I-II, q. 28, a. 1: *Utrum unio sit effectus amoris*.

[592] Cfr. STh, I-II, q. 28, a. 4: *Utrum zelus sit effectus amoris*.

predicabilità in senso proprio pure a livello dell'amore di livello sensibile, dovrebbe comunque ammettere che gli analogati superiori di questi, così come dei restanti effetti dell'amore, presentano differenze nient'affatto trascurabili rispetto ai loro analogati inferiori. In ultima analisi, al lettore del *De passionibus* è richiesto, in questo come in numerosi altri luoghi testuali, un grande sforzo ermeneutico volto a precisare e, se così si può esprimersi, "collocare" al giusto grado della scala del sentire ciò che la "lettera" dell'Aquinate esprime con una terminologia tanto fluida quanto generalizzante, ma che lo "spirito" della psicologia tommasiana non desidera affatto lasciare indeterminato e confuso.

2.4.5. Distinzione tra odio di livello spirituale e odio di livello sensibile

La *quaestio* 29, che segue immediatamente l'analisi dell'amore, è dedicata a quella dell'odio (*odium*)[593]. L'esistenza di un odio di livello spirituale risulta suggerita a partire dalla natura stessa dell'odio, in quanto sentimento contrario all'amore. In effetti, se il riconoscimento di coppie di sentimenti contrari rappresenta un elemento centrale della tassonomia tommasiana dell'affettività, ciò implica l'ammissione di una stretta corrispondenza tra la "struttura" di un sentimento, e quella del sentimento a lui contrario: chi si accosti alla lettura della *quaestio* 29 potrà dunque attendersi, parallelamente alla distinzione tra *amor sensitivus* e *amor intellectivus*, un'analoga distinzione tra una forma d'odio di tipo passionale, e un'altra afferente alla *voluntas*.

Tale attesa ermeneutica trova esplicita conferma nel dettato tommasiano, il quale, dopo aver fatto riferimento all'odio naturale, ossia a quella "dissonanza naturale" (*naturalis dissonantia*) tra due enti, che si oppone alla "consonanza naturale" (*naturalis aptitudo*) rappresentata dall'*amor naturalis*[594], asserisce l'esistenza tanto di un odio nell'*appetitus sensitivus*, qui definito come *appetitus animalis*, quanto di un suo analogato spirituale nella volontà, rispettivamente corrispondenti all'*amor sensitivus* e all'*amor intellectivus*[595].

[593] Cfr. STh, I-II, q. 29: *De odio*.
[594] «In appetitu (…) naturali (…) sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale», STh, I-II, q. 29, a. 1, co.
[595] «(…) in appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens, odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum», STh, I-II, q. 29, a. 1, co.

Non è possibile entrare in questa sede in una disamina accurata degli articoli successivi, basti sottolineare che, come per il caso dell'amore, anche alcune componenti della dottrina tommasiana dell'odio paiono riferirsi in senso proprio soltanto all'odio di livello spirituale. È il caso, ad esempio, dell'odio della verità di cui tratta l'articolo quinto[596], e pure dell'odio di se stessi studiato nell'articolo quarto[597]: in entrambi i casi, non sembra possibile sostenere che l'odio di livello sensibile risulti capace di "intenzionare" tali realtà. L'odio avente sede nell'appetito sensitivo dipende infatti, come l'amore a lui corrispondente, da presupposti cognitivi limitati alle operazioni dei sensi interni e dei sensi esterni, e ha come oggetto formale non il *malum* in generale, bensì soltanto il male doloroso apprendibile dal senso, corrispondente di polarità negativa del *bonum delectabile secundum sensum*. Posti questi presupposti cognitivi dell'odio in quanto passione, e posto l'oggetto formale ad essi strettamente connesso, è chiaro che una simile forma dell'odio non sia sufficiente né per poter odiare in senso proprio sé stessi, giacché ciò implica la possibilità di odiare il proprio sé spirituale[598], né per poter odiare in senso proprio la verità, giacché la percezione della verità in quanto verità presuppone l'attività della conoscenza razionale[599].

Ciò non significa, si badi bene, che le forme d'odio di livello spirituale esemplificate dall'odio di se stessi, e dall'odio della verità, non abbiano relazione con la *potentia concupiscibilis*, anzi esse possono risultare motivate proprio in relazione a determinate mozioni dell'*appetitus sensitivus*. Tuttavia, ed è quel che più importa notare, il fatto che un sentimento spirituale sia motivato a partire da una passione non pregiudica la spiritualità di quel sentimento, e dunque la sua differenza di livello ontologico rispetto alla passione motivante[600].

---

[596] Cfr. STh, I-II, q. 29, a. 5: *Utrum aliquis possit odio habere veritatem*.
[597] Cfr. STh, I-II, q. 29, a. 4: *Utrum aliquis possit habere odio seipsum*.
[598] «Unumquodque (…) maxime est id quod est principalius in ipso (…) Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se esse maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Unde amant se secundum id quod aestimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo, ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum», STh, I-II, q. 29, a. 4, co.
[599] Il nesso tra la percezione della verità "in quanto verità" e l'esercizio della facoltà conoscitiva di livello spirituale rappresenta uno snodo particolarmente importante tanto per la psicologia filosofica quanto per la gnoseologia, e palesa uno degli elementi di netta superiorità dell'intelletto rispetto ai sensi esterni e interni.
[600] Si avrà modo di tornare su alcuni versanti di tale problematica all'interno del terzo capitolo, in particolare nel paragrafo 3.1.3.4: *Le categorie di motivazione della gioia*.

L'ultimo articolo della q. 29, volto a determinare se si possa odiare qualcosa nella sua universalità[601], implica una distinzione fondamentale ed esplicitamente formulata tra odio spirituale e odio sensibile. Tommaso ricorda infatti un principio basilare della propria gnoseologia, di ascendenza aristotelica: egli ritiene che la conoscenza dell'universale implichi un processo astrattivo, e che tale processo astrattivo possa essere compiuto solamente mediante l'intervento della facoltà intellettuale. Le facoltà conoscitive di livello sensibile non sono in effetti in grado di operare un'astrazione dalle condizioni individuanti determinate dalla materia, e in questo senso non possono giungere alla conoscenza dell'universale in quanto universale[602]. Ne deriva che neppure le facoltà appetitive da esse dipendenti risultano in grado di intenzionare l'universale in quanto universale, motivo per cui Tommaso può affermare che soltanto secondo la tipologia dell'odio spirituale, dipendente dall'apprensione intellettuale, è possibile odiare qualcosa in termini universali, ossia odiare realmente l'essenza di un certo ente in quanto tale[603].

2.4.6. Distinzione tra *desiderium* e *concupiscentia*

Terminata l'analisi dell'*odium*, Tommaso ritorna ad occuparsi di un affetto di polarità positiva, ossia la "concupiscenza" (*concupiscentia*), cui dedica l'intera q. 30[604]. Per situare tale *quaestio*, così come le successive dedicate al piacere (*delectatio*), occorre ricordare che nel pensiero tommasiano tanto la *concupiscentia* quanto la *delectatio* mantengono una stretta relazione con l'*amor*, ed anzi derivano direttamente da esso. L'*amor*, come già indicato, rappresenta in termini del tutto generali una *complacentia boni*, e in questo senso è possibile affermare in senso proprio che un soggetto ami una realtà sia nel caso in cui già la "possegga" e ne fruisca, sia nel caso in cui tale realtà risulti ancora non posseduta e fruita. L'*amor*

[601] Cfr. STh, I-II, q. 29, a. 6: *Utrum aliquid possit haberi odio in universali*.
[602] «(…) de universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva», STh, I-II, q. 29, a. 6, co. Sull'impossibilità per i sensi di conoscere l'universale in quanto universale si vedano ad esempio le seguenti affermazioni contenute nella *Summa contra gentiles*: «Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus (…)», *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 66, n. 3.
[603] «(…) odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis», STh, I-II, q. 29, a. 6, co.
[604] Cfr. STh, I-II, q. 30: *De concupiscentia*.

rappresenta in questo senso lo sfondo e la radice del dinamismo appetitivo della persona[605], origine tanto della *concupiscentia*, ossia di quel moto appetitivo rivolto al conseguimento del bene amato (*motus ad bonum*), nella misura in cui esso non è ancora posseduto, quanto della *delectatio*, ossia di quella forma di riposo nel bene (*quies in bono*) che deriva dalla consecuzione della realtà amata[606]. Tale nesso tra *amor*, *concupiscentia* e *delectatio* costituisce di per sé un indizio non indifferente per potersi attendere, da parte della trattazione tommasiana della concupiscenza e del piacere, una considerazione "stratificata" ed una distinzione tra un livello sensibile ed un livello spirituale di questi sentimenti, analoghe a quelle proposte per l'amore.

Una simile attesa risulta in effetti chiaramente confermata fin dall'articolo 1 della q. 30, dedicato a stabilire se la *concupiscentia* si rinvenga solamente nell'*appetitus sensitivus*[607]. Si tratta di un luogo testuale fondamentale per la presente trattazione, giacché sostiene la differenza tra la *concupiscentia* sensibile e il suo analogato spirituale, denominato *desiderium*, e lega al contempo tale differenza alla divisione interna alla *delectatio*. Anticipando quanto sostenuto negli articoli 3[608] e 4[609] della *quaestio* 31, l'Aquinate rinvia all'esistenza di due tipologie fondamentali di piacere: da un lato, una forma di piacere legata a qualcosa che è percepito come buono mediante una percezione sensibile (*bonum secundum sensum*), dall'altro, una forma di piacere avente come oggetto il bene intelligibile (*bonum intelligibile*, *bonum rationis*). Parlando in senso stretto, Tommaso

[605] Si veda in merito STh, I-II, q. 25, a. 2: *Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis*. Fondamentale notare come la "primazia" dell'*amor* rispetto agli altri affetti non si dia soltanto a livello dell'*appetitus sensitivus*, ma anche, come già ricordato, a livello della *voluntas*: Tommaso parla in questo senso a più riprese dell'amor come *primus motus voluntatis* (cfr. STh, I, q. 20, a. 1, co.; STh, I-II, q. 4, a. 3, co.), tematica che verrà ripresa all'interno del capitolo quinto (cfr. 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*).

[606] «Ipsa (…) aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem (…)», STh, I-II, q. 25, a. 2, co. Si noti come, analogamente a quanto già sottolineato per alcuni aspetti della psicologia di matrice fenomenologica, anche all'interno della psicologia tommasiana si faccia sovente ricorso ad una variegata metaforologia spaziale, per veicolare concetti e tesi da applicarsi al campo dell'affettività e dell'appetizione. La coppia concettuale "moto" / "quiete" applicata all'indagine della *concupiscentia* e della *delectatio* rappresenta in questo senso un esempio paradigmatico dell'adozione, in sede di analisi dello psichico, di un linguaggio spaziale e materiale.

[607] Cfr. STh, I-II, q. 30, a. 1: *Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo*.

[608] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 3: *Utrum delectatio differat a gaudio*.

[609] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 4: *Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo*.

denomina come *concupiscentia* solo quella forma dell'*appetitus* che tende ad una realtà piacevole *secundum sensum*. La *concupiscentia* è in questo senso definibile come passione sensibile, afferente alla *potentia concupiscibilis*, che proprio da questa passione, secondo l'Aquinate, trarrebbe la propria denominazione[610].

Il termine *desiderium* è invece utilizzabile anche per denominare quelle forme di tendenza rivolte al *bonum intelligibile*, e proprio in questi casi va ascritto alla *voluntas*, l'unica facoltà appetitiva che, dipendendo dalla cognizione intellettuale, può dirigersi verso il bene in quanto intelligibile. Se la risposta alla seconda obiezione del presente articolo manifesta chiaramente lo statuto del *desiderium* in quanto affetto spirituale, importante risulta inoltre notare come questo luogo testuale fornisca chiarimenti significativi riguardo alla problematica della differenza tra l'implicazione del corpo nelle passioni sensibili, e quella negli affetti spirituali. Da un lato, Tommaso sostiene che il piacere derivante dal *bonum secundum sensum* rappresenti un piacere tanto dell'anima quanto del corpo e, conseguentemente, che la forma di *concupiscentia* orientata al conseguimento del *bonum delectabile secundum sensum* pure appartenga tanto all'anima quanto al corpo, tesi espressa con altri termini mediante l'affermazione, secondo cui la *concupiscentia* sensibile implicherebbe una «compartecipazione nel desiderare» (*consociatio in cupiendo*), ossia, appunto, un nesso inscindibile tra una dimensione animica e una dimensione corporale.

Dall'altro lato, la sottolineatura dell'esistenza di un piacere avente per oggetto il *bonum intelligibile* conduce all'affermazione secondo cui questo piacere non riguarderebbe al contempo l'anima e il corpo come quello sensibile, bensì l'anima soltanto. Conseguentemente, anche il desiderio volto al conseguimento di tale *bonum intelligibile* sarà definibile come desiderio puramente animico, tesi che Tommaso esprime sostenendo che tale affetto implica un "moto semplice" (*simplex motus*) verso la realtà desiderata, riprendendo quel riferimento alla "semplicità" dei

[610] «(…) sicut philosophus dicit in I Rhetoric., *concupiscentia est appetitus delectabilis*. Est autem duplex delectatio (…) una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiae sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur», STh, I-II, q. 30, a. 1, co.

sentimenti spirituali che, come già sottolineato, sta ad indicare proprio l'assenza di un nesso essenziale con una *transmutatio corporalis*[611].

Da quanto visto finora, sembrerebbe che tanto il piacere legato al *bonum intelligibile*, quanto il *desiderium* ad esso rivolto, siano dipinti da Tommaso come affetti del tutto privi di una dimensione corporale, quasi tali sentimenti spirituali fossero concepiti dall'Aquinate alla stregua di "sentimenti disincarnati". È tuttavia sufficiente una lettura della risposta alla prima obiezione, per rendersi conto di come la psicologia tommasiana dell'affettività risulti del tutto aliena ed immune da una simile visione della spiritualità del sentire. Soffermandosi sull'esempio del desiderio della sapienza (*appetitus sapientiae*), e più in generale del desiderio di altri beni spirituali, l'Aquinate afferma la possibilità di qualificarli come forme di *concupiscentia* o mediante un utilizzo analogico ed ampio di questo termine, oppure - ed è questa la sottolineatura fondamentale - nella misura in cui l'intensità (*intensio*) di tale desiderio spirituale faccia sorgere, nello stesso appetito sensitivo, un movimento passionale di *concupiscentia*. Tommaso utilizza in questo senso la nozione, la cui importanza è già stata sottolineata, di *redundantia*, atta a designare una forma peculiare di causalità, secondo cui il livello sensibile e quello intellettuale della persona risultano legati da un'articolata struttura di influenze reciproche. In questo caso, il tipo di ridondanza è quello "dall'alto verso il basso": il desiderio rivolto al bene intelligibile rappresenta un sentimento originariamente ed essenzialmente spirituale, ma ciò non toglie che esso possa dare origine ad un vissuto di livello sensibile quale la *concupiscentia*. Tale *concupiscentia*, di per sé, non sarebbe capace di intenzionare il bene intelligibile oggetto del desiderio, tuttavia, nella misura in cui l'*appetitus sensitivus* nell'essere umano risulta permeabile all'influenza della ragione e della volontà, anche questa passione sensibile potrà, "alla propria maniera" (*suo modo*), contribuire alla tendenza della persona verso il bene intelligibile, e in ultima analisi il corpo stesso potrà prendere parte al dinamismo spirituale della persona[612]. Si comprende in tal modo come un

[611] «(…) desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam», STh, I-II, q. 30, a. 1, ad 2.

[612] «(…) appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat

affetto spirituale quale il *desiderium*, puramente animico per essenza e dunque non presentante alcun nesso strutturale con una *transmutatio corporalis*, risulti cionondimeno compatibile, in ottica tommasiana, con la presenza di una simile modificazione di livello corporale, e questo proprio mediante il sorgere della *concupiscentia*, originatasi *ex redundantia* dal desiderio stesso. Dal passo fin qui richiamato non risulta chiaro se un sentimento spirituale possa causare *ex redundantia* un effetto corporale, senza implicare al contempo il sorgere di una mozione nell'appetito sensitivo, ossia senza alcuna "mediazione" passionale: si tratta di una questione particolarmente complessa, a cui parrebbe legittimo rispondere in termini affermativi sulla base del riferimento ad ulteriori luoghi testuali, che verranno richiamati in seguito.

Prima di transitare alla considerazione delle *quaestiones* dedicate al piacere e alla gioia, è opportuno dedicare ancora alcune riflessioni all'articolo terzo della *quaestio* 30, concernente la distinzione tra *concupiscentia naturalis* e *concupiscentia non naturalis*[613]. Questo luogo testuale risulta particolarmente importante, giacché rende ragione della grande complessità della trattazione tommasiana della stratificazione della vita affettiva, e fornisce in modo particolare una prima esplicitazione circa la possibilità di rinvenire una pluralità di livelli del sentire, all'interno dell'ambito delle passioni.

La nozione di "concupiscenza naturale" designa quelle forme di tendenza verso beni piacevoli, in quanto convenienti secondo la natura animale: in tal senso, la concupiscenza rivolta al cibo è comune tanto all'uomo quanto agli animali irrazionali. Non così nel caso della "concupiscenza non naturale", secondo cui si appetisce qualcosa al di là del bisogno e dell'istinto naturale: le *concupiscentiae non naturales* saranno dunque propriamente umane e non animali, inoltre, i loro oggetti varieranno a seconda dei diversi gruppi e individui umani[614].

---

in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat», STh, I-II, q. 30, a. 1, ad 1.

[613] Cfr. STh, I-II, q. 30, a. 3: *Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales et aliquae non naturales*.

[614] «(…) concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo aliquid est delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem, sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis (…) Primae ergo concupiscentiae, naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines

Quel che qui importa soprattutto notare, è che nel dettato tommasiano lo statuto propriamente umano e la superiorità dei requisiti cognitivi della *concupiscentia non naturalis* rispetto alla *concupiscentia naturalis* non rendono questo tipo di vissuti equivalenti a degli affetti spirituali. Nella risposta alla terza obiezione si afferma in tal senso che la *concupiscentia non naturalis* dipendente dall'apprensione della "ragione particolare" (*ratio particularis*), ossia di una facoltà conoscitiva di livello sensibile normalmente denominata da Tommaso come "facoltà cogitativa" (*virtus cogitativa*, *potentia cogitativa*), rappresenta una passione, appunto nella misura in cui i suoi presupposti cognitivi sono di livello sensibile[615].

Tuttavia, Tommaso giunge pure ad affermare la possibilità di una *concupiscentia non naturalis* i cui presupposti noetici sono di livello autenticamente spirituale, ossia dipendenti dalla "ragione universale" (*ratio universalis*), e che cionondimeno si caratterizza come passione dell'appetito sensitivo, e non come affetto spirituale. Tale tesi è legittimata dall'Aquinate con il riferimento alla "mediazione" esercitata dalle facoltà conoscitive inferiori nel sorgere di una simile passione: la *ratio universalis* può cioè dare origine ad un moto appetitivo non solo nella volontà, ma anche nell'*appetitus sensitivus*, e in tale secondo caso proprio attraverso l'intervento dei sensi interni, in modo particolare dell'*imaginatio* applicata ad una realtà singolare[616]. Al di là dello specifico esempio qui richiamato, va notato come una simile affermazione riveli la grande complessità della dottrina tommasiana circa la distinzione tra passioni sensibili e affetti spirituali, nella misura in cui dimostra che l'intervento della facoltà conoscitiva di

conveniunt, unde et philosophus, in III Ethic., vocat eas communes et necessarias. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in I Rhetoric., philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III Ethic., propriae et appositae, scilicet supra naturales», STh, I-II, q. 30, a. 3, co.

[615] «(…) in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est. Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere», STh, I-II, q. 30, a. 3, ad 3. Luogo testuale fondamentale per la trattazione tommasiana della *ratio particularis* o *virtus cogitativa*, che rappresenta uno dei più importanti tra i sensi interni, versione umana della "facoltà estimativa" (*virtus aestimativa*) presente negli animali superiori, è il trattato *De homine*: cfr. STh, I, q. 78, a. 4.

[616] «(…) appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari», STh, I-II, q. 30, a. 3, ad 3.

livello spirituale nella generazione di un sentimento è certo condizione necessaria, ma non anche condizione sufficiente per poterne asserire il carattere di sentimento spirituale. Discernere, nei singoli casi, se un sentimento rappresenti realmente un affetto spirituale, o piuttosto una passione sensibile "comandata" (*imperata*) o derivante *ex redundantia* a partire dall'intervento della ragione e della volontà, può dunque costituire un compito arduo, non risolvibile mediante un'applicazione meramente "meccanica" di tesi e principi generali.

2.4.7. Distinzione tra *gaudium* e *delectatio*

Dato che Tommaso, una volta terminata la trattazione della *concupiscentia* e del *desiderium*, non dedica alcuna analisi alla passione e all'affetto spirituale ad essi contrari, ossia alla *fuga* o *abominatio*[617], la sezione seguente del *De passionibus* consiste nello studio della *delectatio* e del *gaudium*, cui l'Aquinate consacra ben quattro *quaestiones*, tematizzanti l'essenza del piacere[618], le sue cause[619] ed effetti[620], e il suo statuto morale[621].

La concezione tommasiana di questa passione è divenuta oggetto di interesse specifico da parte di alcuni studiosi[622], ma non è sempre stata considerata in termini adeguati né quanto all'esistenza di un suo analogato propriamente spirituale, né quanto al nesso sussistente tra il piacere, o la gioia, e le forme corrispondenti dell'amore, tematica che sarà trattata nell'ultima sezione del presente capitolo in relazione al problema dell'oggetto formale dei sentimenti spirituali[623]. Come già indicato, anche un attento studioso quale Daniel De Haan ha reputato il *gaudium* unicamente nei termini di una passione della *potentia concupiscibilis*, una tendenza ad interpretare la concezione tommasiana della gioia

---

[617] Per quanto Tommaso non dedichi alcuna *quaestio* ad una trattazione specifica della *fuga* o *abominatio*, nella misura in cui tale affetto è contrario alla *concupiscentia* e al *desiderium* pare legittimo inferire a livello ermeneutico una divisione interna tra forme di *fuga* legate ad un *malum secundum sensum*, e altre legate ad un *malum* intelligibile. In questo senso sarebbe possibile affermare che, oltre a tipologie di *fuga* concepibili come passioni della *potentia concupiscibilis*, ve ne siano altre pertinenti alla *voluntas*, e dunque autenticamente spirituali.

[618] Cfr. STh, I-II, q. 31: *De delectatione et tristitia*.

[619] Cfr. STh, I-II, q. 32: *De causa delectationis*.

[620] Cfr. STh, I-II, q. 33: *De effectibus delectations*.

[621] Cfr. STh, I-II, q. 34: *De bonitate et malitia delectationum*.

[622] Si veda ad esempio H. BENZ, *Lust (delectatio) und Freude (gaudium) bei Thomas von Aquin*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 7/1 (2002), pp. 1-23.

[623] Si vedano le riflessioni conclusive del paragrafo 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*.

in ottica di "riduzionismo verticale" investe anche le ricerche di Silvana Vecchio[624], e non sembra risparmiare neppure la presentazione della gioia fornita da un'opera di valore quale il *Dictionnarie de philosophie et de théologie thomistes*[625], curato da Yves Floucat e Philippe-Marie Margelidon.

Per quel che attiene alla presente ricerca, i luoghi testuali fondamentali sono rappresentati dagli articoli 1, 3 e 4 della q. 31, rispettivamente volti a determinare se il piacere sia una passione[626], se esso differisca dalla gioia (*gaudium*)[627], e se esista una forma di piacere avente sede non nell'*appetitus sensitivus*, ma nella *voluntas*[628], ossia, con il linguaggio fin qui adottato, se alcune tipologie di piacere rappresentino degli affetti spirituali.

All'interno dell'articolo primo, si tralasci l'esplicitazione tommasiana della complessa definizione del piacere di conio aristotelico[629], e ci si soffermi unicamente sul ragionamento volto a provare lo statuto passionale della *delectatio*. La premessa maggiore del sillogismo formulato dall'Aquinate è quella secondo cui qualsiasi affetto derivante da un'apprensione di livello sensibile rappresenta un moto appetitivo di livello sensibile, mentre la premessa minore afferma che la *delectatio* è un affetto derivante da un'apprensione di livello sensibile. La conclusione del ragionamento potrà dunque identificare la *delectatio* come mozione dell'*appetitus sensitivus*, e dunque come passione in senso proprio[630]. Fin qui, nessuna traccia di una riflessione sull'esistenza di un analogato spirituale di tale

---

[624] Cfr. S. VECCHIO, *Il piacere da Abelardo a Tommaso*, in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (ed.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2009, pp. 67-86; VECCHIO, *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni.*

[625] La voce "gioia" (*joie, gaudium*) del *Dictionnarie de philosophie et de théologie thomistes* esordisce presentando tale affetto come «une espèce de plaisir (*delectatio*) qui relève du concupiscible». Per quanto in seguito si affermi che la gioia «est une sorte de plaisir consécutif à la raison», e che «a proprement parler, le plaisir répond au désir sensible, la joie au désir spirituel», l'affermazione iniziale circa la dipendenza della gioia dall'*appetitus concupiscibilis* è cartina al tornasole di una lettura che non riconosce pienamente la spiritualità della gioia di tipo naturale, e tende ad ascrivere un carattere spirituale soprattutto alla gioia soprannaturale. Cfr. P.-M. MARGELIDON - Y. FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Paris, Parole et Silence, 2011, pp. 243-244.

[626] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 1: *Utrum delectatio sit passio*.

[627] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 3: *Utrum delectatio differat a gaudio*.

[628] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 4: *Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo*.

[629] «(…) sicut philosophus dicit in I Rhetoric., *delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem* (…)», STh, I-II, q. 31, a. 1, co.

[630] «(…) motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur (…) Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi (…) patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae», STh, I-II, q. 31, a. 1, co.

passione sensibile, riflessione che si ritrova però esplicitamente formulata negli articoli terzo e quarto.

L'articolo terzo, dopo aver affermato che il termine gioia (*gaudium*) designa «una certa specie del piacere» (*quaedam species delectationis*)[631], stabilisce un parallelismo tra la divisione interna della *concupiscentia* e quella della *delectatio*, già anticipato all'interno della q. 30. Così come esistono alcune *concupiscentiae naturales* e altre *concupiscentiae non naturales*, allo stesso modo si potrà differenziare tra piaceri naturali (*delectationes naturales*) e piaceri non naturali (*delectationes non naturales*)[632]. Tali *delectationes non naturales* non sono dunque presenti negli animali irrazionali, ma proprie del solo genere umano: per designarle in senso stretto, Tommaso impiega il termine gioia (*gaudium*), che dunque non è coestensivo a quello di piacere (*delectatio*), ma identifica, come già affermato, soltanto «una certa specie di piacere»[633].

Se l'articolo terzo mette capo ad una superiorità del *gaudium* rispetto alla *delectatio naturalis*, in questo luogo testuale non risulta tuttavia ancora chiaro lo statuto della gioia: si tratta di una passione, presentante requisiti conoscitivi più elevati di quelli del piacere corporale, ma pur sempre afferente alla facoltà appetitiva sensibile, o si tratta piuttosto di un affetto spirituale legato alla *voluntas*? La problematica è tutt'altro che scontata, giacché da un lato il riferimento del *gaudium* alla nozione di *delectatio non naturalis* spingerebbe a pensare, per analogia con quanto detto precedentemente circa lo statuto della *concupiscentia non naturalis*, che questo affetto possa darsi anche sotto forma di passione sensibile, dall'altro l'esplicita affermazione del nesso tra *gaudium* e *desiderium*, proposta

[631] «(…) gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de anima, est quaedam species delectationis», STh, I-II, q. 31, a. 3, co.

[632] Si noti che, a questo stadio dell'analisi tommasiana, il ricorso all'opposizione concettuale tra "naturale" e "non naturale" non assume una connotazione morale, ma ha validità per una distinzione puramente entitativa tra queste forme di piacere: i piaceri "naturali" saranno quelli verso cui tutti gli uomini tendono naturalmente, e che hanno in comune con gli animali irrazionali, i piaceri "non naturali" sono invece desiderati non in maniera universale e spontanea, bensì mediante e secondo l'intervento della ragione.

[633] «Est (…) considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est; ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, quaedam sunt corporales, quaedam animales, quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis», STh, I-II, q. 31, a. 3, co.

nell'*ad secundum*[634], spingerebbe piuttosto a ritenere la gioia come un affetto essenzialmente spirituale.

L'articolo quarto offre un importante contributo rispetto a tale problematica, giacché sostiene esplicitamente che la forma di piacere che si suole denominare come gioia dipende dalla facoltà appetitiva di livello spirituale[635]. La gioia sarà dunque una «mozione semplice della volontà» (*simplex motus voluntatis*), espressione che non fa che richiamare quanto già affermato per l'*amor intellectivus* e il *desiderium*: come i precedenti affetti spirituali, anche la gioia è qualificata come "semplice" nella misura in cui, contrariamente al piacere sensibile, non risulta essenzialmente accompagnata da una modificazione a livello corporale[636]. In questo senso, le risposte alla seconda e alla terza obiezione dell'articolo quarto fanno riferimento alla possibilità di predicare in senso proprio non il piacere in generale, ma tale gioia spirituale, in ambito angeleologico e teologico, proprio nella misura in cui il *gaudium* non implica alcun nesso essenziale con una *transmutatio corporalis*[637].

Risulta opportuno sottolineare che, ancora una volta, è lo stesso testo tommasiano a fornire un'esplicitazione fondamentale per la corretta interpretazione di simili affermazioni: il fatto che la gioia non implichi logicamente una

[634] «(…) similis differentia invenitur (…) in concupiscentiis, ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio», STh, I-II, q. 31, a. 3, co.

[635] «(…) delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis», STh, I-II, q. 31, a. 4, co.

[636] «Hoc (…) interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis», STh, I-II, q. 31, a. 4, co.

[637] Nell'*ad secundum* Tommaso ricorda come «(…) delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in Angelis», STh, I-II, q. 31, a. 4, ad 2. Nell'*ad tertium* viene nuovamente sottolineato il nesso tra antropologia e angeleologia: «(…) in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis. (…) Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis», STh, I-II, q. 31, a. 4, ad 3. È chiaro che una predicazione della *delectatio sensibilis* rispetto a Dio e agli angeli sarebbe per Tommaso una predicazione di tipo equivoco, o al più una predicazione secondo l'analogia metaforica, mentre la *delectatio* nel senso di "piacere spirituale", ossia la gioia, è predicata in senso proprio tanto rispetto agli angeli quanto rispetto a Dio. Ciò non equivale ovviamente a sostenere il carattere univoco della predicazione della gioia in sede antropologica, angeleologica e teologica: si tratta sempre di un concetto analogico, ma in tal caso si è in presenza di un'analogia di tipo "forte", quella denominata dalla tradizione tomista come "analogia di proporzionalità propria".

transmutatio corporalis non significa che questo sentimento, quando si realizza nell'essere umano, rappresenti un "affetto disincarnato"[638], al contrario il *De passionibus* mostra chiaramente come alcuni effetti della gioia presentino significative ricadute corporali. Nella risposta alla terza obiezione dell'articolo terzo, Tommaso tratta ad esempio della letizia (*laetitia*), dell'esultanza (*exultatio*) e della allegria o giocondità (*iucunditas*), tutti termini che altro non sono se non sinonimi di *gaudium*, atti a designare questo sentimento nell'ottica dei suoi diversi effetti. La gioia è *laetitia* nella misura in cui è scaturigine di una *dilatatio cordis*, *exultatio* e *iucunditas* nella misura in cui l'affetto animico si esprime e rivela all'esterno[639]. Tali effetti della gioia, assenti nelle forme di piacere tipiche degli animali irrazionali, palesano ad eccezione della *laetitia* una chiara dimensione corporale[640], e paiono concepibili proprio nei termini di conseguenze e manifestazioni corporali, derivanti *ex redundantia* dal sentimento spirituale della gioia, soprattutto nei casi in cui questo sia di forte intensità[641]. Si noti che, a

[638] La gioia spirituale non presenterà alcuna ricaduta corporale soltanto in Dio e negli angeli, poiché tanto nel Creatore quanto nella creatura angelica non si dà alcuna materialità; al contrario, nell'essere umano, posto al confine tra il mondo dei puri spiriti e l'universo materiale, anche le operazioni di per sé puramente immateriali, quelle dell'*intellectus* e della *voluntas*, presentano in varia misura e secondo diverse modalità un nesso con la dimensione corporale e incarnata dell'esistenza terrena.

[639] «(…) nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam laetitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur latitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus», STh, I-II, q. 31, a. 3, ad 3.

[640] Nell'articolo 1 della q. 33 (*Utrum dilatatio sit effectus contemplationis*) Tommaso chiarisce infatti che il tipo di *dilatatio cordis* precedentemente menzionato, e legato alla *laetitia* in quanto effetto dell'amore, non rappresenta una vera e propria espansione di tipo spaziale, ma piuttosto designa in maniera metaforica un tipo di "espansione animica": «(…) latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis, unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo, et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem», STh, I-II, q. 33, a. 1, co.

[641] Alberto Berro rileva in questo senso come «no cualquier acto de la afectividad espiritual produce "redundantia" en la sensitiva, sino sólo los particularmente fuertes o intensos (…)», BERRO, *Afectividad y corporeidad,* p. 4. L'importanza dell'intensità di un affetto spirituale per la sua possibilità di originare una modificazione a livello corporale è sottolineata ad esempio dalle seguenti affermazioni tommasiane contenute nello *Scriptum super Sententiis*: «ex delectationibus et doloribus corporalibus statim sequitur corporis transmutatio; non autem ex delectationibus et tristitiis spiritualibus, nisi sint adeo fortes quod ex eis fit redundantia in appetitum sensibilem», *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 5, qc. 1, co.

differenza dell'esempio della *concupiscentia* derivante *ex redundantia* dal *desiderium*, nel presente articolo Tommaso non sembra fare riferimento ad una "mediazione" svolta dall'*appetitus sensitivus* per il sorgere degli effetti corporali di un sentimento spirituale. L'Aquinate non sostiene cioè che il *gaudium* dia origine a determinati effetti corporali attraverso l'intervento di una *delectatio sensibilis* derivante *ex redundantia* dal *gaudium* stesso, ma pare legittimare, in questo luogo testuale, la possibilità di un'influenza "diretta" dei sentimenti spirituali sul corpo[642].

Nella ricognizione finora svolta sono state richiamate le linee fondamentali della distinzione tra piacere sensibile e gioia spirituale, che hanno in buona misura confermato uno "schema concettuale" già all'opera nel caso della distinzione tra *amor sensitivus* e *amor intellectivus*, e tra *concupiscentia* e *desiderium*. Numerosi sarebbero tuttavia gli altri luoghi testuali contenuti nelle *quaestiones* dedicate al piacere e alla gioia, che potrebbero formare un quadro più completo e preciso della concezione tommasiana circa la loro stratificazione: dall'articolo quinto, volto a determinare se i piaceri corporali siano più forti dei piaceri spirituali[643], all'articolo sesto, tematizzante le differenze di intensità tra i piaceri del tatto e quelli scaturenti dagli altri sensi[644], all'articolo settimo, che offre significative puntualizzazioni sui diversi significati della nozione di "non naturale" applicata al piacere[645], oltre a diversi articoli delle *quaestiones* 32, 33, 34.

All'interno dell'articolo ottavo della q. 32[646], nel contesto della ricerca delle cause del piacere, si rinviene ad esempio un importante riferimento allo stupore o meraviglia (*admiratio*), definito nei termini, di matrice aristotelica, di un «certo desiderio di conoscere» (*desiderium quoddam sciendi*), derivante dalla percezione della propria ignoranza circa la causa di un fenomeno contemplato[647]. Così come il

---

[642] Diverso è lo scenario dipinto nel passo dello *Scriptum super Sententiis* citato nella nota precedente (cfr. *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 5, qc. 1, co), in cui Tommaso rinvia esplicitamente al ruolo di "mediazione" esercitato dall'appetito sensitivo nel processo di derivazione di determinate modificazioni corporali a partire da un affetto spirituale come la gioia.

[643] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 5 : *Utrum delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus*.

[644] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 6: *Utrum delectationes quae sunt secundum tactum sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus*.

[645] Cfr. STh, I-II, q. 31, a. 7: *Utrum sit aliqua delectatio non naturalis*.

[646] Cfr. STh, I-II, q. 32, a. 8: *Utrum admiratio sit causa delectationis*.

[647] «Est (…) admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius», STh, I-II, q. 32, a. 8, co.

desiderium sciendi rappresenta un sentimento essenzialmente spirituale, allo stesso modo spirituale sarà lo statuto di un sentimento quale la gioia derivante dall'esercizio della ragione[648] e dal conseguimento della conoscenza. Per quanto anche nell'animale si possa dare, in un certo senso, un piacere conoscitivo, esso non sarà mai in lui puramente conoscitivo, ossia contemplativo, ma sempre legato ad un interesse pratico: il tipo di piacere derivante dalla visione di una possibile preda risulta strutturalmente connesso al dinamismo appetitivo volto al conseguimento della preda, così come il piacere derivante dalla visione del partner prelude e orienta verso il piacere derivante dal conseguimento dell'unione sessuale. Nell'uomo invece, accanto alle forme di piaceri della visione orientate alla *delectatio ciborum* e alla *delectatio venereorum*, esistono forme di gioia non frammiste ad alcuna intenzionalità pratica, ma puramente conoscitive, derivanti dal solo conseguimento della verità, che è dunque considerato quale *bonum honestum*[649].

Tale riflessione sulla gioia intellettuale trova uno snodo significativo anche all'interno dell'articolo terzo della q. 33, laddove si tratta di stabilire se il piacere impedisca o meno l'esercizio della ragione[650]. La soluzione tommasiana a questa problematica passa proprio attraverso il riferimento alla distinzione tra piacere corporale e gioia di tipo intellettuale: mentre il piacere corporale, secondo l'Aquinate, può impedire in vario modo l'attività intellettuale, il tipo di "piacere" che accompagna e segue il ragionamento e la contemplazione, lungi dall'impedirne lo svolgimento, fortifica queste operazioni conoscitive[651].

---

[648] «(…) omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut philosophus dicit in sua poetica», STh, I-II, q. 32, a. 8, co.

[649] Lo statuto della "gioia intellettuale" risulta strettamente legato, in ottica tomista, al fatto che il *verum*, ossia l'oggetto formale dell'intelletto, rappresenta al contempo il *bonum* per questa facoltà dell'anima: «Verum (…) ut philosophus dicit in VI Ethicorum, est bonum intellectus», *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 3, n. 7. «Finis (…) et bonum intellectus est verum», *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 25, n. 10. «(…) bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis», *Contra gentiles*, lib. 3, cap. 107, n. 8.

[650] Cfr. STh, I-II, q. 33, a. 3: *Utrum delectatio impediat usum rationis*.

[651] «(…) sicut dicitur in X Ethic., delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt. Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum adiuvat, quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione (…)», STh, I-II, q. 33, a. 3, co. Per una trattazione della gioia intellettuale si veda anche STh, I-II, q. 35, a. 5: *Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.*

Questi e altri luoghi testuali della *quaestiones* dedicate alla *delectatio* attestano la presenza, all'interno del pensiero tommasiano, di un'elaborata distinzione tra il piacere come passione sensibile e il suo analogato spirituale. Si sbaglierebbe tuttavia a credere che a tale distinzione concettuale corrisponda, dal punto di vista linguistico, un ricorso a denominazioni sempre chiaramente separate per differenziare il piacere-passione dalla gioia-affetto spirituale. Un unico termine, quello di *delectatio*, può in effetti essere usato da Tommaso tanto in un significato ristretto, secondo cui designa unicamente gli analogati inferiori del piacere come passione, tanto in senso ampio, secondo cui pure la gioia è definibile come passione[652]. A ben vedere, lo stesso termine *gaudium*, di cui Tommaso aveva asserito l'appropriatezza per designare gli affetti propri di viventi razionali, risulta in verità comunemente impiegato, all'interno del *corpus* tommasiano, in maniera per molti versi sinonimica a *delectatio*. Non è infatti infrequente rinvenire utilizzi di *gaudium* per designare, se non le forme di piacere corporale, per lo meno le tipologie superiori e maggiormente animiche del piacere in quanto passione sensibile[653]. Lo stesso vale per il termine *desiderium*, che in vari luoghi testuali non identifica unicamente un desiderio di tipo spirituale, ma anche le forme superiori della *concupiscentia* sensibile, ossia le *concupiscentiae non naturales*, e finanche la *concupiscentia* in senso lato.

Questa "fluidità semantica" risulta ben comprensibile, se si tiene presente da un lato l'utilizzo di termini usati in maniera ben diversa da parte delle diverse fonti del *Doctor communis*, dall'altro il cosciente e costante ricorso alla predicazione analogica, vera e propria cifra del pensiero dell'Aquinate, la cui terminologia è dunque lontanissima dal tipo di determinatezza proprio di sistemi filosofici ad impianto univocistico. Cionondimeno, va riconosciuto come proprio la fluidità della terminologia impiegata da Tommaso risulti facilmente foriera di

[652] È in conformità a questo significato ampio di *delectatio* che, come visto precedentemente, Tommaso definiva il *gaudium* come *quaedam species delectationis*, definizione che sarebbe invece del tutto impropria, nel caso in cui si designi, mediante il ricorso al termine *delectatio*, la sola *delectatio sensibilis*.

[653] Tale distinzione interna al piacere in quanto passione sensibile, tra un piacere di tipo corporale da un lato, e un piacere animico ma non per questo spirituale dall'altro, sarà richiamata a breve in sede di riflessione sulla distinzione tommasiana tra dolore e tristezza.

confusioni, ed anzi pure di radicali incomprensioni della sua dottrina dell'affettività[654].

Non pare eccessivo sostenere, ad esempio, che proprio le fluttuazioni semantiche subite dal termine *gaudium* all'interno del *corpus* tommasiano - fluttuazioni che non investono soltanto il significato di questo termine all'interno di opere diverse, ma anche, come finora evidenziato, all'interno dello stesso trattato *De passionibus* - abbiano reso più difficoltosa, da parte degli studiosi, la presa di coscienza della natura essenzialmente spirituale della gioia.

La volontà di evitare confusioni metterà capo, nei capitoli terzo e sesto della presente ricerca, all'adozione di una semantica più ristretta e determinata dei diversi termini afferenti all'ambito dell'affettività: il termine "piacere" sarà ad esempio impiegato di preferenza per designare vissuti di tipo corporale[655], mentre il termine "gioia" indicherà unicamente sentimenti di livello spirituale[656]. Tali opzioni terminologiche, se da un lato conducono alla perdita della freschezza e malleabilità del linguaggio comune, e risultano meno atte di quella tommasiana a rendere conto delle corrispondenze analogiche tra piacere e gioia, guadagnano per lo meno in chiarezza e comprensibilità, e rendono più improbabile il sorgere di equivoci ermeneutici riguardo alle tesi che saranno difese.

---

[654] Il nesso tra la difficoltà di comprendere la dottrina proposta nel *De passionibus*, e la fluidità terminologica dell'Aquinate, è ben colto da Panero, laddove lo studioso italiano sostiene che «non poche difficoltà interpretative provengono, a nostro avviso, dall'impiego del medesimo vocabolo "*amor*" per designare sia il genere (come sinonimo di *appetitus*), sia la specie (ossia l'*amor sensitivus* o quello *intellectivus*), spesso attribuendo poi a ciascuna specie l'univoca predicazione del termine (…)», PANERO, "*Ordo rationis", virtù e legge*, p. 200. Risulta significativo notare come, tra le diverse accuse mosse da Hildebrand nei confronti della psicologia tommasiana dell'affettività, una concerna proprio l'utilizzo troppo esteso di alcuni termini da parte dell'Aquinate: parlare di "amore" a livello delle passioni sensibili, e ancor di più a livello della tendenza infra-psichica presente negli enti inanimati, risulta in ottica hildebrandiana del tutto improprio, o per lo meno costituisce un'opzione terminologica incapace di gettare luce sulla natura dell'unico vero amore, il quale è soltanto di livello spirituale, e non risulta accomunato a vissuti inferiori se non da somiglianze del tutto secondarie. In questo senso, si vedano ad esempio le espressioni fortemente critiche riservate da Hildebrand all'utilizzo del termine "amore" da parte di tomisti quali Réginald Garrigou-Lagrange: «We should start with the analysis of the personal act of love and not from abstract, vague analogies of love, such as the desire for self-perfection, which can also be found in impersonal beings. If, for instance, we consider also the law of gravity to be loved, as Père Garrigou-Lagrange does, the way leading to an understanding of the most personal of all acts, namely, love, is barred», VON HILDEBRAND, *Man and woman*, pp. 75-76.

[655] Si veda in particolare il paragrafo 3.1.1: *Il piacere corporale*.

[656] Si veda 3.1.3: *La gioia spirituale*.

2.4.8. Distinzione tra *tristitia* e *dolor*

Gli affetti denominati come *dolor* e *tristitia* sono quelli a cui il *De passionibus* dedica il maggior numero di *quaestiones*: a partire dalla q. 35 e fino alla q. 39 l'Aquinate si interroga sull'essenza del dolore e della tristezza[657], sulle loro cause[658], effetti[659] e rimedi[660], infine, sul loro statuto morale[661]. L'ampia disamina tommasiana del dolore e della tristezza, consegnata al *De passionibus* così come ad altri luoghi testuali, ha ricevuto in anni recenti una significativa attenzione da parte degli studiosi. Prova ne siano le pubblicazioni di saggi e monografie volti tanto a fornire uno studio analitico di questa componente della psicologia e dell'etica tommasiana, come *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)[662] di Maite Nicuesa e *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)[663] di Nicolás González Vidal, quanto a sottolinearne la rilevanza in relazione ai dibattiti contemporanei, come *Sufrimiento humano: verdad y sentido. Una aproximación filosófica según el espíritu tomasiano* (2004)[664] di Ignasi Fuster i Camp. Tra gli articoli in rivista e i contributi in volumi collettanei specificamente dedicati a diversi aspetti della concezione tommasiana del dolore e della tristezza, nel suo versante antropologico così come in quello morale, si segnalino ad esempio i lavori di Marcos Manzanedo[665], Giuseppe

[657] Cfr. STh, I-II, q. 35: *De tristitia, seu dolore, secundum se*.
[658] Cfr. STh, I-II, q. 36: *De causis doloris vel tristitiae*.
[659] Cfr. STh, I-II, q. 37: *De effectibus doloris vel tristitiae*.
[660] Cfr. STh, I-II, q. 38: *De remediis doloris seu tristitiae*.
[661] Cfr. STh, I-II, q. 39: *De bonitate et malitia doloris vel tristitiae*.
[662] Cfr. M. NICUESA, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n. 220, Pamplona, Universidad de Navarra, 2010.
[663] Cfr. N. G. VIDAL, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n. 205, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008.
[664] Cfr. I. FUSTER I CAMP, *Sufrimiento humano: verdad y sentido. Una aproximación filosófica según el espíritu tomasiano*, Barcelona, Balmes, 2004.
[665] Cfr. M. MANZANEDO, *El dolor y sus causas*, «Studium», 31 (1991), pp. 63-97; M. MANZANEDO, *Efectos y propiedades del dolor*, «Studium», 32 (1992), pp. 505-540.

Barzaghi[666], Thomas Prügl[667], Jean-Charles Nault[668], Stephen Loughlin[669] e Laura Lysen[670].

Ai fini della presente ricerca, occorre soprattutto notare come alcuni tra questi lavori dedichino attenzione alla presenza di un livello propriamente spirituale della tristezza: è il caso, ad esempio, delle opere di Nicuesa[671] e Camp[672] e, tra i diversi articoli scientifici, in modo particolare di un significativo contributo di María Idoya Zorroza e Gennara Castillo, intitolato *Aflicción al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino*[673]. Questo studio si focalizza su un aspetto della tristezza spirituale strettamente legato al trattato *De habitibus* della *Prima secundae*: si tratta di quella forma di "afflizione" (*afflictio*), che segue alla colpa morale e dipende dall'opposizione tra il disordine intrinseco all'atto moralmente negativo, e il "naturale" orientamento al bene della facoltà appetitiva. Le studiose spagnole hanno analizzato tale tematica ricorrendo ai commentari forniti da parte di alcuni esponenti della scuola di Salamanca, e palesando in tal modo un interessante aspetto della *Rezeptionsgeschichte* della concezione tommasiana dell'affettività all'interno della tradizione tomista.

Focalizzandosi sulla trattazione di *dolor* e *tristitia* fornita all'interno del *De passionibus*, fondamentali risultano gli articoli primo e secondo della *quaestio* 35, rispettivamente dedicati alla determinazione dello statuto passionale del dolore[674], e alla problematica della differenza tra dolore e tristezza[675]. Nell'articolo primo,

---

666 Cfr. G. BARZAGHI, *La "passio tristitiae" secondo S. Tommaso. Un esempio di analisi realista*, «Sacra Doctrina», 36 (1991), pp. 56-71.

667 Cfr. T. PRÜGL, *Tristitia. Zur Theologiae der passiones animae bei Thomas von Aquin*, in M. THURNER (ed.) *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, pp. 141-156.

668 Cfr. J.-C. NAULT, *Acedia: Enemy of spiritual joy*, «Communio», 31 (2004), pp. 236-258.

669 Cfr. S. LOUGHLIN, *Tristitia et dolor: Does Aquinas have a robust understanding of depression?*, «Nova et Vetera», 3/4 (2005), pp. 761-783.

670 Cfr. L. M. LYSEN, *Vicious sorrow: The roots of a "spiritual" sin in the Summa theologiae*, «Studies in Christian Ethics», 30/3 (2017), pp. 329-347.

671 Si veda in particolare il capitolo secondo, specificamente dedicato a *La tristeza espiritual*, in NICUESA, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, pp. 19-57. Al contrario, l'esistenza di una tristezza di livello spirituale, specificamente distinta dai suoi analogati di livello sensibile, non sembra adeguatamente riconosciuta da parte di Nicolás González Vidal: cfr. VIDAL, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*, pp. 37-40.

672 Si veda ad esempio il paragrafo intitolato *Carácter espiritual del sufrimiento* in FUSTER I CAMP, *Sufrimiento humano: verdad y sentido*, pp. 64-67.

673 Cfr. M. I. ZORROZA - G. CASTILLO, *Aflicción al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino*, «Cauriensia», 7 (2012), pp. 141-153.

674 Cfr. STh, I-II, q. 35, a. 1: *Utrum dolor sit passio animae*.

675 Cfr. STh, I-II, q. 35, a. 2: *Utrum tristitia sit idem quod dolor*.

Tommaso istituisce un chiaro parallelismo tra la *delectatio* e il *dolor*, in quanto affetti legati da un rapporto di contrarietà. Affinché si diano questi sentimenti, occorre per l'Aquinate che la persona sia "unita" ad un certo bene o ad un certo male, e al contempo che abbia una percezione di tale congiunzione con un bene o un male[676]. Ciò, significa, è importante notarlo, che tanto il *dolor* quanto la *tristitia*, analogamente alla *delectatio* e al *gaudium*, e a differenza dell'*amor*, non possono essere predicati nel caso di enti inanimati. Mentre è legittimo parlare, in ottica tommasiana, di un *amor naturalis* come tendenza insita in qualsiasi ente indipendentemente dalla cognizione, il dolore e la tristezza, così come il piacere e la gioia, presuppongono essenzialmente un'operazione conoscitiva, e dunque si danno soltanto a partire dal livello degli enti dotati di anima sensitiva.

Stante il già più volte richiamato orizzonte cognitivistico della psicologia tommasiana dell'affettività, sarà facile attendersi che, come per il caso della *delectatio*, anche le divisioni interne al *dolor* dipendano dalle differenze tra i gradi della conoscenza previa. L'articolo primo della q. 35, in effetti, dopo aver introdotto la distinzione tra una forma di dolore avente sede nell'appetito sensitivo e un'altra riferita all'appetito intellettivo[677], mette capo alla tesi secondo cui il *dolor* va definito in senso proprio come passione dell'anima, nella misura in cui dipende da un'apprensione di livello sensibile e ha sede nell'appetito sensitivo[678]. È tuttavia

[676] «(…) sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis (…)», STh, I-II, q. 35, a. 1, co.

[677] «(…) delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum, nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius (…). Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo», STh, I-II, q. 35, a. 1, co.

[678] «Omnis (…) motus appetitus sensitivi dicitur passio (…). Et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur», STh, I-II, q. 35, a. 1, co. Il fatto che Tommaso parli del dolore non solo nei termini di una *passio proprie dicta*, ma pure di una passione in senso *propriissimum*, va compreso ricordando quanto affermato al principio del *De passionibus*: secondo l'Aquinate, le passioni aventi polarità negativa sarebbero ancor più integralmente qualificabili come passioni rispetto alle corrispondenti passioni aventi polarità positiva, nella misura in cui implicano una trasformazione "verso il peggio" e sono per questo maggiormente "subite" da un soggetto (cfr. STh, I-II, q. 22, a. 1, co). Come indicato in precedenza, tale differenza risulta del tutto secondaria e in ultima analisi ininfluente all'interno della presente ricerca, dal momento che le *passiones propriae dictae* di polarità positiva e le *passiones propriissime dictae* di polarità negativa appartengono al medesimo livello non-spirituale del sentire, essendo dipendenti da un'apprensione cognitiva di tipo sensibile, e accompagnate da un nesso essenziale con la *transmutatio corporalis*.

soprattutto l'articolo secondo a fornire importanti chiarimenti circa il nesso tra i livelli della conoscenza e i livelli del dolore. Proseguendo nel parallelismo tra *dolor* e *delectatio*, l'Aquinate sostiene che tanto il piacere quanto il dolore possano derivare da una duplice tipologia di apprensione (*ex duplici apprehensione*)[679]. Da un lato, piacere e dolore possono dipendere da un'apprensione del senso esterno (*ex apprehensione exterioris sensus*): Tommaso non specifica nel *respondeo* di quale tra i cinque sensi si tratti, ma risulta evidente a partire dall'*ad tertium*[680] che egli pensa anzitutto al senso del tatto (*tactus*), ritenuto centrale per le forme più "basilari" di piacere e dolore corporale.

Dall'altro lato, piacere e dolore possono derivare anche «da una apprensione interiore» (*ex apprehensione interiori*), e proprio rispetto a tale tipologia di presupposti cognitivi l'articolo secondo della q. 35 offre una puntualizzazione che rischia di passare inosservata, ma riveste una importanza decisiva ai fini di una comprensione integrale della concezione tommasiana della scala dell'affettività. Per l'Aquinate, in effetti, l'*interior apprehensio* può essere costituita tanto da un'apprensione intellettuale, quanto da una apprensione di tipo immaginativo (*sive intellectus sive imaginationis*), ossia, in termini più generali, da un'apprensione dipendente dall'attività conoscitiva dei sensi interni[681].

Ora, per quanto Tommaso parli di *gaudium* e di *tristitia* sia nel caso di affetti dipendenti da un'apprensione intellettuale, sia in quello di affetti legati ad un'apprensione dei sensi interni, e per quanto egli reputi entrambe queste forme di

---

679 «(…) delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, scilicet ex apprehensione exterioris sensus, et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis», STh, I-II, q. 35, a. 2, co. Analoghe espressioni si ritrovano ad esempio nella trattazione del dolore e della tristezza presente nel commento tommasiano al Libro di Giobbe: «(…) duplicem dolorem distinguit: unum quidem carnis in apprehensione sensus, alium autem animae ex apprehensione intellectus vel imaginationis qui proprie dicitur tristitia (…)», *Super Iob*, cap. 14.

680 «(…) sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa, alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus (…) Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali», STh, I-II, q. 35, a. 2, ad 3.

681 All'interno dell'ultima sezione del presente capitolo, si mostrerà per quali ragioni la facoltà rappresentativa (*imaginatio*) non paia costituire, di per sé sola, il presupposto conoscitivo sufficiente per il sorgere di un vissuto affettivo di livello sensibile, e come in tal senso risulti necessario un intervento della *virtus aestimativa* o *cogitativa* (cfr. 2.5.1: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'implicazione della conoscenza*).

gaudium e di *tristitia* come superiori e irriducibili agli analogati corporali della *delectatio* e del *dolor*, risulta evidente che il *gaudium* dipendente da un'apprensione intellettuale non è ritenuto dall'Aquinate come identico al *gaudium* dipendente dall'apprensione dei sensi interni, e che parimenti la *tristitia* dipendente da un'apprensione intellettuale non è ritenuta identica alla *tristitia* dipendente dall'apprensione dei sensi interni. In altri termini, l'articolo secondo della q. 35 sottolinea l'esistenza di forme di "gioia" che, per quanto superiori al piacere corporale, non sono per ciò stesso definibili come affetti spirituali, allo stesso modo in cui palesa l'esistenza di forme di "tristezza" che, per quanto superiori al dolore corporale, non sono per ciò stesso identiche alla tristezza spirituale. La gioia e la tristezza dipendenti dall'apprensione dei sensi interni rappresentano degli affetti maggiormente "animici" rispetto al piacere e al dolore corporalmente "situati", tuttavia, il carattere animico di tali sentimenti non è di per sé sufficiente per asserirne la spiritualità, poiché i loro presupposti cognitivi restano di livello sensibile, e non spirituale. L'apprensione dei sensi interni è più elevata e complessa di quella dei sensi esterni, motivo per cui, in ottica aristotelica e tommasiana, soltanto gli animali più sviluppati risultano dotati di tutti i sensi interni[682], ma tale superiorità dei sensi interni sui sensi esterni, così come il carattere inscindibile del nesso operativo tra l'intelletto e i sensi interni, in nulla attenuano la superiorità entitativa dell'intelletto nei loro confronti. In ultima analisi, occorrerà concepire le forme del *gaudium* e della *tristitia* dipendenti dall'apprensione dei sensi interni come passioni della *potentia concupiscibilis*, diverse e superiori rispetto agli analogati più "basilari" dell'appetito sensitivo, costituiti dal piacere e dal dolore corporale. Correlativamente, occorrerà sostenere che non tutte le forme di *gaudium* e *tristitia*, ma soltanto le tipologie di questi affetti dipendenti da un'apprensione di livello intellettuale, siano qualificabili come gioia e tristezza spirituali.

Non è difficile rendersi conto di come una simile concezione rassomigli a quella hildebrandiana circa l'esistenza di tre livelli fondamentali del sentire: operando una traduzione concettuale dei termini tommasiani in quelli impiegati dal fenomenologo tedesco, si potrebbe dire che gli analogati inferiori della *delectatio* e

[682] Una concisa esposizione della concezione tommasiana dei "sensi interni" si trova in STh, I, q. 78, a. 4: *De sensibus interioribus*.

del *dolor* corrispondano al piano dei *körperliche Gefühle*, che il *gaudium* e la *tristitia* derivanti dall'apprensione dei sensi interni siano collocabili sul piano degli *psychisce Gefühle*, e infine che il *gaudium* e la *tristitia* dipendenti dall'apprensione intellettuale siano le uniche forme di questi sentimenti definibili in senso proprio quali *geistige Gefühle*. Come ogni parallelismo concettuale tra dottrine afferenti a diversi orizzonti speculativi, anche questo presenta dei limiti, nella misura in cui, ad esempio, la trattazione tommasiana dei piani "intermedi" del *gaudium* e della *tristitia* è ben più propensa a riconoscerne la natura "intenzionale" e il nesso con il versante conoscitivo rispetto a quella hildebrandiana, la quale, come si ricorderà, concepisce buona parte degli *psychische Gefühle*, tra cui la contentezza e la scontentezza, nei termini di meri "stati affettivi" (*psychische Zustände*) non intenzionali[683]. Al di là di questa e di altre significative differenze, la presenza di una riflessione, all'interno della psicologia tommasiana dell'affettività, implicante la possibilità di parlare di tre livelli del sentimento, costituisce un aspetto di primaria importanza, tanto nella prospettiva di un confronto con le descrizioni fenomenologiche della scala dell'affettività, quanto per la stessa analisi interna e "strutturale" della dottrina dell'Aquinate.

Tale tripartizione verticale sembra ad esempio permettere di gettare nuova luce sulla distinzione, precedentemente richiamata, tra *delectationes naturales* e *delectationes non naturales*, legando la versione passionale delle seconde proprio ad un piano intermedio dell'affettività, più animico rispetto a quello del piacere corporale, ma al contempo inferiore rispetto a quello della gioia autenticamente spirituale. Questa distinzione si riverbera sulla versione passionale della *concupiscentia non naturalis*, la quale andrebbe così a designare un piano intermedio della tendenza appetitiva verso il bene, superiore alla *concupiscentia naturalis*, ed inferiore rispetto al *desiderium* di tipo autenticamente spirituale.

Si noti che la tripartizione verticale dei sentimenti fin qui delineata e, come visto in precedenza, difesa in varia maniera da interpreti quali Bartolomei, Calderas o, più di recente, Acosta López, non risulta affatto incompatibile con la bipartizione tra passioni sensibili e sentimenti spirituali. Se si considera unicamente la

[683] Si veda il paragrafo 1.3.2: *Sentimenti psichici come stati affettivi non intenzionali e non presupponenti la conoscenza intellettuale.*

distinzione tra spiritualità e non-spiritualità di un vissuto affettivo, allora è chiaro che due saranno i livelli fondamentali del sentire; al contrario, se il tentativo di classificazione si focalizza anche sulla distinzione interna all'ambito dei sentimenti non spirituali, dipendente dalle differenze tra i loro presupposti cognitivi, allora si potrà legittimamente leggere la concezione tommasiana dell'affettività in termini tripartiti, laddove i due diversi livelli dell'affettività di tipo sensibile si sommano all'unico livello dell'affettività spirituale.

Ancora una volta, pare importante sottolineare come l'ampiezza e la fluidità delle opzioni terminologiche tommasiane, per quanto legittimate dal carattere analogico legato alla struttura "verticale" degli affetti, risultino foriere di possibili incomprensioni della dottrina dell'Aquinate. Il fatto che termini come *gaudium* e *tristitia*, di cui Tommaso sottolinea l'appropriatezza per designare sentimenti di tipo spirituale, vengano da egli impiegati anche per riferirsi a sentimenti "psichici", non aiuta di certo a comprendere in quali luoghi testuali l'Aquinate faccia specifico riferimento al livello spirituale di questi affetti, in quali al livello psichico non spirituale, e in quali intenda invece presentare tesi generali valide per entrambi questi livelli. Per poter conseguire una maggiore chiarezza, nel corso dei capitoli terzo e sesto si preferirà riservare, come già anticipato, i termini gioia e tristezza ai soli affetti spirituali, mentre si utilizzeranno i termini "contentezza" e "scontentezza" per designare i loro analogati sul piano dell'affettività psichica non spirituale[684]. Mediante tali opzioni terminologiche, questi vissuti affettivi "intermedi" risulteranno meglio riconoscibili e distinguibili tanto dalla gioia e dalla tristezza spirituali, quanto dal piacere e dal dolore corporali.

Oltre ai luoghi testuali fin qui richiamati, numerosi sono gli ulteriori passaggi delle *quaestiones* dedicate a dolore e tristezza che presentano un nesso con la problematica della scala dell'affettività. Nell'articolo 5 della q. 35[685], ad esempio, si pone l'accento sul fatto che la tristezza derivante dalla stanchezza corporale non si oppone secondo una relazione di contrarietà alla gioia derivante dalla contemplazione[686], tesi che, in termini più generali, può essere formulata

[684] Si veda in particolare il paragrafo 3.1.2: *La contentezza psichica*.
[685] Cfr. STh, I-II, q. 35, a. 5: *Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria*.
[686] «(…) quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi per accidens adiuncta, contrariatur delectationi eius. (…)

sostenendo che tra due affetti corrispondenti, aventi l'uno polarità positiva e l'altro polarità negativa, sussiste una relazione di contrarietà solo nel caso in cui essi appartengono al medesimo livello dell'affettività, e non nei casi in cui essi appartengono a diversi livelli del sentire[687].

Nell'articolo settimo della q. 35, interessanti riflessioni vengono dedicate al problema della maggiore o minore intensità del dolore esteriore rispetto al dolore interiore[688]. In questo contesto, Tommaso opera alcuni brevi ma significativi riferimenti alla problematica dell'influenza reciproca tra il dolore corporale e i livelli superiori dell'affettività, riconoscendo da un lato che, stante l'unità della persona umana, il dolore corporale tende ad essere accompagnato da una tristezza a livello animico, ma mostrando al contempo che questo non è un esito ineludibile, giacché si danno casi in cui alcuni uomini affrontano volontariamente il dolore corporale, e in cui non soltanto tale dolore non dà origine ad un affetto di tristezza, ma anzi esso diventa in una certa misura quasi piacevole, mediante l'influsso della gioia interiore da cui tali uomini sono abitati[689].

Se questi esempi non bastano, di per sé, a fornire una teoria generale e sistematica delle influenze reciproche tra i diversi livelli dell'affettività, essi risultano per lo meno capaci di far comprendere la grande complessità e multifattorialità del ricorso tommasiano alla dottrina della *redundantia*, tanto nella sua versione "dal basso verso l'alto", quanto in quella "dall'alto verso il basso". Importante pare soprattutto notare come le passioni di livello sensibile, e in particolare le passioni corporali, risultino tendenzialmente scaturigine di determinate inclinazioni nell'appetito intellettuale, e come al contempo tali

---

Tristitia (…) vel afflictio quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata (…)», STh, I-II, q. 35, a. 5, co.

[687] In questo senso, è possibile affermare che la tristezza spirituale si opponga secondo una relazione di contrarietà alla gioia spirituale, che il dolore corporale sia la passione contraria del piacere corporale, e che parimenti la contentezza animica non spirituale sia la passione contraria della scontentezza animica non spirituale; ma non si potrà sostenere che in senso proprio sussista una relazione di contrarietà tra dolore corporale e gioia spirituale, o tra tristezza spirituale e piacere corporale, etc.

[688] Cfr. STh, I-II, q. 35, a. 7: *Utrum dolor exterior sit maior quam interior*.

[689] «(…) dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem. Et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur. (...) Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur (…)», STh, I-II, q. 35, a. 7, co.

inclinazioni non si diano in maniera universale e necessaria, ma possano essere impedite o contrastate se sussiste una determinata "direzione di fondo della *voluntas*"[690] ad esse avversa, e soprattutto nei casi in cui tale atteggiamento affettivo-volitivo risulta particolarmente intenso.

Dall'altro lato, sul versante di quel che si è qui scelto di chiamare "ridondanza dall'alto verso il basso", Tommaso sottolinea nell'articolo quarto della q. 37[691] come le forme della tristezza interiore siano scaturigine, se non di un dolore corporale espressamente percepito, per lo meno di un certo "nocumento del corpo" (*nocumentum corporale*)[692]. Pare possibile affermare che l'Aquinate consideri come fonte di tale nocumento corporale non soltanto la tristezza derivante dall'apprensione dei sensi interni - la quale, in quanto passione, presenta fin dall'inizio una relazione strutturale con la dimensione somatica -, ma anche la stessa tristezza spirituale, e questo appunto mediante l'intervento di una causalità *ex redundantia*. Va notato a questo proposito che anche gli affetti aventi polarità positiva possono nuocere al corpo, ma che ciò non deriva dal loro costitutivo intelligibile come nel caso degli affetti di polarità negativa, bensì unicamente dall'eventualità del loro manifestarsi in maniera troppo intensa[693].

Altro luogo testuale particolarmente interessante e fecondo per la problematica della mutua influenza tra i livelli dell'affettività è quello rappresentato dalla *quaestio* 38, i cui diversi articoli tematizzano alcuni tra i possibili rimedi alla tristezza e al dolore, rimedi che non potrebbero essere tra loro più disparati. Gli articoli terzo e quarto, dedicati alla compassione degli amici[694] e alla

---

[690] Utilizzando una simile terminologia, si tenta qui di istituire un parallelo concettuale tra la tematizzazione hildebrandiana della *sittliche Grundrichtung* e della *Grundintention*, e quella tommasiana dell'*intentio* come atto volitivo, ed in modo particolare dell'*intentio* rivolta non ai fini intermedi o "infravalenti", ma al fine ultimo della persona.

[691] Cfr. STh, I-II, q. 37, a. 4: *Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliae animae passiones*.

[692] «(…) tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. (..) Passiones (…) quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri», STh, I-II, q. 37, a. 4, co.

[693] «Illae (…) animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere», STh, I-II, q. 37, a. 4, co.

[694] Cfr. STh, I-II, q. 38, a. 3: *Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum*.

contemplazione della verità[695], analizzano rimedi di carattere elevato e spirituale, che paiono capaci di mitigare tanto la tristezza animica, quanto il dolore corporale. Accanto a tali rimedi, l'Aquinate non teme di indicarne altri, che paiono ben più prosaici, ma che proprio in questa prosaicità sono in grado di rilevare il carattere "integrazionista" e il realismo dell'antropologia e dell'etica tommasiane. Se la tristezza, in quanto tale, è un affetto che si contrappone alla naturale disposizione del corpo, allora anche gli espedienti più comuni volti al ristabilimento di tale disposizione corporale, quali il sonno o i bagni menzionati nell'articolo quinto[696], possono aiutare secondo Tommaso a mitigare il dolore o la tristezza animica, mediante il sorgere dello stato di piacere da essi derivante[697].

Al di là dei singoli esempi, l'analisi dei rimedi della tristezza e del dolore permette di palesare, in ottica pratica, le conseguenze del principio teoretico fondamentale esposto nell'articolo 1 della q. 37, secondo cui il radicamento delle diverse facoltà nell'unica essenza dell'anima fa sì che, quando l'attenzione dell'anima viene attratta in maniera intensa dalla mozione di una certa facoltà, essa risulti per ciò stesso "distratta" dalla considerazione delle operazioni delle altre facoltà[698]. Tale principio, strettamente legato a quello della *redundantia*, rende ragione dell'articolata "dialettica delle facoltà" dipinta nelle *quaestiones* 37 e 38, e presenta ragioni di innegabile interesse tanto in ottica di analisi dei fondamenti ontologici del dinamismo operativo della persona, quanto nella prospettiva di un confronto della dottrina tommasiana dell'*intentio* o *attentio* dell'anima, con le moderne teorie di fenomenologia dell'*Aufmerksamkeit*.

Nell'impossibilità di seguire nel presente contesto simili piste di indagine, basti terminare la riflessione dedicata a dolore e tristezza con alcuni riferimenti

[695] Cfr. STh, I-II, q. 38, a. 4: *Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur*.
[696] Cfr. STh, I-II, q. 38, a. 5: *Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea*.
[697] «(…) tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio, hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur», STh, I-II, q. 38, a. 5, co.
[698] «(…) quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius, unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat», STh, I-II, q. 37, a. 1, co.

dedicati alle loro tipologie, e al loro statuto morale. Nell'articolo ottavo della q. 35[699], Tommaso riprende e giustifica la classificazione dei tipi di tristezza adottata da Nemesio di Emesa e dal Damasceno, e comprendente in modo particolare quattro tipologie: l'accidia (*acedia*), l'abbattimento o ansietà (*achtes*, *anxietas*), la misericordia (*misericordia*) e l'invidia (*invidia*)[700]. È facile rendersi conto, a partire dalla semplice lettura di queste etichette definitorie, di come tale classificazione non riguardi gli analogati inferiori del dolore corporale, ma soltanto le forme della tristezza animica. Più difficile risulta invece comprendere se la trattazione tommasiana concerna prevalentemente la tristezza come passione del concupiscibile oppure la tristezza come affetto spirituale, o ancora se la classificazione delle tipologie di tristezza risulti analogicamente applicabile tanto al livello dell'appetito sensitivo, quanto a quello della *voluntas*. Le *auctoritates* di Nemesio e del Damasceno farebbero propendere per uno statuto passionale di questi sentimenti, mentre la considerazione dei principi di fondo della psicologia tommasiana dell'affettività pare legittimare l'esistenza di un analogato spirituale per lo meno di alcune tra le versioni di tristezza sopra menzionate. In modo particolare la misericordia, come tristezza derivante da un male che colpisce un'altra persona, sembra possedere uno statuto specificamente spirituale, nella misura in cui essa rappresenta una delle conseguenze dell'amore di livello personale, corrispondente sul versante negativo all'affetto della gioia motivata dal conseguimento di un bene da parte della persona amata[701].

Per quel che concerne la determinazione della bontà o malvagità morale della tristezza, discussa nella q. 39, si faccia attenzione in modo particolare a quegli

[699] Cfr. STh, I-II, q. 35, a. 8: *Utrum sint tantum quatuor species tristitiae*.

[700] «(…) assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae, obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum. Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. (…) extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam (…)», STh, I-II, q. 35, a. 8, co.

[701] Si tenga presente che la nozione di misericordia qui tematizzata è più ampia di quella di misericordia soprannaturale derivante dalla *caritas* (cfr. STh, II-II, q. 30: *De misericordia*), e dunque compatibile con la tesi dell'esistenza di un analogato spirituale di tipo naturale di quest'affetto.

aspetti del ragionamento tommasiano che, al di là della loro destinazione schiettamente etica, rivelano tesi rilevanti per una trattazione anche puramente teoretica dei livelli del dolore e della tristezza. È il caso, ad esempio, della riflessione contenuta nell'articolo secondo, dedicato a stabilire se qualche forma di tristezza possa rappresentare un *bonum honestum*[702]. Focalizzandosi sulla tristezza interiore, Tommaso sostiene che, in alcuni casi, essa può derivare a livello conoscitivo da una conoscenza del male acquisita mediante un retto giudizio della ragione, e al contempo il "rifiuto del male" rappresentato dall'affetto stesso della tristezza può dipendere dalla bona disposizione della volontà, ossia da una volontà che odia il male morale. Stante una simile situazione, l'Aquinate non dubita della possibilità di asserire il valore morale della tristezza[703], di una tristezza, dunque, che si potrebbe qualificare come la "cartina al tornasole" della disposizione morale fondamentale di una persona rivolta abitualmente verso il bene. Al contrario, come ricorda la risposta alla seconda obiezione, un tipo di tristezza secondo cui la persona si rattrista per qualcosa che non è un male, bensì un bene, dipende dalla "perversione" della ragione e della volontà[704]: è dunque una tristezza moralmente negativa, attestante il disordine morale della "disposizione di fondo" della persona. Riflettendo in altri luoghi testuali sulla tipologia di tristezza denominata invidia (*invidia*), Tommaso ne sottolinea l'intrinseca negatività morale, dipendente non da determinate circostanze esteriori, ma dallo stesso costitutivo intelligibile di un simile sentimento, mediante il quale viene reputato come male, qualcosa che è un bene per un'altra persona[705].

Ai fini della presente ricerca, importa soprattutto interrogarsi sul nesso sussistente tra la predicazione della bontà o della negatività morale della tristezza, e la problematica del livello di questo affetto. Occorre, in altri termini, cercare di comprendere se, negli esempi appena richiamati, l'Aquinate predichi la bontà o

[702] Cfr. STh, I-II, q. 39, a. 2: *Utrum tristitia possit esse bonum honestum*.
[703] «In interiori (…) tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti», STh, I-II, q. 39, a. 2, co.
[704] «(…) sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quae detestatur bonum», STh, I-II, q. 39, a. 2, ad 2.
[705] Per la trattazione tommasiana dell'invidia si veda soprattutto *De malo*, q. 10: *De invidia*.

negatività morale della tristezza con riferimento alla tristezza propriamente spirituale, oppure alla tristezza passionale, o se invece entrambe queste forme di tristezza ammettano un'analoga determinazione morale. Si tratta di una problematica complessa. Da un lato, sembrerebbe possibile affermare che soltanto una tristezza di livello spirituale presenti tutti i requisiti necessari per essere fatta oggetto di una qualificazione morale, intesa in senso forte: se si pensa a quel tipo di tristezza moralmente positiva, in cui la persona si rattrista per una colpa morale, considerata precisamente in quanto colpa[706], ci si rende conto di come essa debba presupporre necessariamente una cognizione di livello intellettuale, giacché nessuna facoltà conoscitiva di livello sensibile può prendere coscienza della colpa in quanto colpa. La tristezza in quanto passione del concupiscibile, per quanto superiore al dolore corporale, non sembra poter rapportarsi a un oggetto considerandolo nella prospettiva del *malum inhonestum*, e dunque non pare in grado di "intenzionare" direttamente la colpa morale considerata in quanto colpa, realtà accessibile noeticamente soltanto mediante la categoria dell'*inhonestas*[707].

Dall'altro lato, se ci si richiama alla dottrina tommasiana circa lo statuto delle "passioni conseguenti", sembrerebbe possibile affermare che anche una tristezza di livello passionale possa ricevere una qualificazione morale riconducibile a quella dei casi sopra delineati. In questo senso, la tristezza, pur non essendo un affetto spirituale, rappresenterebbe un sentimento in grado di rapportarsi all'*inhonestas* di un certo oggetto, e questo proprio in quanto passione conseguente ad un intervento della ragione e della volontà, da cui deriverebbe *per modum redundantiae*, oppure *per modum electionis*[708].

---

[706] «(…) illa tristitia quae est secundum Deum (…) est (…) de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni divinae», STh, I-II, q. 35, a. 5, ad 1.

[707] Si noti che, sul versante dell'affettività di polarità positiva, la medesima problematica ermeneutica investe l'affetto della gioia. La gioia avente per oggetto il bene morale, considerato in quanto bene, sembra da un lato necessariamente coincidente con una gioia di livello spirituale, giacché il *gaudium* di tipo passionale, dipendendo da un'apprensione che non supera quella dei sensi interni, non pare in grado di intenzionare i propri oggetti nella prospettiva del *bonum honestum*, ma solo in quella del *bonum delectabile*. Tanto l'*honestas* quanto l'*inhonestas* necessitano infatti, per essere apprese, dell'intervento della facoltà conoscitiva intellettuale.

[708] La distinzione interna all'ambito delle "passioni conseguenti", tra quelle derivate dall'intervento dell'intelletto e dalla volontà *per modum redundantiae*, e quelle *per modum electionis*, trova una significativa tematizzazione nella risposta alla prima obiezione dell'articolo terzo della q. 24, nell'ambito della discussione sul diverso statuto morale delle "passioni conseguenti", rispetto a quello delle "passioni antecedenti": «(…) passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem (…) Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter.

Il fatto che nell'articolo 2 della q. 39 Tommaso parli in termini generali di *interior tristitia*, senza specificare se si tratti della sua versione passionale o di quella spirituale, sembra fare optare per la tesi della compatibilità delle due interpretazioni fin qui delineate, e pure la lettura parallela dell'articolo primo della q. 34, dedicato alla moralità della *delectatio*[709], fa propendere per questa soluzione ermeneutica[710]. Per quanto l'esistenza di una tristezza come passione conseguente all'intervento della ragione e della volontà e quella di una tristezza essenzialmente spirituale non si escludano mutualmente, e risultino anzi entrambe passibili di qualificazione morale, è possibile sostenere che esista una certa tensione, all'interno del *corpus* tommasiano, tra l'accentuazione dell'una e quella dell'altra dimensione di tale affetto. Tale tensione o oscillazione consiste nella tendenza del pensiero dell'Aquinate a considerare determinate tipologie di tristezza in alcuni casi come affetti "fin dal principio" spirituali, mentre in altri casi come forme di tristezza passionale, conseguenti ad un certo intervento o ad una certa disposizione del livello spirituale della persona. Una simile ambivalenza rende alquanto difficile determinare il grado di estensione, nell'intero del *corpus* tommasiano, della dottrina della tristezza spirituale[711]. In termini più generali, che travalicano la

Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis», STh, I-II, q. 24, a. 3, ad 1.

[709] Cfr. STh, I-II, q. 34, a. 1: *Utrum omnis delectatio sit mala*.

[710] In questo luogo testuale Tommaso parla in effetti della bontà e della malizia della *delectatio* tanto in relazione alla volontà, quanto all'appetito sensitivo: «(…) in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei», STh, I-II, q. 34, a. 1, co.

[711] Se ci si focalizza in maniera specifica sulla dottrina sviluppata all'interno della *Tertia pars*, si potrà notare come l'intera gamma della tristezza vissuta da Cristo sia concepita dall'Aquinate nei termini di una tristezza come passione conseguente, e come dunque Tommaso non paia ammettere l'esistenza in Cristo di alcuna tristezza di livello spirituale. Si veda ad esempio quanto affermato nell'articolo sesto della q. 15: «Sicut (…) dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia, sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem, sicut in secunda parte habitum est, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae vel pecuniae. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudaeorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia, alio tamen modo quam in nobis est (…)», STh, III, q. 15, a. 6, co. Questo "schiacciamento" della tristezza sui suoi analogati di livello sensibile pare tutt'altro che casuale, giacché esso dipende dall'apparente incompatibilità della

considerazione della sola tristezza, pare possibile rinvenire all'interno della psicologia tommasiana una sorta di conflitto latente tra un pieno riconoscimento dell'esistenza e dell'importanza degli affetti spirituali da un lato, e una tendenza all'interpretazione dei sentimenti superiori nei termini di passioni conseguenti all'intervento della ragione e della volontà dall'altro. Tale accentuazione del versante delle "passioni conseguenti", a scapito di quello degli affetti spirituali, investe in modo particolare la seconda parte del trattato *De passionibus*, quella dedicata alle passioni della *potentia irascibilis*.

2.4.9. La problematica dell'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*

A partire dalla q. 40, e fino alla q. 48, Tommaso si dedica all'analisi delle passioni della *potentia irascibilis*, che è opportuno studiare congiuntamente, giacché esse pongono, come più volte anticipato, analoghi problemi ermeneutici riguardo alla ricerca di eventuali affetti loro corrispondenti sul piano spirituale.

La *quaestio* 40 è l'unica dedicata alla passione della speranza (*spes*)[712]. Dopo aver stabilito, all'interno del primo articolo[713], che l'oggetto formale della speranza è un bene futuro, ritenuto difficilmente raggiungibile ma comunque possibile da conseguire[714], Tommaso difende nell'articolo secondo[715] l'appartenenza della speranza alla parte appetitiva, e non a quella cognitiva dell'anima. Certo, la *spes*, come tutti gli affetti, presuppone un'operazione conoscitiva, a cui risulta inscindibilmente connessa, tuttavia il "compimento" della speranza non si dà mediante la presenza immateriale di una realtà conosciuta nel

---

compresenza di una tristezza di tipo spirituale, con la visione beatifica di Cristo. Nell'impossibilità di dirimere, all'interno di un lavoro di tipo filosofico, una problematica teologica di tale importanza e complessità, si può almeno notare come proprio la riconduzione dell'intero orizzonte della tristezza vissuto da Cristo al piano dell'appetito sensitivo appaia come una problematica "sfasatura" tra l'antropologia generale e la cristologia dell'Aquinate.

[712] Cfr. STh, I-II, q. 40: *De spe*.

[713] Cfr. STh, I-II, q. 40, a. 1: *Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas*.

[714] «Circa obiectum (…) spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum, non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum, non enim spes est de praesenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile, non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute, unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci, non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione (…)», STh, I-II, q. 40, a. 1, co.

[715] Cfr. STh, I-II, q. 40, a. 2: *Utrum spes sit in vi apprehensiva an in vi appetitiva*.

soggetto conoscente, bensì mediante un "moto", un'inclinazione del soggetto nei confronti della realtà sperata, caratteristica propria di qualsivoglia operazione di tipo affettivo-appetitivo[716].

Risulta importante notare come, all'interno dell'articolo secondo, l'Aquinate non faccia alcuna menzione di una possibile divisione interna dell'appartenenza della *spes* all'*appetitus*, ossia non si riferisca all'*appetitus intellectivus* come alla sede di una speranza spirituale di tipo naturale, corrispondente alla speranza-passione della *potentia concupiscibilis*. Nell'articolo terzo[717] si premura anzi di mostrare in che misura la speranza possa essere presente in senso proprio anche negli animali irrazionali, problematica per nulla scontata, giacché la speranza implica di per sé una certa conoscenza del futuro, che pare inaccessibile ai viventi sprovvisti di facoltà intellettuale. La soluzione proposta da Tommaso, e articolata nel *respondeo* così come nell'*ad primum*, consiste nel sostenere che, per quanto gli animali irrazionali non conoscano il futuro *sub ratione futuri*, cionondimeno essi possono orientarsi verso una realtà futura mediante l'istinto naturale, quasi come se potessero conoscere il futuro. Tale inclinazione istintiva dipende, in ultima analisi, da una conoscenza intellettuale, ma non inerente all'animale stesso, bensì separata, ossia dalla conoscenza propria del Creatore della natura, che ha posto questo tipo di istinto negli animali[718]. In tal senso, Tommaso parla ad esempio di speranza nel caso di un cane da caccia che, vedendo una lepre a lui vicina, si dirige verso la preda, percependo per istinto la sua raggiungibilità, mentre al contrario una passione di speranza non sorgerà nel caso in cui la lepre venga percepita dall'istinto animale come troppo distante e impossibile da raggiungere, motivo per cui il cane non si dirigerà verso la preda[719].

---

[716] «(…) cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem, motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente», STh, I-II, q. 40, a. 2, co.

[717] Cfr. STh, I-II, q. 40, a. 3: *Utrum spes sit in brutis animalibus*.

[718] «(…) motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt (…) Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio», STh, I-II, q. 40, a. 3, co. «(…) quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura», STh, I-II, q. 40, a. 3, ad 1.

[719] «Si (…) canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi», STh, I-II, q. 40, a. 3, co.

Certo, l'Aquinate non ritiene che la speranza, in quanto passione umana, presenti le medesime modalità operative della speranza animale, e tuttavia il carattere maggiormente "raffinato" della speranza nell'uomo non sembra far propendere il dettato tommasiano, all'interno degli articoli successivi della *quaestio* 40, verso l'ammissione dell'esistenza di un suo analogato spirituale. L'articolo quinto mostra in che senso la speranza risulti connessa all'esperienza (*experientia*)[720], mentre nell'articolo sesto si indica come tale passione risulti molto presente nei giovani e negli ubriachi[721], sottolineatura significativa in quanto strettamente legata a quella del versante somatico, inscindibilmente connesso al versante formale della speranza in quanto passione[722]. Neppure l'articolo settimo, dedicato al nesso tra speranza e amore[723], e l'articolo conclusivo, rivolto al legame tra speranza e operazione *ad extra*[724], forniscono rimandi espliciti all'esistenza di una speranza, concepita come affetto spirituale di tipo naturale. L'unica speranza avente sede nella volontà parrebbe coincidere, in quest'ottica, con la *spes* in quanto virtù teologica, presentata nella *Prima secundae* all'interno del trattato *De virtutibus*[725] e indagata ampiamente dall'Aquinate soprattutto all'interno della *Secunda secundae*, a partire dalla q. 17 e fino alla q. 22[726].

Considerazioni in parte analoghe a quelle svolte per la speranza valgono per la passione della paura (*timor*)[727], studiata da Tommaso a partire dalla q. 41 e fino

[720] Cfr. STh, I-II, q. 40, a. 5: *Utrum causa spei sit experientia*.
[721] Cfr. STh, I-II, q. 40, a. 6: *Utrum in iuvenibus et in ebriosis abundet spes*.
[722] «Iuvenes (…), propter caliditatem naturae, habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum», STh, I-II, q. 40, a. 6, co.
[723] Cfr. STh, I-II, q. 40, a. 7: *Utrum spes sit causa amoris*.
[724] Cfr. STh, I-II, q. 40, a. 8: *Utrum spes conferat ad operationem vel magis impediat.*
[725] Cfr. STh, I-II, q. 62, a. 3: *Utrum convenienter fides, spes et caritas ponantur virtutes theologicae*.
[726] La riflessione sulla *spes* in quanto virtù teologica svolta da Tommaso nella *Secunda secundae* indica chiaramente nella *voluntas* la sede di questa speranza spirituale di tipo soprannaturale, all'interno dell'articolo primo della q. 18: «Actus (…) virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis», STh, II-II, q. 18, a. 1, co.
[727] Per la trattazione della concezione tommasiana della paura negli studi recenti, si vedano M. FORSCHNER, *Amor est causa timoris: Thomas von Aquin über das Gefühl der Angst*, in A. ZUMKELLER - A. KRÜMMEL (ed.), *Traditio Augustiniana: Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1994, pp. 175-191; A. ZIMMERMAN, *Gedanken des Thomas von Aquin über Defectus Naturalis und*

alla q. 44 della *Prima secundae*[728], dedicate all'essenza[729], all'oggetto[730], alla causa[731] e all'effetto della paura[732]. Fin dall'articolo primo della q. 40 viene chiarito lo statuto passionale della paura, che è *passio* in senso proprio in quanto strutturalmente accompagnata da una modificazione corporale, e pure *passio propriissime dicta*, in quanto avente polarità negativa ed implicante una certa "menomazione" (*nocumentum*)[733]. La risposta alla terza obiezione di questo articolo sottolinea, analogamente a quanto già fatto per la speranza, la presenza della paura negli animali irrazionali, i quali, per quanto non possano conoscere il futuro in quanto futuro, sono in grado di orientarsi per istinto in relazione ad una realtà futura, e di temerla, in quanto per essi negativa[734]. Riprendendo l'esempio precedente circa la speranza presente nel cane che caccia la lepre, si potrebbe dire che in quest'ultima, al percepire l'avvicinarsi del cane e al coglierlo istintivamente come per lei pericoloso, sorga spontaneamente un moto appetitivo di timore, orientato alla fuga e determinato dalla tendenza naturale rivolta alla sopravvivenza.

Come nel caso della speranza, anche per la paura il dettato tommasiano è ben lungi dal dipingere la sua versione umana come esattamente identica a quella animale; tuttavia, sempre analogamente a quanto emerge dalla q. 40, all'interno delle *quaestiones* 41-44 i riferimenti alla modalità propriamente umana della paura non sembrano condurre al riconoscimento dell'esistenza di un analogato spirituale di questa passione. Nell'articolo terzo della q. 41, ad esempio, l'Aquinate riflette in merito alla significativa distinzione tra *timor naturalis* e *timor non naturalis*[735], di

Timor, in A. ZIMMERMAN (ed.), *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 19, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 43-52.

[728] Si noti che la trattazione tommasiana del *timor* segue immediatamente a quella della *spes*, giacché l'Aquinate non dedica alcuna *quaestio* ad un'indagine specifica della *desperatio*, passione contraria alla *spes*.

[729] Cfr. STh, I-II, q. 41: *De timore secundum se*.

[730] Cfr. STh, I-II, q. 42: *De obiecto timoris*.

[731] Cfr. STh, I-II, q. 43: *De causa timoris*.

[732] Cfr. STh, I-II, q. 44: *De effectu timoris*.

[733] «Manifestum est (…) quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum, fit enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit. Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissime sibi competit ratio passionis», STh, I-II, q. 41, a. 1, co.

[734] «(…) sensus non apprehendit futurum, sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum», STh, I-II, q. 41, a. 1, ad 3.

[735] Cfr. STh, I-II, q. 41, a. 3: *Utrum sit aliquis timor naturalis*.

ascendenza aristotelica come le ulteriori distinzioni tra *passiones naturales* e *passiones non naturales* già incontrate nel caso degli affetti della *potentia concupiscibilis*. Se timori naturali sono quelli mediante cui la natura inclina a fuggire un "male corruttivo" (*malum corruptivum*), ossia un male che si oppone direttamente alla tendenza a persistere nell'esistenza, timori non naturali sono quelli mediante cui si rifuggono "mali rattristanti" (*de malo contristante*), i quali si oppongono non al desiderio fondamentale di continuare a vivere, ma ad una più determinata inclinazione dell'*appetitus*[736]. Ora, il *timor non naturalis* appare come unicamente umano e non animale, ma la sua maggiore complessità rispetto al *timor naturalis* non sembra inficiarne in alcun modo il carattere passionale, allo stesso modo in cui, come già visto, Tommaso sosteneva la possibilità di uno statuto passionale anche nei casi della *delectatio non naturalis* e della *concupiscentia non naturalis*.

Si noti che, in un breve passaggio dell'articolo secondo della q. 42[737], l'Aquinate sembra aprire uno spiraglio per la considerazione di una versione spirituale del *timor non naturalis*, quando sostiene che il male rattristante, a differenza del male corruttivo, è in contrasto con la volontà[738]. Tale affermazione risulta tuttavia alquanto isolata, e non sembra sufficiente per asserire la presenza di una trattazione sufficientemente esplicita dell'esistenza di un timore spirituale nel *De passionibus*, giacché da essa l'Aquinate non trae direttamente la tesi dell'afferenza di una forma di paura alla *voluntas*, e dello statuto di tale forma di paura come *simplex affectus voluntatis*.

Al contrario, i riferimenti alla volontà nel prosieguo dell'analisi tommasiana si riferiscono piuttosto a questa facoltà nella prospettiva della sua capacità di dominio sul timore passionale: in questo senso, l'articolo quarto della q. 42[739]

[736] «(…) dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem (…) Et per hunc modum potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut philosophus dicit in II Rhetoric., timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi, et talis timor dicitur naturalis. Est iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus, et talis timor non est naturalis», STh, I-II, q. 41, a. 3, co.
[737] Cfr. STh, I-II, q. 42, a. 2: *Utrum malum naturae sit obiectum timoris*.
[738] «Sicut (…) contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae», STh, I-II, q. 42, a. 2, co.
[739] Cfr. STh, I-II, q. 42, a. 4: *Utrum timor ipse timeri possit*.

sostiene ad esempio che il timore sottostà al volere umano[740], ricordando come in termini generali l'appetito sensitivo obbedisca alla ragione, e come in questo senso l'uomo possa razionalmente e volitivamente contrastare e allontanare la paura. Affermazioni ben lontane, come è facili capire, da quelle circa l'esistenza di una paura "nella volontà".

Se i due articoli della q. 43, volti rispettivamente a determinare se l'amore sia causa della paura[741], e se il difetto o mancanza (*defectus*) lo sia[742], non paiono fornire espliciti apporti alla ricerca di un analogato spirituale della paura, la *quaestio* 44 si concentra sui multiformi effetti della paura, laddove il termine effetto va inteso in tutta la sua ampiezza semantica, che abbraccia sia le modificazioni corporali connesse al *timor*, rappresentate ad esempio dalla "contrazione" (*contractio*) e dal tremore (*tremor*) studiati negli articoli primo[743] e terzo[744], sia le disposizioni a determinate operazioni, ad esempio ad un'operazione immanente come la deliberazione (*consilium*)[745], sia il complesso gioco di aiuto ed impedimento nei confronti dell'operazione *ad extra*[746], dipendente dal versante corporale e dai gradi di intensità della paura[747]. Si tratta di luoghi testuali per nulla privi di interesse, ma che pure non sembrano forieri di espliciti contributi per la ricerca di un analogato spirituale del *timor*.

[740] «Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati. (…) Subiacet (…) voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi, unde homo potest timorem repellere», STh, I-II, q. 42, a. 4, co.
[741] Cfr. STh, I-II, q. 43, a. 1: *Utrum causa timoris sit amor*.
[742] Cfr. STh, I-II, q. 43, a. 2: *Utrum causa timoris sit defectus*.
[743] Cfr. STh, I-II, q. 44, a. 1: *Utrum timor faciat contractionem*. Rispetto al nesso tra il versante formale o animico della *contractio*, e quello materiale o somatico, si considerino le seguenti affermazioni tommasiane: «Quantum (…) ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat (…) ex ipsa imaginatione quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu (..) Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora», STh, I-II, q. 44, a. 1, co.
[744] Cfr. STh, I-II, q. 44, a. 3: *Utrum timor faciat tremorem*.
[745] Cfr. STh, I-II, q. 44, a. 2: *Utrum timor faciat consiliativos*.
[746] Cfr. STh, I-II, q. 44, a. 4: *Utrum timor impediat operationem*.
[747] «Ex parte (…) instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae», STh, I-II, q. 44, a. 4, co.

All'interno della *quaestio* 45 Tommaso si dedica all'affetto denominato "audacia" (*audacia*)[748], ossia a quel sentimento che si oppone, secondo una relazione di contrarietà, alla paura[749]. Anche in questo caso la trattazione proposta dal *De passionibus* non opera evidenti rimandi all'esistenza di un analogato spirituale dell'audacia, di cui viene anzi chiaramente indicata la natura passionale, mediante il riferimento al nesso con un'apprensione conoscitiva di livello sensibile e con una *transmutatio corporalis*. L'articolo quarto[750] propone, è ben vero, una comparazione tra l'audacia e il coraggio (*fortitudo*), e indica che quest'ultimo dipende dal giudizio della ragione[751], ma occorre notare che il coraggio in questione non viene concepito da Tommaso come affetto, bensì come virtù, che verrà studiata ampiamente nel corso della *Secunda secundae*, dalla q. 123 fino alla q. 140.

L'ultimo affetto indagato nel *De passionibus* è quello della rabbia (*ira*)[752]: le *quaestiones* 46-48 ne indagano dapprima l'essenza[753], in secondo luogo il motivo e i rimedi[754], infine gli effetti[755], riproponendo un ordine che coincide in parte con quello già seguito dalla disamina di altri sentimenti inquadrati nella tassonomia tommasiana. Risulta significativo soffermarsi almeno su alcuni passaggi dell'analisi della rabbia, capaci di far emergere gli snodi ermeneutici e speculativi più complessi della teoria dell'affettività elaborata dall'Aquinate. Dopo aver stabilito, nell'articolo terzo della q. 46[756], che l'*ira* pertiene alla *potentia*

[748] Cfr. STh, I-II, q. 45: *De audacia*.
[749] «Illud (…) quod maxime distat a timore, est audacia, timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia», STh, I-II, q. 45, a. 1, co.
[750] Cfr. STh, I-II, q. 44, a. 4: *Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis.*
[751] «(…) audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. (…) Sed ratio est discussiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula (…)», STh, I-II, q. 45, a. 4, co.
[752] Per la ricezione della tematica dell'*ira* all'interno degli studi tomisti recenti si vedano soprattutto i lavori di William Mattison: W. C. MATTISON, *Christian anger?: A contemporary account of virtuous anger in the Thomistic tradition*, Ph.D. Diss, University of Notre Dame, 2002; W. C. MATTISON, *Jesus' prohibition of anger (Mt 5,22): The person/sin distinction from Augustine to Aquinas*, «Theological Studies», 68/4 (2007), pp. 839-864.
[753] Cfr. STh, I-II, q. 46: *De ira secundum se*.
[754] Cfr. STh, I-II, q. 47: *De causa effectiva irae, et de remediis eius*.
[755] Cfr. STh, I-II, q. 48 : *De effectibus irae*.
[756] Cfr. STh, I-II, q. 46, a. 3: *Utrum ira sit in concupiscibili*.

irascibilis[757], la quale proprio da questa passione trae la propria denominazione, Tommaso si dedica nell'articolo quarto ad affrontare un problema particolarmente spinoso, ossia quello del nesso tra la rabbia e la ragione[758]. In quanto passione sensibile, la rabbia parrebbe dover dipendere da un'apprensione che non travalichi quella dei sensi esterni e dei sensi interni, come ricorda in maniera inequivoca la prima obiezione[759]. Eppure, come recita il *sed contra*, lo stesso Aristotele ha ammesso, all'interno dell'*Etica Nicomachea*, che la rabbia in una certa maniera consegue alla ragione[760].

La soluzione fornita da Tommaso a tale problematica consiste in un tentativo di difesa di questa tesi aristotelica, schematizzabile nei termini seguenti. La rabbia, quanto al suo versante formale, implica un "desiderio di vendetta" (*appetitus vindictae*). Ora, la nozione di vendetta richiede di per sé la capacità di confrontare il danno subito con la pena da infliggere, e tale capacità di confronto e deduzione è propria soltanto della ragione. Di qui, occorre concludere che la rabbia presenti, in qualche modo, un nesso con la ragione[761]. Rispetto alla rabbia puramente animale, Tommaso riprende nuovamente il ragionamento sopra indicato, secondo cui tale affetto sorge negli animali a partire dall'istinto naturale, e presuppone in ultima analisi una ragione separata, quella del Creatore, che ha posto un simile istinto negli animali[762]. Nel caso dell'uomo, invece, l'attività della ragione previa al sorgere della rabbia si dà non soltanto nella forma "mediata" rappresentata da tale attivazione dell'istinto naturale, posseduto in maniera in parte analoga a quella degli altri animali, ma anche - ed è il punto che qui più importa sottolineare

[757] «(...) ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam, quam appetit; et eum de quo vindictam quaerit. Et circa utrumque quandam arduitatem ira requirit, non enim insurgit motus irae, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente (…) Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili», STh, I-II, q. 46, a. 3, co.

[758] Cfr. STh, I-II, q. 46, a. 4: *Utrum ira sit cum ratione*.

[759] «Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione», STh, I-II, q. 46, a. 4, arg. 1.

[760] «Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *ira consequitur rationem aliqualiter*», STh, I-II, q. 46, a. 4, s. c.

[761] «(…) ira est appetitus vindictae. Haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum, unde, in VII Ethic., dicit philosophus quod *syllogizans quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim*. Conferre autem et syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione», Sth, I-II, q. 46, a. 4, co.

[762] «(…) bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis», STh, I-II, q. 46, a. 4, ad 2.

- a partire da un'esplicita operazione della facoltà razionale propria dell'uomo stesso.

Stante un simile scenario, come non interrogarsi sulla legittimità di continuare a reputare tale forma di rabbia come una passione dell'appetito sensitivo? Implicando un nesso strutturale e diretto con presupposti cognitivi di tipo razionale, alcuni vissuti di rabbia umana parrebbero dover essere concepiti ben più come affetti spirituali, che come passioni. Ben conscio di tale difficoltà, Tommaso ricerca una via d'uscita facendo ricorso alla differenziazione tra la "ragione normante" (*ratio praecipiens*) e la "ragione rivelante" (*ratio denuntians*), mutuata da un'opera pseudo-aristotelica intitolata *De problematibus*. Le mozioni proprie della *voluntas* dipenderebbero, stando a questa differenziazione, da operazioni della ragione in quanto normante, al contrario, nei casi in cui la ragione si attivi soltanto per "rivelare" qualcosa, come nell'esempio dell'*ira*, in cui essa manifesta il torto subito, non si sarebbe necessariamente in presenza di mozioni appetitive spirituali[763]. Si è così di fronte alla situazione, invero intricata, in cui la rabbia umana da un lato richiede una cognizione razionale come proprio presupposto fondamentale, mentre dall'altro lato permane una passione dell'appetito sensitivo, e anzi pure implica, nella misura in cui il desiderio di vendetta da essa rappresentato deroga all'ordine della ragione, un impedimento per la facoltà razionale[764].

Tra gli altri luoghi testuali significativi per la presente ricerca contenuti nelle *quaestiones* dedicate all'*ira*, va menzionato in modo particolare l'articolo quinto della q. 46[765], in cui Tommaso opera un riferimento a ciò che, in termini contemporanei, si potrebbe definire come forma di "affettività caratteriale" o "temperamentale", ossia a quella peculiare inclinazione di un certo individuo a provare determinate passioni, derivante da fattori non spirituali ma fisiologici, rappresentati da una certa "costituzione corporale" (*complexio corporis*)[766]. Si tratta

[763] «(…) motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione praecipiente, et sic voluntas est cum ratione; unde et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim philosophus, in libro de Problemat., quod ira est cum ratione, *non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam*. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate», STh, I-II, q. 46, a. 4, ad 1.

[764] «Ad iram (…) requiritur aliquis actus rationis; et additur impedimentum rationis», STh, I-II, q. 46, a. 4, ad 3.

[765] Cfr. STh, I-II, q. 46, a. 5: *Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia*.

[766] «Si (…) consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex

di un tema che può passare inosservato, o sembrare di scarso interesse dato il suo legame con aspetti anacronistici e scientificamente ingenui dell'antropologia antica e medievale. Si tenterà tuttavia di porre brevemente in rilievo, all'interno del capitolo terzo, la perdurante rilevanza di una simile riflessione, di stampo caratteriologico, sul radicamento fisiologico di alcune dimensioni dell'affettività umana[767], riflessione che ben si presta ad attestare il carattere antispiritualista della psicologia dell'Aquinate. Tra le varie considerazioni sui motivi della rabbia consegnate alla q. 47, da notare è l'insistenza di Tommaso sulla dimensione di radicamento fisiologico della disposizione a tale affetto: se essa è innata nel caso della propensione alla rabbia di tipo temperamentale, può però anche derivare da una condizione unicamente contingente, come nel caso della maggiore propensione alla rabbia conseguente ad uno stato di malattia[768].

Come per le passioni precedentemente analizzate, anche per la rabbia Tommaso identifica una molteplicità di effetti, tanto di carattere corporale, come "l'ardore nel cuore" (*fervor in corde*) descritto nell'articolo secondo[769], o la

complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem, cholera autem, inter alios humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia», STh, I-II, q. 46, a. 5, co. Tra i diversi altri luoghi del *corpus* tommasiano tematizzanti tale affettività di tipo temperamentale, si considerino ad esempio alcune affermazioni contenute nel commento al *De anima* e concernenti la propensione temperamentale al timore: «Videmus (…) quod etiam si nullum immineat periculum, fiunt in aliquibus passiones similes his passionibus quae sunt circa animam, ut puta melancholicis frequenter, si nullum periculum immineat, ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes», *Sententia De anima*, lib. 1, l. 2, n. 7. Si vedano anche le affermazioni contenute nel commento all'*Ethica ad Nicomachum* e concernenti il nesso tra la diversità della *complexio corporis* di diversi individui, e la loro propensione a diversi tipi di *concupiscentiae non naturales* e *delectationes non naturales*: «(…) non omnes desiderant talem vel talem cibum, puta pretiosum aut delicate paratum; neque etiam omnes idem concupiscunt; sed quidam in talibus, concupiscunt hoc, quidam aliud. Unde huiusmodi concupiscibilia videntur esse nostra, quia scilicet ad ea non inclinamur ex natura, sed potius ex nostra adinventione. Nihil tamen prohibet etiam in his esse aliquid naturale quasi pertinens ad naturam individui licet non pertineat ad naturam generis vel speciei. Videmus enim quod diversa sunt delectabilia diversis, secundum diversas complexiones eorum. Et quibusdam sunt quaedam delectabiliora quam alia indifferenter propter naturalem complexionem eorum (...)», *Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 20, n. 9.

[767] Si veda il paragrafo 3.2.4: *Il problema della disposizione temperamentale alla paura*.

[768] «(…) nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subiacentes facilius laeduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur», STh, I-II, q. 47, a. 2. Da notare che questo luogo testuale ripropone la tematica della redundantia "dal basso verso l'alto", per quel che concerne l'influenza del dolore corporale nella tristezza animica.

[769] Cfr. STh, I-II, q. 48, a. 1: *Utrum ira maxime causet fervorem in corde*.

taciturnitas richiamata nell'articolo quarto[770], quanto concernenti l'influsso della rabbia sulle facoltà superiori della persona, in particolare per quel che riguarda il già citato impedimento al pieno esercizio della ragione[771], causato soprattutto da uno stato di rabbia particolarmente veemente.

Sintetizzando quanto emerso nel corso di questo fugace attraversamento dell'ultima parte del trattato *De passionibus*, pare legittimo affermare che nelle *quaestiones* 41-48 non sia possibile rinvenire un'esplicita trattazione della natura, e neppure dell'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle diverse passioni della *potentia irascibilis*. Stante questa situazione, non sarà difficile comprendere come, anche da parte di alcuni interpreti propensi a porre in rilievo l'importanza degli affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia concupiscibilis*, l'esistenza di analogati spirituali della speranza, della disperazione, della paura, dell'audacia e della rabbia sia stata esplicitamente negata, o per lo meno non abbia ricevuto alcuna tematizzazione[772]. Esistono tuttavia alcuni esponenti della tradizione commentaristica, quali Suárez[773] o Giovanni di san Tommaso[774], alcuni autori del movimento neoscolastico[775], nonché studiosi contemporanei quali

[770] Cfr. STh, I-II, q. 48, a. 4: *Utrum ira maxime causet taciturnitatem*.
[771] Cfr. STh, I-II, q. 48, a. 3: *Utrum ira maxime impediat rationis usum*.
[772] Tra i vari esempi possibili di tale linea interpretativa, si noti ad esempio come Martin Echavarría, nella sua riflessione sugli analogati spirituali delle passioni sensibili, prenda in considerazione soltanto affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia concupiscibilis*: cfr. ECHAVARRÍA, *El corazón*, pp. 58-62. Anche l'indagine sulla concezione tommasiana dell'affettività spirituale proposta da Nicholas Lombardo non si concentra sul problema dell'esistenza di sentimenti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*, e tende a limitare il carattere "propriamente umano" di alcune forme dell'*ira*, del *timor*, etc. al loro statuto in quanto *passiones non naturales*: cfr. LOMBARDO, *The logic of desire: Aquinas on emotion*, pp. 75-93.
[773] Dopo aver menzionato le diverse passioni riconosciute dall'Aquinate, Suárez sostiene che «omnes actus supra numerate in appetitu rationali reperiuntur, et non minus distincti, sive illis detur passionis nomen, sive non», SUÁREZ, *De actibus qui vocantur passiones*, p. 190. L'interpretazione suareziana della distinzione specifica tra i diversi affetti spirituali è formulata in contrapposizione alla lettura del Caietano, che sarà esposta all'interno del capitolo quinto (cfr. 5.3.1: *Esposizione dell'interpretazione dell'identità specifica tra affetti spirituali e atti volitivi*).
[774] Si noti come, nelle seguenti affermazioni, Giovanni di san Tommaso includa la rabbia e la paura nel novero degli affetti spirituali, ammettendo dunque esplicitamente l'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*: «Quando (…) voluntati attribuuntur nomina passionum, verbi gratia odium, ira, timor, etc., non passionem significant, sed simplicem actum, seu affectum voluntatis, ex quo resultat idem effectus, qui ex passione, verbi gratia ex ira punitio, ex odio abjectio, et repulsio alterius, sed hoc eminentius fit per actum voluntatis, ed ideo eminenter est passio, non formaliter», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus in Summam theologicam d. Thomae*, vol. 6, p. 196.
[775] Sebastian Reinstadler sostiene ad esempio che «(…) tot sunt species actuum elicitorum voluntatis, quot sunt passionum species (…)», REINSTADLER, *Elementa philosophiae scholasticae*, vol. 2, p. 107. Si veda anche il paragrafo intitolato *De diversis animi affectibus*: cfr. REINSTADLER, *Elementa philosophiae scholasticae*, vol. 2, pp. 135-142.

Servais-Théodore Pinckaers[776] e Diana Fritz Cates[777], che hanno apertamente difeso la tesi dell'esistenza di analogati spirituali corrispondenti a tutte le passioni sensibili, e dunque anche alle passioni della *potentia irascibilis*. Nella presente ricerca si intende seguire questa seconda linea ermeneutica, mostrandone la legittimità a partire tanto dalla considerazione di significativi luoghi testuali contenuti in diverse opere tommasiane, quanto da alcune riflessioni di ordine maggiormente sistematico.

Espliciti riferimenti all'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni dell'irascibile si ritrovano, a ben vedere, in opere risalenti a tutte le fasi dell'itinerario dell'Aquinate, dallo *Scriptum super Sententiis*[778] alle *Quaestiones disputatae de veritate*[779], fino alle *Quaestiones disputatae de anima*[780] e alle stesse

[776] Per la tesi di Pinckaers circa l'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis* si veda soprattutto PINCKAERS, *Passions et vertu*. Al contempo, è importante notare come il teologo belga sottolinei la sussistenza di una maggiore somiglianza tra gli analogati spirituali e quelli sensibili di speranza, disperazione, paura, audacia e rabbia, rispetto alle più evidenti differenze che separano le passioni della *potentia concupiscibilis* dai loro analogati spirituali.

[777] Fin dal principio della propria monografia, la studiosa americana afferma programmaticamente l'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*, per quanto giunga poi a tematizzare soltanto gli affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia concupiscibilis*: «Aquinas's account of emotion makes it possible to reproduce on the intellectual level (with necessary modifications) all eleven motions of the sensory appetite. I do not explore the intellectual-appetitive motions or affections that go by such names as fear, daring, anger, and despair, but I point the way for others who might wish to do so», CATES, *Aquinas on the emotions*, p. 17.

[778] Tra i vari luoghi testuali dello *Scriptum super Sententiis* che potrebbero essere richiamati, si considerino ad esempio alcuni passi dedicati all'esistenza di una forma di rabbia non passionale, ma avente sede nella volontà: «(…) ira tripliciter dicitur. Quandoque enim ira ponitur pro habitu vel actu vitii (…) Alio modo dicitur ira voluntas vindicandi aliquod malefactum; et sic ira non est passio, proprie loquendo, nec est in irascibili, sed in voluntate: et sic ira est in Deo et beatis, et in Christo fuit (…)», *Super Sent.*, lib. 3, d. 15, q. 2., a. 2, qc. 2, co.

[779] Le *quaestiones* 25 e 26 del *De veritate*, rispettivamente dedicate alla *sensualitas*, ossia all'*appetitus sensitivus*, e alle diverse passioni, comprendono ad esempio espliciti rimandi agli analogati spirituali della rabbia e della paura: «(…) operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira (…)», *De veritate*, q. 25, a. 3, co. «(…) gaudium et timor, quae sunt passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peragantur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus», *De veritate*, q. 25, a. 3, ad 7. «(…) Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia huiusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim (…) et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia huiusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo», *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 3. «praeceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et huiusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones (…) vel secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur», *De veritate*, q. 26, a. 6, ad 1.

[780] La possibilità di analogati spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis* è sottolineata dalle *Quaestiones disputatae de anima*, ad esempio in relazione alla riflessione sullo statuto degli affetti nell'anima separata e nei demoni: «(…) in anima separata non est gaudium neque ira, secundum quod sunt actus irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in sensitiva parte; sed

Quaestiones disputatae de malo. Proprio la focalizzazione sul *De malo* risulta particolarmente significativa, sia perché quest'opera contiene alcune delle affermazioni più nette e incontrovertibili circa la legittimità di parlare di affetti spirituali corrispondenti a tutte le diverse passioni delle facoltà appetitive inferiori[781], sia perché, trattandosi di uno scritto risalente all'ultima fase dell'itinerario tommasiano, le tesi in esso difese possono ben essere concepite come espressioni dello stadio definitivo e più maturo del pensiero dell'Aquinate.

Importante risulta inoltre notare come anche alcuni luoghi testuali che non sostengono esplicitamente l'esistenza di analogati spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis* possano comunque venir utilizzati per supportare tale interpretazione. Vari passaggi del *corpus* tommasiano non mirano in effetti a fornire un elenco completo delle passioni che ammettono un analogato spirituale, ma menzionano soltanto singoli esempi di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia concupiscibilis*, facendoli seguire dalle parole «e simili» (*et huiusmodi*), le quali lasciano aperta la possibilità di estendere il ragionamento ad altre passioni, e anzi di formulare in termini complessivi la tesi dell'esistenza di un analogato spirituale per ciascuna delle diverse specie di passioni sensibili[782].

---

secundum quod his designatur motus voluntatis, quae est in parte intellectiva», *Q. d. de anima*, q. 19, ad 7. «(…) quia malum hominis est secundum tria scilicet phantasiam protervam, quae scilicet est principium errandi, concupiscentiam amentem et irrationalem furorem, propter hoc Dionysius malum Daemonis sub similitudine humani mali describit. Non ut intelligatur in Daemonibus esse phantasia, aut irascibilis, aut concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva; sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturae intellectivae», *Q. d. de anima*, q. 19, ad 8.

[781] Tra i vari passaggi delle *Quaestiones disputatae de malo* che potrebbero essere invocati, si tengano presenti soprattutto le seguenti affermazioni: «(…) motus omnes qui sunt in irascibili et concupiscibili cum passione, ut amoris, gaudii, spei et huiusmodi, possunt esse in voluntate sine passione», *De malo*, q. 8, a. 3, co. «(…) accidia, cum sit tristitia, potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est actus appetitus sensitivi, alio modo secundum quod est actus appetitus intellectivi, qui est voluntas. Omnia enim huiusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passiones quaedam sunt; secundum vero quod sunt actus appetitus intellectivi, sunt simplices motus voluntatis», *De malo*, q. 1, a. 1, co.

[782] Un importante passaggio del commento tommasiano al *De anima* può essere ad esempio letto in quest'ottica: «Sciendum (…) quod sicut in sensu invenitur vis appetitiva et apprehensiva, ita et in intellectu invenitur vis appetitiva et apprehensiva. Et ideo haec: amor, odium, gaudium et huiusmodi, possunt intelligi, et prout sunt in appetitu sensitivo, et sic habent motum corporalem coniunctum; et prout sunt in intellectu et voluntate tantum absque omni affectione sensitiva (…) Et inveniuntur etiam in substantiis separatis (…)», *Sententia De anima*, lib. 1, l. 10, n. 17. A ben vedere, alcuni passi della stessa *Summa theologiae* citati in precedenza danno adito a tale lettura estensiva, permessa dai termini *et huiusmodi* accostati alle passioni sensibili rispetto a cui viene affermata l'esistenza di un analogato spirituale: «(…) amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic

Agli argomenti costituiti da questi e ulteriori passaggi contenuti in diverse opere dell'Aquinate possono essere accostati vari tipi di ragionamenti, volti a confutare la tesi dell'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle sole passioni dell'amore e dell'odio, della concupiscenza e della fuga, del piacere e del dolore. Per quale motivo soltanto tali passioni ammetterebbero un analogato spirituale? Non pare esservi nulla, nel costitutivo intelligibile di questi sentimenti, che li renda maggiormente "adatti" a costituirsi sul piano dell'affettività spirituale: se si considera il versante formale delle diverse passioni della *potentia irascibilis*, è facile comprendere come esso ammetta pienamente una realizzazione di tipo non sensibile ma spirituale.

Inoltre: se è vero che l'amore è concepito dall'Aquinate quale prima radice di tutti gli altri sentimenti[783], allora pare coerente pensare che, così come l'*amor sensitivus* risulta scaturigine tanto delle passioni della *potentia concupiscibilis* quanto di quelle della *potentia irascibilis*, allo stesso modo l'*amor intellectivus* dia origine non soltanto agli affetti spirituali corrispondenti alle passioni del concupiscibile, ma pure a quelli corrispondenti alle passioni dell'irascibile.

Ancora: esistono esempi di sentimenti quali la speranza o la rabbia, che presentano come oggetto formale la "categoria" del bene rappresentata dal *bonum honestum*, e quella del male rappresentata dal *malum inhonestum*. Queste forme del *bonum* e del *malum* trascendono radicalmente i limiti dell'oggetto formale proprio di tutte le passioni dell'*appetitus sensitivus*, motivo per cui i sentimenti rapportantisi al *bonum honestum* o al *malum inhonestum* non possono che essere di livello spirituale[784].

---

sunt actus voluntatis», STh, I, q. 82, a. 5, ad 1. «(…) amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione**»,** STh, I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

[783] Lo statuto dell'amore come radice di tutti i diversi sentimenti, e più in generale di tutte le operazioni dipendenti tanto dalle facoltà appetitive sensibili quanto dalla facoltà appetitiva spirituale, è ben delineato nella q. 20 della *Prima pars* della *Summa*: «Sunt (…) quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto. Amor (…) respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium», STh, I, q. 20, a. 1, co.

[784] Tale linea argomentativa diverrà più chiara sulla base delle riflessioni contenute in 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*.

La tesi dell'esistenza di analogati spirituali di tipo naturale della speranza e della disperazione, della paura e dell'audacia, così come della rabbia, andrebbe certo supportata attraverso riflessioni più articolate, che sole potrebbero fugare le resistenze ermeneutiche e speculative opponentisi alla sua accettazione. Nei limiti della presente trattazione, volta ad offrire un affresco complessivo della concezione tommasiana dei piani dell'affettività, e dunque non a focalizzarsi in maniera specifica su singole e pur rilevanti problematiche ad essa connesse, bastino i luoghi testuali e i ragionamenti fin qui richiamati, per poter transitare alla sezione conclusiva di questo capitolo.

2.5. Sintesi delle differenze fondamentali tra affetti spirituali e passioni sensibili

Avendo delineato la possibilità di rinvenire analogati spirituali corrispondenti non soltanto alle passioni della *potentia concupiscibilis*, ma anche a quelle della *potentia irascibilis*, e avendo dunque manifestato la vastità del "piano" dell'affettività spirituale nel pensiero tommasiano, è opportuno concludere il presente capitolo operando una rassegna complessiva dei principali caratteri che accomunano le diverse specie di affetti spirituali, distinguendole al contempo da quelle delle passioni sensibili. Anzitutto, si farà riferimento alla questione dei loro presupposti cognitivi, in secondo luogo al loro oggetto formale, infine alla problematica del nesso di questi sentimenti con il versante corporale.

2.5.1. Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'implicazione della conoscenza

La prima differenza fondamentale tra sentimenti spirituali e passioni sensibili, quella concernente i loro presupposti di ordine cognitivo, è stata menzionata a più riprese nel corso della precedente sezione. A ben vedere, non potrebbe essere diversamente all'interno di un orizzonte speculativo quale quello tommasiano che, lungi dal difendere una radicale separazione tra le facoltà appetitive e quelle conoscitive dell'anima umana, mira invece a palesarne l'intima correlazione. La persona, mediante le diverse operazioni delle sue facoltà appetitive, si orienta in diversa maniera nei confronti di una realtà buona, ma tale orientamento appetitivo non potrebbe sussistere, se non fosse preceduto da una

certa operazione conoscitiva, la quale permetta appunto di cogliere quella realtà in quanto buona[785]. In un simile orizzonte cognitivistico, in parte analogo a quello hildebrandiano, ma ancor più "integrale" rispetto a quello del fenomenologo tedesco[786], il gradualismo del mondo affettivo mostrerà un'intrinseca dipendenza dal gradualismo della conoscenza, ben evidenziato fin dalla *Prima pars* della *Summa*, e in modo particolare dal trattato *De homine*[787].

Le forme più "basilari" e corporalmente situate della *delectatio* e del *dolor*, quali il piacere derivante dall'alimentazione o il piacere sessuale, dipendono in quest'ottica dall'apprensione dei sensi esterni; le versioni più "animiche" della *delectatio* e del *dolor*,[788] così come le passioni dell'*amor sensitivus* e dell'*odium*, della *concupiscentia* e dell'*abominatio*, della *spes* e della *desperatio*, del *timor*, dell'*audacia* e dell'*ira*, dipendono dall'apprensione dei sensi interni; infine, gli affetti spirituali corrispondenti a tutte queste passioni dipendono dall'apprensione dell'intelletto e della ragione.

È opportuno tentare di precisare tale quadro complessivo, specificando quali sono le facoltà e gli atti conoscitivi maggiormente implicati in ciascun livello dell'affettività. Nel piano corrispondente a quello dei *körperliche Gefühle* hildebrandiani l'attività fondamentale del senso esterno è principalmente, secondo Tommaso, quella del tatto (*tactus*): sia la *delectatio venereorum* che la *delectatio ciborum* dipendono dal tatto, nella misura in cui in ottica aristotelica anche il senso del gusto (*gustus*), per poter cogliere un cibo come piacevole o sgradevole, va

[785] La "precedenza" in questione, si badi bene, non è sempre chiaramente esperita come una precedenza di tipo temporale, anzi in molti casi ad una certa cognizione consegue "immediatamente" un moto appetitivo. Tale immediatezza non preclude in ogni caso la sussistenza di una precedenza, in senso logico e strutturale, degli atti conoscitivi rispetto ai moti appetitivi da essi dipendenti. Ciò vale tanto per le mozioni appetitive mediante cui la persona "prende posizione" nei confronti di una realtà positiva, che per quelle mediante cui si rapporta ad una realtà negativa: una realtà non potrebbe essere appetitivamente fuggita come negativa, se non fosse anzitutto cognitivamente colta come tale.
[786] Mentre la trattazione hildebrandiana di parte dell'affettività psichica, ossia degli stati affettivi non intenzionali, non faceva esplicito riferimento ad una loro dimensione cognitiva costitutiva, tutti i diversi tipi di sentimenti studiati da Tommaso, dalle passioni corporali fino agli affetti spirituali, passando per le passioni sensibili di livello intermedio, sono descritti dall'Aquinate in relazione ai loro presupposti cognitivi, che dunque risultano sempre e costitutivamente presenti a qualsiasi livello dell'affettività.
[787] La trattazione delle diverse facoltà cognitive si rinviene soprattutto in STh, I, q. 78: *De potentiis animae in speciali* e in STh, I, q. 79: *De potentiis intellectivis*, per la considerazione degli atti cognitivi si veda STh, I, qq. 84-89.
[788] Si ricordi come tali versioni della *delectatio* e del *dolor* siano spesso qualificate da Tommaso con i termini *gaudium* e *tristitia*, che dunque valgono sia per queste forme di piacere e dolore "animico", sia per l'autentica gioia e tristezza di livello spirituale.

concepito in riferimento a quello del tatto[789]. Parlare di un piacere o di un dolore derivante dalla vista e dall'udito è certo possibile in ottica tommasiana; tuttavia, nella misura in cui l'*immutatio* propria di tali sensi è ritenuta "più spirituale" (*spiritualior*) rispetto a quella del tatto[790], le forme del piacere legate all'udibile, e soprattutto al visibile, appaiono più simili alle passioni animiche "intermedie", che al piacere e al dolore di livello corporale[791].

Concentrandosi proprio sull'ambito delle passioni animiche, che nella precedente sezione è già stato indicato come possibile corrispondente tommasiano del piano hildebrandiano degli *psychisce Gefühle*, risulta molto importante stabilire quale tra i sensi interni ne costituisca il presupposto cognitivo fondamentale. In effetti, Tommaso ammette una differenza tra quattro facoltà percettive interiori: il senso comune (*sensus communis*), la facoltà rappresentativa o immaginativa

[789] Si consideri in merito quanto affermato da Tommaso nel commento al *De anima*: «(…) gustus et tactus possunt considerari dupliciter. Uno modo quantum ad modum sentiendi; et sic gustus est quidam tactus. Nam in tangendo, suum obiectum percipit. Alio modo quantum ad obiectum; et ita oportet dicere, quod sicut se habet obiectum gustus ad obiectum tactus, sic se habet sensus gustus ad sensum tactus. Manifestum est autem, quod sapor, qui est obiectum gustus, non est aliqua qualitas de qualitatibus simplicium corporum, ex quibus animal constituitur, quae sunt propria obiecta sensus tactus; sed causatur ab eis, et fundatur in aliquo eorum, sicut in materia, scilicet in humido. Unde manifestum est, quod gustus non est idem quod sensus tactus, sed quodammodo radicatur in eo. Unde et consuevit de gustu distingui, quod potest accipi gustus prout est discretivus saporum, et potest accipi ut est tactus quidam, prout discernit qualitates tangibiles, scilicet alimenti, cuius sensus est tactus (…)», *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 21, n. 4. Si considerino anche alcune affermazioni contenute nel commento all'*Ethica ad Nicomachum*: «(…) directe temperantia non est circa delectationes gustus, sed circa delectationes tactus (…) temperantia et intemperantia parum vel nihil videntur uti eo, quod proprie pertinet ad gustum, prout scilicet ad gustum pertinet iudicare de saporibus», *Sententia libri Ethicorum*, lib. 3, l. 20, n. 1. In questo senso si può dire che l'intero piacere dell'intemperante «consistit in usu quarumdam rerum delectabilium, puta in sumptione ciborum et potuum, et in usu venereorum, qui quidem usus fit per tactum. Unde manifestum est, quod delectatio intemperati, directe est circa tactum. Circa gustum autem, non est nisi secundum quod sapores faciunt delectabiliorem usum ciborum», *Sententia libri Ethicorum*, lib. 3, l. 20, n. 2.

[790] Si vedano ad esempio le seguenti considerazioni in merito alla "spiritualità" dell'*immutatio* legata alla percezione sensibile: «(…) visus (…) spiritualior est inter omnes sensus. Quanto enim aliqua vis cognoscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo. Quod autem visus sit immaterialior, patet si consideretur eius immutatio, qua ab obiecto immutatur. Nam, cum omnia alia sensibilia immutent organum et medium sensus secundum aliquam materialem immutationem, sicut tactus obiectum calefaciendo et infrigidando, obiectum vero gustus, afficiendo sapore aliquo organum gustus mediante saliva, obiectum autem auditus per motum corporalem, obiectum autem odoratus per fumalem evaporationem, solum obiectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione (…)», *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 6. Per una presentazione sintetica della distinzione tra *immutatio spiritualis* e *immutatio naturalis* si veda STh, I, q. 78, a. 3: *Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores*.

[791] Si veda a tal proposito STh, I-II, q. 35, a. 2, ad 3.

(*phantasia, sive imaginatio*), la facoltà estimativa (*potentia aestimativa*), e la memoria (*memoria, potentia memorativa*)[792].

Da alcuni passaggi del *De passionibus* precedentemente richiamati, potrebbe sembrare che sia la facoltà rappresentativa o immaginativa a fornire il presupposto conoscitivo necessario e sufficiente per il sorgere delle diverse passioni animiche: come si ricorderà, al momento di distinguere la *tristitia* dal *dolor* corporale, così come il *gaudium* dalla *delectatio* corporale, l'Aquinate sostiene che la tristezza e la gioia derivino «da un'apprensione interiore dell'intelletto o dell'immaginazione» (*ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis*)[793].

Se si analizza più in profondità il nesso tra la dottrina dei sensi interni e quella delle passioni animiche, è tuttavia possibile rendersi conto del fatto che l'*imaginatio*, di per sé sola, non può mai costituire il presupposto cognitivo sufficiente per il sorgere di una passione. Un atto rappresentativo o immaginativo ha infatti come oggetto una realtà precedentemente percepita dalla persona mediante l'attività di uno dei sensi esterni, oppure "costruita" a partire da diverse percezioni dei sensi esterni. Che si tratti di un oggetto reale, come avviene nel caso della rappresentazione interiore di un cane, oppure di un oggetto ideale e fittizio, come avviene nel caso dell'immagine interiore di un ippogrifo, sempre la rappresentazione o l'immagine "si riferiscono" ad una *res* presa in quanto tale, e non in relazione alla sua positività o negatività. Si capisce dunque come, affinché in una persona possa sorgere una determinata passione animica nei confronti di un oggetto rappresentato o immaginato, è necessario l'intervento di un altro senso interno, che permetta di concepire tale oggetto in quanto *bonum* o *malum*[794]. Il senso

[792] Cfr. STh, I, q. 78, a. 4: *De sensibus interioribus*. Si noti come Tommaso si opponga alla distinzione avicenniana tra la "fantasia" e la facoltà rappresentativa: «Avicenna (…) 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. (…) Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam», STh, I, q. 78, a. 4, co.

[793] Cfr. STh, I-II, q. 35, a. 2, co.

[794] L'insufficienza della facoltà rappresentativa per il sorgere di un moto appetitivo è chiaramente espressa nel commento tommasiano al *De anima*: «appetitus non patitur neque movetur ad simplicem apprehensionem rei, qualem proponit phantasia. Sed oportet quod apprehendatur sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Et hoc facit opinio in hominibus, componendo vel

interno in questione è quello denominato come "facoltà estimativa" (*potentia aestimativa*) negli animali, e come "facoltà cogitativa" (*potentia cogitativa*) nell'uomo[795]. Un suo sinonimo spesso impiegato dall'Aquinate è quello, già incontrato in precedenza, di "ragione particolare" (*ratio particularis*), espressione che permette tanto di distinguere questa facoltà dalla "ragione universale" (*ratio universalis*), che è poi la ragione *simpliciter accepta*, quanto di palesare alcune analogie tra la cogitativa in quanto facoltà cognitiva di livello sensibile, e l'autentica ragione spirituale[796].

Non è un caso che gli studi tomisti degli ultimi anni abbiano sottolineato con forza la grande importanza, anzi la vera e propria decisività di questo senso interno nella gnoseologia e nell'antropologia dell'Aquinate, e in modo particolare nella sua teoria dell'affettività: analizzato già in una monografia di George Klubertanz risalente alla metà del secolo scorso[797], il ruolo della facoltà estimativa o cogitativa è stato recentemente messo in rilievo all'interno dell'ampia tesi di dottorato di Joan Juanola, intitolata *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino* (2015)[798], nonché in alcuni articoli di Daniel De Haan[799].

---

dividendo, dum opinatur hoc esse terribile vel malum, illud autem esse sperabile vel bonum. Phantasia autem non componit neque dividit», *Sententia De anima*, lib. 3, l. 4, n. 21.

[795] Si noti come in alcuni luoghi testuali Tommaso utilizzi l'espressione *potentia aestimativa* anche in relazione all'essere umano: «in homine appetitus sensibilis movetur ex imaginationis sive aestimationis apprehensione immediate (…)», *Super Sent*., lib. 3, d. 15, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 3.

[796] «(…) quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis (…) est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium», STh, I, q. 78, a. 4, co. Analoghe espressioni si rinvengono nelle *Quaestiones disputatae de anima*: «(…) in aliis animalibus (…) aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus», *Q. d. de anima*, q. 13, co.

[797] Cfr. G. P. KLUBERTANZ, *The discursive power. Sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, Saint Louis, The Modern Schoolman, 1952. Tra gli altri studi novecenteschi sulla concezione tommasiana della *potentia cogitativa* si segnala soprattutto R. ALLERS, *The vis cogitativa and evaluation*, «The New Scholasticism», 15/3 (1941), pp. 195-221.

[798] Cfr. J. JUANOLA CADENA, *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino*, Ph.D. Diss, Barcelona, Universitat Abat Oliba CEU, 2015.

[799] Cfr. DE HAAN, *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's doctrine of antecedent and consequent passions*; D. D. DE HAAN, *Perception and the vis cogitativa: A Thomistic analysis of aspectual, actional, and affectional percepts*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88/3 (2014), pp. 397-437. Si noti come tanto nel caso di De Haan quanto in quello di Juanola Cadena si assista ad un rilevante tentativo non soltanto di ricostruzione concettuale della dottrina tommasiana dei sensi interni, ma anche di valorizzazione della sua attualità speculativa.

Per quel che attiene agli scopi della presente ricerca, basti tratteggiare il nesso operativo tra la facoltà estimativa e le altre facoltà cognitive di livello sensibile nel sorgere di una passione animica. In effetti, l'estimativa può essere implicata non soltanto in relazione agli atti rappresentativi e immaginativi, ma anche a quelli della memoria, e pure alle operazioni dei sensi esterni. Si dia, ad esempio, il caso della visione, da parte di un animale, di un predatore che gli si sta avvicinando. A questa visione, farà seguito nell'animale un moto appetitivo di paura in quanto passione sensibile. Ora, è chiaro che il senso esterno della vista risulti fondamentale nell'esempio fin qui delineato: se l'animale non percepisse visivamente l'approssimarsi del predatore, non potrebbe provare paura, e conseguentemente non sarebbe spinto a fuggire. In ottica tomista la pura percezione visiva non è però condizione sufficiente per il sorgere della paura: fintantoché ciò che è visto non viene percepito come nocivo, non sorgerà alcuna paura nell'animale. La vista, di per sé sola, ha come oggetto una certa *res*, la quale, analogamente al caso dell'immaginazione, viene colta nella visione a prescindere dalla sua positività o negatività. È a questo punto che interviene la facoltà estimativa, per così dire "coordinandosi" con l'attività della percezione visiva, e palesando quella negatività dell'oggetto percepito, che è scaturigine del moto passionale di paura[800].

Si noti come nell'uomo la facoltà cogitativa presenti modalità di attuazione superiori a quelle della facoltà estimativa animale, nella misura in cui partecipa della razionalità[801], il che rende di certo più complesso lo statuto delle passioni animiche nella persona umana rispetto a quello delle passioni loro corrispondenti negli animali irrazionali, contribuendo alla già citata difficoltà di discernere, in

[800] Si noti come il campo di esercizio della *potentia aestimativa* nel pensiero dell'Aquinate risulti più ampio di quello delineato nella presente indagine, giacché essa non si limita ad indicare la positività o negatività di un certo ente, ma svolge ulteriori e fondamentali funzioni di "riconoscimento": in questo senso Tommaso afferma in termini generali che «Ad apprehendendum (…) intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa», STh, I, q. 78, a. 4, co.

[801] Rispetto alla superiorità della *potentia cogitativa* umana sulla *potentia aestimativa* animale si vedano ad esempio le seguenti affermazioni: «Differenter (…) se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto (…) Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis (…) Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas», *Sententia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 16.

alcuni casi, le passioni animiche dai veri e propri affetti spirituali. Ciò nulla toglie, in ogni caso, alla tesi generale cui si voleva metter capo in questa sezione, ossia al carattere della *potentia cogitativa* come facoltà cognitiva la cui attivazione pare necessariamente presupposta, in un orizzonte speculativo quale quello tommasiano, per il sorgere di qualsivoglia passione animica nella persona umana.

Per quel che concerne i presupposti cognitivi degli affetti spirituali, non si tratta più di determinare quale sia la facoltà primariamente implicata, giacché i termini "intelligenza" (*intellectus*) e "ragione" (*ratio*) non designano diverse facoltà cognitive di livello spirituale, bensì un'unica facoltà, considerata da un lato quanto al suo versante maggiormente intuitivo, dall'altro quanto a quello discorsivo[802]. Si tratterà dunque piuttosto di comprendere quale sia, tra i diversi tipi di atti noetici, quello decisivo per il sorgere degli affetti spirituali. Schematizzando e semplificando una gnoseologia molto articolata quale quella tomistica, si può dire che esistano tre tipologie fondamentali di atti noetici: gli atti di "apprensione semplice" (*simplex apprehensio, intelligentia indivisibilium*), quelli di giudizio (*iudicium, compositio vel divisio*), e quelli di ragionamento discorsivo (*discursus rationis*)[803]. Ai fini della presente ricerca, pare possibile affermare che l'atto cognitivo decisivo per il sorgere degli affetti spirituali sia quello del giudizio, giacché la *simplex apprehensio*, analogamente alla percezione dei sensi esterni e alla rappresentazione immaginativa, non è in grado di rapportarsi ad una *res* concependola in quanto positiva o negativa. Nel suo complesso rapporto con il "materiale" offerto dai sensi esterni e interni, così come nel suo stretto legame con la *simplex apprehensio* e con il ragionamento discorsivo, il giudizio sembra dunque poter essere inteso come la "chiave di volta" della concezione tommasiana circa i presupposti noetici dei sentimenti spirituali. Non è un caso che, a livello sensibile,

[802] Per la tesi dell'unità di *ratio* e *intellectus* si veda STh, I, q. 79, a. 8: *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu*. Secondo l'Aquinate, «(…) per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus», STh, I, q. 79, a. 8, co.

[803] Questa tripartizione degli atti cognitivi è ben delineata nel commento tommasiano agli *Analitici secondi*: «Sunt (…) rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res (…) Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum (…) Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti», *Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 1, n. 4. La tradizione tomista dedica significative trattazioni a tale tripartizione delle operazioni conoscitive, il cui studio risulta fondamentale tanto in ottica logica quanto in ambito gnoseologico.

il prodotto della facoltà estimativa e cogitativa sia concepibile nei termini di un "quasi-giudizio", perché rappresenta un coglimento istintivo di quell'"esser positivo" o "esser negativo" di una certa realtà, che costituisce il "preludio" dell'autentica unione di un soggetto con un predicato, realizzantesi nel giudizio in quanto atto cognitivo spirituale. Delineate le principali articolazioni del nesso tra gradualismo affettivo e gradualismo cognitivo, è possibile transitare al secondo versante di distinzione tra affetti spirituali e passioni sensibili, quello concernente il loro oggetto formale.

2.5.2. Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale

Più volte, all'interno del presente capitolo, si è fatto riferimento alla nozione di "oggetto formale" (*obiectum formale*). Dopo aver ricordato come le passioni legate alla *potentia concupiscibilis* abbiano come proprio oggetto formale il *bonum delectabile secundum sensum*, mentre le passioni della *potentia irascibilis* abbiano come oggetto formale il *bonum arduum*, a più riprese è stata segnalata la superiorità dell'oggetto formale degli affetti spirituali, rispetto a quello delle passioni sensibili loro corrispondenti. Risulta dunque opportuno ritornare, in sede di rassegna conclusiva delle differenze tra il livello dell'affettività spirituale e i livelli inferiori dell'affettività, su tale complessa nozione di oggetto formale, che assume un ruolo di primo piano all'interno della psicologia filosofica dell'Aquinate, in quanto è utilizzata per il tentativo di specificazione delle diverse operazioni, così come degli abiti e delle facoltà dell'anima[804].

Dato che le espressioni scolastiche "oggetto formale" e "oggetto materiale" sono entrate solo di recente nei dibattiti di filosofia della mente[805], e risultano sostanzialmente aliene alla terminologia adottata all'interno della tradizione

[804] Si noti come la nozione di oggetto formale all'interno del sistema tommasiano abbia una grande rilevanza anche in sede etica, e pure in ambito epistemologico.

[805] Tra le opere contemporanee importanti per la ripresa di tale terminologia scolastica e dei concetti ad essi legati si rimanda a A. KENNY, *Action, emotion and will* (1963), London, Routledge, 2003. Si veda in particolare il capitolo nono, intitolato *Objects* (cfr. KENNY, *Action, emotion and will*, pp. 131-141). Anche Ronald De Sousa, autore di una significativa monografia di teoria delle emozioni, si rifà esplicitamente alla nozione di "oggetto formale": cfr. R. DE SOUSA, *The rationality of emotion*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1987. Un riferimento alle opere di Kenny e a De Sousa come a esempi dell'immissione della distinzione scolastica tra oggetto formale e oggetto materiale all'interno dei dibattiti contemporanei è rinvenibile in KING, *Late Scholastic theories of the passions*, p. 252, nota 4.

fenomenologica, uno sforzo di lettura congiunta del pensiero tommasiano e di quello hildebrandiano non potrà esimersi dal ricercare, all'interno del lessico fenomenologico, i corrispondenti concettuali più prossimi al significato di espressioni. L'espressione *obiectum materiale* viene utilizzata da Tommaso per designare un ente, nella misura in cui una determinata operazione, oppure un abito o una facoltà psichica "si rivolgono", "si riferiscono" a tale ente: il significato di *obiectum materiale* corrisponde dunque con buona approssimazione a quello assunto dall'espressione "oggetto intenzionale" all'interno della teoria fenomenologica dell'intenzionalità. L'accostamento dell'aggettivo *materiale* al sostantivo *obiectum* ad altro non serve che ad evidenziare la differenza di tale nozione rispetto a quella di *obiectum formale*, mediante cui il lessico tommasiano indica, come già anticipato, la peculiare "prospettiva" secondo cui una determinata operazione, oppure un abito o una facoltà si rivolgono ad un ente[806], prospettiva che il lessico fenomenologico non designerebbe mediante il ricorso al termine "oggetto", ma piuttosto parlando di tipologia o di "modalità di intenzionalità".

Distinguere l'oggetto materiale dall'oggetto formale - o, in termini fenomenologici, distinguere l'oggetto intenzionale dalla modalità di intenzionalità - costituisce un compito particolarmente importante in ottica tommasiana, giacché è chiaro che uno e il medesimo ente possa divenire oggetto materiale di diversi tipi di operazioni, abiti o facoltà dell'anima. Un certo ente può essere visto, rappresentato, concepito intellettualmente, concupito, amato, etc.: un'unica persona può ad esempio divenire oggetto di un atto di visione sensitiva, di rappresentazione interiore, di concezione intellettuale[807], di sola attrazione sensibile o di amore spirituale, etc. Uno e il medesimo è dunque, in tal caso, l'oggetto materiale di tutti

[806] Si veda ad esempio la definizione di "oggetto formale" proposta all'interno delle *Quaestiones disputatae de virtutibus*: «Formale (…) in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum», *De virtutibus*, q. 2, a. 4, co. Si tengano presenti alcune importanti affermazioni tommasiane, capaci di far emergere la correlazione tra le nozioni di "oggetto materiale" e di "oggetto formale": «Omnis (…) virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti», *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 76, n. 2.

[807] La questione dell'intellezione di una realtà individuale pone, a ben vedere, notevoli problemi all'interno della gnoseologia aristotelico-tomistica, nella misura in cui il nesso strutturale tra l'universale e la conoscenza di livello intellettuale sembra escludere o rendere particolarmente difficoltosa l'ammissione dell'esistenza di un atto cognitivo di livello intellettuale, avente come oggetto un ente individuale concepito proprio nella sua individualità. Nei limiti della presente ricerca non sarà possibile dedicarsi alla disamina di tale problematica, particolarmente complessa sia livello ermeneutico che a livello speculativo.

questi atti psichici; ma ciò non attenua in alcun modo le evidenti differenze sussistenti tra questi atti. Sostenere che la sola comunanza dell'oggetto materiale di questi atti ne garantisca l'identità specifica condurrebbe a palesi assurdità: a ben vedere, in effetti, le operazioni psichiche fin qui menzionate non differiscono soltanto quanto alla loro specie, ma ben più radicalmente quanto al loro genere. Il fatto che due atti "strutturalmente" diversi come un atto cognitivo e un atto appetitivo, oppure un atto cognitivo dei sensi esterni e un atto cognitivo di tipo intellettuale, etc., possano essere riferiti ad uno e il medesimo oggetto materiale, mostra a sufficienza come la radice dell'identità o della differenza specifica e generica tra due atti non possa essere stabilita *ex parte obiecti materialis*, ma vada al contrario ricercata *ex parte obiecti formalis*.

Per comprendere se due operazioni psichiche appartengono alla medesima specie, o per lo meno al medesimo genere, non bisognerà considerare l'identità o la comunanza ontologica degli enti a cui esse sono rivolti: occorrerà invece riflettere sulla "prospettiva", sulla modalità con cui tali operazioni "intenzionano" i loro oggetti materiali. In tal modo, sarà possibile comprendere non soltanto come atti psichici riferiti al medesimo ente possano appartenere a specie e pure a generi diversi, ma anche come atti riferiti ad enti ontologicamente molto diversi possano appartenere al medesimo genere, e persino alla medesima specie di operazioni psichiche[808]. Si diano, ad esempio, due atti di coglimento intellettuale dell'essenza di un ente: da un lato, un atto di coglimento intellettuale dell'essenza di "persona",

[808] Tale aspetto è giustamente sottolineato da Stephen Brock, studioso americano che si mostra ben conscio della complessità e dell'importanza della nozione di oggetto formale all'interno della psicologia tommasiana. Brock ricorda come la specificazione delle facoltà sia compiuta sulla base della natura delle loro operazioni, e a loro volta tali operazioni siano distinte sulla base dei propri rispettivi oggetti formali: «(…) the proper basis upon which Thomas distinguishes the powers is the nature of their activities. These, in turn, are distinguished he calls their proper objects. This is a complicated topic, and a full treatment would require a book of its own. Here I would simply stress that the word object, in this context, is not synonymous with thing. A thing may very well be an object, but in calling it an object, we are seeing it as related to an activity or a power - as something with which the power or activity somehow engages. The idea is reflected in the grammatical notion of the object of a verb. Thus, the objects of many different activities may be one and the same thing. Conversely, a single kind of activity or power can engage with a variety of things or have many things for its object (…) However, if it is really a single kind, then there is always some single feature of the things, by virtue of which it engages with them. There is something that constitutes the thing's interface with the power. This is what Thomas means by the activity's or the power's proper object (…)», S. L. BROCK, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas: A sketch*, Eugene (OR), Cascade Books, 2015, pp. 59-60. Si noti come Brock ponga l'accento sul fatto che la "prospettiva" secondo cui un ente è riferito a una facoltà o a un'operazione dell'anima umana si basa sulla presenza di un certo aspetto o carattere di quell'ente, "in virtù del quale" esso è riferito all'anima.

dall'altro lato, un atto di coglimento intellettuale dell'essenza di "virtù". Se considerati quanto al loro oggetto materiale, tali atti appaiono molto distanti l'uno dall'altro: lo statuto ontologico di una persona e quello di una virtù sono diversissimi, nella misura in cui la persona afferisce alla categoria della sostanza, mentre la virtù afferisce alla categoria della qualità. Gli oggetti materiali di questi due atti non sono dunque separati soltanto quanto alla specie o al genere, ma ben più radicalmente quanto alla categoria dell'essere. La radicale diversità dell'oggetto materiale di questi due atti psichici non ne preclude però in alcun modo la comunanza specifica, guadagnata a partire dalla considerazione dell'identità del loro oggetto formale[809]: la persona e la virtù, che in se stesse rappresentano delle realtà ontologicamente separate, sono intenzionate dai due atti di coglimento intellettuale secondo la medesima prospettiva, appunto quella che mette capo al *quod quid est* del proprio oggetto materiale. L'identità della "prospettiva animica" manifestata da questi due atti è dunque condizione necessaria e sufficiente, per asserirne la comunanza specifica: in sua assenza, a ben vedere, non si potrebbe affatto sostenere che si sia in presenza in entrambi i casi di atti di coglimento dell'essenza di un ente.

Bastino, ai fini del presente capitolo, le riflessioni e gli esempi fin qui proposti, per delineare la differenza tra il concetto di oggetto materiale e quello di oggetto formale, e per esplicitare l'importanza del concetto di oggetto formale all'interno della psicologia filosofica tommasiana: fornito tale quadro generale, è ora possibile concentrarsi sul problema della comunanza e della differenza tra l'oggetto formale dei sentimenti spirituali e quello delle passioni sensibili.

Come le passioni sensibili, anche i sentimenti spirituali si riferiscono a qualsiasi oggetto materiale nella "prospettiva" della sua positività o, al contrario, in quella della sua negatività: il *bonum* rappresenta dunque l'oggetto formale

[809] «(…) nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus, invenire unam formalem rationem obiecti (…)», STh, I-II, q. 72, a. 1, ad 3. Già nello *Scriptum super Sententiis* si rinvengono esplicite affermazioni a questo proposito: «materialis diversitas objectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum, sed secundum speciem actus non diversificantur nisi ex diversitate formali objecti», *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 3. «Virtus (…) et potentia non differunt ex objectis secundum differentiam realem objecti, sed secundum diversas rationes objecti», *Super Sent.*, lib. 3, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 1.

communissimum a tutti i diversi piani dell'affettività[810]. Per comprendere cosa significhi tale comunanza, occorre insistere sulla peculiare natura della "prospettiva" in questione: non si tratta di una pura considerazione cognitiva intorno al bene, ma di una certa "inclinazione" (*inclinatio*) del soggetto nei confronti del bene. La "dissimmetria" tra la modalità di intenzionalità propria degli atti cognitivi e quella degli atti affettivo-appetitivi è sottolineata a più riprese dall'Aquinate: da un lato, è la realtà conosciuta a farsi presente in maniera immateriale nel soggetto conoscente; dall'altro, è invece il soggetto ad "orientarsi" attivamente o a "venir orientato" passivamente nei confronti della realtà stessa[811].

Utilizzando una terminologia di matrice hildebrandiana, si potrebbe dire che anche per l'Aquinate, come per il fenomenologo tedesco, valga la tesi fondamentale, secondo cui mediante un atto cognitivo la persona è "recettiva" nei confronti dell'essere, mentre mediante un sentimento essa "prende posizione" o "risponde" nei confronti dell'essere. Tra la concezione tommasiana e quella hildebrandiana pare in ogni caso sussistere una differenza non trascurabile, nella misura in cui la nozione di "presa di posizione" o "risposta" potrebbe essere impiegata, in ottica tomista, per descrivere non soltanto i vissuti afferenti al piano dell'affettività spirituale, ma anche quelli collocati ai piani inferiori dell'affettività. Ciò dipende da un aspetto di differenza tra la concezione tommasiana e quella hildebrandiana dell'affettività che si è già avuto modo di menzionare, ossia quello per cui, nella dottrina dell'Aquinate, non sembra esserci spazio per l'ammissione di sentimenti privi di un rapporto costitutivo con la conoscenza previa di un

[810] Si noti che, dato lo statuto del *malum* come privazione del *bonum*, non è possibile asserire in senso pieno che il *malum* faccia parte dell'oggetto formale di una facoltà appetitiva allo stesso modo del *bonum*. L'inclinazione a fuggire il *malum* non è cioè tanto originaria quanto quella a perseguire il *bonum*, ma piuttosto ne rappresenta una conseguenza: «Si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi», *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 39, n. 7.

[811] Tra le numerose formulazioni tommasiane di tale dissimmetria tra il nesso soggetto-oggetto proprio della cognizione, e quello proprio dell'appetizione, si vedano ad esempio le seguenti affermazioni concernenti specificamente la differenza tra intelletto e volontà: «haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam», STh, I, q. 27, a. 4, co. Lungi dal valere solo sul piano della cognizione e dell'appetizione spirituale, tale dissimmetria concerne anche le facoltà cognitive e appetitive inferiori: «Hoc (…) distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam», STh, I, q. 16, a, 1, co.

determinato oggetto, almeno nell'ambito dell'affettività di tipo naturale. Gli stati affettivi non intenzionali analizzati da Hildebrand sarebbero dunque diversamente interpretati dall'Aquinate: una passione di piacere o dolore corporale sarebbe letta come una certa "risposta" nei confronti di una modificazione corporale positiva o negativa colta dall'organo di senso[812]; le passioni di piacere e di dolore animico, ma anche di amore, odio, speranza, etc., rappresenterebbero multiformi "risposte" nei confronti di oggetti colti dai sensi interni, diversi "vettori" variamente orientati rispetto a realtà "concepite" come positive o negative.

Se la nozione di *inclinatio* rispetto ad un oggetto colto nella prospettiva del *bonum* o del *malum* permette di restituire le comunanze delle modalità di intenzionalità proprie dei vari livelli dell'affettività, non meno importanti risultano i loro elementi di differenziazione. Il *bonum* è certo l'oggetto formale analogicamente comune alle passioni corporali, alle passioni animiche e agli affetti spirituali, ma soltanto questi ultimi sono in grado di rapportarsi al *bonum* in tutta la sua ampiezza trascendentale[813], mentre le passioni inferiori non possono intenzionare i propri oggetti materiali, se non in una prospettiva formale limitata ad un ristretto numero di "aspetti" del bene.

Affermare che il *bonum* costituisca l'oggetto formale dell'*amor sensitivus*, della *concupiscentia*, della *delectatio sensibilis*, etc., non sarebbe sufficientemente preciso, se non si specificasse che si tratta unicamente del *bonum delectabile secundum sensum*: le passioni della *potentia concupiscibilis* non sono cioè in grado

---

[812] Nel *De veritate* si afferma ad esempio che «delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae», *De veritate*, q. 26, a. 4, ad 5. Si vedano anche le seguenti affermazioni dello *Scriptum super Sententiis*: «sicut delectatio sensibilis causatur ex conjunctione convenientis secundum sensum; ita dolor sensibilis causatur ex conjunctione ejus quod non est conveniens sensui (…)», *Super Sent.*, lib. 3, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 1, co.

[813] Come è noto, il carattere trascendentale del *bonum* rappresenta un aspetto particolarmente rilevante della metafisica tommasiana. Oltre alla classica esposizione dei trascendentali fornita dall'Aquinate in *De veritate*, q. 1, a. 1; per una considerazione sintetica dello statuto del *bonum* in quanto trascendentale, e dunque del problema della convertibilità tra *bonum* e *ens*, si rimanda a STh, I, q. 5, a. 1: *Utrum bonum differat secundum rem ab ente*, a. 2: *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens*, a. 3: *Utrum omne ens sit bonum*. Si veda anche *De veritate*, q. 21, a. 1: *Utrum bonum aliquid addat super ens*, a. 2: *Utrum ens et bonum convertantur secundum supposita*. Tra i numerosi contributi dedicati alla concezione dei trascendentali nel pensiero dell'Aquinate, si vedano soprattutto i lavori di Jan Aertsen, studioso che più di ogni altro si è concentrato sulla dottrina dei trascendentali come cifra fondamentale dell'ontologia medievale: J. A. AERTSEN, *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1996; J. A. AERTSEN, *The convertibility of being and good in St. Thomas Aquinas*, «The New Scholasticism», 59/4 (1985), pp. 449-470.

di rapportarsi ad un oggetto, se non secondo quest'unica "categoria" del bene, che rappresenta dunque, come già indicato, l'oggetto formale caratteristico di tale facoltà appetitiva di livello sensibile[814]. Allo stesso modo, sostenere che il *bonum* costituisca l'oggetto formale caratteristico di passioni della *potentia irascibilis* quali la *spes*, il *timor*, l'*ira*, etc., sarebbe inesatto, se non si aggiungesse che il bene in questione è unicamente quella forma di bene difficile da raggiungere (*bonum arduum*) e coglibile dai sensi interni, che rappresenta certamente una complessificazione rispetto al *bonum delectabile simpliciter acceptum*, ma che, come l'oggetto formale della *potentia concupiscibilis*, non trascende i limiti del bene di livello sensibile[815]. Soltanto gli affetti spirituali hanno dunque come proprio oggetto formale il *bonum* preso in tutta la sua ampiezza trascendentale, e dunque anche secondo quelle "categorie" superiori del bene, che risultano inaccessibili alle passioni inferiori.

Per comprendere tale affermazione, è opportuno fare riferimento alla celebre distinzione del *bonum* in bene piacevole (*bonum delectabile*), bene utile (*bonum utile*) e bene "onesto"[816] (*bonum honestum*), formulata già dalla filosofia antica, recepita in epoca patristica, e costituente nel sistema dell'Aquinate uno snodo speculativo particolarmente importante tanto in ottica psicologica ed etica, quanto in sede propriamente ontologica[817]. Se, come sostenuto da Tommaso al seguito di Aristotele, esiste una stretta coimplicazione concettuale, anzi una vera e propria identità tra la nozione di bontà (*bonitas*) e quella di "appetibilità" o

[814] Parallelamente, l'*odium*, la *fuga* e il *dolor* in quanto passioni della *potentia concupiscibilis*, si rapporteranno a qualsiasi oggetto materiale soltanto nella prospettiva formale specifica del *malum dolorosum*, e non in quella del *malum in communi*.

[815] Si potrebbe affermare in quest'ottica che le passioni della *potentia irascibilis*, non potendo rapportarsi in senso proprio all'*arduum secundum rationem*, siano confinate al *bonum sensibile sub ratione ardui*.

[816] La traduzione di *bonum honestum* mediante l'espressione "bene onesto" non è molto felice, visto tra l'altro che l'*honestas* in questione trascende l'ambito morale, a cui è normalmente confinato il campo semantico dell'aggettivo "onesto" nella lingua italiana. Stante la scarsa comprensibilità del calco italiano, così come la difficoltà di rendere con altre espressioni il significato tecnico del lemma latino, nel prosieguo della presente ricerca si utilizzerà prevalentemente l'espressione latina, senza fornirne una traduzione.

[817] Si ricordino in merito le affermazioni tommasiane, secondo cui la divisione tra *bonum delectabile*, *bonum utile* e *bonum honestum* «proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est», STh, I, q. 5, a. 6, co.

desiderabilità (*appetibilitas*)[818], allora è chiaro che le divisioni interne al bene andranno pensate in relazione alle diverse tipologie di desiderabilità.

Le nozioni di *bonum delectabile*, *bonum utile* e *bonum honestum* rappresentano dunque al contempo "categorie del bene" e "categorie di motivazione", come ben esplicitato dall'articolo sesto della q. 5 della *Prima pars*[819], e in modo particolare dalla risposta alla seconda obiezione. Tommaso ritiene che siano denominabili in senso stretto come piacevoli quelle realtà, che non presentano altra ragione di desiderabilità, se non appunto il piacere derivante dal loro conseguimento. L'Aquinate ha dunque cura di sottolineare come il tipo di bontà proprio del *bonum delectabile* risulti del tutto compatibile con una negatività di tipo morale: una realtà può essere "buona" in quanto piacevole, e insieme moralmente negativa[820]. La nozione di *bonum utile* è invece utilizzata in relazione a quegli enti, che non vengono desiderati per se stessi, ma come "mezzi", vie per il conseguimento di altre realtà[821]. Infine, la nozione di *bonum honestum* è impiegata per designare proprio quelle realtà, che non sono desiderate né in vista del conseguimento di altro, né in quanto fonti di piacere: esiste in queste realtà, se così si può esprimersi, un grado elevato di "pienezza ontologica"[822], che fa sì che esse possano venir desiderate per se stesse[823].

Molte riflessioni potrebbero essere dedicate a tale distinzione interna al *bonum*; ai fini della presente ricerca, quel che più conta è comprenderne il nesso strutturale con la dottrina della scala dell'affettività. Se la "categoria" del *bonum*

---

[818] L'equivalenza concettuale di *bonitas* e *appetibilitas* è costantemente richiamata da Tommaso. Nella *Summa*, trattando del *bonum in communi*, egli ricorda come «Ratio (…) boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt», STh, I, q. 5, a. 1, co. Nel *De veritate*, in sede di esposizione generale della teoria dei trascendentali, egli sostiene che «convenientiam (…) entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum», *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

[819] Cfr. STh, I, q. 5, a. 6: *Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile*.

[820] «Dicuntur (…) illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta», STh, I, q. 5, a. 6, ad 2.

[821] «Utilia (…) dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae», STh, I, q. 5, a. 6, ad 2. «Utile (…) non habet ex se rationem appetibilis, sed secundum quod ad alium ordinatur», STh, II-II, q. 148, a. 5, ad 3. Si avrà modo di indicare nel corso del capitolo quinto come le nozioni tommasiane di *utile* e di *id quod est ad finem* non vadano intese in senso puramente strumentale. Cfr. 5.1.2: *La distinzione tra il fine (finis) e le realtà ordinate al fine (id quod est ad finem)*.

[822] La "pienezza ontologica" del *bonum honestum* è ben resa da un passo della *Secunda secundae*, in cui Tommaso afferma che «honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem», STh, II-II, q. 145, a. 3, co.

[823] «Honesta (…) dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur», STh, I, q. 5, a. 6, ad 2.

delectabile è accessibile alle passioni dell'*appetitus sensitivus*, nessuna passione sensibile può invece, come tale, rapportarsi in senso proprio ad un ente nella prospettiva del *bonum utile*, e tantomeno in quella del *bonum honestum*, "categorie" del bene che fanno dunque parte unicamente dell'oggetto formale dei sentimenti afferenti all'*appetitus intellectivus*.

Per comprendere tale tesi, bisogna sottolineare come la differenza tra l'oggetto formale delle passioni e quello degli affetti spirituali risulti strettamente dipendente dalla differenza tra i loro presupposti di ordine cognitivo, delineata nel corso della precedente sezione. Le passioni sensibili non possono cioè "intenzionare" un ente secondo la prospettiva formale della sua utilità, anzitutto perché i loro presupposti cognitivi non sono sufficienti per cogliere l'utile in quanto utile. Cogliere l'utilità di un ente, significa coglierne la conformità nei confronti di un'altra realtà; ora, né i sensi esterni né i sensi interni sono in grado di rapportare, di ordinare una realtà a un'altra, giacché tale atto di *ordinatio* è proprio unicamente della ragione[824]. Anche e soprattutto il coglimento della "significatività intrinseca" di un ente, presupposto affinché un sentimento possa "intenzionare" tale ente nella prospettiva formale del *bonum honestum*, non può darsi secondo Tommaso se non mediante un intervento della ragione[825].

Se gli affetti spirituali, presupponendo l'esercizio della ragione, possono rapportarsi ad un oggetto materiale nella prospettiva formale della sua *utilitas* o

[824] «(…) solius rationis est dirigere vel ordinare (…)», *De veritate*, q. 6, a. 1, co. «(…) ordinatio (…) aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum», *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 24, n. 4.

[825] A ben vedere, sottolineando la sussistenza di un nesso universale e necessario tra il coglimento dell'*utile* e dell'*honestum* da un lato, e l'implicazione della facoltà cognitiva di livello spirituale dall'altro, l'Aquinate segue e sviluppa una tesi già aristotelica, come ben evidenziato dal commento ad alcuni passaggi del libro secondo dell'*Ethica ad Nicomachum*: «Delectatio (…) invenitur in omnibus animalibus, quia non solum est secundum partem intellectivam sed est etiam secundum sensitivam. Sed utile et honestum pertinent ad solam partem intellectivam. Nam honestum est, quod fit secundum rationem; utile autem importat ordinationem alicuius in alterum, ordinare autem est proprium rationis», *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 3, n. 10. Si noti che la definizione dell'*honestum* come «ciò che avviene secondo la ragione» si concentra primariamente sulla dimensione morale della categoria dell'*honestum* in quanto applicata all'analisi degli atti volitivi e dell'azione umana, mentre, nel suo significato più generale, tale categoria del bene può essere impiegata anche in ambito puramente ontologico, per riferirsi ad enti aventi una collocazione elevata nella scala dell'essere, come ad esempio la persona umana. È in tal senso che, come già ricordato, la *Summa* parla dei *bona honesta* in senso ampio come di realtà che, per la loro "bellezza spirituale", risultano desiderabili in se stesse (cfr. STh, II-II, q. 145, a. 3, co; STh, I, q. 5, a. 6, ad 2).

della sua *honestas*, va pure notato, a scanso di equivoci, come la stessa prospettiva della *delectabilitas* non risulti loro preclusa. Le passioni inferiori, in effetti, non "esauriscono" la categoria del *bonum delectabile*: oltre che un *bonum delectabile secundum sensum*, esiste un *bonum delectabile secundum rationem*, che risulta inaccessibile alle passioni, e che fa invece parte dell'oggetto formale degli affetti spirituali[826]. Non tutto ciò che è *delectabile secundum rationem* può essere *delectabile secundum sensum*, giacché, come già indicato, le facoltà cognitive e appetitive di livello sensibile non hanno accesso all'intero ambito degli oggetti a cui hanno accesso le facoltà cognitive e appetitive di livello spirituale. Vale però l'affermazione inversa: tutto ciò che è *delectabile secundum sensum*, può divenire anche *delectabile secundum rationem*, giacché le facoltà cognitive e appetitive di livello spirituale possono rivolgersi a tutti gli oggetti intenzionati dalle facoltà inferiori.

Tale snodo teoretico è particolarmente rilevante, perché aiuta a capire come l'oggetto formale dell'unica facoltà appetitiva di livello spirituale non sia separato da quello delle facoltà appetitive di livello sensibile, bensì lo includa nella sua superiore unità trascendentale[827], il che permette peraltro di render conto della complessa rete di relazioni sussistenti tra affettività sensibile e affettività spirituale,

[826] Una riflessione analoga può essere svolta in merito alla categoria del *bonum arduum*: se le passioni della *potentia irascibilis* hanno come oggetto formale il *bonum arduum secundum sensum*, gli affetti spirituali loro corrispondenti si rapporteranno ai propri oggetti materiali nella prospettiva del *bonum arduum secundum rationem*, la quale sembra peraltro poter venir riferita, a seconda dei diversi casi, tanto alla categoria del *bonum honestum*, quanto a quella del *bonum utile* e del *bonum delectabile*.

[827] «(…) nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali», STh, I, q. 1, a. 3, ad 2. Si vedano in merito anche le riflessioni svolte nella q. 25 delle *Quaestiones disputatae de veritate*: «(…) distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivae inferiores distinguuntur; una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivae distinguuntur (…) Et similiter est de appetitivis; quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivae inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur. Cuius ratio ex utraque parte est: quod vis superior habet obiectum universale, sed inferiores vires habent obiecta particularia; multa autem per se conveniunt particularibus quae per accidens se habent ad universale. Et ideo, cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quae est per se, potentiae inferiores inveniuntur secundum speciem distinctae; sed superior potentia remanet indivisa. (…) obiectum appetitus superioris (…) est bonum absolute; sed obiectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eamdem rationem sunt convenientia animali (…) Et ideo per hoc essentialiter diversificatur obiectum appetitus inferioris: non autem obiectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo», *De veritate*, q. 25, a. 2, co.

già intravista in sede di disamina di alcune *quaestiones* del *De passionibus*. Si dia, ad esempio, il caso di una persona che prova un certo tipo di piacere corporale o animico. Stante l'unità sostanziale della persona, si può attendersi che tale vissuto, collocantesi ad uno dei livelli inferiori dell'affettività, non resti senza "effetti" sul livello dell'affettività spirituale. Ma quale sarà il sentimento spirituale motivato da tale passione sensibile? La risposta non può essere univoca, giacché il nesso operativo tra i diversi piani dell'affettività risulta, in ottica tomista, tutt'altro che automatico. La persona potrà di certo gioire per il piacere che sta provando, e in tal caso si sarà in presenza di un sentimento spirituale di *gaudium*, avente come oggetto formale il *bonum delectabile*; tuttavia, se per qualche ragione la persona giunge a "considerare" il piacere che sta provando come moralmente negativo, a livello spirituale potrà sorgere in lei un vissuto di *tristitia*, motivata nella prospettiva formale dell'*inhonestas* di quel piacere sensibile[828]. E gli esempi potrebbero essere moltiplicati, delineando un quadro generale particolarmente interessante, in quanto capace di cogliere la complessità dell'esperienza affettiva umana, comprendente tanto casi di piena "solidarietà" tra i diversi livelli affettivi, in cui gli affetti superiori altro non fanno che seguire la medesima "linea formale" delle passioni inferiori, quanto casi di "desolidarizzazione" e quasi di "scissione" tra i vari livelli, in cui si assiste ad un conflitto tra la polarità dei sentimenti spirituali e quella delle passioni sensibili[829].

Si avrà modo di ritornare sulle nozioni di *bonum honestum*, *bonum utile* e *bonum delectabile* all'interno del capitolo quinto, per mostrare come l'applicabilità di tali categorie del *bonum* tanto nel caso degli affetti spirituali, quanto in quello degli atti volitivi, costituisca un elemento fondamentale per comprendere la tesi tommasiana fautrice della comune afferenza di affetti spirituali e volizioni alla *voluntas*[830].

Ai fini del presente capitolo, è opportuno soffermarsi ulteriormente sulla categoria del *bonum honestum*, soprattutto perché essa permette di confutare le

[828] In questo senso Tommaso ricorda, al seguito di Aristotele, come «delectabile dicitur simpliciter homini id quod est ei delectabile secundum rationem. Quod non contingit de (…) turpibus, quamvis sint delectabilia secundum sensum», *Sententia Ethic.*, lib. 10, l. 4, n. 2.
[829] Tale questione verrà ripresa all'interno del paragrafo 3.1.3.4: *Le categorie di motivazione della gioia*.
[830] Si veda il paragrafo 5.2.2: *Comunanza dell'oggetto formale di affetti spirituali e atti volitivi*.

letture eudaimonistiche della concezione tommasiana circa la relazione tra l'amore e la gioia, e più in generale le interpretazioni eudaimonistiche dell'intera etica dell'Aquinate, comuni tanto ad alcuni dei suoi difensori, quanto ai suoi critici, tra cui figura lo stesso Hildebrand, che, come già indicato, identificava proprio nel preteso eudaimonismo del pensiero tomista uno dei suoi errori fondamentali[831].

Focalizzandosi sulla sole passioni di livello sensibile, e finendo per dimenticare l'importanza dell'affettività di livello spirituale, una studiosa come Silvana Vecchio sostiene ad esempio che, all'interno della teoria dell'affettività formulata dell'Aquinate, la radice del dinamismo appetitivo sarebbe costituita più dal piacere che dall'amore, nella misura in cui il conseguimento del piacere rappresenterebbe la causa finale dell'amore[832]. La traduzione sul piano spirituale di tale ermeneutica edonistica implicherebbe una lettura fautrice della priorità della gioia sull'amore, dettata dal preteso statuto della gioia come causa finale dell'amore, lettura che corrisponde in buona misura proprio alle interpretazioni eudaimonistiche dell'etica tomista. Ora, pare possibile affermare che simili interpretazioni derivino dal mancato riconoscimento della distinzione strutturale e della "dissimmetria" tra affettività sensibile e affettività spirituale, e in misura più specifica dall'incomprensione del ruolo svolto, sul piano dei sentimenti spirituali, dalla categoria del *bonum honestum*.

[831] Si veda il paragrafo 1.5.2: *La critica hildebrandiana alle concezioni riduzionistiche dell'amore e la determinazione dello statuto dell'amore come "risposta al valore"*.

[832] È opportuno citare ampiamente le affermazioni di Silvana Vecchio, per poter palesarne la non applicabilità al livello dell'affettività spirituale motivata nella prospettiva del *bonum honestum*: «L'amore (…) definitivamente spodestato dal ruolo di motore del meccanismo passionale che Agostino gli aveva attribuito, costituisce, per così dire, il grado zero di quel movimento dell'appetito in direzione dell'appetibile che consiste in una *complacentia* nei confronti dell'oggetto (…) In realtà nel sistema di Tommaso il ruolo di passioni principali non spetta tanto alla coppia amore/odio, passioni primarie in relazione al movimento, ma piuttosto alla coppia piacere/dolore, alla quale è affidato il compito di regolare l'intero meccanismo dell'affettività. La coppia piacere/dolore assume in tal modo una posizione centrale all'interno del sistema: punto d'arrivo della dinamica affettiva, queste due passioni costituiscono in effetti il punto di partenza nell'ordine dell'intenzione, dal momento che rappresentano i fini che muovono l'appetito sensitivo e innestano tutti i moti passionali. La macchina dell'affettività appare costruita attorno a queste due passioni: obiettivo ultimo dell'appetito sensitivo, piacere e dolore determinano la direzione del moto del concupiscibile dando luogo alle coppie passionali amore/odio e desiderio/repulsione (…) Punto d'arrivo dell'intero meccanismo è comunque sempre l'acquietamento dell'appetito nel piacere o nel dolore (…)», VECCHIO, *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni*, pp. 156-159.

Se risulta vero, sotto certi aspetti, che nel caso dell'*amor sensitivus* è la ricerca del piacere a rappresentare la radice dell'appetizione[833], e se al livello dell'affettività spirituale una simile dinamica pare riproposta dallo statuto dell'*amor concupiscentiae*, al contrario, nel caso dell'*amor amicitiae*, l'amore non ha come fine il raggiungimento della gioia, bensì il conseguimento del bene rappresentato dalla stessa realtà amata, avente valore in sé e per sé, "anteriormente" alla gioia che sgorga da tale conseguimento[834]. La peculiarità del nesso che lega l'*amor amicitiae* al *gaudium*, e la sua irriducibilità ad una relazione di carattere volgarmente finalistico, rappresenta uno snodo fondamentale per una corretta valutazione dell'etica dell'Aquinate, la quale, lungi dal rimanere confinata nella prigione di un eudaimonismo presentante in ultima analisi un sapore egoistico, ammette la possibilità per la persona umana di amare e desiderare un bene semplicemente in quanto bene, e dunque non in vista della gioia conseguente alla sua conquista. Tale possibilità, esclusa sul piano dell'*appetitus sensitivus*, è permessa sul piano dell'*appetitus intellectivus*, proprio nella misura in cui il suo oggetto formale raggiunge le forme più elevate del trascendentale *bonum*, ossia può rapportarsi alla categoria del *bonum honestum*.

Se si tiene presente questo orizzonte concettuale, risulta più facile leggere in termini non contrappositivi l'etica hildebrandiana e quella tommasiana, comprendendo come il tipo di "auto-trascendimento" della persona umana difeso dalla prima, mediante il riferimento alle nozioni di "valore" (*Wert*) e di "risposta al valore" (*Wertantwort*), non risulti affatto assente nella seconda, dove anzi trova una feconda tematizzazione proprio in relazione alle nozioni di *bonum honestum*, e di atto volitivo o affetto spirituale avente come oggetto formale il *bonum honestum.* Occorre d'altro canto ricordare come Hildebrand stesso, facendo riferimento all'interno di *Ethik* alla distinzione tommasiana tra *bonum delectabile*, *bonum utile* e *bonum honestum*, riconosca in parte l'importanza rivestita dal *bonum honestum*

[833] La primazia della prospettiva del *bonum delectabile* vale, a ben vedere, solo nell'ottica del singolo, mentre la natura ricerca sempre il *bonum utile*: l'istinto spinge l'animale a cercare il cibo o l'unione sessuale per il piacere ad essi inerente, ma attraverso tale istinto la natura mira alla conservazione della specie.

[834] Ciò risulta magnificamente espresso all'interno delle *Quaestiones disputatae de virtutibus*, laddove Tommaso afferma che «haec est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis: quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesti amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti», *De virtutibus*, q. 2, a. 11, ad 6.

nel pensiero dell'Aquinate[835], e la sua irriducibilità al bene meramente piacevole, non giungendo però a comprendere come proprio la nozione di *bonum honestum* infici la sua lettura dell'eudaimonismo tommasiano.

Particolarmente utile per la comprensione del ruolo svolto dalla "categoria" del *bonum honestum* all'interno dell'opera dell'Aquinate risulta l'articolo *Dietrich von Hildebrand and Thomas Aquinas on goodness and happiness* (2003) di Michael Waldstein, già citato nell'Introduzione della tesi, come esempio della possibile fecondità di una lettura congiunta e di un confronto tra Hildebrand e Tommaso.[836]. L'interesse della proposta di Waldstein deriva dal fatto che essa non si limita al tentativo di esplicitazione della differenza tra l'autentica dottrina tommasiana e l'interpretazione del tomismo in termini eudaimonistici fornita da Hildebrand, o al pur necessario lavoro di scavo genealogico, volto a far emergere l'origine di tale interpretazione a partire da una serie di letture stratificatesi all'interno della tradizione tomista[837], letture che non sono certo restate senza effetto nella ricezione del tomismo da parte di esponenti di altre tradizioni filosofiche. L'articolo dello studioso austro-americano compie di certo tutto ciò, ma non nell'ottica di una contrapposizione polemica con Hildebrand: al contrario, sono proprio alcune delle principali tesi difese nell'etica e nell'antropologia del filosofo tedesco a costituire per Waldstein degli importanti stimoli e fonti di ispirazione, che permettono di offrire una lettura rinnovata della dottrina tommasiana. Se alcune correnti del tomismo hanno espresso una versione unilaterale dell'orientamento teleologico e della dimensione di tensione antropologica verso la felicità inerenti al pensiero

---

[835] «Der hl. Thomas unterscheidet deutlich zwischen dem von einem Wert ausgehenden und dem von dem bloß subjektiv Befriedigenden stammenden *delectabile*, obwohl er den Begriff Wert nicht gebraucht (…)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 42, nota 8. Hildebrand si rifà in modo particolare a STh, I, q. 5, a. 6, ad 2, testo che si è già avuto modo di citare.

[836] Si veda in particolare il paragrafo *St. Thomas's definition of the honorable good in particular*, in WALDSTEIN, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on goodness and happiness*, pp. 425-431.

[837] Waldstein parla in questo senso del paradigma del "tomismo entelechiale" (*entelechial thomism*), che secondo lo studioso sarebbe connotato da un'impropria commistione dell'orizzonte concettuale dell'Aquinate con categorie desunte dall'opera kantiana, nonché dal pensiero del biologo tedesco Hans Driesch (1867-1941): «Hildebrand does seem to have some kind of Thomism in mind, a Thomism that borrows central categories from Kant, above all in conceiving *appetitus* along the lines of Kant's "inclinations" *(Neigungen)* as prior to the good; a Thomism, moreover, which is influenced by the vitalistic biology of Hans Driesch, above all in the use of "entelechy" as the central explanatory category. I will refer to the Thomism Hildebrand describes as Entelechial Thomism», WALDSTEIN, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on goodness and happiness*, pp. 403-404.

tommasiano, sarà proprio a partire dall'insistenza hildebrandiana sul carattere fondativo delle nozioni di valore e di risposta al valore che i tomisti stessi potranno essere condotti ad una "riscoperta" della centralità assunta dalla nozione di *bonum honestum*, e dalla tipologia di motivazione secondo tale "categoria" del *bonum*, all'interno del pensiero dell'Aquinate. All'interno di *Principium versus principiatum: The transcendence of love in von Hildebrand and Aquinas* (2013), altro articolo già richiamato in sede introduttiva, Francis Feingold fornisce un ulteriore significativo contributo alla "mutua comprensione" tra tomismo e fenomenologia hildebrandiana, strettamente dipendente proprio dalla riscoperta della nozione di *bonum honestum*, e del ruolo fondativo da essa rivestito all'interno della dottrina tommasiana dell'*amor amicitiae*[838].

Grazie anche alle ricerche di questi studiosi, è possibile concludere tale sezione affermando che gli affetti spirituali aventi come proprio oggetto formale il *bonum honestum* rappresentino il "vertice qualitativo" dell'affettività spirituale nel pensiero tommasiano[839], così come le *affektive Wertantworte* costituiscono il culmine del livello dei sentimenti spirituali nel pensiero hildebrandiano: le differenze tra tomismo e fenomenologia hildebrandiana si rivelano in quest'ottica, come esplicitamente affermato da Waldstein e Feingold, meno profonde di quanto possano inizialmente apparire[840].

---

[838] L'impostazione e la finalità del confronto tra Hildebrand e Tommaso proposti dall'articolo di Feingold risultano ben espressi dall'*abstract*: «This paper seeks to defuse two claims. On the one hand, I confront the Hildebrandian claim that Thomism, by placing the *principium* of love in the needs and desires of the lover rather than in the beloved, denies the possibility of transcendent love; on the other, I seek to refute the Thomistic objection that Hildebrand lacks a sufficient understanding of nature and its inherent teleology (…) It is shown (…) that for St. Thomas it is the higher, more ultimate sense of "worthiness" that is the foundation of friendship-love, and that thus love remains a truly "transcendent" or "ecstatic" phenomenon», FEINGOLD, *Principium versus principiatum: The transcendence of love in von Hildebrand and Aquinas*, p. 56.

[839] La primazia psicologica degli affetti spirituali aventi come oggetto formale il *bonum honestum*, rispetto a quelli aventi come oggetto formale il *bonum delectabile secundum rationem* o il *bonum utile*, dipende strettamente dalla primazia ontologica della categoria dell'*honestum* su quelle del *delectabile* e dell'*utile*, chiaramente affermata da Tommaso in sede di riflessione sul carattere analogo, e non univoco, del *bonum* in quanto trascendentale: «(…) bonum non dividitur in ista tria [scil. honestum, delectabile, utile] sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili», STh, I, q. 5, a. 6, ad 3.

[840] Secondo Waldstein, «St. Thomas's account of the "honorable good" converges on a deep level with Hildebrand's account of value», WALDSTEIN, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on goodness and happiness*, p. 429. Al termine del proprio contributo, Feingold sostiene, in riferimento al tomismo e alla fenomenologia hildebrandiana, che «The differences between the two schools (…) may not after all be as deep as they appear», FEINGOLD, *Principium versus principiatum: The transcendence of love in von Hildebrand and Aquinas*, p. 68.

2.5.3. Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto al versante corporale

Nelle sezioni precedenti si è cercato di delineare quelli che appaiono come i due aspetti più rilevanti della distinzione tra i livelli dell'affettività nel pensiero tommasiano, ossia la differenza tra i loro presupposti cognitivi e quella, ad essa strettamente legata, tra il loro oggetto formale. Per poter concludere il presente capitolo, basti richiamare per sommi capi un altro versante di differenziazione non trascurabile, quello concernente l'implicazione del corpo.

Come sottolineato a più riprese in sede di analisi di varie *quaestiones* del *De passionibus*, qualsiasi passione sensibile presenta un legame costitutivo con una certa *immutatio corporalis*: che si tratti di passioni di polarità positiva come il piacere, o al contrario di passioni di polarità negativa come il dolore, sempre e necessariamente tali vissuti sono accompagnati da una modificazione a livello somatico[841]. Non così negli affetti spirituali, la cui essenza non implica alcun nesso costitutivo con una *immutatio corporalis*, il che in ottica tommasiana ne giustifica la predicabilità anche rispetto alle anime separate, agli angeli e a Dio[842].

Ciononostante, l'unità sostanziale del composto umano fa sì che, nell'esistenza terrena, gli affetti spirituali giungano a determinare degli effetti di carattere corporale, tesi che attesta il carattere "anti-spiritualistico" dell'antropologia tommasiana. Un'*immutatio corporalis* è implicata tanto dalle passioni sensibili quanto - almeno in alcuni casi - dagli affetti spirituali, ma in maniera strutturalmente diversa: essa è legata in maniera universale e necessaria

[841] Per quanto passioni come la *delectatio corporalis* o il *dolor corporalis* manifestino già ad un primo sguardo tale nesso intrinseco con la dimensione somatica, secondo l'Aquinate anche le passioni maggiormente animiche, come il piacere e il dolore dipendenti dall'apprensione dei sensi interni, e più in generale tutte le altre passioni della *potentia concupiscibilis* e della *potentia irascibilis*, presentano un legame costitutivo con una qualche forma di *immutatio corporalis*.

[842] Va rilevato come, secondo Tommaso, un numero limitato di affetti spirituali possano essere predicati in senso proprio rispetto a Dio. Il fatto che affetti come il desiderio, la tristezza, l'ira, etc. possano essere predicati soltanto per similitudine non dipende però, come avviene nel caso delle passioni sensibili, dal problema del nesso con la corporeità, bensì dall'imperfezione connessa all'essenza stessa di questi affetti: il costitutivo intelligibile del desiderio implica ad esempio l'assenza di possesso della realtà desiderata, e rimanda dunque ad una dimensione di mancanza nel soggetto desiderante, che risulta incompatibile con l'assoluta perfezione divina (cfr. STh, I, q. 20, a. 1, ad 2). Si ricordi inoltre come anche rispetto agli affetti spirituali predicabili in senso proprio rispetto a Dio, quali l'*amor* e il *gaudium*, la cui essenza non implica in quanto tale alcun versante di imperfezione, la predicazione in questione non sia mai univoca, ma sempre analogica, aspetto che va sottolineato con forza, per non rappresentarsi il grande mistero dell'"affettività divina" in termini volgarmente antropomorfici.

all'essenza stessa delle passioni, mentre non presenta alcun nesso eidetico con l'essenza degli affetti spirituali, e si origina come loro conseguenza contingente, secondo una modalità definibile come espressiva e manifestativa del "contenuto" di questi vissuti.

Tale dinamismo di influsso dell'affettività spirituale sul corpo, che si esplichi con o senza la mediazione rappresentata dal sorgere delle passioni sensibili, rientra in ogni caso nel paradigma della cosiddetta "ridondanza" (*redundantia*), concetto di cui si è a più riprese sottolineata l'importanza all'interno della concezione tommasiana della mutua influenza tra i diversi "livelli della persona"[843]. Significativo risulta a questo proposito porre l'accento sul nesso tra i diversi gradi di "intensità" (*intensio*) dei moti affettivi e volitivi della facoltà appetitiva di livello spirituale, e il sorgere, per *redundantia*, di effetti corporali associati o meno ad una passione sensibile: alcuni passi tommasiani sembrano infatti legare strettamente la presenza di questi effetti ad una elevata "intensità" dei vissuti spirituali[844]. Si tratta di una questione particolarmente interessante, perché permette tra l'altro di interrogarsi sulle "gerarchie" interne al piano dell'affettività spirituale nel pensiero tommasiano.

Se la distinzione tra affetti spirituali e passioni è stata guadagnata secondo quel criterio di differenziazione strutturale, che Hildebrand denominerebbe come criterio della "profondità specifica" (*spezifische Tiefe*) dei vissuti, la sottolineatura della "superiorità" degli affetti spirituali motivati nella prospettiva del *bonum honestum* rispetto a quelli motivati nella prospettiva del *bonum delectabile* ha poi permesso di far emergere l'implicita presenza, all'interno della psicologia dell'Aquinate, di ulteriori criteri di ordinamento gerarchico tra i sentimenti. Benché tanto l'*amor amicitiae*, avente come oggetto formale il *bonum honestum*, quanto le forme dell'*amor concupiscentiae* aventi come oggetto formale il *bonum delectabile*

[843] Come già indicato, i riflessi corporali dei sentimenti spirituali possono essere ricondotti alla tipologia della *redundantia* "dall'alto verso il basso", mentre l'influenza esercitata dalle passioni sensibili sul livello spirituale dell'affettività, evidente ad esempio nella tendenza inerente al dolore corporale a dare origine alla tristezza spirituale, concerne la tipologia di *redundantia* "dal basso verso l'alto".

[844] Si considerino, ad esempio, le seguenti affermazioni contenute nelle *Quaestiones disputatae de veritate*: «(…) passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus. Non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori», *De veritate*, q. 26, a. 7, co.

secundum rationem, appartengano all'unico piano dell'affettività spirituale, e siano dunque strutturalmente distinti rispetto ad una passione come l'*amor sensitivus*, il fatto che Tommaso qualifichi a più riprese l'*amor amicitiae* come *amor perfectus*, e l'*amor concupiscentiae* come *amor imperfectus*, mostra bene come esistano nel suo pensiero risorse per una classificazione dei diversi affetti spirituali basata sulla loro maggiore o minore "perfezione qualitativa".

A tale criterio di differenziazione legato ai rapporti di anteriorità e posteriorità tra le categorie del *bonum*, i rimandi alla maggiore o minore *intensio* delle diverse realizzazioni contingenti degli affetti spirituali permettono ora di accostare una prospettiva di classificazione di carattere maggiormente "quantitativo"[845]. Per quanto la psicologia tommasiana non abbia sviluppato una riflessione organica sulle molteplici "gerarchie" interne al piano dell'affettività spirituale, quale quella permessa dalla trattazione hildebrandiana dei diversi tipi di "profondità" (*Tiefe*) di un vissuto, i riferimenti dell'Aquinate alla maggiore o minore "perfezione", e alla maggiore o minore "intensità" delle diverse tipologie o realizzazioni dei sentimenti spirituali rappresentano questioni che meriterebbero di essere maggiormente studiate[846], e costituiscono un ulteriore elemento di possibile confronto e di ponte speculativo con il pensiero del fenomenologo tedesco.

Al termine di questo capitolo, basti semplicemente rilevare come in relazione alle problematiche del numero dei piani dell'affettività, dei presupposti cognitivi dei sentimenti, del loro oggetto formale e del loro nesso con il corpo, siano emersi nel corso dell'indagine fin qui svolta importanti elementi di comunanza e compatibilità della psicologia tommasiana con quella hildebrandiana. In particolare, vanno segnalate alcune tesi rispetto a cui è stato rinvenuto un accordo di fondo tra le pur distinte prospettive speculative dei due autori:

[845] Come già notato in precedenza, occorre in ogni caso fare molta attenzione a cogliere la peculiarità del significato di espressioni quali quelle di maggiore o minore "intensità" o "forza" di un vissuto affettivo rispetto ad un altro, ossia a non credere che tale differenziazione "quantitativa" applicata all'indagine dello psichico sia identica a quella originariamente condotta in sede di indagine empirica del mondo materiale.

[846] Si noti come lo studio dei diversi criteri di classificazione "qualitativa" e "quantitativa" tra i sentimenti potrebbe essere foriero di sviluppi fecondi ai fini di una maggiore comprensione non soltanto dell'antropologia dell'Aquinate, ma anche della sua stessa etica.

- il piano superiore dell'affettività, qualificabile come piano dei "sentimenti spirituali", dipende costitutivamente da presupposti cognitivi di livello intellettuale e razionale;
- i sentimenti risultano strutturalmente irriducibili ai propri presupposti cognitivi;
- i sentimenti spirituali si rapportano ai propri oggetti secondo diverse "categorie di motivazione", la più elevata delle quali permette alla persona di provare un sentimento per un oggetto "considerandolo" nella prospettiva della sua "significatività intrinseca" (*Wert*, *bonum honestum*), prospettiva inaccessibile ai livelli inferiori dell'affettività;
- i sentimenti spirituali, pur non presentando un nesso eidetico con una modificazione a livello corporale, risultano pienamente compatibili con essa.

Sintetizzati alcuni importanti elementi di comunanza tra la concezione hildebrandiana e quella tommasiana della "scala" dell'affettività, e in modo particolare del piano dei sentimenti spirituali, è possibile transitare al capitolo terzo, in cui si cercherà di fornire una trattazione di queste tematiche a partire dall'ispirazione fornita dal pensiero dei due autori.

Capitolo 3:
STUDIO DEL PROBLEMA DELLA DISTINZIONE TRA I LIVELLI DELL'AFFETTIVITA' UMANA A PARTIRE DAI CONTRIBUTI DI DIETRICH VON HILDEBRAND E TOMMASO D'AQUINO

In questo capitolo si tenterà di palesare la fecondità delle tesi hildebrandiane e tommasiane precedentemente delineate, ai fini dello studio del problema della distinzione tra i livelli dell'affettività umana. Le riflessioni che seguiranno mirano ad offrire un'analisi di singoli sentimenti, focalizzandosi in modo particolare sulla distinzione tra piacere, contentezza e gioia, per poi proporre una più cursoria trattazione dei livelli della paura. Sulla base di queste analisi, al termine del capitolo verranno delineate delle conclusioni di carattere generale riguardo ai principali fattori di differenziazione tra i livelli dell'affettività, richiamando in termini sintetici le ragioni dell'irriducibilità dei sentimenti spirituali a quelli corporali o psichici[847].

3.1. Analisi della distinzione tra piacere corporale, contentezza psichica e gioia spirituale

L'opportunità di dedicare una larga parte del presente capitolo ad una trattazione della distinzione tra piacere, contentezza e gioia deriva da una pluralità di ragioni, e anzitutto dal fatto che proprio l'analisi di tali sentimenti, fondamentali per la vita umana, fa emergere con forza tanto la necessità quanto la complessità della distinzione tra affettività corporale, psichica e spirituale, nonché la mutua influenza di questi diversi livelli del sentire. Nel corso della presente indagine si forniranno soltanto alcune considerazioni in merito al tema del piacere corporale e della contentezza psichica, mentre ben più ampie ed articolate riflessioni saranno dedicate all'analisi della gioia spirituale. Questa ineguale ripartizione dello spazio rivolto a ciascuno dei tre sentimenti risulta legittimata da un duplice ordine di fattori: da un lato dall'intenzionalità di fondo della ricerca, dall'altro da questioni

[847] Nel corso della presente indagine i termini "sentimento", "affetto" e "emozione" verranno utilizzati in maniera sinonimica, così come avviene nel linguaggio hildebrandiano. Inoltre, il termine "spirituale" verrà impiegato in relazione all'intero ambito superiore dell'affettività umana, e non soltanto all'affettività superiore di tipo soprannaturale. Riguardo a tale opzione terminologica si rimanda alle considerazioni svolte nel primo capitolo circa il ricorso hildebrandiano alle espressioni *geistige Gefühle* o *spiritual feelings* (cfr. 1.4.1: *Chiarimenti preliminari sull'utilizzo hildebrandiano del termine "spirituale"*).

di natura schiettamente epistemologica. Per quel che attiene allo scopo della ricerca, già si è indicato a più riprese, nel corso dei capitoli primo e secondo, come la ricognizione del problema della "scala" dell'affettività svolta in riferimento al pensiero hildebrandiano e a quello tommasiano mirasse in ultima analisi a palesare il *proprium* dell'affettività spirituale rispetto a quella corporale o psichica. In tal senso, anche all'interno di questo terzo capitolo le riflessioni sul piacere corporale e sulla contentezza psichica andranno principalmente considerate come finalizzate ad una più piena comprensione della peculiarità e dell'irriducibilità della gioia spirituale.

Per quel che concerne il versante epistemologico della scelta di concentrare la maggiore attenzione sulla gioia spirituale, è importante richiamare un principio generale, secondo cui la possibilità di offrire, in sede di psicologia filosofica, un'analisi integrale di un certo sentimento, risulta direttamente proporzionale al livello ontologico di quel sentimento. La psicologia filosofica ha certo il diritto di interessarsi a sentimenti di rango ontologico inferiore, quali il piacere corporale, ma è facile comprendere come tale disciplina, di per sé sola, non possa ambire ad una trattazione esaustiva di un simile vissuto: i contributi forniti dalla psicologia filosofica allo studio del piacere andranno in questo senso ampiamente integrati con quelli provenienti dalle diverse scienze empiriche, come la fisiologia, la biologia evolutiva, le neuroscienze, etc., il cui apporto risulta ineludibile per guadagnare una comprensione il più possibile integrale di un vissuto come il piacere, e più in generale di qualsiasi sentimento di tipo corporale. Un campo di indagine leggermente più ampio per uno studio di ordine propriamente filosofico del mondo affettivo si apre già a partire dal livello intermedio dell'affettività, quello dei vissuti che si è qui scelto di denominare, al seguito di Hildebrand, come "sentimenti psichici", ma anche in tal caso la psicologia filosofica non potrebbe legittimamente pretendere di godere di una primazia incontrastata nei confronti delle altre discipline. L'analisi di un vissuto come la contentezza psichica - soprattutto nel caso delle forme di contentezza causate in termini emergentistici - abbisogna in effetti largamente, come quella del piacere corporale, degli apporti diversi e complementari forniti da svariate scienze empiriche.

Se si accetta un simile orizzonte epistemologico, non sarà difficile comprendere come l'indagine filosofica dei vissuti afferenti ai livelli dell'affettività corporale e dell'affettività psichica risulti per molti versi confinata ad un compito di descrizione prevalentemente "strutturale" di questi sentimenti, incapace di mettere capo ad un pieno intendimento della loro derivazione causale. La conformazione epistemologica e il metodo della psicologia filosofica, in larga parte dipendenti dall'introspezione e dalla "percezione interna", permettono invece di raggiungere una comprensione ben più ampia ed adeguata circa un sentimento spirituale come la gioia, nella misura in cui la filosofia non si arresta alla sola descrizione dello "scheletro" di questo vissuto, ma è in grado di proporre una significativa trattazione del suo molteplice orizzonte di motivazione, trattazione che risulta invece preclusa alle scienze empiriche.

Il fatto che la psicologia filosofica sia capace di offrire una trattazione analitica dell'affettività spirituale non toglie peraltro che anche le scienze empiriche possano fornire, in diversa maniera, un contributo non trascurabile allo studio di vari aspetti del piano superiore dell'affettività umana. Si pensi, ad esempio, al possibile apporto delle scienze naturali per la determinazione del nesso e dell'influenza reciproca tra i sentimenti spirituali e i sentimenti corporali o psichici, oppure alla decisività delle scienze sociali e antropologiche ai fini della comprensione delle mediazioni e dei condizionamenti storico-culturali a partire da cui si generano determinate percezioni valoriali, che costituiscono la base per il sorgere di determinati sentimenti spirituali.

Nei limiti della presente ricerca, non sarà possibile riflettere su tali tematiche se non in maniera del tutto cursoria, ma era opportuno segnalare fin dal principio di questo capitolo la piena legittimità di un articolato pluralismo epistemologico, e dunque il bisogno di far convergere svariate discipline ai fini di uno studio il più possibile integrale dei diversi livelli dell'affettività. Sottolineato tale bisogno, si può ora transitare ad un tentativo di studio filosofico delle differenze tra piacere corporale, contentezza psichica e gioia spirituale, partendo dal vissuto del piacere.

3.1.1. Il piacere corporale

All'interno della presente indagine, la nozione di piacere corporale verrà utilizzata tanto per designare le forme di piacere localizzato in una determinata

porzione del corpo, quanto quelle di piacere diffuso, percepito dalla persona come "innervante" il corpo vivente nella sua totalità, e non soltanto in una sua parte limitata. Una buona esemplificazione della tipologia del piacere localizzato è rappresentata dal piacere derivante dall'alimentazione, mentre esempi di piacere diffuso possono essere rinvenuti nei vissuti corporali percepiti in connessione con attività sportive quali la corsa, in certe condizioni e ad un determinato grado dello sforzo fisico compiuto, oppure al termine di un bagno rigenerante, o ancora durante l'esposizione ad un vento leggero, ai raggi di un sole tiepido, etc. Non è difficile comprendere come, anche all'interno della sola tipologia del piacere diffuso, si abbia a che fare con esempi di vissuti anche particolarmente diversi tra loro per intensità e modalità, e tuttavia uniti proprio dalla comune percezione di una condizione di "positività corporale", cui si oppone per contrarietà la condizione di "negatività corporale" intrinsecamente associata alle diverse forme di dolore o malessere corporale, sia esso localizzato o diffuso.

Proprio il nesso di carattere originario e strutturale con il corpo e l'"esperienza corporea" fa sì che le tipologie del piacere localizzato e di quello diffuso, pur nelle loro innegabili differenze, possano essere ritenute afferenti ad un medesimo livello dell'affettività, e non, come sostenuto ad esempio da una classificazione di matrice scheleriana, a due distinti livelli del sentire[848]. Per quanto le cause, le dinamiche di svolgimento, l'intensità, le modalità di manifestazione e il significato stesso delle diverse forme di piacere localizzato e diffuso possano differire tra loro in maniera anche molto significativa, sempre si è in presenza di sentimenti "radicantesi" nel corpo, esperiti nel e attraverso il corpo, che proprio attraverso questi sentimenti si manifesta con prepotenza come "corpo vissuto" (*Leib*), irriducibile al "corpo inerte" (*Körper*) proprio degli enti inanimati.

[848] Come accennato nel primo capitolo, la psicologia hildebrandiana sembra riunire, nell'unico livello dell'affettività corporale, sentimenti che un autore come Scheler avrebbe ritenuto afferenti a due livelli distinti, ossia quello dei cosiddetti "sentimenti sensoriali" (*sinnliche Gefühle*) e quello dei "sentimenti vitali" (*Lebensgefühle*). Per quel che attiene agli scopi non più ermeneutici, ma speculativi del presente capitolo, è importante affermare esplicitamente la legittimità della tesi hildebrandiana fautrice della riconduzione tanto dei sentimenti sensoriali, corrispondenti in ultima analisi ai sentimenti corporali localizzati, quanto dei sentimenti vitali, corrispondenti ai sentimenti corporali diffusi, ad un unico livello dell'affettività, la cui unitarietà è garantita appunto dal comune radicamento corporale di tutti questi vissuti.

Si noti come tale comune radicamento corporale, che giustifica la riconduzione tanto del piacere localizzato quanto del piacere diffuso ad un unico livello dell'affettività, attesti di per sé la sussistenza di uno strettissimo nesso causale tra determinati processi di ordine fisiologico e il sorgere del piacere. L'analisi di tali processi resta, come accennato fin dal principio di questa sezione, sostanzialmente preclusa ad un'indagine di tipo puramente filosofico, la quale voglia partire dalla datità esperienziale. Ogni persona fa esperienza nel suo corpo vissuto di certe forme di piacere corporale, ma tale consapevolezza di vissuti di piacere non significa affatto che la persona sia a conoscenza della natura dei processi fisiologici che stanno alla base di questi vissuti. La constatazione del nesso di derivazione del piacere da determinate attività sportive, o dal contatto del corpo con un ente esterno, etc., costituisce soltanto lo sfondo prescientifico, accessibile anche al senso comune, dell'effettiva determinazione delle cause del piacere, determinazione che non può compiersi se non mediante indagini di ordine propriamente sperimentale. Sarà proprio mediante tali indagini che le scienze empiriche potranno giungere a prendere coscienza della relazione tra il vissuto del piacere corporale e la produzione di determinate sostanze nell'organismo, quali ad esempio la serotonina. Un soggetto, al momento di esperire una certa forma di piacere, potrà dimostrarsi consapevole del nesso sussistente tra tale piacere e un neurotrasmettitore come la serotonina, tuttavia non sarà mai lo stesso vissuto del piacere a renderlo consapevole dei processi fisiologici e delle tipologie di sostanze ad esso connesse, realtà che gli risulteranno invece note soltanto attraverso letture o studi scientifici.

Ora, è ben vero che la filosofia trascende i limiti del senso comune, il quale non può di per sé ambire alla conoscenza sistematica propria del pensiero filosofico, e tuttavia ciò non toglie che l'indagine filosofica parta, proprio come il senso comune, dall'"esperienza naturale" anteriore ad ogni ricerca sperimentale, e prosegua nella sua pura linea formale mediante un'indefessa interrogazione dei dati implicati nella stessa "esperienza naturale". È in tal senso che la filosofia potrà parlare del sentimento corporale del piacere, ma non potrà avere accesso diretto allo studio dei processi fisiologici associati al piacere, processi la cui esistenza e la cui

natura risulteranno accessibili al pensiero filosofico solamente sulla base della presupposizione dell'indagine compiuta dalle diverse scienze sperimentali[849].

Non potendo dedicarsi in questa sede alla disamina della questione, invero estremamente complessa, circa il peculiare statuto del nesso causale sussistente tra un determinato processo fisiologico e il sorgere di un sentimento corporale come il piacere, basti semplicemente porre l'accento sulla radicale impossibilità di sostenere una pura identità tra questi enti. Affermare che neurotrasmettitori quali la serotonina costituiscano la genesi causale di un vissuto di piacere non equivale *ipso facto* a sostenere che tale piacere risulti, in ottica di specificazione entitativa, identico ai processi fisiologici da esso presupposti, come risulta invece suggerito, in maniera spesso surrettizia, da vecchi e nuovi tentativi di spiegazione del mondo affettivo basantesi su forme più o meno volgari di monismo materialistico.

I sentimenti psichici e quelli spirituali non sono gli unici a risultare onticamente irriducibili a processi fisiologici, ma anche gli stessi sentimenti corporali lo sono: affermare il contrario significa misconoscere il complesso ma fondamentale discrimine tra l'essere fisico e l'essere psichico, e negare la legittimità dell'indagine psicologica di un sentimento corporale come il piacere, che a ben vedere in quest'ottica non sarebbe neppure più qualificabile come sentimento, ma erroneamente ricondotto all'ambito dell'essere extra-psichico. Ora, al di là delle

[849] Ciò configura, a ben vedere, una complessa relazione tra la filosofia e le scienze sperimentali, che sarebbe fecondo indagare mediante il ricorso alla nozione aristotelico-tomistica della "subalternazione" tra le varie discipline, ampiamente utilizzata nel secolo scorso nelle importanti riflessioni epistemologiche di un pensatore come Jacques Maritain. Non potendo dedicarsi in modo specifico a tali problematiche, pare possibile affermare la sussistenza di diversi rapporti e criteri di subordinazione, secondo cui risulta legittimo parlare da un lato di un'anteriorità della trattazione filosofica dei sentimenti corporali rispetto a quella delle scienze empiriche, e dall'altro di una posteriorità e dipendenza della considerazione filosofica dei sentimenti corporali rispetto a quella offerta dalle scienze. Le discipline sperimentali risulterebbero in questo senso subordinate alla filosofia, nella misura in cui esse non giungono a fornire una vera e propria definizione di numerosi tra i concetti di cui pure fanno un uso costante: l'indagine fisiologica o quella neuroscientifica potranno ad esempio analizzare il nesso tra la produzione di determinate sostanze nell'organismo e il sorgere del piacere, ma non saranno in grado di fornire, di per sé sole, una definizione del piacere in quanto tale, e dovranno dunque o basarsi su una comprensione vaga della nozione di piacere, quale quella accessibile allo stesso senso comune, oppure rifarsi alla ricerca filosofica del costitutivo intelligibile del piacere. Sotto un altro versante, la stessa filosofia potrà però palesare un rapporto di subordinazione nei confronti delle scienze sperimentali, e questo proprio nella misura in cui essa tenti di utilizzare, senza derogare alla propria struttura epistemica e al proprio metodo, i risultati delle scienze sperimentali. In tal modo la filosofia potrà ad esempio presupporre le conclusioni scientifiche riguardo a determinati ormoni o neurotrasmettitori, all'interno di uno sforzo di comprensione generale del nesso tra i presupposti fisiologici e il versante coscienziale di un sentimento corporale quale il piacere.

innegabili differenze sussistenti tra la psicologia hildebrandiana e quella di matrice tomistica, è chiaro che in entrambi i casi si sia in presenza di tentativi di lettura anti-riduzionistica di un sentimento corporale come il piacere: Hildebrand sostiene ad esempio espressamente, come ricordato nel primo capitolo, l'irriducibilità del piacere alle sue cause fisiologiche[850], mentre il fatto stesso che la psicologia aristotelico-tomistica riconduca il piacere all'anima sensitiva mostra la sua differenza ontologica rispetto a tutti quei processi afferenti all'anima vegetativa, che in termini contemporanei potrebbero essere qualificati come processi fisiologici non aventi un diretto risvolto coscienziale.

La riflessione sulla non coincidenza del piacere corporale con le sue cause fisiologiche risulta peraltro strettamente legata alla questione dell'importanza della conoscenza nel piacere, e al problema dello statuto intenzionale o non intenzionale di questo vissuto. Si tratta, anche in questo caso, di problematiche speculative di particolare complessità, che vanno menzionate senza ambire ad alcun tipo di esaustività. Per quel che concerne la questione dei presupposti cognitivi delle diverse forme di piacere corporale, pare importante difendere la tesi, insieme hildebrandiana e tomista, circa il fatto che un vissuto di piacere non richiede, in quanto tale, un'operazione conoscitiva di livello intellettuale, ma unicamente un'operazione conoscitiva di livello sensibile, e primariamente un'operazione di uno dei senti esterni.

Focalizzandosi sul tatto, che come si ricorderà viene ritenuto da Tommaso come il senso fondamentale per il sorgere delle forme più basilari di piacere e dolore corporale, non è difficile comprendere come esso risulti manifestamente implicato in alcuni degli esempi di piacere sopra menzionati: senza una percezione tattile del calore del sole, o di una lieve brezza, o ancora dello scorrere dell'acqua sulla propria pelle, etc., non potrà sorgere la forma di piacere corrispondente a tali esperienze. L'inibizione dell'attività percettiva, possibile per l'uomo contemporaneo mediante lo sviluppo dell'anestesiologia, rappresenta in questo senso un esempio significativo di come non soltanto il dolore, ma anche il piacere, non possano verificarsi, oppure risultino radicalmente attenutati quanto alla loro intensità,

[850] Cfr. HILDEBRAND, *The heart*, p. 22.

laddove una persona manchi temporaneamente dell'attività percettiva in una certa porzione del proprio corpo, o nel proprio intero organismo.

Se il piacere corporale presuppone l'attività dei sensi esterni, e primariamente del tatto, del gusto o dell'odorato, non semplice è mostrare come esso risulti irriducibile ad una pura percezione. In effetti, lo statuto del piacere in quanto sentimento risulta messo in pericolo non soltanto da forme di riduzionismo radicale quali quelle proprie del monismo materialistico, tendente a identificare il piacere con le sue cause fisiologiche, ma anche da letture di stampo unilateralmente cognitivistico, tendenti a identificare il piacere con una forma di percezione sensoriale. Non è un caso che all'interno dello stesso *corpus* tommasiano siano rinvenibili alcune affermazioni che sembrano propense a concepire vissuti corporali quali il piacere e il dolore più nei termini di operazioni cognitive, che di vissuti propriamente appetitivi[851], oppure che un autore quale Carl Stumpf (1848-1936) abbia difeso posizioni in parte diverse da quelle brentaniane riguardo allo statuto delle cosiddette "sensazioni di sentimento" (*Gefühlsempfindungen*)[852].

Simili dispute intellettuali o oscillazioni interne all'opera di grandi pensatori risultano ben comprensibili, soprattutto se si tiene in considerazione l'effettiva difficoltà di stabilire un confine netto e preciso tra una pura percezione sensoriale, e un sentimento corporale ad essa associato. Tale difficoltà risulta esemplificata dagli esempi delle percezioni e dei "sentimenti" di caldo e freddo: esiste una percezione cognitiva di qualcosa come caldo, in cui l'oggetto percepito risulta chiaramente distinto dal soggetto, ma esistono anche vissuti corporali in cui è la persona stessa a "provare", a "sentire" caldo, dove tale sentire non rimanda alla percezione cognitiva di un oggetto esterno, ma ad uno stato "sentimentale" del soggetto stesso[853]. La prima forma di percezione del caldo sarà forse concepibile

[851] Per il problema dello statuto appetitivo o cognitivo del piacere e del dolore corporale all'interno del *corpus* tommasiano si veda ad esempio H. G. WEIL, *The dynamic aspect of emotions in the philosophy of St. Thomas Aquinas*, Diss., Roma, Pontificia Universitas Sancti Thomae in Urbe, 1966, pp. 60-62.

[852] Si veda in particolare C. STUMPF, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig, Barth, 1928. Per uno studio delle differenze tra la concezione di Stumpf e quella brentaniana si rimanda a D. FISETTE, *Love and hate: Brentano and Stumpf on emotions and sense feelings*, «Gestalt Theory», 31/2 (2009), pp. 115-127.

[853] È chiaro che parlare di un "sentimento" di caldo, come pure di un "sentimento" di piacere e dolore corporale, presuppone un uso più ampio di questo termine rispetto a quello proprio del linguaggio comune, in cui "sentimento" viene riservato prevalentemente per designare vissuti

come “puramente” cognitiva, mentre la seconda, pur implicando un’attività percettiva, sembra maggiormente concepibile nei termini di un sentimento del soggetto, ma è chiaro che esistano anche esempi di carattere intermedio, nei quali una persona percepisce un determinato oggetto esterno come particolarmente caldo, e al contempo “prova caldo” per questa ragione, il che attesta il carattere tutt’altro che scontato della distinzione tra alcune percezioni sensoriali e i sentimenti corporali ad esse corrispondenti.

Ritornando al problema dello statuto del piacere, pare legittimo sostenere che esso si configuri come un vissuto presupponente necessariamente un’attività percettiva sensoriale, ma al contempo irriducibile a tale “pura percezione”, e in ultima analisi compiuto mediante una certa “reazione” del soggetto ad una determinata modificazione corporale colta in quanto positiva. Ciò significherebbe che, utilizzando la nozione di intenzionalità secondo un significato ampio, anche il piacere corporale potrebbe forse venire inteso come un vissuto intenzionale, e non come uno stato radicalmente non intenzionale: certo, il piacere non avrà come oggetto un ente esterno alla persona, sarà invece la stessa modificazione “interna” al corpo della persona a costituire l’oggetto del vissuto di piacere, così come il dolore avrà come oggetto una modificazione corporale colta in quanto negativa. Una simile soluzione andrebbe in una direzione non dissimile da quella seguita dalla trattazione del piacere e del dolore corporali proposta da Tommaso nel *De passionibus*, e risulterebbe dunque alternativa alle interpretazioni, tra cui figura quella hildebrandiana, propense a concepire il piacere, ma pure la contentezza, come sentimenti corporali e psichici del tutto privi di oggetto, ossia non intenzionali.

Resta tuttavia che una soluzione di matrice tommasiana, per quanto risulti in grado di sottrarsi ad alcune difficoltà speculative implicate dalla tesi della non intenzionalità di una parte considerevole del mondo affettivo, sembra incorrere a sua volta in altre e non minori difficoltà: affermare che una modificazione corporale costituisca l’oggetto di un vissuto di piacere o di dolore implica l’ammissione di “oggetti inconsci” di determinate operazioni psichiche, giacché la persona che

affettivi di carattere animico, ed è dunque coestensivo al solo ambito dei sentimenti psichici o spirituali.

prova piacere o dolore non si riferisce esplicitamente e coscientemente alle modificazioni corporali ad esso associate.

Bastino queste brevi riflessioni, per rendere conto di alcune delle problematiche fondamentali con cui una trattazione filosofica dello statuto del piacere, così come del dolore corporale, si trova inevitabilmente confrontata. Prima di transitare al tema della contentezza psichica, è importante notare come il fatto che un vissuto di piacere corporale non necessiti, quanto alla sua origine, dell'implicazione delle facoltà cognitive superiori della persona, non significa che tali facoltà risultino prive di qualsiasi ruolo e influenza nell'esperienza del piacere. Si pensi, in questo senso, alla tematica del "flusso" dell'attenzione, centrale nelle analisi di fenomenologia dell'*Aufmerksamkeit,* e presente in maniera embrionale nelle riflessioni medievali sull'*attentio* dell'anima. Se l'attenzione animica di una persona risulta potentemente e univocamente centrata su un vissuto di piacere corporale da essa attualmente esperito, è possibile affermare che la sua percezione del piacere risulti ben superiore a quella di un'altra persona, la quale stia pure provando un simile vissuto di piacere corporale, ma sia animicamente intenta in tutt'altro genere di pensieri e occupazioni, e dunque "distratta", non focalizzata sul piacere. L'assenza o la presenza di un'attenzione animica rivolta al piacere o al dolore ne modifica dunque significativamente la percezione e la consapevolezza, e pare pure poter giungere, nei casi più radicali, ad una sorta di "azzeramento del sentire", esemplificata da determinate pratiche meditative che permettono a certi individui di subire, senza dolore, modificazioni fisiologiche che in condizioni normali sarebbero esperite con dolore dall'essere umano. Segnalata l'affascinante problematica del nesso tra l'attenzione animica e la modalità percettiva dei sentimenti corporali, si può transitare al tema della contentezza psichica.

3.1.2. La contentezza psichica

Mediante la nozione di contentezza psichica si intende qui designare diverse forme di vissuti affettivi di polarità negativa presentanti uno statuto intermedio tra quello del piacere corporale e quello della gioia spirituale: percepita come schiettamente "interiore", animica, e dunque distinta dal piacere localizzato o diffuso nel corpo, la contentezza non risulta però equiparabile alla gioia, soprattutto

perché sprovvista dei presupposti noetici e dell'orizzonte di motivazione di questo affetto spirituale.

Pare possibile rinvenire due tipologie fondamentali di contentezza psichica. La prima, sottolineata soprattutto all'interno del dettato hildebrandiano, identifica vissuti affettivi scaturenti da determinati processi fisiologici. Si pensi all'esempio proposto dallo stesso filosofo tedesco, e riguardante lo stato di contentezza derivante da una condizione di ubriachezza: tale contentezza differisce manifestamente dalle forme di piacere corporale delineate in precedenza; cionondimeno, essa risulta, in maniera almeno in parte analoga a quella del piacere, causalmente determinata a partire da una serie di processi fisiologici. Riconducibili a tale forma di contentezza risultano non soltanto gli esempi di contentezza derivanti dall'assunzione di sostanze stupefacenti, ma anche i normali stati di contentezza associati all'esperienza del piacere corporale. Si tratta di una questione particolarmente rilevante, perché palesa lo strettissimo nesso sussistente tra il piano dell'affettività corporale e quello dell'affettività psichica non spirituale: il piacere corporale tende spontaneamente a dare origine ad un vissuto di contentezza psichica, così come, sul versante dell'affettività di polarità negativa, il dolore corporale risulta naturalmente scaturigine di vissuti di scontentezza psichica.

Utilizzando la terminologia hildebrandiana, si potrebbe affermare che tale relazione tra il piacere e la contentezza, così come quella tra il dolore e la scontentezza, risulti di carattere non motivazionale, bensì "meramente causale". La contentezza risulta, in ottica entitativa, distinta dal piacere corporale, cionondimeno essa può derivare, in ottica causale, dal piacere - il quale risulta a sua volta, come già sottolineato, ontologicamente distinto dai processi fisiologici ad esso soggiacenti, e cionondimeno derivante da essi -, mediante l'intervento di determinati processi fisiologici, il cui studio spetta primariamente alle scienze sperimentali.

La forma di contentezza fin qui delineata, e derivante, oltre che dall'assunzione di determinate sostanze o dal piacere corporale, pure da un comune stato di riposo e rilassamento, etc., non presenta un nesso esplicito e diretto con un

oggetto, e pare dunque sprovvista di un carattere intenzionale[854], a meno che non si tenti di concepire il piacere corporale, oppure i processi fisiologici soggiacenti alla contentezza, come oggetto intenzionale di quest'ultima, in maniera analoga a quanto fatto dai tentativi di descrizione dello stesso piacere corporale come sentimento intenzionale.

Esistono tuttavia ulteriori forme di contentezza dipendenti in maniera organica dall'intervento di operazioni conoscitive rivolte ad un determinato ente esterno alla persona, e riferentesi a tale ente come al proprio oggetto. Queste forme di contentezza presenteranno dunque uno statuto manifestamente intenzionale e andranno a costituire, pur nelle loro differenze, una seconda tipologia fondamentale di questo affetto psichico, ben restituita dalla riflessione tommasiana sul *gaudium* derivante dall'apprensione dei sensi interni. Non è possibile sviluppare in questa sede una riflessione adeguatamente articolata circa l'attualità della concezione tomista dei sensi interni, sottolineata ad esempio da interpreti quali Juanola Cadena e De Haan; basti semplicemente sottolineare come la trattazione della cosiddetta "facoltà cogitativa" proposta dall'Aquinate risulti di particolare interesse ai fini di uno studio contemporaneo di quella "percezione istintiva" della positività o negatività di un ente, che fornisce il presupposto cognitivo necessario per il sorgere della seconda tipologia fondamentale di contentezza psichica[855].

Per quanto la seconda tipologia di contentezza paia più affine alla gioia rispetto alla prima, dato il suo nesso esplicito con la conoscenza e il suo carattere intenzionale, l'afferenza di entrambe queste tipologie al medesimo livello intermedio dell'affettività umana va difesa con forza: distinte dal piacere corporale in quanto schiettamente animiche, la due forme di contentezza fin qui tratteggiate risultano strutturalmente distinte anche dalla gioia, in quanto nessuna di loro

[854] Un sinonimo dell'espressione "contentezza psichica non intenzionale" può essere rinvenuto nell'espressione "buonumore", così come la "scontentezza psichica non intenzionale" può essere qualificata come "malumore". Nel prosieguo della trattazione si continuerà a parlare prevalentemente di contentezza e scontentezza, perché tali termini paiono più in grado di qualificare tanto vissuti affettivi di carattere esplicitamente intenzionale, quanto stati affettivi non intenzionali, o per lo meno non manifestamente intenzionali.

[855] Si noti come anche rispetto alla scontentezza psichica paia possibile identificare due tipologie fondamentali, la prima di carattere almeno apparentemente non intenzionale e causata da una condizione di dolore, spossatezza, dall'assunzione di determinate sostanze, etc.; la seconda di carattere esplicitamente intenzionale e dipendente da una certa "percezione istintiva" della negatività del proprio oggetto.

dipende organicamente da una conoscenza di livello intellettuale, né presenta un orizzonte di motivazione analogo a quello della gioia. Se anche si volesse sostenere, rispetto alla seconda tipologia di contentezza, che essa non sia "meramente causata", ma autenticamente "motivata" dal proprio oggetto intenzionale colto in quanto positivo, andrebbe in ogni caso subito aggiunto che l'unica prospettiva di "motivazione" della contentezza sarebbe quella del bene piacevole, ossia della sola "categoria" del bene accessibile alla conoscenza fornita dai sensi interni. Delineate le due tipologie fondamentali della contentezza psichica, e suggeritane fin d'ora la differenziazione rispetto alla gioia, è tempo di transitare ad una ben più vasta riflessione dedicata a questo sentimento spirituale.

3.1.3. La gioia spirituale

3.1.3.1. Il carattere intenzionale e i presupposti cognitivi della gioia

Una prima caratteristica fondamentale di qualsiasi forma di gioia di tipo naturale è che essa rappresenta un sentimento intenzionale, riferentesi al proprio oggetto sulla base di una apprensione cognitiva di livello non solo sensibile, ma propriamente intellettuale. Si provi ad esplicitare questa tesi mediante l'analisi di alcuni esempi: per non ripetere quello hildebrandiano, più vote menzionato nel corso del primo capitolo, circa la gioia per la liberazione di un uomo ingiustamente imprigionato, si consideri il caso della gioia di una persona, derivante dal superamento di un determinato concorso, dalla vittoria in una competizione, etc. Utilizzando un lessico di matrice fenomenologica, è possibile affermare che questa gioia abbia come oggetto lo stato di cose consistente nel fatto che la persona ha superato un concorso, è risultata vincitrice in una competizione, etc., ma ciò non significa affatto che il puro accadimento "fisico" di tali eventi sia sufficiente per il sorgere della gioia nella persona. Nel momento in cui una commissione esaminatrice stabilisce il superamento di un concorso da parte di un candidato, la sua vittoria in una competizione, etc., lo stato di cose corrispondente a tali eventi risulta già pienamente realizzato; tuttavia, fintantoché la graduatoria del concorso o della competizione non viene pubblicata, la persona interessata non potrà gioire per il successo, ma soltanto sperare o confidare in esso. Anche dopo la pubblicazione della graduatoria, se per qualsivoglia ragione la persona non potesse prenderne conoscenza, la gioia non sarà ancora resa possibile, giacché il mero

accadimento di un evento esterno non può mai essere in grado di decretare il sorgere di un vissuto di gioia in una persona, prima che questa ne acquisisca una certa conoscenza. Si supponga, ora, che la persona possa vedere il documento in cui viene stilata la graduatoria e decretato il suo successo, o che questo le venga comunicato oralmente: in entrambi i casi, la pura percezione visiva o uditiva non sarà di per sé sufficiente per il darsi della gioia, ma occorrerà una comprensione intellettuale del contenuto degli enunciati letti oppure ascoltati. Naturalmente, nel caso in cui la persona legga un documento redatto nella sua lingua, la gioia potrà fluire immediatamente già ad una primigenia lettura, così come immediata sarà la gioia della persona all'udire una proposizione attestante, nella sua lingua materna o in una lingua a lei ben nota, il suo successo. Tale immediatezza non significa però affatto che, in questi casi, la "pura" percezione visiva o uditiva sia sufficiente per lo sgorgare della gioia.

In realtà, nell'essere umano le stesse percezioni sensoriali risultano "innervate" o "imbevute" di razionalità, di modo che lo sguardo o l'ascolto umano non potranno essere reputati come esattamente coincidenti con quelli degli animali irrazionali, bensì come almeno in una certa misura accompagnati fin dal principio da un qualche coglimento intellettuale dell'oggetto percepito. Di qui la difficoltà di discernere, all'interno dell'esempio sopra delineato, la "componente" percettiva da quella della comprensione intellettuale, componenti che si danno in una unità esperienziale all'interno della quale possono venire introdotte delle nette distinzioni soltanto in sede di "scomposizione" analitica del vissuto.

La necessità di istituire una simile distinzione tra percezione visiva o uditiva e comprensione intellettuale emerge in maniera più chiara da ulteriori esempi, che ben mostrano come non sempre la comprensione intellettuale segua immediatamente alla percezione sensoriale. Ciò risulta massimamente evidente nel caso in cui la persona prenda coscienza visivamente di un documento stilato in una lingua a lei ignota, o riceva una telefonata mediante cui, sempre in una lingua a lei sconosciuta, le venga comunicato il suo successo: la persona, perfettamente in grado di vedere e di udire, non lo è però di comprendere quanto visto o udito, e proprio la mancata comprensione intellettuale del contenuto proposizionale impedirà, in questo caso, il sorgere della gioia nella persona.

Un'ulteriore maniera per rendersi conto dell'importanza e dell'ineludibilità della "mediazione" esercitata dalla conoscenza intellettuale, come ponte capace di connettere il mero accadimento fisico di un evento al sorgere, in un soggetto, di un vissuto affettivo di gioia legato a quell'evento, è restituito dalla riflessione sulla multiforme possibilità del verificarsi di una conoscenza erronea o illusoria. Si pensi, ad esempio, al caso in cui qualcuno comunichi a una persona, per errore o con intenzione di menzogna, che essa non è risultata vincitrice ad un concorso: la persona non potrà in tal caso gioire, al contrario, una volta compreso il contenuto dell'enunciato ad essa rivolto, tenderà spontaneamente a rattristarsi. Eppure, in verità questa persona ha conseguito un successo al concorso, successo che di per sé darebbe adito ad un vissuto di gioia, impedito però dalla presa di coscienza erronea del risultato. Viceversa, è ben possibile che una persona gioisca essendo convinta, per qualsivoglia ragione, di aver superato il concorso, mentre in realtà risulta ben lontana dalle posizioni dei vincitori della prova.

Bastino queste brevi riflessioni dedicate al ruolo della conoscenza intellettuale, soprattutto nella forma della coscienza di un certo stato di cose guadagnata mediante la comprensione di un contenuto proposizionale, per delineare una prima modalità fondamentale dell'implicazione degli atti noetici nel sorgere di un sentimento come la gioia. Il medesimo esempio della gioia per il superamento di un concorso permetterà a questo punto di far emergere un'ulteriore, e non meno decisiva forma di implicazione della conoscenza nella genesi di questo sentimento.

Si dia il caso in cui numerosi siano i vincitori del concorso in questione: è forse possibile affermare che, supposta un'identica e veritiera presa di coscienza del loro superamento della prova, si darà in tutti questi vincitori un vissuto di gioia, e finanche di gioia presentante in ciascuno la medesima intensità e le medesime modalità e caratteristiche fenomeniche? No di certo: non solo i diversi soggetti potranno, una volta presa coscienza del superamento del concorso, provare forme di gioia ben diverse per intensità, sfumature qualitative, durata, etc., ma alcuni di loro potranno pure restare sentimentalmente indifferenti, aridi di fronte al successo, se non addirittura provare tristezza a tale riguardo. La possibilità di un multiforme esito emotivo, di fronte ad un unico stato di cose adeguatamente inteso, dipende certamente da un groviglio di elementi estremamente complesso e a tratti quasi

inestricabile, giacché spiegazioni afferenti al versante cognitivo si intrecciano a quelle legate alla disposizione volitiva di fondo della persona, nonché a fattori legati alla sua condizione contingente o di ordine meramente temperamentale. Per quel che attiene alla presente riflessione, è importante cercare di isolare, all'interno di tale groviglio, gli elementi di ordine cognitivo, pur mantenendo la consapevolezza del loro intimo nesso con gli elementi appetitivi, e più in generale della complessità dei singoli "quadri vettoriali", la cui risultante si esplica nelle diverse risposte emotive dei diversi soggetti.

Si consideri, ad esempio, il caso in cui una persona vincitrice del concorso reputi tale avvenimento come sostanzialmente indifferente, nella misura in cui non ritiene per lei particolarmente significativa la competizione in questione o il suo risultato: è facile comprendere come tale persona possa rimanere emotivamente indifferente, arida di fronte al proprio "successo", o per lo meno provare una forma di gioia ben più flebile ed effimera, rispetto alla gioia potente e duratura propria di coloro che conferiscono al concorso una grande importanza esistenziale. Parimenti, una persona che reputi il superamento del concorso non solo come privo di una particolare significatività esistenziale, ma addirittura come legato ad una significatività di tipo negativo, potrà facilmente provare tristezza per tale stato di cose: si pensi ad esempio alla possibilità in cui questa persona sia stata spinta alla partecipazione al concorso da parenti e amici, ma abbia sempre reputato un'eventuale "vittoria" come per sé foriera di conseguenze negative. Esistono naturalmente anche esempi intermedi e misti, secondo i quali la presa di coscienza del superamento del concorso risulta scaturigine in una determinata persona non di un solo sentimento, ma di vissuti affettivi diversi e contrastanti: la persona potrà in tal senso gioire per la significatività positiva da essa associata a questo evento, ma insieme rattristarsi sulla base della consapevolezza di determinate implicazioni negative ad esso associate, etc.

Questi esempi, e i molti altri che potrebbero esservi accostati, manifestano l'ineludibilità dell'implicazione di una qualche forma di conoscenza della significatività positiva di un certo ente, per la possibilità del sorgere di un sentimento spirituale di gioia a suo riguardo. La conoscenza di uno stato di cose come quello rappresentato dal superamento di un concorso non rappresenta cioè il

presupposto cognitivo sufficiente per il darsi della gioia, se tale conoscenza non è accompagnata da un'ulteriore forma di conoscenza della significatività positiva inerente a quello stato di cose; così come la conoscenza di uno stato di cose come quello consistente nel mancato superamento di un concorso non rappresenta il presupposto cognitivo sufficiente per il sorgere di un vissuto di tristezza, se essa non è accompagnata da un'ulteriore forma di conoscenza della significatività negativa inerente a quello stato di cose. Una persona sconfitta in un concorso o in una competizione potrà in effetti provare un senso di gioia e quasi di liberazione nel caso in cui associ all'eventuale vittoria una significatività negativa, derivante ad esempio dalle dure responsabilità conseguenti alla vittoria, etc.[856]

Riflettendo sulla conoscenza della significatività di un determinato ente, in quanto elemento necessariamente implicato nel sorgere di un sentimento come la gioia di tipo naturale, è opportuno sottolineare fin d'ora almeno due aspetti di questa peculiare forma di cognizione, concernenti il suo livello e le sue modalità di estrinsecazione. Come la conoscenza di uno stato di cose sopra delineata, anche la conoscenza della sua significatività rappresenta un'operazione cognitiva di livello intellettuale, tesi, questa, che si proverà a sviluppare in seguito, in sede di disamina delle diverse categorie di motivazione della gioia. Nonostante tale comunanza di livello ontologico, le modalità di estrinsecazione della conoscenza della significatività di uno stato di cose possono risultare particolarmente diverse da quelle della sola conoscenza di questo stato di cose. Riferendosi nuovamente all'esempio della gioia per il superamento di un concorso, è facile comprendere come il primigenio sorgere di tale sentimento consegua ad una presa di coscienza esplicita ed attuale di quello stato di cose, ma anche come la conoscenza della

[856] Si noti come tutti questi esempi rivelino quanto detto poc'anzi, sulla sussistenza di un intimo nesso tra il versante cognitivo e quello appetitivo: una persona che si trovi a non gioire per il superamento di un concorso non è soltanto una persona che associa cognitivamente a quello stato di cose una certa significatività negativa, ma è al contempo una persona che, sul versante appetitivo, non vuole affatto, o per lo meno non vuole fino in fondo, il verificarsi di quello stato di cose. Parimenti, una persona che gioisce per il superamento di un concorso è una persona che non soltanto concepisce quello stato di cose come provvisto di una certa significatività positiva, ma che pure, sul versante appetitivo, vuole quello stato di cose, e tanto più radicato nella persona sarà tale volere, tanto più intensa e duratura sarà la gioia per il superamento del concorso. Questo nesso tra i sentimenti spirituali e le volizioni verrà menzionato a più riprese nel corso della presente trattazione, ai fini di questa prima sezione del terzo capitolo era però importante concentrarsi specificamente sul solo versante noetico rappresentato dalla coscienza della significatività positiva di un ente, mostrando come tale coscienza risulti necessariamente implicata in un sentimento spirituale quale la gioia.

significatività positiva di quello stato di cose possa essere, al momento dello sgorgare della gioia, soltanto implicita e "antecedente".

Si tratta di uno snodo speculativo fondamentale, per poter rendersi conto della complessità dei rapporti di antecedenza e posteriorità tra la conoscenza intellettuale e la gioia: una volta appreso esplicitamente lo stato di cose consistente nel proprio superamento del concorso, la persona si troverà in molti casi a gioire spontaneamente, senza bisogno di rivolgere il proprio flusso coscienziale alla questione della significatività positiva che tale evento riveste per lei. Si potrebbe dire che la conoscenza della significatività di uno stato di cose, e più in generale della significatività di un qualsiasi ente, presupposta dal sorgere di un sentimento spirituale come la gioia, non rappresenti necessariamente un'operazione cognitiva attuale, ma possa piuttosto configurarsi come forma di "conoscenza abituale", oppure, utilizzando un lessico hildebrandiano, di "conoscenza super-attuale". Tale coscienza super-attuale può certo dar luogo a nuove ed esplicite attualizzazioni, ogni qual volta una persona si renda conto o rifletta intorno all'importanza che un certo stato di cose riveste per lei, e tuttavia la sola coscienza super-attuale della significatività basta, in numerosi casi, per dar luogo ad un vissuto di gioia, laddove essa si saldi ad una coscienza della realizzazione di quello stato di cose. In effetti, non è raro che una persona prenda coscienza fino in fondo del tipo di significatività positivo da essa associato ad un determinato stato di cose, soltanto sulla base di un sentimento quale la gioia da essa provata a tale riguardo: il sentimento sarà in questo caso una vera e propria cartina al tornasole, una fonte di rivelazione ed esplicitazione di quella conoscenza della significatività che pure risulta da esso presupposta, ma che, senza il darsi del sentimento, rischierebbe appunto di rimanere confinata in uno stato soltanto implicito, e quasi "inconscio".

È opportuno sostare ulteriormente sulla tematica della conoscenza della significatività, poiché essa risulta assolutamente centrale per la disamina di alcuni dei problemi più ardui concernenti lo studio dell'affettività spirituale. Si provi a farlo concentrandosi su vissuti affettivi direttamente attinenti all'ambito etico, e aventi uno statuto morale marcatamente positivo, quali la gioia per la cessazione di un conflitto bellico in una lontana regione del mondo, la gioia per la guarigione di un bambino malato, foss'anche privo di qualsiasi relazione con la persona che

gioisce a suo riguardo, o ancora la gioia per l'abrogazione di una legge ingiusta, considerata in quanto ingiusta, etc. Tutti questi vissuti di gioia presuppongono necessariamente la conoscenza di un determinato stato di cose, coincidente con la cessazione del conflitto bellico, la guarigione del bambino, l'abrogazione della legge, etc. Tuttavia, come nell'esempio della gioia per il superamento del concorso, anche in questi casi la sola coscienza di uno stato di cose non rappresenta il presupposto noetico sufficiente per la possibilità del sorgere della gioia, se essa non viene accompagnata da una certa forma di conoscenza della significatività positiva inerente a questi stati di cose.

Ora, quel che risulta più importante sottolineare, è che i tratti peculiari di tale coglimento noetico della significatività non si arrestano al suo carattere comunemente abituale ed "implicito" - e dunque al fatto che è spesso proprio la gioia a porre in luce il coglimento noetico da essa presupposto -, ma concernono anche il suo statuto marcatamente intuitivo. Non è un caso che un autore come Scheler parlasse di un "sentire i valori" (*Wertfühlen*), palesando già a livello terminologico l'irriducibilità della conoscenza della significatività di un ente ad una forma di razionalità discorsiva o comprendente. Più attento di Scheler al tentativo di mostrare, oltre che l'intimo nesso, anche la distinzione tra la coscienza della significatività implicata da un sentimento, e il sentimento vero e proprio, Hildebrand si mostra nondimeno propenso, come l'autore del *Formalismus*, a sottolineare il singolare statuto intuitivo della coscienza della significatività. La stessa psicologia tomista può ben essere reputata come assertrice dell'intuitività dell'operazione cognitiva mediante cui una persona coglie un determinato ente *sub specie boni*, coglimento noetico presupposto per il darsi di un affetto spirituale come il *gaudium*. Naturalmente, né la psicologia hildebrandiana né quella tomista escludono la possibilità, per l'essere umano, di una conoscenza riflessiva e di "secondo sguardo", di una tematizzazione discorsiva della questione della significatività di un determinato ente, ma quel che qui conta sottolineare è che la coscienza primigenia della significatività, quella normalmente implicata nel sorgere di un vissuto affettivo, è di carattere intuitivo.

Gioendo per l'abrogazione di una legge ingiusta, una persona mostra di possedere un certo coglimento dell'ingiustizia in quanto male morale, e dunque

della sua cessazione in quanto bene morale, ma è chiaro che tale forma di coglimento noetico, pienamente accessibile al senso comune, risulta strutturalmente diversa da quella propria della conoscenza filosofica esplicantesi in una teoria generale della giustizia. La persona che gioisce per l'abrogazione della legge, se fosse chiamata a rendere ragione del proprio vissuto affettivo, potrebbe certo spiegare che si trattava di una legge ingiusta e, se interrogata ulteriormente circa la ragione di quell'ingiustizia, potrebbe forse fornire alcune spiegazioni al riguardo, salvo poi, di fronte all'insistenza dell'interlocutore e alla sua richiesta di fornire un'esplicitazione di ciò in cui consisterebbe la radice ultima dell'ingiustizia, finire con l'ammettere di non essere in grado di rispondere a un tale quesito, e cionondimeno col dirsi certa di non aver sbagliato, giacché il suo sentimento derivava da una forte ed indubitabile percezione intuitiva dell'ingiustizia di quella legge, e dunque della bontà della sua abrogazione. La coscienza della significatività di un certo ente a cui l'uomo costantemente attinge nella propria esistenza quotidiana è dunque un tipo di conoscenza derivante dal contatto vivente e "pre-riflessivo" con l'essere, e risulta per molti versi ben espressa dalla nozione tommasiana di *cognitio per connaturalitatem*, utilizzata ad esempio dall'Aquinate per sottolineare la peculiarità della conoscenza morale posseduta dall'uomo virtuoso, rispetto a quella propria del filosofo o del teologo[857].

L'analisi della peculiare forma di intuitività tipica del coglimento della significatività di un ente rappresenta un compito particolarmente importante per la gnoseologia e la psicologia filosofica, e al contempo un compito estremamente complesso, sia per l'analogicità della nozione di intuizione presa in generale, sia perché, anche all'interno del solo ambito delle intuizioni rivolte alla significatività di un ente, si danno svariate forme di coglimento intuitivo, corrispondenti ai diversi e mutualmente irriducibili tipi e ambiti di significatività. La conoscenza intuitiva di

[857] Tra i tomisti del secolo scorso che si sono maggiormente concentrati sulla multiforme importanza della nozione di *cognitio per connaturalitatem* figura di certo Jacques Maritain, il quale, parlando di *connaissance par connaturalité*, ha inteso mostrare la decisività di tale forma di conoscenza intuitiva e "pre-riflessiva" tanto in ambito morale, e ai fini della comprensione delle differenze tra il coglimento dei precetti della legge naturale accessibile a uomini di diverse epoche e contesti culturali, quanto nell'esperienza estetica, nella mistica, etc. Si veda ad esempio J. MARITAIN, *On knowledge through connaturality*, «The Review of Metaphysics», 4/4 (1951), pp. 473-481. Per la feconda applicazione maritainiana della nozione di "conoscenza mediante connaturalità" in relazione al problema del coglimento noetico dei precetti della *lex naturae* si veda soprattutto J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite* (1950), Fribourg, Éditions Universitaires, 1986.

tipologie di significatività di ambito direttamente morale sarà diversa dalla conoscenza intuitiva di tipologie di significatività di ambito estetico: se la significatività positiva, in campo morale, assume ad esempio la veste della giustizia, e si oppone alla significatività negativa rappresentata dall'ingiustizia, in campo estetico la significatività positiva sarà primariamente rappresentata dalla bellezza, opponentesi per contrarietà alla bruttezza. La gioia estetica, in questo senso, rappresenterà un sentimento presupponente un coglimento intuitivo di una peculiare forma di significatività positiva di un ente, ossia della sua bellezza. Ora, la bellezza di un ente, sia esso un quadro, un paesaggio, un volto umano, etc., non si manifesta secondo le medesime modalità in cui si rivela la bontà morale di un'azione, né presuppone, da parte della persona chiamata a riconoscere questi due tipi di significatività, il possesso delle identiche disposizioni cognitive. È ben concepibile che una persona, perfettamente in grado di cogliere la bontà morale di un certo stato di cose, e di gioire a tal riguardo, non sia affatto capace di cogliere la "bontà estetica" di una certa opera d'arte, soprattutto nel caso in cui la bellezza di quest'opera sia particolarmente lontana da quella degli oggetti di cui la persona fa esperienza quotidianamente. Fintantoché la persona in questione non sarà in grado di "vedere" la bellezza dell'opera, fintantoché le sue facoltà cognitive non avranno, magari attraverso un percorso lento e faticoso, raggiunto quel grado di "connaturalità" con il proprio oggetto richiesto per l'autentica contemplazione estetica, non potrà sorgere nella persona alcuna gioia estetica o, per usare le espressioni impiegate da Moritz Geiger, alcun godimento estetico[858].

All'interno del vasto ambito di questioni legate al sentimento della gioia, proprio il problema della gioia estetica merita in modo particolare una tematizzazione specifica, sia perché risulta in grado di fornire una comprensione più integrale delle tesi finora sostenute circa i presupposti noetici dei sentimenti spirituali, sia perché palesa la grande rilevanza della riflessione sui livelli dell'affettività anche al di fuori dei confini della psicologia filosofica e dell'etica, e all'interno di discipline quali appunto l'estetica filosofica. Si proverà dunque,

[858] Si noti come Geiger non consideri le nozioni di "gioia" (*Freude*) e di "godimento" (*Genuß*) come sinonimiche (cfr. GEIGER, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*); ai fini della presente trattazione, questi due termini verranno invece utilizzati in maniera sostanzialmente interscambiabile: parlando di "gioia estetica" non si intenderà dunque riferirsi ad un vissuto affettivo diverso da quello del "godimento estetico".

attraverso il seguente *excursus*, a delineare alcuni caratteri rilevanti del misterioso sentimento della gioia per il bello, facendo riferimento non alla gioia dell'artista, ma a quella del fruitore di un'opera d'arte, e richiamando in modo particolare esempi legati alla pittura.

3.1.3.2. *Excursus* sulla gioia estetica

Per indagare il problema dei presupposti cognitivi della gioia estetica risulta anzitutto opportuno insistere sulla sua differenziazione rispetto a forme di gioia dipendenti dal coglimento di una significatività positiva di carattere extra-estetico. Si pensi, ad esempio, alla gioia di una persona religiosa di fronte ad un quadro rappresentante una scena sacra, alla gioia di una persona dotata di grandi ideali morali in presenza di un'opera il cui soggetto è legato a valori di magnanimità e giustizia, alla gioia del sostenitore di un certo partito nei confronti di un quadro raffigurante episodi o personaggi legati alla sua appartenenza politica, o ancora alla gioia di un qualsiasi uomo, confrontato con un'opera il cui soggetto risulta per lui connesso ad una qualsivoglia significatività positiva di tipo esistenziale: tutti questi esempi di gioia possono essere organicamente uniti a vissuti di gioia estetica, o per lo meno compatibili con essi, ma possono pure verificarsi in casi in cui non si dà alcuna gioia di carattere autenticamente estetico.

È verosimile pensare, ad esempio, che una persona religiosa si trovi a gioire tanto di fronte ad una sublime "sacra conversazione" di Giovanni Bellini, quanto in presenza di una pala d'altare priva di particolare valore estetico, e questo per la comune significatività di tipo religioso colta dalla persona in entrambi gli oggetti: tale persona potrà, in questo senso, anche illudersi di star gioendo per la bellezza di entrambi i quadri, quando invece, per lo meno nel secondo caso, essa gioisce unicamente in riferimento alla significatività del soggetto dell'opera d'arte, e non dell'opera in quanto tale. Innumerevoli sono i casi di forme di gioia extra-estetica, che nell'esperienza di diversi soggetti tendono a venir confuse e scambiate per forme di gioia estetica. Una persona amante della semplicità e del candore del popolo potrà ad esempio essere particolarmente ben disposta nei confronti di opere, quali quelle proposte dalla storia della pittura occidentale a partire dal Seicento e dal Settecento, focalizzate su soggetti legati alla vita popolare, piuttosto che sulla rappresentazione del mondo aristocratico e borghese, ma tale disposizione della

persona, di per sé legittima, rischia di tradursi in vissuti di gioia "pseudo-estetica" nei confronti di opere dozzinali, ben lontane dal valore di quelle dei grandi maestri della rappresentazione pittorica della vita popolare, quali Brueghel o Pietro Longhi. Una persona vicina alle posizioni della sinistra politica sarà probabilmente ben più favorevolmente orientata all'apprezzamento delle opere di Courbet, Guttuso, Mafai, etc., rispetto a qualcuno che difenda idee politiche reazionarie, ma tale orientamento non garantisce, di per sé solo, che quella persona sia in grado di cogliere la significatività specificamente estetica dei lavori degli autori appena menzionati, e dunque di provare nei loro confronti vissuti di gioia qualificabili in senso proprio come forme di gioia estetica.

Si badi bene al fatto che non soltanto determinate forme di coscienza o attribuzione di una significatività positiva di tipo religioso, morale, politico, esistenziale, etc. possono condurre a vissuti di gioia di fronte ad un'opera d'arte che risultano distinti dall'autentica gioia estetica, ma pure conoscenze e convinzioni più direttamente attinenti allo stesso ambito artistico risultano di per sé incapaci di fornire i presupposti noetici necessari per il darsi della gioia estetica, ed anzi finiscono in taluni casi per impedirla. È così che, ad esempio, una persona che conferisca un particolare significato a tutto ciò che nella storia dell'arte ha a che fare con l'irruzione rivoluzionaria della soggettività del genio artistico e la rottura radicale con la tradizione precedente, tenderà a provare vissuti di godimento estetico - o meglio, il più delle volte, di godimento pseudo-estetico - non soltanto nei confronti di opere dei veri e grandi esponenti delle avanguardie novecentesche, ma anche rispetto ai ben più discutibili lavori dei loro imitatori o epigoni. Analoga sorte spetterà a coloro che associano in maniera troppo stretta ed univoca il mondo dell'arte a quello dell'espressione di un determinato contenuto concettuale, della concrezione di un certo manifesto filosofico, e che dunque saranno propensi a vivere forme di gioia pseudo-estetica nei confronti di opere concettose, incapaci di dare adito ad un autentico riposo intuitivo dello sguardo.

Una persona che conferisca grande importanza alle manifestazioni più esteriori e appariscenti della capacità tecnica di un artista, rischierà invece di provare forme di gioia pseudo-estetica rispetto a opere barocche ben lontane dalla vera perfezione formale raggiunta dai grandi maestri di questa corrente, così come

di non giungere a percepire alcuna gioia nei confronti dei quadri dei massimi esponenti della pittura novecentesca, il cui sforzo di decantazione ed essenzializzazione formale permane incomprensibile agli occhi di chi sappia cogliere soltanto il valore di un'arte fastosa e sovrabbondante: facile è meravigliarsi e gioire per le lussureggianti nature morte del Seicento, più difficile è cogliere la diversa "pienezza formale" propria delle nature morte svuotate e quasi scarnificate dell'ultimo Morandi. Ancora: il conferimento di una certa significatività positiva a correnti artistiche del lontano passato può condurre determinati soggetti ad un atteggiamento benevolo nei confronti di movimenti artistici del presente o del passato prossimo che vi si rifacciano esplicitamente, atteggiamento sfociante in ulteriori forme di gioia pseudo-estetica. Non risulta raro imbattersi, in questo senso, in individui cha apprezzano alcune manifestazioni del Neogotico di valore alquanto discutibile, sulla base del loro apprezzamento per l'arte gotica, oppure in soggetti che, partendo dall'amore per la pittura del Trecento e del Quattrocento, diventano fautori di una supposta grandezza dei Preraffaelliti, o di alcuni degli esponenti più mediocri del Primitivismo novecentesco[859]. La credenza nel valore di un certo pittore, ad esempio in quanto famoso e comunemente ritenuto importante da parte della storia dell'arte, può pure rappresentare il presupposto cognitivo di una determinata forma di tendenza "anticipante" da parte di un fruitore, il quale sarà propenso ad accostarsi a qualsivoglia opera di quell'artista volendo rinvenirvi un capolavoro, atteggiamento che risulta spesso scaturigine di forme di godimento pseudo-estetico, o di pseudo-godimento *tout court*.

Fino a questo momento si è tentato, attraverso diversi esempi, di palesare la possibilità del sorgere, di fronte ad un'opera d'arte, di un vissuto di gioia, che però non si configuri come autentica gioia estetica, scaturente dal coglimento intuitivo della bellezza dell'opera, ma come forma di gioia dipendente dall'accesso a tipologie di significatività positiva di carattere extra-estetico o para-estetico. A questo punto della riflessione, si tratta di fare un passo ulteriore verso la comprensione della natura del coglimento del valore propriamente estetico di un

[859] Prendendo a prestito le parole di Maritain, si può affermare in questo senso che «Nous aimons l'art des cathédrales, Giotto et l'Angelico», e al contempo che «nous détestons le néo-gothique et le préraphaélisme», J. MARITAIN, *Le Docteur angélique* (1929), in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. IV, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, 1983, p. 22.

oggetto artistico, proponendo delle puntualizzazioni che permetteranno di fugare una comprensione unilaterale di quanto fin qui sostenuto.

Anzitutto, è importante sottolineare con forza come la gioia propriamente estetica che si sta tentando di indagare coincida unicamente con un sentimento legato alla bellezza di un ente, ma come ciò non escluda l'esistenza di ulteriori "categorie estetiche" rispetto a quelle rappresentate dalla coppia concettuale bello/brutto, e costituenti la fonte di peculiari vissuti affettivi, diversi da quelli dell'autentica gioia o godimento, ma non per questo relegabili al di fuori del campo dell'estetico. Il pensiero hildebrandiano, soprattutto all'interno dei due volumi della sua monumentale *Ästhetik* pubblicati postumi, ha fornito in questo senso significativi contributi allo studio delle categorie estetiche discostantesi dalla pura linea formale del bello[860]. Si pensi, ad esempio, ai vissuti cognitivi e affettivi legati ad una categoria quale quella dell'"esotico", dell'estraneo rispetto a ciò che fa parte dell'ambito formale a cui un determinato soggetto è abituato. Tale categoria estetica può certo risultare compresente a quella del bello, ma ciò non accade necessariamente, come risulta ben esemplificato dall'arte architettonica: se di fronte ad un complesso di edifici quale quello dell'Alhambra granadina una persona non avvezza ai modi costruttivi arabi può provare un profondo senso di esotismo, ma al contempo giungere a gioire esteticamente per l'indubbia bellezza del luogo, sono numerosi gli edifici, ad esempio ispirati ad un certo eclettismo e ad una tendenza orientaleggiante diffusa tra fine Ottocento e inizio Novecento, che non permettono il tipo di contemplazione estetica richiesto per il sorgere della gioia, ma che possono certo dare adito ad ulteriori vissuti estetici di stupore, attrazione per l'*Unheimlichkeit*, etc.

Ancor più importante della sottolineatura dell'esistenza di "categorie" estetiche non collocabili all'interno di quella del bello è l'accentuazione degli aspetti positivi del nesso tra il coglimento della significatività extra-estetica di un oggetto artistico, e quello della sua bellezza. Finora si era in effetti primariamente posto l'accento sul fatto che le diverse forme di coscienza della significatività religiosa, morale, politica, esistenziale, e finanche di alcune componenti della

[860] Per questa tematica si veda soprattutto il secondo capitolo di D. VON HILDEBRAND, *Ästhetik: Erster Teil*. *Gesammelte Werke: Band V*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1977.

significatività artistica di un'opera, non risultano sufficienti per il coglimento del *proprium* estetico di quell'opera, ed anzi possono giungere a precludere l'accesso a tale coglimento noetico, e alla gioia che ne consegue[861], oppure a dar luogo a forme di gioia pseudo-estetica. A questo punto della trattazione si tratta di mostrare come tali rischi non costituiscano degli esiti necessari, ma come al contrario il coglimento della significatività extra-estetica di un'opera possa saldarsi strettamente al coglimento della sua bellezza, e conseguentemente come sentimenti di per sé extra-estetici possano congiungersi in una profonda unità esperienziale con la gioia estetica.

Si consideri l'esempio di una persona religiosa, la quale abbia, almeno in alcuni periodi della propria vita, sperimentato intensi momenti di silenzio, raccoglimento e preghiera: nessuno può dire con certezza che una simile persona, se posta di fronte ad un quadro di Zurbarán, sia in grado di coglierne il valore propriamente estetico, e tuttavia è legittimo pensare che quest'uomo sia particolarmente predisposto ad intendere il mondo dei personaggi di Zurbarán - quel mondo di volti e forme tanto presenti e reali quanto rimandanti ad un altrove -, a riconoscersi in alcuni degli sguardi e delle pose di quei personaggi, e facendo questo pure a comprendere la mirabile adeguatezza conseguita dalla tecnica del maestro spagnolo nella resa dei propri soggetti. Si è qui in presenza del grande mistero, centrale per ogni estetica filosofica degna di questo nome, concernente il nesso tra il contenuto e la forma di un'opera d'arte: se è vero che il contenuto non rappresenta

[861] Una delle modalità più evidenti in cui il coglimento noetico di una certa significatività del soggetto di un'opera impedisca il darsi della gioia estetica per quell'opera, si verifica nel caso in cui tale soggetto sia associato, nella realtà esterna al mondo dell'arte, ad una certa bruttezza, brutalità, etc., oppure ad una negatività di tipo morale. Per questo, una persona che non sia giunta al coglimento della novità del dominio del bello artistico rispetto a quello del bello naturale, tenderà in maniera più o meno surrettizia a reputare come non-bello un quadro il cui soggetto, nella realtà esterna all'opera, manifesta effettivamente un qualche aspetto di bruttezza. Si leggano, a questo proposito, i lucidi ricordi di Raïssa Oumançoff circa una vivace discussione estetica intercorsa, ai primi del Novecento, tra lei e Jacques Maritain, e dedicata ad un quadro di Rembrandt rappresentante un bue squartato: «Je nourrissais pour Rembrandt une admiration passionnée. Mais le tableau appelé la *Boucherie*, et où le peintre a représenté avec beaucoup de réalisme un bœuf écorché, me déconcerta. Je déclarai ne point l'aimer, et me butai dans cette attitude, fondée il est vrai sur un sentiment profond. Ce que le sujet avait de vulgaire – non son humilité mais sa brutalité, ce dont, dans la réalité, j'aurais détourné les yeux, - me semblait indigne d'un si grand artiste. De son côté Jacques, dont la sensibilité esthétique était mieux décantée que la mienne des composantes ou morales ou simplement naturelles, prétendit mettre cette *Boucherie* au même rang absolument que le touchant *Philosophe* à la barbe de travers, ou la fastueuse *Fiancée Juive*, ou les pathétiques portraits du peintre par lui-même (…)», R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

di per sé il momento propriamente artistico dell'opera, né è garante della sua bellezza, resta che esso non è affatto radicalmente indifferente, come preteso da ermeneutiche formalistiche, anzi il versante formale e quello contenutistico di un'opera si manifestano in un profondo e inscindibile connubio. Per quanto la psicologia filosofica non possa, per la propria costituzione epistemologica, dedicarsi alla disamina di tale nesso strutturale tra la forma e il contenuto dell'opera d'arte, essa può però riflettere a proposito della relazione sussistente, *ex parte subiecti*, tra il coglimento delle varie forme di "significatività contenutistica" di un oggetto estetico[862], e quello della sua significatività squisitamente formale.

Si pensi ad un ulteriore esempio, riguardante una persona che, dopo un periodo di vita particolarmente difficile, provi un sentimento di profonda gioia, pace e consolazione di fronte ad un "paesaggio dell'anima" come quello di uno dei grandi esponenti dell'Espressionismo astratto o dell'Informale, da Rothko ad Afro e Burri. Si tratterà unicamente di vissuti affettivi extra-estetici, dipendenti dal solo coglimento o dalla sola attribuzione, da parte della persona, di una certa significatività di tipo esistenziale alle opere di questi artisti, ma priva di un coglimento dell'intrinseca bellezza di queste opere, e dunque incapace di dare adito ad un vissuto di gioia propriamente estetica? Ciò è certamente possibile, ma per nulla necessario, ed anzi è facile comprendere come l'atteggiamento pseudo-obiettivistico di chi ostenti una totale assenza di coinvolgimento esistenziale di fronte alle opere dei pittori appena menzionati non renda certo più facile il coglimento del loro valore prettamente formale[863]. Una certa *Sinngebung* esistenziale concernente lo "svolgimento" di un paesaggio di Afro, i "buchi neri" dei sacchi di Burri, oppure le modulazioni cromatiche dei quadrilateri di Rothko,

[862] Si noti che, nel presente contesto, le nozioni di "contenuto" e di "significatività contenutistica" di un'opera d'arte vanno intese nel loro senso più ampio, che, per quel che concerne la pittura, abbraccia non soltanto opere figurative aventi un soggetto ben identificabile, ma anche opere non figurative, il cui contenuto può essere ad esempio associato alla raffigurazione di una determinata emozione dell'artista, ad un "paesaggio dell'animo", etc.

[863] Rispetto al tema dell'inadeguatezza di un atteggiamento distaccato e pseudo-obiettivistico per il coglimento del valore di un'opera d'arte si considerino, ad esempio, alcune affermazioni di Rothko, centrate sull'importanza del sorgere di sentimenti di per sé extra-estetici nel corso dell'esperienza estetica: «I'm interested only in expressing basic human emotions - tragedy, ecstasy, doom and so on - and the fact that a lot of people break down and cry when confronted with my pictures show that I *communicate* those basic human emotions. (...) The people who weep before my pictures are having the same religious experience I had when I painted them», M. ROTHKO, *Writings on art*, New Haven - London, Yale University Press, 2006, pp. 119-120.

può risultare in questo senso foriera non di un'indebita torsione soggettivistica delle opere di questi autori, ma al contrario di un possibile avvicinamento all'intuizione della loro stessa bellezza formale. Ecco che, dunque, nel fruitore potranno saldarsi in una profonda unità la gioia esistenziale, derivante dalla percezione di determinati elementi o dell'intero di quei quadri come manifestazioni di persistenza della vita al di là del fallimento e del dolore, e la gioia estetica permessa dall'accesso intuitivo alla bellezza di queste opere. Ciò dà adito, a ben vedere, ad un complesso coacervo di vissuti emotivi, la cui confluenza in un'unità esperienziale rende particolarmente arduo il tentativo di una loro distinzione in sede analitica[864].

Bastino queste fin troppo brevi riflessioni per segnalare come il coglimento della bellezza di un'opera d'arte, presupposto dal sentimento di gioia estetica, sia distinto dal coglimento delle diverse forme di significatività extra-estetica dell'opera, ma al contempo possa manifestarsi insieme a quest'ultimo, e pure risultare da esso favorito, dando così luogo ad un quadro unitario di vissuti affettivi estetici ed extra-estetici. Risulta a questo punto opportuno tentare di focalizzarsi ulteriormente sullo statuto intuitivo e il livello propriamente intellettuale del coglimento della bellezza di un'opera.

Si dia il caso in cui diverse persone si trovino di fronte ad un medesimo quadro. Si supponga che le capacità di percezione visiva di queste persone siano identiche, e che non siano presenti in loro fattori che possono ostacolare la contemplazione estetica, quali una forma di dolore troppo acuto o di totale spossatezza fisica, una concentrazione integrale su determinati problemi personali, o ulteriori situazioni che tendano a sviare in maniera radicale il "flusso" dell'attenzione di un soggetto dal suo rivolgersi all'oggetto artistico. Ora, è facile comprendere come, pur partendo da una condizione simile, ben diverse potranno

[864] Tale distinzione risulta più facilmente compibile nel caso in cui i sentimenti derivanti dal coglimento di una certa significatività di tipo esistenziale siano di polarità negativa: di fronte agli autoritratti dell'ultimo Bonnard, si coglie ad esempio tutto il dolore dell'uomo, e si finisce per provare empatia nei suoi confronti, e finanche tristezza, sentimenti frammisti però alla gioia per la bellezza delle opere in questione. Analogamente, una sorta di contrapposizione e scissione emotiva si dà nell'orizzonte animico della persona che ammiri le statue di Medardo Rosso, le smorfie di dolore ormai quasi prive di forza dei volti dei bambini da egli rappresentati: ad un senso di gravità, e di tristezza attualizzata per quel dolore, si salda qui uno stupore per la grandezza della resa dell'artista, stupore che si sarebbe tentati di nominare come profonda gioia estetica, se questo termine e il vissuto ad esso corrispondente non apparissero come irrispettosi nei confronti del carattere tragico delle opere in questione, e del pudore e ritegno da esse richiesto.

essere le reazioni affettive delle diverse persone nel guardare il medesimo quadro: se in alcune di loro si darà un'autentica gioia estetica, più o meno intensa e diversamente modulata, in altre non sorgerà invece alcuna forma di godimento per l'opera. Come dar conto di risultati così differenti? Di fronte a tale questione, la risposta di un'estetica obiettivistica non potrà che essere ben altra da quella fornita da una teoria del godimento estetico di impianto relativistico o costruttivistico, refrattaria al riconoscimento del radicamento *ex parte obiecti* della natura e della legittimità dei vissuti estetici. Partendo da un'ermeneutica obiettivistica del fatto artistico, come quella proposta dall'estetica fenomenologica di matrice realista difesa da un autore quale Geiger, e in maniera ancor più netta dallo stesso Hildebrand, oppure come i tentativi di realismo estetico sviluppati nel secolo scorso in seno alla tradizione tomistica[865], la lettura della presenza o assenza, così come delle modulazioni di un vissuto di gioia estetica per una determinata opera d'arte, apparirà strettamente dipendente dalla capacità, da parte di un fruitore, di cogliere intuitivamente il valore estetico oggettivamente inerente a quell'opera, nonché dal grado di realizzazione di tale coglimento. Il fatto che diverse persone, di fronte ad un unico quadro, provino o meno dei vissuti di gioia estetica, oppure li provino in maniera più o meno piena, non dipende dalle loro capacità percettive sensibili, che possono essere supposte equivalenti, bensì dalla loro capacità di penetrazione intuitiva, di rango propriamente intellettuale, del peculiare modo in cui i caratteri del bello vanno ad incarnarsi in quell'opera.

L'integrità o compiutezza (*integritas sive perfectio*), la giusta proporzione o consonanza delle parti (*debita proportio sive consonantia*) e la "luminosità" o "splendore della forma" (*claritas, splendor formae*): questi sono, secondo l'ontologia tomista, i principali caratteri strutturali del bello[866], partecipanti dello

[865] Tra le più alte espressioni della riflessione estetica in seno al tomismo novecentesco si segnalano J. MARITAIN, *Art et scolastique* (1920), Paris, Louis Rouart et fils, 1935; J. MARITAIN, *Creative intuition in art and poetry*, New York, Pantheon Books, 1953; É. GILSON, *Peinture et réalité*, Paris, Vrin, 1972.

[866] «(…) ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur», STh, I, q. 39, a. 8, co. Si noti come l'espressione *splendor formae*, pur non comparendo nel corpus tommasiano ma in quello albertiano, e in particolare nell'opuscolo noto come *De pulchro et bono*, risulti particolarmente utile per non intendere in termini riduttivi il significato dell'espressione *claritas* utilizzata dall'Aquinate, per designare quello che probabilmente rappresenta il più importante tra i caratteri strutturali del

stesso statuto analogico proprio di questo trascendentale[867]. Come ben sottolineato da Maritain, in polemica con qualsivoglia forma di riduzione uniformizzante, soprattutto di matrice classicistica, dell'ambito del bello, non esiste in ottica tomistica un'unica maniera o modello, secondo cui è possibile predicare il carattere compiuto, proporzionato, o lo "splendore della forma" di un'opera; al contrario esistono innumerevoli maniere in cui tali caratteri trascendentali, consustanziali alla bellezza, possono manifestarsi in un oggetto artistico, e dunque innumerevoli concrezioni della bellezza[868]. Un ritratto di un grande esponente del cubismo andrà in questo senso ritenuto come "a suo modo" proporzionato, secondo un rapporto tra le diverse parti che è certo ben dissimile da quello intercorrente tra gli elementi del corpo umano, e costituente la base per la bellezza naturale, ma che rappresenta

pulchrum. In merito alla *claritas* o *splendor formae* si veda soprattutto MARITAIN, *Art et scolastique*, pp. 37-39; MARITAIN, *Creative intuition in art and poetry*, p. 161.

[867] È noto che lo statuto del *pulchrum* costituisce un argomento estremamente dibattuto tra i tomisti, soprattutto riguardo alla possibilità o meno di reputarlo come distinto dal *bonum* (cfr. STh, I, q. 5, a. 4, ad 1). Nella presente ricerca non sarà possibile dedicarsi approfonditamente alla disamina di tale problema, insieme ermeneutico e speculativo, che verrà solo cursoriamente richiamato all'interno del capitolo sesto (cfr. 6.2.2: *Argomento dell'oggetto formale*). Ai fini di questo terzo capitolo, basti semplicemente sottolineare la trascendentalità del bello, e dunque la sua non univocità.

[868] Si vedano a questo proposito soprattutto la sezione quinta di *Art et scolastique*, intitolata *L'art et la beauté*, e il capitolo quinto di *Creative intuition in art and poetry*, dedicato a *Poetry and beauty*. Qui Maritain sostiene che i caratteri dell'*integritas*, della *proportio* e dello *splendor formae* propri del *pulchrum* in quanto tale «must be understood in their largest significance, and not in any narrowly delimited specification. Each one of them is realized in an infinity of various manners, as well as beauty itself. In other words, these notions are not univocal, but analogous notions. The beauty of a bunch of flowers or of a landscape is not the same as the beauty of a mathematical demonstration or the beauty of an act of generosity, or the beauty of a human being. They all are beauty, but kinds of beauty typically or basically different from one another, which imply no univocal community in species, genus, or category (…) The reason for this analogous character of beauty lies in the fact that beauty belongs in the realm of transcendentals (…)», MARITAIN, *Creative intuition in art and poetry*, p. 162. È in questo senso che, secondo il filosofo francese, «Ce que les Anciens disaient du Beau doit être pris dans le sens le plus formel, en évitant de matérialiser leur pensée en aucune spécification trop étroite. Il n'y a pas une manière mais mille et dix mille manières dont la notion d'*intégrité*, ou de perfection, ou d'achèvement, peut se réaliser (…) s'il plaît à un futuriste de ne faire qu'un œil, ou un quart d'œil, à la dame qu'il portraiture, nul ne lui en conteste le droit, on demande seulement, - là est tout le problème, - que ce quart d'œil soit justement tout ce qu'il faut d'œil à ladite dame *dans le cas donné*. Il en va de même pour la proportion, la convenance ou l'harmonie. Elles se diversifient selon les objets et selon les fins (…) Intégrité et proportion n'ont aucune signification absolue, et doivent s'entendre uniquement par rapport à la fin de l'œuvre, qui est de faire resplendir une forme sur la matière. Enfin et surtout cet éclat de la forme lui-même, qui est l'essentiel de la beauté, a une infinité de manières diverses de briller sur la matière», MARITAIN, *Art et scolastique*, pp. 43-44. È a partire da simili affermazioni che acquistano tutto il proprio significato e la propria legittimazione le polemiche prese di posizione anticlassicistiche di Maritain, secondo cui «La beauté n'est (…) pas la conformité à un certain type idéal et immuable (…) Saint Thomas était bien éloigné de ce pseudo-platonisme, comme du bazar idéaliste de Winckelman et de David (…)», MARITAIN, *Art et scolastique*, p. 47.

cionondimeno un esempio di autentica proporzione, insieme scoperto e realizzato dall'artista.

Se è vero che il grande iniziatore di una nuova corrente artistica è colui che è in grado di scoprire un nuovo analogato della bellezza, un nuovo modo in cui i principi trascendentali dell'unità, della proporzione e dello "splendore formale" possono plasmare una materia individuale, allora uno tra i compiti fondamentali del fruitore di un'opera d'arte sarà quello di divenire il più possibile recettivo, per poter giungere al coglimento del peculiare modo di realizzazione di quei principi in un'opera data. Compito invero arduo, e soprattutto mai compiuto una volta per tutte: non solo occorre rilevare come la "pienezza ontologica" di un capolavoro artistico si sottragga alla pretesa di un accesso pienamente adeguato e ultimativo da parte dei suoi fruitori, ma anche – ed è ciò che qui più importa sottolineare – come nessun coglimento della bellezza di un ente possa di per sé risultare paradigmatico per il coglimento di tutte le altre forme di bellezza.

Questa tesi vale, evidentemente, per l'accesso alla bellezza in diversi ambiti dell'essere, o tra diverse arti, ma pure all'interno delle diverse manifestazioni di un'unica arte, e ciò proprio per quanto detto poc'anzi circa l'intrinseca analogicità del bello, e la costitutiva possibilità di scoperta e "apertura" di suoi analogati sempre nuovi. In tal senso, è facile comprendere come una persona, che sia in grado di cogliere la bellezza dei quadri di Giovanni Bellini, sarà capace di apprezzare i seguaci del grande pittore veneziano, e di discernere, tra i vari artisti rinascimentali rifacentisi ad una "maniera" belliniana, i meri imitatori dagli autentici prosecutori dell'opera del maestro. Al contempo, nulla permette di garantire che tale ammiratore del Bellini sia in grado di cogliere il peculiare analogato del bello realizzato nelle opere di un ben diverso grande artista della stessa epoca, quale Piero della Francesca: chi si accosti alle tele del maestro di Borgo Sansepolcro chiedendo loro di rivelare un colorismo maestoso analogo a quello della pittura veneziana, non potrà che restarne deluso, impedendosi fin dal principio l'accesso al peculiare modo trovato da questo artista di concretare i caratteri del bello, strutturalmente irriducibile a quello belliniano. Se dal confronto tra due grandi maestri della stessa epoca si passa a quello tra artisti di epoche distanti, oppure di contesti culturali differenti, quali quelli in cui sono sorte la pittura occidentale e la pittura

dell'Estremo Oriente, ancor più forte apparirà il bisogno di una costante "educazione dello sguardo", capace di cogliere, di fronte alle opere di ciascuna corrente e di ciascun artista, la loro peculiare maniera di esprimere l'*integritas*, la *proportio* e lo *splendor formae*, irriducibile a quella propria di altri artisti e correnti. Chi abbia formato il proprio gusto paesaggistico di fronte alle luministiche visioni di un Corot, faticherà probabilmente, almeno di primo acchito, a cogliere la bellezza dei paesaggi tormentati di un Dubuffet, oppure a trovare il giusto accesso al valore estetico della rappresentazione della natura propria di un Hokusai, così lontana per tecnica e significato da quella a cui risulta avvezza la tradizione pittorica occidentale. Chi sia in grado di cogliere fin dal principio la bellezza di un quadro di Corot, e di gioirne, potrà dunque scoprirsi incapace di fare lo stesso se confrontato con le tele degli altri grandi paesaggisti appena menzionati. Tale incapacità non equivale però ad un'impossibilità di carattere strutturale, ma piuttosto ad un limite contingente, superabile mediante un faticoso e multiforme processo di "connaturalizzazione" dello sguardo all'oggetto, sfociante in quel coglimento della sua peculiare forma di bellezza, che risultava inizialmente precluso all'osservatore. Un simile processo risulta particolarmente importante, perché palesa il nesso tra la dimensione propriamente intuitiva della conoscenza della significatività estetica, quella su cui si è finora insistito, e l'implicazione della conoscenza razionale e discorsiva, la quale svolge nell'esperienza estetica un ruolo subalterno e funzionale, ma non per questo trascurabile.

Si dia un qualsiasi caso in cui una persona si scopra inizialmente incapace di godere esteticamente di fronte ad un dato quadro, in quanto incapace di accedere intuitivamente alla sua peculiare bellezza. Se alla constatazione di tale incapacità iniziale non fa seguito la rinuncia della persona a qualsiasi tentativo di trovare un accesso alla bellezza dell'opera, ma al contrario una sorta di atto di "fiducia" nei suoi confronti, allora potrà cominciare a palesarsi il ruolo della ragione discorsiva nell'esperienza estetica. La persona inizierà infatti a compiere atti di diverso tipo, ma recanti il comune marchio della discorsività razionale. Confronto tra diverse sezioni del quadro, indagine esplicita circa la struttura portante della composizione, interrogazione sul significato del soggetto in generale o di singoli elementi rappresentati, studio di ordine propriamente storico-artistico rivolto precipuamente

alla comprensione dell'intenzionalità del pittore: tutte queste e altre manifestazioni dell'attività razionale concorrono, in varia misura, al tentativo della persona di guadagnare un accesso all'opera. Accesso che non si compie, è bene sottolinearlo con forza, se non mediante il raggiungimento di un atto di coglimento intellettuale della bellezza dell'opera nella sua unitarietà, ossia mediante una finale "ricomposizione sintetica", conseguente alle "divisioni analitiche" operate dal lavoro della ragione. Se il multiforme sforzo razionale non sfocia in una forma di coglimento intuitivo della bellezza dell'opera, la persona non potrà ancora essere in grado di gioirne esteticamente: certo, rispetto alla sua condizione primigenia, essa avrà guadagnato tutta una serie di conoscenze parziali sull'opera, di cui era inizialmente sprovvista, ma la loro pura accumulazione non basta, di per sé stessa, al sorgere della gioia, permessa unicamente dall'integrazione e dalla finalizzazione di tali conoscenze parziali all'intuizione intellettuale della bellezza dell'opera nella sua unità.

Laddove tale intuizione intellettuale si generi, anche in una forma soltanto parziale e imperfetta, risulteranno realizzati i presupposti noetici necessari per il sorgere della gioia estetica, che potrà così iniziare a sgorgare nell'osservatore dell'opera. Si badi bene al fatto che, anche nei casi in cui un osservatore sia in grado fin dall'inizio di cogliere la bellezza di un quadro, e dunque di gioirne, il lavoro razionale cui si è appena fatto cenno appare tutt'altro che superfluo: come sottolineato poc'anzi, ogni vera e grande opera d'arte, e soprattutto ogni capolavoro risulta, per la sua pienezza ontologica, refrattario a qualsiasi pretesa di coglimento ultimativo, il che si traduce, *ex parte subiecti*, nella perdurante possibilità di versioni sempre più perfette di penetrazione intuitiva dell'opera, e dunque di forme di gioia, se non sempre più intense in ottica "quantitativa", più depurate e "qualitativamente" profonde.

Anche il fruitore che, di primo acchito, sia capace di trovare un accesso intuitivo al quadro e di gioirne, stante la propria precedente capacità di cogliere la peculiare conformazione del bello realizzata in un'opera di quel tipo, non potrà dunque prendere commiato dal quadro con un senso di malcelato orgoglio, ma dovrà piuttosto mantenere un atteggiamento di perdurante umiltà, derivante dalla consapevolezza del fatto che lo stato presente della sua intuizione e del suo

godimento estetico risulta passibile di un inesausto lavoro di perfezionamento. Se così non fosse, a ben vedere, risulterebbe inintelligibile o sarebbe erroneamente compreso il lungo sostare di fronte a un'opera d'arte da parte di persone che fin dall'inizio dell'osservazione vi hanno un accesso intuitivo, così come il ritornare a più riprese alla visione della medesima opera: in entrambi i casi, non si ha a che fare con un tentativo grettamente eudaimonistico di tenere in vita o rinnovare un piacevole sentimento precedente, e per così dire di continuare a "godere della propria gioia"[869], bensì con attività orientate, almeno da parte del vero amante dell'arte, al raggiungimento di stadi sempre superiori di coglimento della bellezza e del significato di un'opera.

Ecco dunque che, nell'esperienza estetica così come nella vita intellettuale, si dà una strutturale concatenazione tra attività cognitiva di tipo intellettuale e attività cognitiva di tipo razionale: il lavoro discorsivo e analitico della ragione prende le mosse da un certo coglimento intuitivo previo, sia esso coglimento di principi teoretici o di valori estetici, e risulta strutturalmente ordinato al coglimento intuitivo di nuove verità e valori estetici, oppure all'approfondimento della penetrazione intuitiva di quanto "già" conosciuto. È proprio tale indefesso perfezionamento dell'intelligenza intuitiva, preparato dal faticoso lavoro della ragione, a permettere di far sbocciare forme sempre nuove - nuove per la novità di quanto colto intuitivamente, o nuove per la superiore modalità del suo coglimento - di gioia estetica o di gioia intellettuale, in persone dedicantesi a lungo e a più riprese alla contemplazione delle medesime opere d'arte, o alla riflessione sui medesimi problemi filosofici e scientifici[870].

---

[869] Per una critica di tale forma di auto-godimento di una persona per i propri sentimenti si rimanda a GEIGER, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*. Si noti come, nella capacità di seguire o meno la linea formale oggettivistica dell'esperienza estetica, si esplichi la differenza radicale tra il vero fruitore dell'arte, orientato all'accesso intuitivo alla bellezza dell'opera considerata come bene in sé, e il mero esteta, orientato primariamente al raggiungimento di uno stato di godimento soggettivo permesso dall'esperienza estetica. Nel primo caso, quello eideticamente richiesto dalla struttura dell'universo estetico, la persona raggiunge si la gioia per il bello, ma tale sentimento non rappresenta lo scopo primario della sua esperienza estetica, bensì, utilizzando le appropriate espressioni hildebrandiane, un "dono sovrabbondante" conseguente al coglimento della bellezza; nel secondo caso si è invece in presenza di un'innaturale torsione soggettivistica dell'esperienza estetica, in cui il godimento, da elemento provvisto di una "tematicità secondaria", viene eretto in maniera illegittima a scopo primario della persona. Il godimento estetico stesso non resterà indenne da tale sviamento, assumendo una coloritura autocentrata, assente dal godimento stupito e riconoscente per la bellezza dell'opera proprio dell'autentico fruitore dell'arte.

[870] Si noti come non sia soltanto la conoscenza filosofica a poter generare una pura gioia intellettuale, svincolata dall'applicabilità di questo sapere alla prassi, ma anche la stessa conoscenza delle scienze

Al termine di queste riflessioni dedicate ai presupposti noetici della gioia estetica, risulta importante esplicitarne la valenza all'interno del tentativo generale di comprensione delle differenze tra i livelli dell'affettività. Che la gioia o godimento estetico non sia un sentimento corporale, risulta facilmente comprensibile se si pensa che tale vissuto affettivo non si manifesta come corporalmente localizzato o diffuso, ma piuttosto come marcatamente animico. Più complessa è invece la delimitazione della gioia estetica in quanto sentimento spirituale, da forme di contentezza animica di livello sensibile che presentano alcuni versanti di comunanza con tale gioia. Pare in effetti legittimo ammettere l'esistenza di analogati di livello sensibile della gioia estetica, ossia di vissuti affettivi di contentezza derivanti dal coglimento, conseguito mediante l'intervento congiunto della vista o dell'udito e dei sensi interni, di una certa forma di "gradevolezza" di un oggetto. Non è possibile soffermarsi adeguatamente, in questa sede, sul modo in cui delle facoltà cognitive di livello sensibile, e in particolare la capacità corrispondente a ciò che Tommaso avrebbe definito come *vis cogitativa*, possano cogliere una gradevolezza di tipo "para-estetico" di un ente percepito visivamente o mediante l'udito; basta invece sottolineare come tale forma di gradevolezza non equivalga ancora all'autentica bellezza, il cui coglimento necessita, come sottolineato a più riprese, di un atto cognitivo di livello intellettuale.

La sola percezione visiva e uditiva non basta per il coglimento della bellezza nell'ambito del visibile e dell'udibile, come suggerito dalla presenza di diverse reazioni estetiche in soggetti che si suppongano partire da un medesimo grado di percezione sensoriale; ma neppure l'attività dei sensi interni risulta sufficiente per il coglimento del bello in quanto bello, giacché essa non garantisce un accesso ai caratteri strutturali del bello, e soprattutto allo *splendor formae*, né permette di

empiriche di tipo teoretico: la "gioia per la verità" abita, in forme diverse ma in maniera altrettanto reale, il filosofo ed il fisico. Va quindi rifiutata la troppo schematica contrapposizione, evidenziata da Bergson al termine della magnifica conferenza dedicata a *L'intuition philosophique* (Bologna, 10 aprile 1911) tra la gioia scaturente dalla filosofia, e il benessere o il piacere derivanti dalla scienza: «Les satisfactions que l'art ne fournira jamais qu'à des privilégiés de la nature et de la fortune, et de loin en loin seulement, la philosophie (…) nous les offrirait à tous, à tout moment, en réinsufflant la vie aux fantômes qui nous entourent et en nous revivifiant nous-mêmes. Par là elle deviendrait complémentaire de la science dans la pratique aussi bien que dans la spéculation. Avec ses applications qui ne visent que la commodité de l'existence, la science nous promet le bien-être, tout au plus le plaisir. Mais la philosophie pourrait déjà nous donner la joie», H. BERGSON, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934), Paris, Félix Alcan, 1939, p. 162.

intenzionare un ente considerandolo secondo la sua significatività intrinseca. Il tipo di gradevolezza colto mediante l'intervento dei sensi interni rappresenta sempre una gradevolezza relativa al soggetto che la prova, e all'orizzonte dei suoi bisogni e delle sue tendenze psico-fisiche: una certa contentezza animica potrà ad esempio darsi nell'uomo, così come probabilmente negli animali irrazionali, alla vista del partner sessuale e al coglimento di una sua certa gradevolezza, ma tale contentezza psichica "para-estetica" sarà ben distante dalla gioia estetica, anzitutto perché i suoi presupposti cognitivi non presentano quella capacità di "contemplazione disinteressata", che è propria dei presupposti noetici dell'autentica gioia estetica.

Ulteriori riflessioni su tali problematiche saranno fornite nel corso di questa sezione in riferimento al tema delle categorie di motivazione della gioia[871]. Per ora, basti sottolineare come la qualificazione tommasiana di una realtà bella come «ciò che, "visto", diletta» (*id quod visum placet*)[872] rinvii in senso specifico al coglimento di livello intellettuale della significatività estetica inerente ad un ente, e non alla percezione, garantita dall'intervento dei soli sensi esterni e interni, di una tipologia di gradevolezza superficiale e funzionale di quell'ente[873].

La superiorità dei presupposti cognitivi della gioia estetica rispetto a quelli della contentezza para-estetica per la gradevolezza di un ente emerge in maniera particolarmente evidente quando si transita dall'analisi dei vissuti estetici legati all'ambito del visibile e dell'udibile, a quella dei vissuti estetici rivolti a realtà immateriali. È questo un importantissimo e spesso trascurato campo di indagine per l'estetica filosofica, connesso a ciò che un autore come Hildebrand preferisce denominare come "bellezza metafisica" (*metaphysische Schönheit*), per

[871] Si veda il paragrafo 3.1.3.4: *Le categorie di motivazione della gioia*.
[872] «(…) pulchra (…) dicuntur ea quae visa placent», STh, I, q. 5, a. 4, ad 1.
[873] Per evitare una comprensione erronea della qualificazione del *pulchrum* come *id quod visum placet*, risulta fondamentale un passaggio della *Prima secundae*, in cui, trattando del *pulchrum*, Tommaso parla della percezione visiva e uditiva come poste al servizio dell'attività della ragione: «(…) illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores (…)», STh, I-II, q. 27, a. 1, ad 3. In questo senso, sostanzialmente condivisibili appaiono le affermazioni maritainiane, secondo cui «(…) toute beauté sensible suppose une certaine délectation de l'œil lui-même ou de l'oreille ou de l'imagination; mais il n'y a beauté que si l'intelligence jouit aussi de quelque manière. Une belle couleur 'rince l'œil' comme un parfum puissant dilate la narine; mais de ces deux 'formes' ou qualités la couleur seule est dite belle, parce qu'étant reçue, au contraire du parfum, dans un sens capable de connaissance désintéressée, elle peut être, même par son éclat purement sensible, un objet de joie pour l'intelligence», MARITAIN, *Art et scolastique*, pp. 39-40.

distinguerla dalla "bellezza sensibile" propria degli enti materiali. Se si pensa alla gioia per la peculiare bellezza di una determinata dimostrazione matematica, di un'idea filosofica, etc. è possibile comprendere come in simili casi la percezione visiva e uditiva non costituiscano, come avviene per il coglimento della bellezza della pittura e della musica, un presupposto cognitivo fondamentale, a cui si salda strettamente l'intuizione intellettuale. Parimenti, è possibile affermare che i sensi interni non svolgano se non una funzione meramente ausiliaria nella percezione di queste forme di bellezza meta-sensibile, le quali palesano l'assoluta ineludibilità dell'operazione dell'intelligenza per il darsi della gioia estetica.

Se la tipologia della gioia estetica per la bellezza metafisica è quella che più chiaramente manifesta il carattere intellettuale dei presupposti cognitivi di questo sentimento, va sottolineato nuovamente con forza come anche la gioia per la bellezza nell'ambito del visibile e dell'udibile richieda necessariamente l'intervento, congiunto a quello della percezione visiva o uditiva, della conoscenza intellettuale nelle sue manifestazioni più squisitamente intuitive. Chi non comprenda o non accetti tale carattere intellettuale del coglimento della bellezza nell'ambito del sensibile, sarà a ben vedere inevitabilmente portato a concepire la gioia estetica ad esso corrispondente come un vissuto affettivo di livello non spirituale. La gioia per un quadro, per una composizione musicale, etc., ha infatti la peculiarità di non dipendere intrinsecamente da un duplice presupposto cognitivo di livello intellettuale, come avviene invece nelle forme di gioia presupponenti tanto la conoscenza intellettuale di uno stato di cose, quanto la conoscenza intellettuale della sua significatività. A differenze di buona parte delle forme di gioia extra-estetica, e pure di gioia estetica legata ad arti implicanti il linguaggio verbale quali la letteratura, la gioia pittorica o musicale non presuppone necessariamente un'attività comprendente dell'intelligenza, la quale fornisca un coglimento del significato di una determinata proposizione linguistica, cui si salda il coglimento intellettuale del suo valore estetico. Nella gioia per il visibile e l'udibile la conoscenza del valore estetico appare come l'unico presupposto cognitivo di livello necessariamente spirituale, giacché tale conoscenza può saldarsi direttamente al presupposto cognitivo di livello sensibile rappresentato dalla percezione visiva o uditiva. È questa la ragione per cui chi tende a ridurre il "campo d'azione"

dell'intelligenza a quello del linguaggio e dell'attività comprendente sarà forse in grado di riconoscere il livello intellettuale di forme di gioia mediate linguisticamente, ma avrà enormi difficoltà ad ammettere lo statuto intellettuale di forme di gioia non direttamente dipendenti da presupposti linguistici, quali quelle della gioia pittorica o musicale nelle sue manifestazioni primigenie, non conseguenti ad un lavoro di indagine razionale dell'opera.

Solo una teoria capace di rendere giustizia alle capacità intuitive e metalinguistiche dell'intelligenza umana, come fatto in diverso modo dalla gnoseologia tomista e da quella fenomenologica, sarà dunque in grado di salvaguardare il carattere spirituale di alcuni vissuti affettivi, quali le forme di gioia estetica fin qui delineate. Analoghe riflessioni potrebbero essere svolte anche in riferimento all'amore sponsale, che nella fase aurorale dell'innamoramento non presuppone necessariamente un'attività comprendente dell'intelligenza, bensì un misterioso saldarsi di visione sensibile e intuizione intellettuale della bellezza corporale, e una primigenia intuizione intellettuale di ciò che Hildebrand definirebbe come "bellezza integrale" (*Gesamtschönheit*) dell'amato[874]. Solo una teoria in grado di rispettare l'intuitività dell'intelligenza potrà dunque evitare di incorrere nelle ermeneutiche riduzionistiche di sentimenti quali la gioia estetica per il visibile o l'udibile, oppure l'innamoramento, ermeneutiche conseguenti a quel confinamento della razionalità umana nell'ambito del linguistico, che non risulta affatto estraneo ad una parte considerevole della tradizione filosofica analitica[875].

[874] Si noti, come all'interno della propria Estetica, Hildebrand dedichi riflessioni particolarmente profonde al saldarsi, nel volto umano, di bellezza sensibile e bellezza metafisica, questione fondamentale per poter cogliere l'assoluta irriducibilità dei presupposti cognitivi dell'innamoramento a quelli della sola attrazione sessuale, ma pure dell'invaghimento psichico. Si vedano in particolare i paragrafi iniziali del capitolo quinto di VON HILDEBRAND, *Ästhetik: Erster Teil*.

[875] È indicativo che una studiosa americana quale Diana Fritz Cates, pur sottolineando giustamente come per Tommaso i presupposti cognitivi delle emozioni non si riducano a conoscenze di carattere proposizionale, non sembri comprendere pienamente come ciò valga non soltanto per le passioni inferiori, ma anche per alcune forme di affettività spirituale, appunto quelle presupponenti un'attività squisitamente intuitiva e meta-linguistica dell'intelligenza umana: «Aquinas's account allow us to attend, as any compelling account of the emotion must, to the cognitive dimension of emotion. Yet he interprets this dimension with flexibility. He includes within its realm not only propositional states (…) but also (and most importantly for the initial formation of many emotions) nonpropositional states, such as states of having in mind a sensory image or impression that we have not yet put into words - or have only begun to characterize for ourselves through the use of higher-order intellectual powers», CATES, *Aquinas on the emotions*, pp. 9-10.

Terminato questo *excursus* sulla gioia estetica, è possibile tentare di riassumere come segue i risultati dell'indagine fin qui compiuta: ogni gioia di tipo naturale dipende necessariamente da presupposti cognitivi di livello intellettuale, rappresentati almeno dal coglimento intellettuale di una qualche forma di significatività positiva dell'oggetto della gioia. Questa tesi vale per qualsivoglia esempio di gioia esplicantesi nell'ordine naturale: non esiste nessun caso di gioia naturale che non si riferisca ad un oggetto intenzionale, e che non presupponga un coglimento specificamente intellettuale di quell'oggetto, per lo meno sul versante della sua significatività.

3.1.3.3. *Excursus* sulla "consolazione senza causa precedente"

Si avrà modo di rilevare in seguito come tale tesi non implichi che un soggetto sia sempre pienamente e adeguatamente cosciente dell'oggetto intenzionale di un proprio vissuto di gioia, né della sua motivazione[876]. Per ora, risulta invece importante sottolineare come il fatto che un sentimento non presenti alcun nesso, neppure di ordine inconscio, con un oggetto intenzionale e un'attività noetica, non basta per asserire con totale certezza l'afferenza di quel sentimento ad un livello inferiore dell'affettività, ossia, nel caso presente, per definire quel sentimento come una forma non di gioia spirituale, bensì di contentezza psichica.

In effetti, esiste la possibilità che un sentimento privo di un oggetto intenzionale e di un'attività cognitiva ad esso previamente connessa sia cionondimeno un sentimento spirituale: tale possibilità, del tutto esclusa nell'ambito dei vissuti affettivi di tipo naturale, risulta invece permessa in quello dei vissuti affettivi di tipo soprannaturale. Si tratta di un campo di indagine che spetta primariamente alla teologia, ma a cui è opportuno fare almeno alcuni brevi cenni anche all'interno di un'indagine di carattere filosofico, se non altro per evitare di estendere indebitamente a qualsiasi tipo di gioia delle affermazioni che valgono in maniera universale e necessaria soltanto per la gioia di tipo naturale.

Tra gli esempi di gioia di tipo soprannaturale, ve ne sono senza dubbio molti che, analogamente alla gioia di tipo naturale, presentano un oggetto intenzionale e dipendono da un suo coglimento di livello noetico: una persona religiosa può ad

[876] Si veda il paragrafo 3.1.3.5: *Il problema della consapevolezza e dell'illusione in riferimento alla gioia*.

esempio gioire facendo memoria dell'azione di Dio nel proprio percorso di vita, pensando ad un determinato dono ricevuto, così come alla grandezza e inesauribilità dello stesso Amore divino, etc. Simili vissuti affettivi, oltre ad implicare un riferimento ad un oggetto o ad una componente oggettuale di livello soprasensibile, dipendono da apprensioni cognitive del proprio oggetto che non possono verificarsi in un contesto puramente naturale, giacché presuppongono un tipo di conoscenza permesso unicamente dalla fede[877].

Si tratta senza dubbio di esempi di gioia estremamente misteriosi, ma ancor più densa di mistero risulta quell'ulteriore forma di gioia soprannaturale, che non è orientata ad un determinato oggetto, colto grazie ad un diretto intervento di una conoscenza scaturente dalla fede, ma si manifesta piuttosto come gioia senza oggetto né conoscenza previa, come "null'altro che gioia". Nella storia della spiritualità cristiana, una delle più celebri e importanti descrizioni di questa forma di gioia soprannaturale è stata offerta da Ignazio di Loyola, mediante il ricorso alla nozione di "consolazione senza causa precedente" (*consolación sin causa precedente*). Nel linguaggio ignaziano, la nozione di "consolazione" risulta per alcuni versi affine a quella di gioia, e parlare di una "consolazione senza causa" equivale proprio ad indicare un peculiare affetto di gioia, non scaturente da un previo atto di conoscenza intellettuale di un certo oggetto, né da una previa mozione volitiva orientata a un oggetto[878]. Si badi bene ad intendere simili affermazioni nel loro senso più radicale: a differenza di alcune forme di gioia naturale che verranno richiamate in seguito, la "consolazione senza causa" non è una forma di gioia avente un "oggetto inconscio", e dipendente da un'apprensione "implicita", non attualmente trasparente al soggetto, di quell'oggetto, ma rappresenta in senso proprio una forma di gioia priva di oggetto e, correlativamente, priva di qualsiasi

[877] Gli esempi di gioia appena menzionati non risultano in effetti riconducibili a vissuti di gioia legati al "Dio dei filosofi", attingibile a partire dal solo lavoro della ragione naturale, e dunque non necessitante della superiore forma di conoscenza permessa dalla fede.

[878] Si veda soprattutto quanto sostenuto da Ignazio all'interno della seconda regola della seconda settimana degli *Esercizi spirituali*: «(…) sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conoscimiento de algún obiecto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad», IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, *Reglas segunda semana: segunda regla*. Per uno studio specificamente dedicato alla nozione ignaziana di "consolazione senza causa precedente" si veda J. G. DE CASTRO VALDÉS, *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa"*, Bilbao - Santander, Mensajero - Sal Terrae, 2001.

nesso con un'apprensione noetica di un oggetto. La persona che esperisce un simile vissuto affettivo, percepisce distintamente il "contenuto soggettivo" (*Gehalt*) proprio della gioia, ma tale "contenuto soggettivo" risulta del tutto svincolato da quel nesso con un "contenuto oggettuale" (*Inhalt*), che si dà invece in tutte le manifestazioni di gioia naturale, così come negli esempi di gioia soprannaturale di tipo intenzionale.

Se venisse chiesto perché tale sentimento positivo, privo di oggetto intenzionale, di presupposti noetici e conseguentemente pure di un ordine di motivazione, non possa essere semplicemente reputato come un esempio di contentezza di livello non spirituale, occorrerebbe rispondere che è la stessa modalità di manifestazione di questo vissuto ad attestarne in maniera inequivocabile l'irriducibilità ai livelli inferiori dell'affettività umana. La contentezza psichica non spirituale può in effetti ben essere un sentimento molto intenso, come evidente ad esempio nelle forme di euforia causate da processi fisiologici derivanti dall'assunzione di determinate sostanze stupefacenti, ma tale elevato grado "quantitativo" non sarà mai accompagnato da una grande "profondità qualitativa".

Qualsiasi forma di contentezza psichica rappresenta un sentimento "di superficie", che palesa fin dalla propria stessa conformazione fenomenica l'incapacità di collocarsi al livello propriamente personale dell'essere umano. La "consolazione senza causa", invece, quale che sia il suo grado intensivo, sempre presenta una peculiare "colorazione" e una grande "profondità qualitativa", che ne attestano con evidenza la difformità rispetto ad un sentimento "superficiale" come la contentezza. Visivamente, si potrebbe rappresentare il sorgere e lo svolgersi della "consolazione senza causa" mediante le immagini di una luce che si espande e dell'acqua che zampilla: si tratta di una gioia luminosa e fontale, silenziosa e non euforica nelle proprie manifestazioni *ad extra*, anche quando *ad intra* essa colma interamente la persona, ed anzi trabocca oltre i limiti esperienziali dell'io ordinario. Se alcune esperienze estetiche particolarmente profonde, così come alcuni "momenti d'essere" della vita di un filosofo o di uno scienziato, danno luogo a vissuti di gioia che presentano analogie qualitative con questa forma di gioia soprannaturale, l'esempio di gioia naturale che più riesce ad avvicinarsi - pur

nell'infinita distanza - alle modalità fenomeniche di tale gioia luminosa e zampillante è di certo quello della gioia scaturente dall'amore per una persona, e dalla coscienza di esserne amati a propria volta, gioia legata a qualsiasi categoria dell'amore naturale, e manifestantesi nella forma più piena nella categoria dell'amore sponsale.

Il fatto stesso che una persona esperente un vissuto di "consolazione senza causa" ne percepisca le profonde analogie con esempi di gioia naturale particolarmente profondi dal punto di vista qualitativo e da quello della loro significatività esistenziale ben si presta ad indicare come questo vissuto affettivo, per quanto non intenzionale e non presupponente atti noetici, risulti strutturalmente diverso da qualsivoglia forma di contentezza non spirituale. Ora, è proprio sulla base della percezione della peculiare conformazione fenomenica della "consolazione senza causa", che la persona credente può giungere a riconoscere il carattere "segnico" di tale sentimento: è Dio stesso a generare in maniera immediata - ossia senza le mediazioni rappresentate da un oggetto intenzionale e dal suo coglimento noetico - questa gioia nella persona, e facendo questo a mostrare, attraverso un simile sentimento, la Sua presenza nel "cuore" della persona, e ad attrarre la persona a Sé[879]. Ciò mostra come questa forma di gioia, più che come "gioia senza causa", andrebbe forse denominata come "gioia senza causa formale",

[879] Tale mostrare e tale attrarre si danno attraverso una "coscienza traslucida", e conducono ad una forma di comprensione che, analogamente a quella inerente a qualsiasi esperienza fondamentale per la vita umana, si sottrae radicalmente a ogni pretesa di spiegazione ultimativa, "chiara e distinta". La percezione, da parte della persona esperente una "consolazione senza causa", dell'azione divina nella propria interiorità, si dà certamente come associata ad una forma di serena e indubitabile certezza - in questa affezione, per usare le parole di Ignazio, *no hay engaño* -, ma al contempo come frammista a un perdurante e stupito senso di mistero, ad una consapevolezza del fatto che la propria intima certezza non toglie il limite conoscitivo umano - *videmus nunc per speculum in aenigmate* - , così come non attenua la libertà della risposta umana nei confronti dell'operare divino. Inoltre, l'assenza di atti noetici previ al darsi della "consolazione senza causa" non significa affatto che, una volta verificatosi tale vissuto affettivo, una persona non abbia bisogno di fare uso della propria intelligenza per accedere, insieme intuitivamente e discorsivamente, al suo significato, e che la presenza o meno di una "grammatica spirituale" nella persona non influisca sulla "comprensione" del carattere segnico di questa gioia. L'importanza dell'ermeneutica di un simile vissuto affettivo, diacronicamente successiva al suo verificarsi, è infatti assolutamente dirimente all'interno della spiritualità ignaziana, e in termini più generali si manifesta attraverso il fatto che una persona, che abbia già esperito in precedenza forme di "consolazione senza causa", risulta più propensa a riconoscere la natura di nuovi vissuti di questo tipo al loro primigenio sorgere in lei. In questo senso, pur cogliendo sempre in maniera stupita il carattere straordinario e misterioso della gioia soprannaturale di tipo non intenzionale, una persona che, nella propria esistenza, abbia ricevuto più volte tale dono affettivo, si troverà maggiormente in grado di "dare un nome" e di accedere all'orizzonte di significato di simili sentimenti rispetto ad una persona che vi si trovi confrontata per la prima volta.

e non certo senza causa *tout court*, giacché Dio è causa efficiente di questa gioia, e ne è pure la causa finale, per quanto in una maniera strutturalmente diversa da quella in cui la causalità finale si manifesta ordinariamente nell'orizzonte coscienziale, in quanto connessa ad una determinata causa formale. Si lasci da parte il complesso problema dello statuto della causalità finale in questa forma di gioia, e ci si focalizzi sulla sola dimensione della causalità efficiente: senza aver bisogno di presentare alla persona un certo oggetto, Dio può agire direttamente nel centro della vita personale, mutando l'orizzonte affettivo della persona e "producendo", senza un fondamento precedente, e per così dire *ex nihilo*, la gioia. Tale possibilità, per il Creatore, di agire in alcuni casi senza mediazioni oggettuali e intellettuali modificando lo "stato affettivo" della creatura razionale, risulta a ben vedere non soltanto testimoniata dall'esperienza e dalle esposizioni di alcuni sentimenti offerte dai maestri della vita spirituale, ma pure coerente con la psicologia tomista, foriera di una complessa trattazione delle diverse modalità di inclinazione o immutazione affettivo-volitiva operabili da Dio nella persona umana[880].

[880] Non è qui possibile delineare gli ardui problemi teologici concernenti la compatibilità tra l'inclinazione o immutazione divina e la persistenza del libero arbitrio umano: si pensi soprattutto al problema specifico del nesso tra l'azione divina e la "prima" volizione umana, scaturigine di lunghe dispute tra i commentatori dell'Aquinate e, in alcuni casi, di un certo irrigidimento dottrinale delle rispettive posizioni. Basti semplicemente menzionare, a sostegno della tesi generale della possibilità di un'immutazione divina della *voluntas* umana afferente alla causalità efficiente, e che non abbia bisogno di passare per una mediazione oggettuale, alcune lucide affermazioni di Giovanni di san Tommaso, contenute nell'articolo quarto della quinta *disputatio* dedicata alla *Prima secundae*, rivolto a determinare *Quid sit motio moralis, et physica; quid movens physicum, et morale, voluntatis*. Tre sono le tesi fondamentali difese dal grande commentatore in questo articolo. La prima afferma che «Objectum propositum per intellectum non movet voluntatem vera et reali efficientia physica, sed solum per modum principii objectivi specificantis: quod pertinet ad rationem causae formalis, vel per modum causae finalis, cujus motio dicitur metaphorica, seu moralis, quia est allicientia qua finis attrahit et allicit voluntatem: hoc enim est moraliter seu metaphorice movere, ut distinguitur contra physicum impulsum, et motionem causae realiter et proprie influentis», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 5, in I-II, in qq. 8-10, disp. 5, a. 4, p. 370. La seconda tesi sostiene che «Intellectus et appetitus sensitivus movent voluntatem morali motione, ratione convenientiae objecti repraesentati: non efficienter et physice immutando voluntatem. Unde quaecumque agentia, quae voluntatem movere non possunt nisi vel mediante passione excitata in appetitu, vel mediante apprehensione repraesentante in intellectu, non movent voluntatem nisi moraliter. Et omnis creatura, extra voluntatem exsistens, solum aliquo ex his modis potest movere voluntatem: quia solum per has portas intellectus vel appetitus potest ad voluntatem intrare, immo appetitus non nisi medio intellectu», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 5, in I-II, in qq. 8-10, disp. 5, a. 4, p. 373. La terza tesi, che è la più direttamente attinente alla presente riflessione, afferma che «Efficienter, seu physice, et quoad exercitium voluntas movet seipsam de uno actu ad alium. Et similiter Deus movet interius voluntatem, non solum mediante repraesentatione et apprehensione objecti, sed etiam efficienter et physice immutando ipsam (…) Dicimus ergo, quod Deus non solum objective et excitative movet voluntatem per propositionem boni, sed etiam interius imprimendo et movendo per aliquam motionem seu mutationem, quae vocatur determinatio seu applicatio physica, id est, realis et

Al contrario, il riconoscimento della possibilità di una gioia non intenzionale sembra implicare il bisogno di una significativa riforma e di un ampliamento della psicologia hildebrandiana dell'affettività spirituale, focalizzata, anche per quel che concerne l'ambito dei vissuti affettivi afferenti all'ordine soprannaturale, unicamente sulle loro manifestazioni di tipo intenzionale[881]. Più in generale, sembra importante sottolineare come l'esempio della gioia spirituale causata dall'azione divina secondo una forma di causalità efficiente palesi i limiti di concezioni improntate ad una troppo netta contrapposizione tra la modalità di motivazione (*Motivation*) di livello propriamente personale propria dei vissuti psichici superiori, e la modalità di "mera causazione" (*Kausalität*) propria degli eventi del mondo naturale o dei vissuti psichici inferiori. Per quanto la riflessione,

effectiva: ad differentiam motionem moralis, quae fit per allicientiam objecti, et propositionem seu manifestationem illius (…)», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 5, in I-II, in qq. 8-10, disp. 5, a. 4, p. 374, p. 378. Se adeguatamente utilizzate e sviluppate, nonché svincolate dal loro nesso con alcune posizioni troppo estreme di difesa della dottrina della "premozione fisica", queste tesi di Giovanni di san Tommaso potrebbero divenire un potente strumento in vista di una fondazione filosofica e teologica di matrice tomistica della dottrina ignaziana circa la "consolazione senza causa", compito di grande fascino ed importanza, e che meriterebbe senza dubbio una trattazione ad esso specificamente dedicata.

[881] Si noti, a questo proposito, come sia proprio l'intenzionalità dei sentimenti spirituali che travalicano i confini dell'ordine naturale a garantire, agli occhi di Hildebrand, la possibilità e la legittimità di una loro trattazione puramente filosofica. A differenza della teologia, che prende le mosse dalla Rivelazione, il sapere filosofico può partire soltanto da verità accessibili alla ragione naturale, e non dal deposito delle verità rivelate; ma ciò non impedisce, secondo il fenomenologo tedesco, di compiere uno studio prettamente filosofico basato e focalizzato sul nesso tra i vissuti affettivi, volitivi, le virtù, etc. afferenti all'ordine soprannaturale, e la Rivelazione considerata come loro correlato intenzionale. Hildebrand, che cita come esemplificazione di questa propria posizione epistemologica le analisi proposte dal Bergson di *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), ritiene dunque possibile offrire, all'interno di un'etica filosofica, una trattazione di tematiche afferenti alla "moralità soprannaturale" (*übernatürliche Sittlichkeit*), senza per questo misconoscere la strutturale diversità dell'etica filosofica rispetto alla teologia morale. Quest'ultima, parlando dell'amore agapico, della purezza, dell'umiltà cristiana, etc., mostrerà come queste realtà implichino la presenza e l'azione della grazia divina nella persona umana; al contrario, la grazia rimane radicalmente al di fuori dell'ambito dell'essere accessibile allo sguardo filosofico, che potrà quindi concentrarsi unicamente sul nesso intenzionale sussistente tra l'amore agapico, la purezza, l'umiltà cristiana, etc., e la concezione dell'uomo, del mondo e di Dio fornita dalla Rivelazione. Si è tentato di offrire una breve delineazione di questo aspetto dell'epistemologia hildebrandiana all'interno di LORENZETTO, *La riflessione sulla moralità soprannaturale nell'etica di Dietrich von Hildebrand*. Ai fini della trattazione di questo capitolo, risulta importante sottolineare come Hildebrand, anche qualora dovesse dimostrarsi disposto a riconoscere l'esistenza di una forma di gioia spirituale priva di oggetto intenzionale, riterrebbe in ogni caso probabilmente impossibile fornirne uno studio di carattere filosofico, proprio nella misura in cui l'indagine filosofica dei vissuti afferenti alla sfera del soprannaturale dipende da quel riferimento intenzionale all'ambito delle verità rivelate, che solo rientra, secondo il fenomenologo tedesco, nel campo di una *Gegebenheit* di tipo naturale. Di fronte a vissuti affettivi privi di struttura intenzionale, la filosofia finirebbe per ritrovarsi, in una prospettiva epistemologica quale quella hildebrandiana, sprovvista dell'accesso noetico a lei peculiare, e dunque incapace di fornire un'analisi adeguata di simili vissuti.

maturata in seno al movimento fenomenologico, sulla difformità della motivazione rispetto alla "nuda causalità", sia stata certamente foriera di importanti guadagni in sede di psicologia filosofica, così come pregna di non meno importanti implicazioni di ordine filosofico-morale, è certo che una sua lettura unilaterale rischia di far dimenticare l'esistenza di peculiari forme di "causalità efficiente", strutturalmente irriducibili a quelle di tipo naturalistico, e costituenti la fonte di vissuti di livello non sensibile, ma autenticamente spirituale.

3.1.3.4. Le categorie di motivazione della gioia

Sottolineata, mediante l'*excursus* dedicato alla "consolazione senza causa precedente", la possibilità all'interno dell'ordine soprannaturale di vissuti di gioia propriamente spirituale, e al contempo non intenzionale e non presupponente atti noetici, si faccia a questo punto ritorno ad una trattazione della gioia di tipo naturale, ossia della sola forma di gioia che rientra a pieno titolo nel campo di studio della psicologia filosofica. La precedente analisi focalizzata sul nesso eidetico della gioia naturale con un oggetto intenzionale e un coglimento cognitivo di quell'oggetto - coglimento di livello intellettuale almeno per quel che concerne il versante della coscienza della significatività dell'oggetto – permette di transitare alla disamina del carattere "motivato" di questa gioia, del suo possibile riferirsi al proprio oggetto intenzionale secondo diverse "categorie" di motivazione.

Tanto la riflessione hildebrandiana, centrata sul valore (*Wert*), il bene oggettivo per la persona (*objektives Gut für die Person*) e il bene meramente soddisfacente o piacevole dal punto di vista soggettivo (*bloß subjektiv Befriedigendes*), ossia sulle tre categorie secondo cui può esplicarsi la significatività positiva di un ente, quanto la riflessione tommasiana, focalizzantesi sul bene "onesto" (*bonum honestum*), sul bene utile (*bonum utile*) e sul bene piacevole (*bonum delectabile*) considerati come le tre modalità fondamentali del *bonum*, hanno fornito importanti contributi per una trattazione di ontologia del bene, così come per una trattazione psicologica e morale della motivazione dei sentimenti e degli atti volitivi. Se la tematica ontologica trascende i limiti epistemologici della presente ricerca, e lo studio della motivazione degli atti volitivi verrà richiamato all'interno del capitolo sesto, ai fini di questa sezione occorre mostrare, attraverso una serie di esempi e riflessioni, la validità del ricorso a queste categorie di

motivazione per l'analisi della gioia, e per la comprensione di ulteriori elementi di differenziazione tra questo sentimento spirituale e la contentezza psichica o il piacere corporale.

Si cominci da esempi di gioia motivati nella prospettiva che Hildebrand qualificherebbe come valore, e che nel lessico tomista verrebbe denominata come "bene onesto"[882]. Questa fondamentale categoria di motivazione concerne vissuti di gioia afferenti ai più diversi ambiti di significatività, ma tutti accomunati da un riferimento al proprio oggetto "reputato" come importante in se stesso, in maniera antecedente rispetto ai suoi riflessi sulla soggettività. In tal senso, un vissuto di gioia estetica, quale quello della gioia per la bellezza di un'opera su cui si è riflettuto in precedenza, oppure un vissuto di gioia morale, quale quello della gioia per l'avvenimento di un'azione di giustizia, o di gioia intellettuale, quale la gioia per una determinata scoperta di fisica teorica, etc., costituiscono tutti forme di gioia che, malgrado la loro afferenza a ambiti di significatività mutualmente irriducibili, presentano un decisivo elemento di comunanza, appunto quello di riferirsi al proprio oggetto intenzionale "reputandolo" come intrinsecamente importante, come dotato di una positività ad esso organicamente inerente, e non scaturente dal suo nesso con un soggetto[883].

Tale modalità di riferimento intenzionale della gioia al proprio oggetto suppone necessariamente un coglimento di tipo intellettuale di quell'oggetto in quanto importante in se stesso, ed è questa una ragione fondamentale, per cui risulta possibile asserire la pertinenza della motivazione secondo la categoria della significatività intrinseca al solo piano dell'affettività spirituale. Tralasciando i casi dei sentimenti corporali e psichici non aventi un nesso evidente con un oggetto, e focalizzandosi solo su quella forma di contentezza psichica intenzionale che dipende dall'apprensione dei sensi interni, va infatti rilevato come un simile sentimento non possa riferirsi al proprio oggetto "considerandolo" in quanto

[882] Fin dall'Introduzione, e soprattutto nel corso del secondo capitolo (cfr. 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*), si è posto l'accento sulla sussistenza di un'importante corrispondenza concettuale tra il *Wert* hildebrandiano, e il *bonum honestum* tomista.
[883] Il corrispettivo, all'interno delle forme di affettività legate alla sfera soprannaturale, di queste forme di gioia naturale motivata nella prospettiva della significatività intrinseca del loro oggetto, è rappresentato da vissuti di gioia aventi come oggetto la grandezza, la bellezza, la trascendenza, etc. di Dio, "considerate" in quanto tali; oppure un determinato evento terreno "considerato" come fonte di glorificazione di Dio, etc.

intrinsecamente importante, in quanto dotato di un valore indipendente dalla sfera dei bisogni e delle tendenze della soggettività, e questo anzitutto perché i sensi interni non risultano affatto in grado di cogliere cognitivamente tale categoria di significatività. Seguendo la psicologia tommasiana, si può certamente parlare di una "sopraelevazione" dell'attività dei sensi interni, derivante dalla loro partecipazione alla vita della ragione e della volontà; tuttavia, occorre mantenere ben ferma la tesi di fondo secondo cui l'intera attività percettiva sensibile, entitativamente comune all'uomo e agli animali superiori, risulta di per se stessa più o meno direttamente ordinata alla sopravvivenza: la "percezione istintiva" della significatività positiva di un ente, implicata da un vissuto di contentezza psichica intenzionale, non equivarrà dunque mai ad un coglimento di una sua forma di significatività intrinseca, ma sempre di significatività "relativa" al soggetto, e in qualche misura funzionale alla sua inclinazione individuale e specifica alla persistenza nell'essere.

Se la gioia riferentesi ad un oggetto nella "prospettiva" della sua significatività intrinseca dipende strettamente dalla capacità di coglimento intellettuale di questa categoria di significatività, va comunque posta molta attenzione a non credere che qualsivoglia accesso noetico alla significatività intrinseca sia adeguato per il sorgere della gioia, e pure a non schiacciare la forma di motivazione secondo tale categoria di significatività sui suoi presupposti noetici. Affinché una persona possa gioire per la bellezza di un quadro, per un'azione di giustizia, per una scoperta scientifica, etc., non basta semplicemente che la persona "sappia" che questi enti possiedono un'intrinseca significatività, giacché esistono alcune forme di "mero sapere" (*bloßes Wissen*) circa la valorialità di un ente, cui non fa seguito alcun sentimento di gioia, o cui segue tutt'al più una versione radicalmente imperfetta di questo vissuto affettivo.

Si tratta di tematiche estremamente affascinanti e complesse, che concernono tanto la modalità conoscitiva della significatività, quanto il versante appetitivo della persona. Da un lato, occorre affermare che alcune forme di conoscenza "astratta", o di conoscenza per mero "sentito dire", etc., non raggiungono il livello intuitivo proprio di una coscienza della significatività che sia

in grado di dar luogo a un sentimento[884]. Dall'altro - ed è questo l'aspetto che più conta sottolineare -, un sentimento di gioia motivato nella prospettiva della significatività intrinseca di un oggetto rappresenta sempre una forma di "presa di posizione" nei confronti del proprio oggetto, e in quanto tale manifesta una strutturale irriducibilità rispetto all'intenzionalità "recettiva" degli atti noetici da lui presupposti.

Una persona, in molti casi, può prendere piena coscienza del proprio ritenere un certo oggetto come intrinsecamente importante attraverso l'esperienza di peculiari vissuti di gioia a riguardo di questo oggetto; ma ciò non significa che la coscienza intuitiva della significatività intrinseca di quell'ente, implicata e per così dire "inviscerata" nel sentimento della gioia, sia identica alla gioia stessa. Non solo: all'affermazione dell'irriducibilità entitativa della gioia ai propri presupposti noetici va accostata la sottolineatura, non meno importante, dell'influenza dell'orizzonte appetitivo della persona, e soprattutto della sua "direzione volitiva di fondo", sullo stesso versante del coglimento intuitivo presupposto dalla gioia. È in effetti possibile sostenere che una persona, la cui "intenzione morale fondamentale" risulti abitualmente orientata soltanto al proprio tornaconto personale, al proprio gretto interesse, al proprio piacere, etc., sarà difficilmente propensa a cogliere intuitivamente un certo ente in quanto "importante in se stesso", e dunque per lo più incapace di provare vissuti di gioia motivati secondo questa categoria di significatività.

Poste queste precisazioni, una cui legittimazione integrale abbisognerebbe a ben vedere di una trattazione ben più sistematica del nesso e della differenza tra *Wertfühlen* e *Gefühl*, nonché del tema dei presupposti appetitivi del conoscere, è possibile transitare alle forme di gioia motivate nella prospettiva, che Hildebrand definirebbe mediante il ricorso alla categoria del "bene oggettivo per la persona". Per quanto un utilizzo ampio della categoria tomista dell'*honestas* sembri permetterne un'applicazione anche nel caso di vissuti affettivi motivati secondo il "bene oggettivo" dell'essere umano, resta che l'insistenza hildebrandiana sulla peculiarità della motivazione secondo l'*objektives Gut für die Person* rappresenta

[884] Particolarmente importanti per lo sviluppo di una riflessione su queste tematiche risultano soprattutto i contributi forniti in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*.

uno degli elementi più interessanti e fecondi della psicologia e dell'etica del fenomenologo tedesco, cui conviene dunque dedicare un'attenzione specifica.

Si pensi, ad esempio, alla gioia esperita al prendere coscienza del fatto che un bambino affamato ha ricevuto del cibo, che una persona da lungo tempo ammalata è stata curata, che la popolazione di un Paese precedentemente martoriato dalla guerra civile ha finalmente ritrovato la pace, etc.: tutte queste forme di gioia presuppongono certamente un certo tipo di conoscenza valoriale, ma si focalizzano in maniera specifica non tanto sulla significatività intrinseca di un ente, quanto sull'importanza delle sue conseguenze e implicazioni per una persona o un gruppo di persone, che negli esempi precedenti possono risultare legate a colui che gioisce da vincoli di parentela, amicizia, amore sponsale, comunanza etnica o nazionale, ma anche dalla sola appartenenza al genere umano. Se qualcuno gioisce per una certa scoperta scientifica, può certamente provare questo sentimento nella prospettiva della significatività intrinseca di un simile progresso della conoscenza umana, ma può pure gioire per le grandi implicazioni per il miglioramento della vita umana di cui questa scoperta è pregna: la gioia di un ricercatore in ambito farmaceutico, alla scoperta di un vaccino in grado di combattere una malattia precedentemente ritenuta incurabile, rappresenterà in questo senso un esempio paradigmatico della gioia motivata nella prospettiva del bene oggettivo per la persona.

Come giustamente sottolineato da Hildebrand, tale categoria di motivazione non si arresta ai soli esempi di vissuti riferentesi al bene di altre persone, ma anche a quello della propria stessa persona. Si tratta di uno snodo particolarmente importante, soprattutto per le sue implicazioni di ordine prettamente morale: la riflessione del filosofo tedesco permette in effetti di combattere un'ermeneutica unilateralmente altruistica della gioia, propensa a reputare questo sentimento come moralmente positivo e legittimo solo nei casi in cui esso si riferisca al valore intrinseco di un ente, o alle sue conseguenze positive per altri esseri umani, e dunque a concepire qualsiasi forma di gioia per uno stato di cose positivo concernente la propria persona come una gioia "autocentrata", in ultima analisi

egoistica[885]. Se si pensa alla gioia provata da una persona a lungo disoccupata al momento di trovare un lavoro, alla gioia di una persona rimasta rinchiusa per anni nel vortice della droga una volta sconfitta la propria dipendenza, alla gioia di un malato di cancro una volta superata, dopo mille sofferenze ed ostacoli, la propria malattia, o ancora alla gioia scaturente dal sapersi amati, etc., non è difficile rendersi conto di come tutti questi vissuti affettivi, e i molti altri che potrebbero esservi accostati, possano darsi senza alcuna commistione di venature egoistiche, ed anzi in un'unità organica con vissuti cognitivi e affettivi di riconoscenza, e con un'apertura della persona a donarsi e donare ad altri, motivata dalla consapevolezza della grandezza del dono ricevuto.

Come la motivazione nella prospettiva del valore, anche quella nella prospettiva del bene oggettivo per la persona - tanto altrui quanto propria - sembra non possedere analogati sui piani dell'affettività sensibile: l'attività conoscitiva di tipo sensibile non è in grado di concepire un ente considerandolo in senso proprio come "bene oggettivo" per sé, e tanto meno per altri; quindi un vissuto di contentezza psichica intenzionale, non avendo presupposti cognitivi superiori a quelli dei sensi interni, non può rivolgersi ad un ente secondo questa categoria di significatività positiva.

Riprendendo quanto sostenuto in merito alla gioia motivata nella prospettiva della significatività intrinseca di un ente, va sottolineato come anche la gioia motivata dal bene oggettivo per la persona non sia garantita da qualsiasi forma di coscienza noetica di tale categoria del bene: il "mero sapere", il semplice aver "sentito dire" che la guarigione di una persona "richiede", da parte nostra, una gioia per questo evento, risulta infatti pienamente compatibile con la permanenza di un orizzonte affettivo di radicale indifferenza per quell'evento, se non di tristezza variamente motivata. Una persona può rattristarsi per la guarigione di un proprio concorrente lavorativo, di un soggetto ritenuto come antipatico, e persino di un amico reputato come troppo fortunato rispetto alla propria condizione; al contempo, in tutti questi casi, la persona rattristantesi può "sapere" che l'evento di guarigione

[885] Simili forme di "altruismo radicale" non sono estranee ad alcuni pensatori del secolo scorso, impegnatisi in una lotta per molti versi legittima, ma non priva di esiti unilaterali, contro il carattere "egologico" del pensiero moderno: si pensi, tra i vari esempi, alla maniera lévinasiana di concepire il "primato dell'altro".

dell'altra persona non legittima moralmente la propria risposta affettiva. Gli è che, nello scenario descritto da simili esempi, la conoscenza universale e "astratta" del nesso di spettanza sussistente tra un evento di guarigione e una risposta di gioia, non giunge ad "incarnarsi" nel caso particolare, e questo anzitutto perché l'orizzonte volitivo di fondo della persona non risulta pienamente "informato" da questa coscienza. In tal senso, è lo stesso versante appetitivo della persona a influire sul coglimento noetico particolare della significatività dell'evento di guarigione, il quale non viene appreso sotto il versante del bene oggettivo per l'altra persona, bensì di un certo "male per sé".

Il corrispettivo, sul versante della significatività positiva, di questa tipologia di tristezza per una realtà che, di per se stessa, andrebbe colta come bene oggettivo per un altro, ma che invece viene vista come male per sé, è rappresentato dai vissuti di gioia per un evento negativo subito da altre persone (*Schadenfreude*). Chi si trovi a gioire per la malattia, per un fallimento esistenziale, per la condizione di miseria, etc., di un'altra persona, non ne sta, a ben vedere, gioendo *sub ratione mali*: ciò contravverrebbe al costitutivo intelligibile della gioia, entitativamente preservato anche nelle forme di gioia moralmente più perverse. La persona che gioisce per il male di un altro ne gioisce sempre, in verità, *sub quadam ratione boni*, ossia rinvenendo in questo male un qualche versante di bene per sé. Strettissimo è il nesso tra i presupposti cognitivi e quelli appetitivi di un simile vissuto di gioia: la *Schadenfreude* non si dà se non mediante un coglimento particolare di un qualche aspetto di "positività" di uno stato di cose che rappresenta un male oggettivo per l'altro, ma a sua volta tale coglimento cognitivo è permesso da una previa imperfezione morale, oppure da una vera e propria perversione, dell'orientamento volitivo di fondo della persona[886].

Delineate le tipologie della gioia motivata dal valore e dal bene oggettivo per la persona, si può transitare alla gioia motivata nella prospettiva dell'utilità di un ente. Se l'*utilitas* rappresenta per Tommaso una forma del *bonum*, propria di ciò che è colto come realtà ordinata al fine (*id quod est ad finem*)[887], la distinzione tra

[886] Simili problematiche sono certo di primo rilievo ai fini di uno studio etico dei sentimenti, ma risultano importanti anche per una loro trattazione di ordine prettamente teoretico.
[887] Si avrà modo di soffermarsi sulla nozione tommasiana di *id quod est ad finem* all'interno del paragrafo 5.1.2: *La distinzione tra il fine (finis) e le realtà ordinate al fine (id quod est ad finem)*.

fine e mezzi non risulta invece, in ottica hildebrandiana, concettualmente sovrapponibile a quella tra le diverse categorie di motivazione[888]. Nonostante tale rifiuto, da parte del filosofo tedesco, di accostare la nozione di bene utile a quelle di valore, bene oggettivo per la persona e bene soggettivamente soddisfacente, sembra legittimo focalizzarsi nella presente ricerca sull'utilità come su di una vera e propria categoria di motivazione, senza per questo misconoscere il fatto che un sentimento come la gioia motivata nella prospettiva dell'utile rinvia sempre, in ultima analisi, alla "forza motivazionale" (*motivierende Kraft*) propria di un fine, e dunque ad una delle altre categorie di motivazione, secondo cui una certa realtà può essere colta come fine[889].

La peculiarità della gioia motivata secondo la categoria dell'utile emergerà soprattutto da quelle forme di "pura utilità", proprie di enti privi di aspetti di bene che garantirebbero la possibilità di forme di gioia nei loro confronti motivate secondo le altre categorie di significatività. È il caso della medicina amara più volte menzionata da Aristotele e Tommaso, ma pure di un lavoro particolarmente faticoso, di un viaggio estenuante compiuto in condizioni di trasporto sgradevoli, etc.: simili enti potranno ben difficilmente possedere una significatività intrinseca, essere reputati in quanto tali come dei "beni oggettivi", e tantomeno come realtà piacevoli per la persona. Al contrario, il sapore amaro della medicina, la fatica associata al lavoro, la sgradevolezza del lungo viaggio e la spossatezza da esso derivante risulteranno non soltanto sprovvisti di un bene desiderabile per se stesso, ma pure legati a un qualche male, per lo meno al male nella forma della spiacevolezza corporale. Ora, una persona non potrà certo gioire riguardo a queste realtà *sub ratione mali* - anche nei casi-limite della cosiddetta *voluptas dolendi*, un soggetto "gioisce per il dolore", per quanto in maniera innaturale, pur sempre *sub quadam ratione boni* -, ma, nei casi più comuni, potrà gioirne "considerandole"

[888] Si veda soprattutto VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 68 ss.

[889] In questo senso, in parte legittimo appare quanto affermato da Hildebrand, rispetto al fatto che «Vom Gesichtspunkt der möglichen motivierenden Kraft, die Gegenstände annehmen mögen, kann das Nützliche nicht als neue Bedeutsamkeitskategorie angesehen werden», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 70. Il fatto che il riferimento di sentimento o un atto volitivo a un oggetto colto come utile, ossia in quanto mezzo, tragga in ultima analisi la propria "forza motivazionale" dal riferimento a un fine, operato secondo una delle altre categorie di significatività e motivazione, non pare però costituire un argomento sufficiente per giustificare la pretesa non identificabilità dell'utile con una specifica categoria di significatività e motivazione.

proprio in quanto realtà ordinate al conseguimento di altri oggetti, voluti "per se stessi", e a loro volta "considerati" o come realtà dotate di valore, o come beni oggettivi per sé o per altri, o infine come beni puramente piacevoli.

In questo senso, una persona potrà provare un vissuto di gioia riguardo all'assunzione di una medicina amara, soltanto "reputandola" come mezzo atto al raggiungimento della salute, riguardo a un lavoro faticoso, "reputandolo" come via al sostentamento di sé e della propria famiglia, ad un viaggio estenuante e sgradevole, "reputandolo" come evento che permette il ricongiungimento con un amico lontano, una certa azione di bene per un popolo in difficoltà, ma pure il semplice arrivo ad una località dove trascorrere una vacanza rilassante, etc. In tutti questi casi, non sono certo l'amarezza della medicina, la fatica del lavoro o la sgradevolezza del viaggio a motivare i vissuti di gioia riferentisi a questi oggetti, ma piuttosto la loro capacità di condurre ad un certo fine, ossia la loro utilità. Prova ne sia il fatto che, laddove per una qualsivoglia ragione questi mezzi non si rivelino realmente in grado di condurre al fine desiderato, la persona non solo si scopre incapace di provare gioia a loro riguardo, ma tende pure a ritrovarsi in una condizione affettiva di rabbia e risentimento nei confronti di tali realtà, o dei soggetti ritenuti responsabili di averla spinta alla scelta di tali realtà: constatata l'effettiva inutilità di questi "mezzi", la persona torna in effetti a "considerarli" precipuamente e direttamente nel loro versante di spiacevolezza, e dunque *sub ratione mali*.

Che la gioia motivata nella prospettiva dell'utilità si riferisca ad un oggetto privo o provvisto di ulteriori aspetti di significatività positiva, diversi da quello della sua pura conformità ad un fine, sempre la gioia per l'utile si manifesta come un sentimento avente presupposti cognitivi di livello razionale. Seguendo la psicologia tomista, pare in effetti legittimo affermare che il coglimento dell'utile *sub ratione utili* presupponga una comprensione della relazione di conformità sussistente tra due enti, comprensione che non può darsi in senso proprio mediante il solo intervento di facoltà cognitive di livello sensibile: soffermandosi sulla contentezza psichica di tipo intenzionale, si potrebbe forse sostenere che un simile sentimento possa riferirsi ad una realtà utile soltanto *sub ratione delectabili*, giacché la percezione della positività di un ente permessa dai sensi interni non ha accesso alla

pura relazione di utilità di un ente rispetto ad un altro, se questa non si presenta fin dall'inizio attraverso una qualche "coloritura" di gradevolezza. Oppure, si potrebbe tentare di difendere l'inaccessibilità della contentezza, così come di qualsiasi sentimento di livello non spirituale, alla vera e propria categoria di significatività dell'utile, focalizzandosi non tanto sullo snodo dell'utile *sub ratione delectabili*, quanto sul fatto che questi vissuti dipendono da una percezione puramente istintiva dell'utile, e non da una conoscenza dell'utile inerente al soggetto. Ancora: il fatto che, in vari casi, la positività di un mezzo sia legata alla sua conformità a una realtà "concepita" quale valore o bene oggettivo per la persona, mostra come i vissuti cognitivi e affettivi rivolti all'utile dipendano strettamente dai vissuti cognitivi e affettivi rivolti a queste categorie di significatività, il che rinvia, da un ulteriore versante, al loro collocarsi al livello propriamente spirituale della persona.

Delineata la tipologia della gioia motivata secondo la categoria dell'utile, e indicatane l'irriducibilità a vissuti affettivi di livello sensibile, è possibile transitare allo studio della gioia motivata secondo la categoria del piacevole, espressa tanto dalla nozione hildebrandiana di *bloß subjektiv Befriedigendes*, quanto da quella tomista di *bonum delectabile*. Si tratta di una tematica di grande importanza e complessità, soprattutto perché conduce a porre la decisiva e sottile questione della differenza tra la gioia di livello spirituale motivata nella prospettiva del piacevole, e la contentezza di livello psichico.

Anzitutto, risulta opportuno sottolineare l'esistenza di vissuti affettivi legati alla prospettiva del piacevole, che non possono darsi se non sul piano dell'affettività spirituale. Si pensi all'esempio hildebrandiano di una persona che goda per un complimento ricevuto, pur essendo al contempo conscia del carattere immeritato di tale complimento, oppure al caso della gioia per una certa attività, come il gioco degli scacchi, colta non in quanto importante in se stessa, rappresentante un bene oggettivo per la propria o l'altrui persona, oppure utile per il conseguimento di un certo stato di cose, ma semplicemente in quanto piacevole forma di *divertissment*. La significatività del complimento ricevuto, così come quella del gioco degli scacchi o di un'altra attività ludica, deriva interamente dal suo nesso con la "soggettività empirica": non si tratta di un'importanza "intrinseca" di queste realtà, né del loro costituire un bene oggettivo per la persona umana in generale, né ancora

di una loro importanza in quanto funzionalità ad altro da sé. È certo possibile gioire per una qualche attività ludica, "considerandola" in quanto utile al conseguimento di uno stato di rilassamento, il quale a sua volta venga desiderato come condizione orientata ad un nuovo e proficuo inizio della propria attività lavorativa, ma nel presente esempio del godimento per il gioco degli scacchi non si sta tematizzando una simile forma di gioia motivata nella prospettiva dell'utile, bensì una gioia per l'aspetto ludico in quanto tale, non finalizzato ad altro da sé. Ora, tanto il vissuto affettivo di polarità positiva derivante dalla ricezione di un complimento, quanto quello legato ad un'attività ludica, si rivelano come sentimenti di livello spirituale, anzitutto perché dipendono da un'apprensione cognitiva di livello schiettamente spirituale dei loro oggetti. La gioia per un complimento implica una comprensione del contenuto proposizionale del complimento ricevuto, così come la gioia per la pratica del gioco degli scacchi dipende da una conoscenza razionale delle regole e dei meccanismi di questo gioco; inoltre l'accesso cognitivo alla piacevolezza di tali realtà risulta qualificabile, facendo ricorso al lessico tommasiano, come coglimento di una forma di bene *delectabile secundum rationem*.

Esistono tuttavia ulteriori tipologie di vissuti di autentica gioia spirituale motivata nella prospettiva del piacevole, che risultano più difficilmente distinguibili dai loro analogati di livello sensibile. Si pensi al caso di una persona, che gioisca esplicitamente per il fatto di star provando una certa forma di piacere corporale: nell'atto del mangiare, una persona può godere animicamente per il fatto di provare un intenso piacere localizzato nella propria bocca; nell'atto sessuale una persona può gioire internamente senza alcun riferimento al significato profondo della sessualità in quanto espressione della tendenza unitiva inerente all'amore sponsale, ma unicamente in riferimento al proprio stato di piacere corporale, etc. Non solo l'attenzione e il "flusso coscienziale" della persona risultano in simili casi precipuamente rivolti al piacere corporale, ma lo stesso vissuto affettivo di carattere animico e polarità positiva provato dalla persona risulta specificamente motivato, se così si può esprimersi, dalla "piacevolezza animica del piacere corporale".

L'unità del composto umano, concepito in termini non dualistici ma ilemorfici, costituisce l'orizzonte ontologico a partire da cui si può tentare di dar conto della misteriosa trasformazione di ciò che rappresenta una forma di bene

delectabile secundum sensum, in qualcosa di piacevole anche *secundum rationem*, e dunque in grado di dar luogo a un vissuto affettivo che, nonostante la propria scarsa "profondità qualitativa", risulta strutturalmente definibile come gioia spirituale. In effetti, se è vero che le facoltà cognitive inferiori non risultano in grado di accedere all'intera sfera degli enti intenzionabili dall'intelligenza, anzitutto perché non possono conoscere l'essere immateriale, l'intelligenza può al contrario avere come oggetto qualsiasi ente coglibile dai sensi. In tale dissimmetria si radicano tanto l'inesistenza di analogati sensibili della gioia motivata nella prospettiva del valore, del bene oggettivo per la persona e dell'utile, quanto l'esistenza di un analogato spirituale del piacere corporale e della contentezza psichica, rappresentato appunto dalla gioia motivata nella prospettiva del piacevole.

La gioia motivata dal piacere corporale è facilmente distinguibile da quest'ultimo, nella misura in cui il piacere è un sentimento localizzato o diffuso, mentre tale forma di gioia possiede, come qualsiasi altra, uno statuto "interiore", animico. Quanto alla differenza tra la gioia motivata dal piacevole e la contentezza psichica, essa risulta meno immediatamente palese, e tuttavia non meno importante della differenza tra la gioia motivata dal piacevole e il piacere corporale. Se si ritorna a quanto sostenuto in precedenza circa la contentezza psichica di tipo non intenzionale - o per lo meno non manifestamente intenzionale[890] -, si ricorderà come ne fosse stata in parte asserita la legittimità di una spiegazione di tipo emergentistico: tale forma di contentezza, derivante dall'assunzione di certe sostanze, da uno stato di piacere corporale, etc., era stata interpretata come "risultante psichica" di una serie di processi fisiologici. Un simile sentimento, che con il linguaggio hildebrandiano sarebbe qualificabile come "meramente causato", e non motivato, è concepibile come derivante in maniera universale e necessaria, o per lo meno derivante *ut in pluribus*, dai processi fisiologici ad esso soggiacenti. Non così nel caso della gioia motivata nella prospettiva del carattere piacevole del piacere corporale: essa non risulta interpretabile sulla base di un paradigma emergentistico, ma costituisce una vera e propria "presa di posizione affettiva" della

[890] Come è noto, la possibilità di parlare di un sentimento di carattere non intenzionale, e più in generale di un vissuto di carattere non intenzionale, verrebbe rifiutata da parte di concezioni, ad esempio di ascendenza brentaniana, tendenti ad istituire un'equivalenza tra la nozione di fenomeni psichici e quella di fenomeni intenzionali.

persona nei confronti del proprio piacere, presupponente l'esistenza di una certa disposizione volitiva, di carattere attuale o super-attuale, orientata al bene piacevole.

È questo uno snodo assolutamente decisivo per comprendere la "superiorità strutturale" della gioia spirituale motivata dalla piacevolezza del piacere corporale, rispetto alla contentezza psichica emergentisticamente causata dal piacere corporale: mentre quest'ultima non dipende direttamente dalla direzione della volontà della persona, e dunque non presenta un nesso originario con la moralità, la gioia motivata nella prospettiva del piacevole rivela al contrario una relazione costitutiva con la direzione volitiva della persona, e dunque con il suo orizzonte morale.

Ci si focalizzi sugli esempi di due individui, dei quali il primo non ricerchi nella sessualità altro che una fonte di godimento egoistico, mentre il secondo viva l'atto sessuale in una relazione organica e indissociabile con l'amore sponsale per una persona e con una perdurante donazione di sé a questa persona. È possibile affermare che i vissuti affettivi esperiti da questi individui in connessione con l'atto sessuale non siano troppo distanti per quel che concerne il piacere corporale, e pure la contentezza psichica emergentisticamente causata dal piacere corporale, ma che invece ben diverse risultino le forme di gioia da essi esperite. Il primo individuo vivrà una forma di gioia motivata nella sola prospettiva del proprio piacere, mentre l'orizzonte motivazionale della gioia del secondo individuo sarà ben più ampio e superiore a quello del mero godimento egoistico: esso abbraccerà elementi propri della motivazione secondo il bene oggettivo, tanto della propria persona quanto di quella dell'amato, implicando dunque al contempo anche un riferimento a dimensioni di significatività intrinseca, organicamente legate a quella del bene oggettivo per la persona[891].

Il nesso con la direzione volitiva della persona di queste manifestazioni qualitativamente e moralmente ben diverse di un sentimento spirituale legato alla sessualità si manifesta ulteriormente, se ci si focalizza sull'esempio del tradimento.

[891] Nulla impedisce, a ben vedere, che le diverse forme di gioia esperite dai due individui in questione possano influire sugli stessi livelli inferiori dell'affettività, fornendo loro una certa "colorazione": ricorrendo alla categoria tomista della *redundantia*, si potrebbe in questo senso affermare che anche il piacere corporale e la contentezza psichica manifestino, nei due individui, caratteristiche fenomeniche almeno in parte differenti.

Il primo individuo, nel caso in cui "tradisca" il proprio partner abituale ed abbia un rapporto sessuale con un altro soggetto, proverà probabilmente una forma di gioia per il piacere non molto dissimile da quella da egli esperita nei rapporti sessuali con il proprio partner ordinario; al contrario, il secondo individuo, se per debolezza giunge a tradire la persona amata, sperimenterà di certo nell'atto sessuale un piacere corporale, e probabilmente pure una contentezza psichica fisiologicamente causata dal piacere, ma al contempo, o in seguito all'atto, vivrà dei sentimenti spirituali non di gioia, ma di tristezza, rimorso[892], etc. La caduta volitiva attuale, implicata dalla scelta del tradimento, non ha cioè cancellato in quest'individuo quella che Hildebrand denominerebbe come la sua "consapevolezza morale" (*moralische Bewußtheit*), né ha interamente sviato la sua direzione morale di fondo: la persistenza di un orientamento volitivo super-attuale orientato, per quanto in maniera imperfetta, a manifestazioni del bene superiori a quella del solo bene piacevole, fa sì che, sul versante noetico, questo individuo non giunga nel caso del tradimento a cogliere cognitivamente il proprio piacere in quanto "bene per sé", ma al contrario primariamente in quanto male in senso specificamente morale (*Unwert*, *malum inhonestum*), coglimento che lo conduce a provare tristezza per quanto avvenuto.

Naturalmente, esiste anche la possibilità di un conflitto emotivo interno al piano dell'affettività spirituale, derivante a sua volta da una previa "scissione" interna alla disposizione volitiva di una persona, che "vuole e disvuole", ossia che risulta in termini abituali soltanto in parte radicata nell'autentico bene morale, e per altri versi potentemente attratta dal solo bene piacevole. Questa persona si troverà, nel caso del tradimento, a sperimentare sia dei vissuti di tristezza per il piacere in quanto associato alla mancanza di fedeltà, che delle forme di gioia per il piacere in quanto tale. Il piacere sessuale rappresenterà dunque l'oggetto di sentimenti spirituali di polarità opposta, in quanto rapportantisi al piacere *sub diversis rationibus*, in una diversa prospettiva motivazionale, che per la tristezza è quella del disvalore, per la gioia è quella del bene piacevole.

[892] Si noti come questo individuo possa giungere a un vero e proprio pentimento, atto che implica però, oltre al "momento" affettivo rappresentato dalla tristezza, dal rimorso, etc. da esso presupposti, anche un'ulteriore dimensione di "presa di posizione" di carattere propriamente volitivo.

Se si lascia da parte il caso di un conflitto emotivo interno al piano dell'affettività spirituale, e ci si concentra sui soli conflitti tra sentimenti di polarità opposta afferenti a diversi livelli dell'affettività, ci si trova confrontati con un campo di studio vasto e affascinante, in grado di ribadire con forza la necessità della distinzione tra i piani del sentire, così come l'impossibilità di concepire i sentimenti spirituali in ottica emergentistica. Negli esempi fin qui delineati si è mostrato come l'esperienza di un piacere corporale, associata dalla persona che la prova ad una colpa morale, tenda a causare una forma di contentezza psichica in maniera non dissimile da quanto fatto da vissuti di piacere corporale percepiti come moralmente neutri o pienamente legittimi, ma possa invece motivare, sul piano dell'affettività spirituale, una "presa di posizione" o "risposta affettiva" di segno opposto da parte della persona, ossia una forma di tristezza. A questo punto della trattazione, è importante sottolineare due elementi. Da un lato, va notato come la presenza di una forma di tristezza particolarmente intensa e qualitativamente profonda, avente per oggetto un piacere corporale colto come moralmente negativo, possa giungere ad occupare interamente l'orizzonte animico della persona, e in tal senso a far scomparire quello stesso sentimento di contentezza psichica, che pure viene generato in maniera tendenzialmente spontanea e inevitabile dai processi fisiologici legati al piacere.

In secondo luogo, è importante sottolineare come esistano casi di "desolidarizzazione" tra i vari livelli dell'affettività opposti a quello finora delineato, ossia implicanti la compresenza di forme di dolore corporale e gioia spirituale. Se la scontentezza psichica risulta causata da determinati processi fisiologici legati al dolore[893], e dunque spiegabile in un paradigma emergentistico, il rapporto di vissuti affettivi di livello spirituale con il dolore corporale è invece ben più complesso, e tutt'altro che univoco. L'unità ilemorfica della persona tende certamente a far sì che un vissuto di dolore corporale, soprattutto se particolarmente intenso e duraturo, motivi il sorgere di un sentimento di tristezza spirituale: ciò che

[893] Al di là della scontentezza derivante dal dolore vero e proprio, vanno menzionati ulteriori esempi di sentimenti psichici causati da altri stati di "negatività corporale", come quello di una spossatezza fisica integrale o della fame, la cui "risultante" psichica è normalmente rappresentata proprio dalla scontentezza. Sul versante dei sentimenti psichici di polarità negativa, oltre alle forme di contentezza derivanti dal piacere localizzato, esistono pure quelle causate da stati di piacere diffuso, o semplicemente di buona salute, assenza di stanchezza, senso di sazietà o di forza, etc.

è *malum secundum sensum* viene in questo senso spontaneamente percepito anche come *malum secundum rationem*, giacché è chiaro che il dolore corporale venga colto da una persona come "proprio dolore", e non come qualcosa di estraneo, di fronte a cui si potrebbe mantenere l'atteggiamento di uno spettatore esterno e disinteressato. Lo "svolgimento" del dolore non si dà come una pellicola che scorre di fronte alla persona, ma è al contrario la persona stessa a soffrire, nel e attraverso il proprio corpo vissuto: tale unità della persona palesa la normalità della presenza di una tristezza spirituale avente come oggetto un dolore o un fastidio corporale, e motivata secondo le categorie del male oggettivo per la persona, oppure del male soggettivamente spiacevole.

Esistono tuttavia dei casi più rari, ma comunque esperibili da qualsiasi persona almeno in un qualche momento della propria vita, e caratterizzati dalla compresenza di uno stato di dolore corporale, anche molto intenso, e di una forma pura e potente di gioia spirituale. Se si tralasciano gli esempi, particolarmente importanti ma di pertinenza primariamente teologica, della compresenza di dolore corporale e gioia spirituale soprannaturale, di tipo sia intenzionale che non intenzionale, e ci si focalizza sugli esempi che possono esplicarsi nel solo ordine naturale, si può ad esempio pensare ad una persona malata e fortemente sofferente, ma che sperimenta al contempo un'esperienza amorosa del tutto inattesa e stupita, la quale giunge ad assumere il primo posto nel suo orizzonte animico. Questa persona continua ad essere cosciente del proprio dolore, e certamente a più riprese potrà tornare a rattristarsi a questo riguardo, ma il suo orizzonte affettivo di fondo è quello della potente e luminosa gioia motivata dall'amare, e dal sapersi amati, una gioia che finisce per relegare ai margini della coscienza tanto la scontentezza fisiologicamente causata dal dolore, quanto la possibile tristezza da esso motivata. Il dolore corporale, è bene ripeterlo, non scompare, ma il tipo di male oggettivo da esso rappresentato non è più sufficiente per colmare l'interiorità della persona di una tristezza profonda e integrale, giacché l'amore vissuto dalla persona ha permesso di ridonare alla sua esistenza una positività e un senso, che sopravanzano la negatività del dolore.

Un simile esempio tratteggia la possibilità di una compresenza di dolore corporale e gioia spirituale, tipica di chi si scopra in grado di gioire "nonostante il

dolore". Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se possa darsi un nesso più stretto tra dolore corporale e gioia spirituale, ossia se si verifichino, al di là delle forme psicologicamente più problematiche di *voluptas dolendi*, casi "normali" di gioia avente per oggetto il dolore. Sembra possibile rispondere in maniera almeno in parte affermativa a tale questione: si pensi ad esempio ad una persona che, colpita da un forte dolore legato ad una malattia, giunga a superare il *divertissment* proprio della sua precedente vita ordinaria da individuo godente di buona salute, ad abbandonare un atteggiamento superficiale nei confronti dell'esistenza e ad entrare nel profondo di sé. Questa persona potrà gioire nella condizione di malattia, e in un certo senso gioire riguardo al dolore corporale da essa provato, per quanto non riguardo al dolore considerato in quanto tale - il dolore, in quanto dolore, è sempre ontologicamente un male -, bensì in quanto associato ad una certa significatività positiva, in questo esempio alla significatività della "svolta esistenziale" resa possibile dall'evento della malattia e del dolore. Bastino queste pennellate di contorno per fornire uno schizzo della possibilità di desolidarizzazione tra la polarità dei vari livelli dell'affettività, e insistere ancora una volta sulla difformità della motivazione non univoca di sentimenti spirituali quali la gioia e la tristezza aventi per oggetto un sentimento corporale, rispetto alla causazione di ordine fisiologico e alla dipendenza tendenzialmente univoca da un presupposto corporale di sentimenti psichici quali la contentezza e la scontentezza.

Al termine di queste riflessioni, è opportuno fare brevemente ritorno al problema della distinzione tra la contentezza psichica causata dal piacere corporale, e la gioia spirituale avente come oggetto il piacere, e motivata dalla "piacevolezza del piacere": se in precedenza si era sottolineata la difformità strutturale di questi due vissuti affettivi, indicante la loro afferenza a diversi livelli dell'affettività, si tratta ora di porre maggiormente l'accento sulla difficoltà di discernere con certezza, in un singolo caso concreto, con quale tra questi sentimenti si abbia a che fare. Analogamente, si pensi alla difficoltà di distinguere in maniera netta la gioia motivata da una certa condizione climatica, ad esempio la gioia avente per oggetto il carattere soleggiato e tiepido di una giornata, colto in quanto positivo per lo svolgimento di una determinata attività esterna, etc., dalla contentezza psichica causata da quella condizione climatica, mediante l'intervento di determinati

processi fisiologici[894]. Tale innegabile difficoltà di discernimento tra alcune forme di sentimenti spirituali e i sentimenti psichici a loro parzialmente affini conduce a porre in termini più generali il problema della consapevolezza di un sentimento spirituale come la gioia, e quello della multiforme possibilità di illusioni in cui la persona umana può incorrere a riguardo della propria gioia.

3.1.3.5. Il problema della consapevolezza e dell'illusione in riferimento alla gioia

Se la "percezione interna" e l'introspezione riflessiva rappresentano le fonti primarie e ineludibili di una ricerca di psicologia filosofica, resta che l'atteggiamento di "fiducia" nei loro confronti non va confuso con la pretesa di trarne una conoscenza esente da qualsiasi possibile illusione o errore. Già Scheler, in polemica con Brentano, insisteva giustamente sulla possibilità di illusioni legate all'*innere Wahrnehmung*[895], e per alcuni versi tale sottolineatura andrebbe richiamata anche per contrapporsi ad una certa tendenza, riscontrabile nel *corpus* hildebrandiano, a descrivere in maniera troppo netta la consapevolezza, possedibile da parte del soggetto umano, del livello ontologico di un proprio sentimento, così come del suo preciso oggetto e ordine di motivazione nel caso si tratti di un sentimento spirituale.

---

[894] Sul versante dell'affettività di polarità negativa, risulta altrettanto difficile distinguere i casi di tristezza spirituale avente come oggetto intenzionale un clima costantemente freddo e piovoso, noeticamente colto come negativo per lo svolgersi della vita umana, da quelli di semplice scontentezza psichica causata da processi fisiologici scaturenti da una simile condizione climatica, e presentanti un'influenza anche su persone non metereopatiche.

[895] Per la trattazione di questa importante tematica si veda soprattutto M. SCHELER, *Über Selbsttäuschungen*, «Zeitschrift für Pathopsychologie», 1 (1912), pp. 87-163. Questo articolo è stato ripreso e sviluppato in M. SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, Der Neue Geist, 1919, pp. 5-140. Lo stesso Reinach sottolinea esplicitamente la possibilità di illusioni legate alla "percezione interna", in esplicita polemica con lo spirito del cartesianesimo: «Descartes wollte Deutlichkeit und Klarheit mehr für innere als für äußere Wahrnehmung behaupten. [Das ist] nicht richtig: der Unterschied zwischen klarer und deutlicher und unklarer und undeutlicher Gegebenheit findet sich in der inneren Wahrnehmung wieder. Descartes verwechselt Klarheit des Phänomens mit Gewähr für die Existenz des Gegenstandes. Innere Erlebnisse [sind] auch in allen Graden der Deutlichkeit und Undeutlichkeit möglich (…) Es kann auch bei innerer Wahrnehmung Täuschung geben - [eine] Konsequenz der verschiedenen Klarheitsstufen der inneren Wahrnehmung (…)», A. REINACH, *Einleitung in die Philosophie* (1913), in A. REINACH, *Sämtliche Werke. Band I*, ed. K. Schuhmann - B. Smith, München, Philosophia Verlag, 1989, pp. 369-513: pp. 388-389. In parte legato all'interesse dei fenomenologi realisti per la tematica dell'illusione legata alla percezione interna, risulta quello per il problema dell'inconscio, studiato ad esempio nel significativo M. GEIGER, *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. Ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Vierter Band*, Halle, M. Niemeyer, 1921, pp. 1-137.

Una persona può in effetti facilmente scambiare un proprio vissuto di mera contentezza psichica per gioia spirituale, ma pure all'inverso credere che un proprio sentimento altro non sia che una contentezza priva di oggetto, mentre esso rappresenta in verità un esempio di gioia intenzionale. Questa peculiare forma di illusione o errore ha molto a che vedere con la possibilità del restare celato o non espressamente evidente, in svariate situazioni, dell'oggetto di un sentimento spirituale. Si consideri, ad esempio, il caso di una persona che vive un innamoramento particolarmente intenso e qualitativamente profondo: l'intero orizzonte animico della persona è impregnato di questo amore nascente, ragione per cui la gioia spirituale scaturente dall'amore non si limita ai soli intervalli temporali in cui la persona incontra l'amato, o a quelli in cui pensa esplicitamente e attualmente all'amato, ma si spande al di là di tali limiti, e giunge a diffondersi durante l'intera quotidianità della persona amante. Se si dovesse tentare di descrivere un simile sentimento, si potrebbe certo qualificarlo come uno "stato affettivo", nella misura in cui la sua durata lo differenzia dai vissuti affettivi effimere, e lo avvicina a quelle forme di "tonalità affettiva" (*Stimmung*), che accompagnano per un tempo più o meno lungo la vita di una persona; tuttavia, si sbaglierebbe a ritenere che tale stato affettivo equivalga ad un sentimento non intenzionale. In verità, anche negli intervalli temporali in cui l'amato non figura direttamente nell'orizzonte coscienziale attuale dell'amante, la perdurante gioia di quest'ultimo si rapporta all'esperienza dell'amore come ad un oggetto intenzionale, la cui significatività intrinseca e fondamentale per l'esistenza umana motiva non soltanto vissuti di gioia passeggera, ma appunto una gioia duratura, sentimento che, analogamente a quanto affermato da Hildebrand in riferimento alla super-attualità dell'amore, costituisce lo sfondo e l'antifona di qualsiasi esperienza attuale della persona amante. Si noti come l'oggetto e la motivazione di questo "stato" di gioia non siano radicalmente inconsci: per quanto l'amato non rientri in ogni istante nell'orizzonte coscienziale attuale della persona amante, pure quest'ultima, se interrogata a proposito della fonte della propria gioia, non rimarrà nell'incertezza, ma risponderà senza indugiare indicando nell'esperienza dell'amore - non di un amore "astratto", ma di un amore concreto per un determinato individuo - l'oggetto e il motivo della propria gioia.

Esistono tuttavia casi più complessi, ad esempio quello in cui una persona, che sperimenta in un certo intervallo temporale una gioia duratura e non immediatamente ed esplicitamente riferita ad un certo oggetto, si scopre comunque in grado di "rendere ragione" del proprio vissuto, ma non rimandando ad un oggetto preciso, bensì piuttosto ad una "costellazione di oggetti", la cui significatività positiva complessiva motiva lo stato di gioia. In questo senso, una persona può sperimentare una gioia rispetto a cui svolgono un ruolo esplicativo tanto la rispondenza del lavoro da lei svolto alla sua *individuelle Bestimmung*, quanto la positività delle sue relazioni con familiari ed amici, una certa condizione di sicurezza economica e salute fisica, etc. Se anche si volesse affermare che tutti questi elementi vadano a costituire un oggetto unitario della gioia duratura, che è forse più propriamente definibile come "felicità" della persona in una certa fase di vita, bisognerebbe comunque ammettere che questo oggetto unitario presenti una certa "vaghezza", derivante dall'impossibilità di enumerare e distinguere con precisione tutte le sue componenti, e soprattutto di stabilire con certezza apodittica quale o quali tra queste componenti assumano un ruolo più importante di quello rivestito dalle altre nella motivazione della gioia.

Si lasci a questo punto il caso, invero estremamente complesso, della gioia duratura, per molti versi affine alla felicità, e si pensi ad esempi di gioia temporalmente più limitati che sorgono nei confronti di un preciso oggetto di cui la persona esperente la gioia ha consapevolezza, ma sulla base di una motivazione che le rimane radicalmente ignota, oppure rispetto a cui la persona si illude. Quando un soggetto si ritrova stupito, se non sconcertato, al provare una forma di gioia per uno stato di cose, che egli "credeva di ritenere" come negativo, dimostra *in actu exercito* di non avere consapevolezza dello specifico rapporto di motivazione sussistente tra quello stato di cose e la propria gioia, ed è dunque spontaneamente condotto a chiedersi cosa abbia potuto spingerlo a "considerare" come positiva una simile realtà, rispetto a quale categoria di positività egli abbia gioito, etc.

Una persona che, al contrario, si mostri ben convinta rispetto ad una certa motivazione di un proprio vissuto di gioia per un oggetto, al punto da non percepire alcun bisogno di ricercarne una più piena comprensione, può in verità illudersi radicalmente a tal riguardo, come dimostrato da una miriade di esempi forniti tanto

dall'esperienza quotidiana, quanto dalla storia della letteratura, ed in particolare dal filone novecentesco del romanzo psicologico, capace di sgretolare l'apparentemente granitica certezza della soggettività moderna circa l'auto-trasparenza dell'io. A ben vedere, non è affatto necessario divenire partigiani della *Weltanschauung* fautrice della scomposizione della persona umana in una pluralità di maschere illusorie e cangianti, per ammettere la costante possibilità di illusioni ed errori connessi alla percezione interna, e per comprendere come essi riguardino in primo luogo proprio il versante motivazionale dei sentimenti spirituali, oppure quello degli atti volitivi e delle azioni *ad extra* di una persona.

Un essere umano, che sappia con sufficiente chiarezza di star provando un sentimento di gioia, e pure un sentimento di gioia per un oggetto ben definito, come la guarigione di un collega di lavoro, può illudersi radicalmente a proposito della motivazione della propria gioia, ritenendo di star gioendo nell'ottica del bene oggettivo rappresentato dalla guarigione per la persona del collega, quando in verità la sua gioia può risultare unicamente motivata da una forma di utilità di carattere egoistico, legata al fatto che la guarigione del collega e il suo ritorno al lavoro permetteranno uno sgravio dal carico di occupazioni svolte durante la sua malattia. Queste due modalità di motivazione presuppongono due diverse "direzionalità" dell'inclinazione volitiva attuale o super-attuale di colui che gioisce, "direzionalità" di cui però la persona umana può avere una coscienza ancor meno "chiara e distinta", di quella che possiede circa la motivazione dei propri sentimenti spirituali.

Non è un caso che alcuni soggetti, invece di illudersi in maniera soltanto puntuale rispetto alla motivazione di alcuni dei propri vissuti affettivi o volitivi, finiscano per ingannare stabilmente se stessi[896], convincendosi ad esempio di provare soltanto dei sentimenti di natura squisitamente altruistica, oppure di essere profondamente umili, quando invece il semplice ascolto della "narrazione del sé" svolta da simili persone risulta sufficiente, ad un osservatore esterno, per rendersi conto del carattere radicalmente autocentrato ed orgoglioso del loro orizzonte volitivo ed affettivo. Non è qui possibile soffermarsi sulla legittimità e le modalità di esplicazione di questo "accesso allo psichico" di un'altra persona, mediato dal

[896] Reinach sostiene in questo senso che «Viele Menschen täuschen sich dauernd über eigene Erlebnisse», focalizzandosi però primariamente su esempi di illusione circa la natura stessa di un sentimento, e non circa la sua motivazione: cfr. REINACH, *Einleitung in die Philosophie*, p. 389.

coglimento, oltre che di un racconto verbale, anche di una grande pluralità di segni non verbali: basti semplicemente, ai fini della presente trattazione, affermare con forza la costitutiva possibilità di illusioni e autoinganni concernenti la motivazione dei propri sentimenti, ed in qualche modo "smascherabili" da parte di altre persone, o della persona stessa a seguito di un determinato percorso di vita. Una persona che abbia sperimentato cesure particolarmente radicali nella propria esistenza, come quelle rappresentate da una conversione religiosa o da un integrale riorientamento del proprio orizzonte morale, si troverà in questo senso capace di rileggere il proprio passato, scoprendo che molti tra i sentimenti, le volizioni e le azioni della sua "vita precedente" risultavano motivati in maniera ben diversa da quella che ella credeva, al momento di provarli o di compierli[897].

Lo scenario di possibile illusione circa la motivazione dei propri sentimenti spirituali risulta ulteriormente complicato dall'esistenza di casi di "motivazione mista", riconosciuti a ben vedere da parte dello stesso Hildebrand, soprattutto al termine del proprio itinerario speculativo[898]. Riprendendo l'esempio precedente della gioia per la guarigione di un collega di lavoro, non è difficile comprendere come una persona possa gioirne realmente nella prospettiva del bene oggettivo per l'altro, e al contempo gioirne anche per la propria utilità soggettiva: si tratterà, se così si può esprimersi, di una gioia per un unico oggetto, ma "doppiamente motivata", secondo due ordini di motivazione non soltanto diversi, ma pure

[897] Una ben diversa forma di "presa di coscienza" è quella propria di colui che, riandando con la memoria ad un sentimento del passato, come ad esempio ad una intensa e profonda gioia provata da ragazzo per un certo evento, scopra che tale vissuto non risultava legittimamente motivato *ex parte obiecti*, ossia che quell'evento non era in se stesso abbastanza significativo, per "legittimare" una gioia tanto intensa e profonda. Un esempio in parte analogo è quello di colui che gioisca per un evento colto nella sua significatività intrinseca, ma in realtà mai verificatosi: una volta presa coscienza del fatto che quell'evento non si è mai verificato, la persona tenderà spontaneamente a negare la legittimità della propria gioia precedente. Simili esempi di "presa di coscienza" della parziale o totale mancanza conformità di un proprio sentimento spirituale nei confronti dell'essere extra-mentale risultano particolarmente importanti, ma al contempo ben distinti da quelli legati al tema dell'illusorietà che si sta qui tentando di tematizzare. In questi esempi, in effetti, la persona non prende coscienza di essersi precedentemente illusa circa la natura della propria gioia, oppure circa il suo oggetto o il suo ordine di motivazione, giacché la precedente consapevolezza posseduta dalla persona circa la natura o le componenti del sentimento non risulta direttamente investita dalla rivisitazione critica della conformità di tale vissuto affettivo all'essere extra-mentale.

[898] Si veda il capitolo intitolato *Die gemischte Motivation* in D. VON HILDEBRAND, *Moralia*, *Gesammelte Werke: Band IX*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer, 1980, pp. 183-188. In questo capitolo della propria grande opera postuma di filosofia morale, il fenomenologo tedesco si sofferma sulla nozione di "motivo secondario" (*Nebenmotiv*), studiata prevalentemente in rapporto all'ambito dell'azione, ma che sembra applicabile anche ad un'analisi della motivazione dei sentimenti spirituali.

presentanti una non semplice composizione in ottica tanto psicologica quanto morale. Quel che qui più importa sottolineare, è che una persona normalmente propensa a fornire a se stessa e agli altri una lettura puramente altruistica del proprio sentire e del proprio agire faticherà probabilmente non poco a riconoscere e ad ammettere la presenza in sé del secondo versante di motivazione della propria gioia per la guarigione di un collega; così come una persona capace di reale interessamento per la condizione altrui, ma convinta, per una certa visione ideologica, dell'impossibilità per l'essere umano di un atteggiamento autenticamente altruistico, risulterà cognitivamente poco propensa a cogliere il primo versante di motivazione della propria gioia per la guarigione di un collega.

È infine importante notare, prima di transitare alla tematica del nesso tra la gioia e il corpo, come tale multiforme possibilità di illusione, integrale o parziale, circa l'oggetto e l'orizzonte di motivazione di un proprio vissuto di gioia, non tolga in alcun modo lo statuto propriamente spirituale di questo sentimento: la struttura intenzionale e motivata della gioia non risulta cioè affatto compromessa dalla mancanza di una consapevolezza "chiara e distinta" a tal riguardo da parte della persona esperente la gioia[899].

[899] Più complesso risulta invece il problema dello statuto di quelle forme di "gioia artificiale", e più in generale di quei "sentimenti artificiali" (*künstliche Gesinnungen*), studiati ad esempio in maniera accurata da Alexander Pfänder in *Zur Psychologie der Gesinnungen*. A tal proposito, la difficoltà maggiore non è tanto quella di riconoscere il carattere di autentica gioia proprio di vissuti affettivi sorti spontaneamente in una persona rispetto ad un certo oggetto colto in un orizzonte motivazionale, vissuti affettivi che soltanto in un secondo momento la persona tenta "artificialmente" di modificare: il problema più radicale è invece quello concernente lo statuto di vissuti che fin dall'inizio mancano della spontaneità propria dei sentimenti, e risultano per varie ragioni "finalisticamente prodotti" da parte di una persona. Il caso più emblematico è certo quello della "gioia dell'attore", vissuto che, così come qualsiasi altro "sentimento teatrale", risulta "arbitrariamente" generato da un soggetto, e dunque normalmente privo della spontaneità sorgiva propria dei "puri" sentimenti. Occorre dunque chiedersi: tale assenza di spontaneità basta per asserire la sussistenza di una differenza incolmabile tra la "vera gioia" e la "gioia dell'attore", concepita in ultima analisi come "pseudo-gioia"? Di primo acchito, si sarebbe tentati di rispondere positivamente a tale questione, tuttavia un'ulteriore riflessione può condurre a palesare la debolezza di una risposta tanto netta. In effetti, la "gioia dell'attore" non sembra presentare soltanto manifestazioni esterne analoghe a quella della "gioia autentica", e rappresentate ad esempio da una certa espressione facciale arbitrariamente riproducibile da parte di un soggetto, ma pure non trascurabili analogie di "contenuto soggettivo" (*Gehalt*) con la "vera gioia", permesse dall'immedesimazione animica dell'attore con il proprio personaggio, la quale permette all'attore di giungere a rapportarsi a degli oggetti in un'ottica motivazionale simile a quella del proprio personaggio. Condotta ai suoi vertici, l'immedesimazione attoriale sembra dunque condurre alla possibilità di sentimenti tutt'altro che "fittizi", ma al contrario caratterizzati da una spontaneità e da una forma di reale radicamento nel proprio io che non può venir reputata come radicalmente dissimile da quella propria dell'esperienza affettiva extra-attoriale. Nell'impossibilità di dedicarsi in questa sede ad una più ampia disamina dei "sentimenti artificiali",

3.1.3.6. La gioia e il corpo

Un ultimo aspetto della gioia spirituale che risulta ineludibile trattare almeno in maniera sintetica, è quello delle sue relazioni con il corpo. Nel corso dei capitoli primo e secondo si è a più riprese posto l'accento sul fatto che, in ottica tanto hildebrandiana quanto tomista, difendere l'esistenza di un piano spirituale dell'affettività non equivale in alcun modo a pretendere che i sentimenti ad esso afferenti siano di natura disincarnata, del tutto privi di qualsiasi legame con il corpo e la dimensione corporale dell'esperienza umana. Al contrario, proprio un sentimento come la gioia manifesta una relazione per nulla trascurabile con la corporeità, relazione il cui studio implica la considerazione di almeno due versanti di problematiche. Da un lato, è possibile tematizzare la relazione della gioia con dimensioni corporali osservabili ed analizzabili anche senza il ricorso agli strumenti e al metodo delle scienze empiriche, e dunque direttamente accessibili tanto al senso comune quanto alla filosofia. Dall'altro lato, sussiste il bisogno di una tematizzazione della relazione tra la gioia e il corpo che si soffermi su entità la cui esistenza e natura risultano note unicamente grazie agli apporti delle diverse scienze empiriche, entità rispetto a cui la psicologia filosofica possiede quindi soltanto un accesso indiretto, permesso dalla possibilità di condurre una riflessione filosofica a partire dai risultati di tali scienze.

Ci si concentri anzitutto sul primo versante di relazione della gioia con il corpo, focalizzandosi in modo particolare sull'espressione della gioia attraverso il volto. Un vissuto di gioia tende a tradursi e manifestarsi *ad extra* mediante il sorriso. Affinché si dia un sorriso sul volto umano, è necessaria una certa contrazione di alcuni muscoli facciali, la quale, nel caso della gioia o degli altri sentimenti, non viene volitivamente comandata, ma sorge spontaneamente a partire dalla gioia interiore, senza un intervento esplicito del soggetto. Così come il sorgere di un sentimento di gioia presenta un certo carattere spontaneo, anche la sua manifestazione corporale possiede una peculiare spontaneità, che distingue in maniera non trascurabile le contrazioni facciali "arbitrariamente" compiute da un

occorreva almeno menzionare tale problematica, che costituisce un significativo banco di prova per uno studio di ontologia e fenomenologia dei sentimenti.

soggetto, e non necessitanti della presenza previa di un vissuto affettivo, da quelle scaturenti da un certo sentimento.

D'altro canto, la possibilità di una riproduzione arbitraria di espressioni facciali percepibili da un osservatore esterno come del tutto simili a quelle conseguenti ad un sentimento, ben mostra il carattere limitato e potenzialmente frammisto ad illusioni dell'accesso allo psichico di un'altra persona, in quanto accesso mediato dalla percezione di espressioni facciali o di altre movenze corporali di quella persona. Si tenga inoltre presente come anche di fronte ad un'espressione facciale di sorriso, che si supponga non arbitrariamente prodotta ma spontanea, non risulti possibile asserire con totale certezza la sua dipendenza da un sentimento spirituale di gioia, giacché questo sorriso potrebbe pure costituire la manifestazione *ad extra* di un sentimento psichico di contentezza.

Simili esempi risultano particolarmente significativi, perché palesano la non sussistenza di un rapporto di corrispondenza biunivoca tra una certa specie di sentimento animico e una certa manifestazione facciale o corporale. Anche sostenendo, come sembra legittimo, l'esistenza di una sorta di "grammatica trans-culturale" dell'espressione facciale dell'affettività, ossia di un ambito, per quanto ristretto, di espressioni facciali associate a determinati sentimenti indipendentemente dalle mediazioni particolaristiche rappresentate dall'appartenenza culturale di una determinata persona, va cioè sottolineato come questa universalità dell'espressione non equivalga di per sé ad una relazione puramente biunivoca tra l'insieme dei sentimenti animici e quello delle loro conseguenze o manifestazioni corporali, e questo appunto nella misura in cui una medesima espressione facciale può risultare legata tanto ad un sentimento spirituale come la gioia, quanto al suo analogato sensibile rappresentato dalla contentezza.

Dato che un sentimento spirituale e il suo analogato sensibile non presentano una comunanza generica, e tantomeno un'identità specifica, è erroneo sostenere che una certa espressione facciale risulti connessa ad un'unica specie di sentimento. Si potrebbe tentare, in questo di senso, di sostenere il legame di una determinata espressione facciale non con una specie di sentimento, bensì tanto con l'analogato di livello psichico quanto con quello di livello spirituale di un sentimento. Tale ipotesi presenta una certa forza, nella misura in cui pare legittimata dall'esistenza

di una determinata configurazione facciale associata alla scontentezza psichica e alla tristezza spirituale, ma non ad altri sentimenti, così come di una diversa espressione del volto e di determinate manifestazioni di tremore corporale legate alla paura psichica e al suo analogato spirituale, ma non ad altri tipi di sentimenti, etc. Esistono tuttavia degli esempi di peculiari manifestazioni facciali del sentire, che né risultano universalmente connesse ad una data specie di sentimento, né risultano legate unicamente a quel sentimento o ai suoi analogati, ma al contrario possono esprimere affetti di diverse tipologie, e pure di opposta polarità.

È il caso, singolarissimo e particolarmente misterioso, del pianto. L'esperienza insegna come non sia affatto iperbolico parlare di "pianti di gioia", al contempo però, nessuno oserebbe pretendere che il pianto costituisca l'espressione ordinaria di qualsiasi esempio di gioia. Non basta la struttura universale della gioia per dar luogo al pianto, ma occorre la presenza di ulteriori fattori scatenanti, non deducibili dalla sola "profondità specifica" di questo sentimento, bensì riconducibili ad altre tra le tipologie di "profondità animica" mirabilmente descritte da Hildebrand. Affinché una persona possa giungere in maniera spontanea a piangere di gioia, questo affetto dev'essere in lei particolarmente intenso, qualitativamente profondo, e soprattutto elevato dev'essere il grado di "significatività esistenziale" associato allo stato di cose o in generale all'ente costituente l'oggetto della gioia[900]. Laddove si sia in presenza di una gioia poco intensa, qualitativamente "superficiale", e legata ad un oggetto "considerato" come provvisto di una certa significatività positiva, ma non certo di un'importanza decisiva per la propria vita, non si verificheranno le condizioni necessarie per un sorgere spontaneo del "pianto di gioia", il che non toglie che una diversa forma di pianto possa essere "artificialmente" provocata da una persona.

D'altro canto, anche laddove si escluda questa forma di "pianto attoriale"[901], come pure la tipologia del pianto causato dall'intervento di determinati processi

[900] Requisiti in parte analoghi sono richiesti da quella forma di "luce negli occhi", che scaturisce non da qualsiasi esperienza di gioia qualitativamente "superficiale" e per così dire "profana", ma soltanto da vissuti di gioia legati a "momenti d'essere" particolarmente decisivi per l'esistenza umana. Diverso è il caso della "luce negli occhi" manifestantesi in maniera abituale sul volto di una persona, e attestante un grado particolarmente elevato di purezza morale, nonché di profondità intellettuale e spirituale, stabilmente presente nella persona.

[901] Rispetto al problema del "pianto dell'attore", si rimanda a quanto sostenuto in precedenza circa la difficoltà di stabilire lo statuto dei "sentimenti artificiali".

fisiologici del tutto privi di connessione con un sentimento animico, è facile comprendere come il pianto possa scaturire non soltanto da sentimenti di polarità positiva quali la gioia, ma anche e primariamente da sentimenti di polarità negativa. Un'intensa tristezza spirituale per uno stato di cose "considerato" in quanto particolarmente negativo se non tragico per la propria esistenza, come un abbandono o un lutto, può evidentemente manifestarsi *ad extra* mediante il pianto non meno di quanto lo possa una grande gioia. Inoltre, va notato come esistano alcune forme di "esser toccati" affettivamente di cui risulta difficile stabilire la polarità, e che cionondimeno rappresentano senza alcun dubbio dei sentimenti capaci di dar luogo in maniera spontanea al pianto: la "reazione" di pianto propria di uno spettatore di un film o di un lettore di un libro di fronte a scene o racconti percepiti come particolarmente "commoventi" non sembra in effetti ordinariamente catalogabile né come "pianto di gioia", né come "pianto di tristezza", bensì come espressione di peculiari vissuti affettivi, che nel dettato hildebrandiano verrebbero descritti mediante il riferimento alla tipologia dell'*Affiziert-werden*[902].

Queste riflessioni sul complesso e multiforme nesso tra il pianto e l'esperienza affettiva umana abbisognerebbero certo di analisi ben più dettagliate, volte ad offrire uno studio di carattere complessivo che presenterebbe svariate ragioni di interesse tanto per la psicologia filosofica, quanto per la filosofia morale[903]. Ai fini della presente ricerca, basti semplicemente notare come la diversa origine del pianto influisca direttamente sul suo significato, e più radicalmente sulla stessa presenza o assenza di un significato del pianto. Se si pensa al caso del pianto derivante dal tagliare le cipolle, oppure alla lacrimazione degli occhi derivante dal contatto con un corpo estraneo o da determinate disfunzioni della lubrificazione della superficie oculare, etc., è facile rendersi conto di come l'eventuale domanda

[902] Si ricordi come, per Hildebrand, l'*Affiziertwerden* costituisca una seconda tipologia fondamentale di sentimenti spirituali, distinta da quella delle "risposte" o "prese di posizione" affettive. Per quanto una divisione troppo netta tra queste due tipologie sembri difficile da difendere, la riflessione hildebrandiana sull'*Affiziertwerden* presenta una notevole rilevanza, ad esempio ai fini dello studio specifico di alcuni vissuti emotivi di carattere extra-estetico provati dal fruitore di un'opera d'arte, come appunto un film o un romanzo.

[903] Se Bergson ha dedicato un proprio celeberrimo saggio al fenomeno del riso, meno famoso ma particolarmente degno di nota è il tentativo di "fenomenologia del pianto" operato nella dissertazione dottorale di Balduin Schwarz, il cui *Doktorvater* fu Hildebrand: cfr. B. SCHWARZ, *Untersuchungen zur Psychologie des Weinens*, Ph.D. diss., München, Studentenhaus, 1928. Si noti come questo scritto fosse apprezzato da Ortega y Gasset, che divenne promotore della sua traduzione in castigliano, realizzata da José Gaos e pubblicata dalla *Revista de Occidente* nel 1930.

circa il "perché" di questi esempi di pianto non equivalga ad una interrogazione circa il loro significato, bensì ad una domanda circa la loro pura causazione fisiologica. Una persona non piange in questi casi "riguardo" a determinati stati di cose, "concepiti" come estremamente positivi, negativi, o come in qualche misura "commoventi", ma piange a causa di processi causali di tipo fisiologico che nella loro natura possono restarle del tutto ignoti, e che scaturiscono da eventi endogeni o esterni al corpo[904].

La domanda circa il "significato" del pianto diviene legittima soltanto di fronte a forme di pianto scaturenti da vissuti affettivi di carattere animico, e in modo particolare da sentimenti spirituali. È a questo livello che si apre la possibilità di un'ermeneutica dell'esperienza del pianto, ancorata nello studio ontologico e fenomenologico dei sentimenti spirituali manifestati dal pianto, e differenziantesi nettamente dalle pur importanti indagini rivolte alla "spiegazione" del pianto, ossia dalle ricerche fornite dalle scienze empiriche circa i processi fisiologici soggiacenti a qualsiasi forma di pianto, tanto a quelle "meramente causate", quanto a quelle motivate. Tale sottolineatura della difformità, di diltheyana memoria e persistente rilevanza, tra il *Verstehen* e l'*Erklären*, permette di transitare ad una breve considerazione del secondo versante sopracitato di analisi del nesso tra la gioia e il corpo, ossia quello orientato ad uno studio filosofico del problema del "correlato corporale" di un sentimento spirituale come la gioia.

Al principio di questa sezione, si era insistito sul ruolo che i processi fisiologici possono svolgere nella genesi di vissuti affettivi quali il piacere corporale, oppure la contentezza psichica non intenzionale. A questo punto della trattazione si tratta di porre l'accento sulla non sussistenza di un'incompatibilità tra la gioia spirituale e l'implicazione di processi fisiologici, almeno in parte analoghi a quelli legati al piacere e alla contentezza, ma al contempo sulla necessità di comprendere come tali processi non presentino un nesso di carattere genetico con il sorgere della gioia. Se si accetta quanto sostenuto in precedenza circa il legame strutturale della gioia con un oggetto intenzionale, colto mediante un intervento della conoscenza intellettuale, e secondo un certo orizzonte di motivazione, non si

[904] Un caso per molti versi riconducibile, per quanto non perfettamente coincidente con quello degli esempi appena menzionati, è rappresentato dal pianto scaturente da forme acutissime di dolore corporale.

tarderà a comprendere come proprio il carattere intenzionale e motivato della gioia palesi la già sottolineata impossibilità di "spiegare" questo sentimento alla stregua dei vissuti scaturenti da determinati processi fisiologici. Al contrario, pare legittimo affermare che questi processi, esclusi dalla genesi della gioia, possano darsi in connessione ed in seguito al sorgere di questo sentimento: la riflessione tommasiana sulla forma di *redundantia* "dall'alto verso il basso" potrebbe in questo senso essere utilizzata come paradigma di fondo, per tentare di interpretare non soltanto il legame della gioia con le sue manifestazioni corporali universalmente percepibili, come il sorriso, ma anche quello con entità corporali studiate dalle scienze empiriche.

Si noti come, nel caso della gioia motivata nella prospettiva del bene piacevole, determinati processi fisiologici possano pure precedere il sorgere della gioia: anche in questo caso, risulterà però impossibile sostenere che essi costituiscano la genesi causale della gioia. Riprendendo quanto sostenuto in precedenza circa la difformità tra la contentezza causata dal piacere e la gioia motivata nell'ottica del piacevole, occorre sottolineare nuovamente con forza come i processi fisiologici che risultano sufficienti per causare in maniera emergentistica la contentezza, non bastino di per sé soli a motivare la gioia. L'esistenza di vissuti di tristezza spirituale aventi per oggetto una forma di piacere sessuale derivante da un tradimento, oppure uno stato di contentezza psichica scaturente dall'assunzione di sostanze stupefacenti, etc. - tristezza legata ad una "considerazione" di questi oggetti in quanto negativi in senso morale o secondo altre tipologie di significatività - indica come determinati processi fisiologici possano forse costituire una "inclinazione" al sorgere di un vissuto di gioia spirituale motivata nella prospettiva del piacevole, ma non rappresentino mai una "causa sufficiente" per il sorgere di tale gioia. È in questo senso che, anche rispetto al caso della gioia motivata secondo la più "bassa" tra le diverse categorie di significatività, si può escludere in maniera risoluta una sua derivazione genetica di tipo univoco a partire da processi fisiologici[905].

[905] Parlare di neurotrasmettitori e ormoni quali endorfine, serotonina, dopamina, ossitocina, etc., come delle "molecole della gioia" risulterebbe dunque, se non erroneo, per lo meno estremamente ambiguo, giacché una simile espressione non è in grado di rendere conto delle fondamentali differenze strutturali manifestate dal possibile legame di tali sostanze con la gioia spirituale, rispetto al nesso genetico intercorrente tra tali sostanze e il piacere corporale o la contentezza psichica.

Il riconoscimento dell'impossibilità di concepire il nesso tra determinati processi fisiologici e la gioia come un nesso di carattere genetico costituisce un aspetto irrinunciabile di qualsiasi studio dell'affettività desideroso di rispettare la datità intelligibile propria dell'esperienza umana, e in tal modo di sottrarsi alle diverse forme di pseudo-spiegazioni dell'affettività spirituale, cui risultano inclini scienziati privi di adeguata consapevolezza dei propri presupposti teoretici, oppure dei limiti epistemici delle proprie discipline. Se è vero che la psicologia filosofica non può limitarsi ad una semplice riaffermazione di principio della propria autonomia rispetto alle scienze empiriche, ma deve al contrario mostrare l'umiltà necessaria per consegnare le proprie analisi e proposte alla discussione di studiosi di diversa formazione, resta che la vigilanza della ragione filosofica non potrà esimersi dal riconoscere e dal criticare i postulati illegittimi e i paralogismi spesso implicati nelle ricerche scientifiche di matrice riduzionistica, e pure in quelle di impianto integralmente emergentistico. La filosofia ha cioè insieme il diritto e il dovere di rifiutare quei tentativi di spiegazione dell'intero orizzonte dell'affettività, che muovono da una precomprensione univocistica della natura del nesso sussistente tra i diversi vissuti coscienziali e i loro correlati corporali, giacché tale postulato univocistico non risulta soltanto privo di evidenza, ma anzi confutabile a partire dall'analisi della peculiare conformazione motivazionale propria dei sentimenti spirituali.

La confutazione radicale dei presupposti erronei, così come dei paralogismi implicati dai tentativi di spiegazione riduzionistica o emergentistica di un sentimento come la gioia, costituisce ovviamente soltanto il primo passo di un ben più lungo e complesso cammino, volto alla determinazione della specifica natura del nesso sussistente tra i sentimenti spirituali e i processi fisiologici ad essi legati o da essi scaturenti. La ripresa del paradigma tommasiano della *redundantia* "dall'alto verso il basso", per poter essere compiuta in maniera plausibile e speculativamente non ingenua, abbisognerebbe in effetti di un vasto "lavoro di squadra", capace di riunire in una comune direzione di ricerca studiosi di formazione filosofica, dediti primariamente alla psicologia filosofica e all'epistemologia, e scienziati di varia estrazione, soprattutto fisiologi e neurofisiologi, ma anche studiosi di biologia evolutiva, etc. Solo un simile lavoro

collettivo e coordinato tra filosofi e scienziati potrebbe permettere di non arrestarsi alla pura *pars destruens* rappresentata della confutazione filosofica di conclusioni scientifiche maturate a partire da presupposti erronei o in seguito a paralogismi di vario tipo, come pure di non fermarsi allo stadio di un'ingenua e in ultima analisi sterile riproposizione programmatica di paradigmi e concetti filosofici del passato, la cui tenuta esplicativa e le cui eventuali debolezze e unilateralità non siano state lungamente saggiate, al contatto con i più recenti apporti delle scienze sperimentali. Con questa sottolineatura della necessità di un dialogo costante, franco e costruttivo tra filosofi e scienziati, ben percepita ed espressa da alcuni esponenti del tomismo contemporaneo[906] e della stessa tradizione fenomenologica, è opportuno concludere questa lunga sezione dedicata alla distinzione tra piacere, contentezza e gioia, per transitare ad una disamina della distinzione tra i livelli di ulteriori sentimenti.

3.2. Riflessioni sulla distinzione tra i due livelli della paura

Nel corso delle precedenti riflessioni si è fatto a più riprese riferimento ai sentimenti di dolore corporale, scontentezza psichica e tristezza spirituale. Una trattazione analitica di tali vissuti affettivi di polarità negativa permetterebbe di evidenziarne ulteriormente le analogie strutturali con i loro contrari rappresentati dal piacere, dalla contentezza e dalla gioia. In questo senso, andrebbe palesato il carattere corporalmente localizzato o diffuso del dolore, l'esistenza di una tipologia di scontentezza non intenzionale - o per lo meno non manifestamente intenzionale - e di un'altra dipendente dall'apprensione della negatività di un oggetto fornita dai sensi interni; infine, bisognerebbe insistere sull'intenzionalità della tristezza, sul suo nesso eidetico con un'apprensione di livello intellettuale del proprio oggetto "considerato" secondo una certa significatività di tipo negativo, afferente alle categorie di motivazione del disvalore, del male oggettivo per la persona, del "non-utile"[907] o dello spiacevole.

[906] Significativi rimandi alla necessità di un "lavoro di squadra" tra filosofi e scienziati di varia estrazione si rinvengono ad esempio in J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973. Tra i giovani studiosi attualmente impegnati in un serio confronto tra una psicologia filosofica di matrice tomistica e le ricerche neuroscientifiche va menzionato almeno il già citato Daniel De Haan.
[907] La categoria di significatività e motivazione negativa contraria a quella dell'utile, più che come categoria dell'"inutile", andrebbe resa linguisticamente mediante una perifrasi, capace di mostrare come non si tratti di una mera assenza di utilità, di una pura mancanza di conformità ad un certo fine, ma piuttosto della negatività di una realtà che in qualche maniera si oppone al conseguimento

Una simile trattazione risulterebbe certo ineludibile ai fini di uno studio specificamente rivolto ai sentimenti del dolore, della scontentezza e della tristezza; all'interno di una considerazione di ordine complessivo della distinzione tra i vari livelli dell'affettività essa tenderebbe però a riproporre ragionamenti e snodi concettuali già emersi nel corso della precedente sezione. Pare dunque più opportuno dedicarsi ad una disamina della distinzione tra altri sentimenti, i cui analogati pertengono non a tre, ma a due soli piani dell'affettività. A questo scopo, ci si focalizzerà sulla distinzione tra i due livelli fondamentali del sentimento della paura.

3.2.1. Inesistenza di un analogato di livello corporale della paura

Se ci si sofferma sul sentimento della paura, non si tarda a comprendere l'impossibilità di considerarlo come un vissuto di livello corporale. La paura nelle sue diverse forme presenta certamente un legame con il corpo, tanto con manifestazioni visibili quali una determinata espressione del volto, un tremore dei muscoli, etc.[908], quanto con processi fisiologici analizzabili dalle scienze empiriche. Nonostante questo legame con il corpo, la paura in quanto tale non è però concepibile come sentimento corporale: a differenza del piacere e del dolore, non è la paura stessa ad essere percepita come localizzata o diffusa nel corpo, bensì unicamente una componente materiale intrinsecamente associata al versante formale della paura di livello psichico, oppure conseguente alla paura di livello spirituale.

La differenza strutturale tra un qualsiasi vissuto di paura e un vissuto di piacere corporale emerge già a partire da un'analisi del linguaggio ordinario: mentre è del tutto legittimo chiedere ad un soggetto "dove" egli provi una certa forma di piacere o di dolore, domanda a cui il soggetto risponderà indicando una certa porzione del proprio corpo, oppure rimandando con un gesto ostensivo al corpo

di un fine, rendendolo più difficile o impedendolo radicalmente: l'opposizione tra le varie categorie del *bonum* e quelle del *malum* non è infatti un'opposizione per contraddittorietà, bensì per contrarietà.

[908] Un'efficace resa letteraria dei vissuti corporali associati ad una forte paura, così come ad una profonda tristezza, è rinvenibile in un testo autobiografico di Clive Staples Lewis: «No one ever told me that grief felt so like fear. I am not afraid, but the sensation is like being afraid. The same fluttering in the stomach, the same restlessness, the yawning. I keep on swallowing. At other times it feels like being mildly drunk, or concussed. There is a sort of invisible blanket between the world and me (…)», C. S. LEWIS, *A grief observed*, New York, Harper Collins, 1994, p. 3.

nella sua interezza, la questione del "dove" provi un sentimento di paura lascerebbe giustamente interdetto il malcapitato interlocutore. Ad una simile questione, il soggetto potrebbe rispondere che prova, in determinate parti del corpo oppure nell'intero corpo, sensazioni legate alla paura, ma che la paura stessa è da lui percepita "internamente", avverbio che rimanda non ad una localizzabilità della paura in una porzione interiore delle proprie membra, bensì al carattere schiettamente ed intrinsecamente animico di tale sentimento[909].

3.2.2. La paura psichica

Enunciata l'inesistenza di un analogato di tipo corporalmente situato del sentimento di paura, è possibile transitare ad una delineazione della paura di livello psichico, vissuto che la persona umana ha in comune con gli animali irrazionali[910]. Una buona esemplificazione della paura non spirituale è quella fornita dal timore provato da una persona all'udire un rumore forte e improvviso, oppure al subitaneo impaurirsi di chi percepisca un brusco movimento di un oggetto ignoto, etc. Questi ed analoghi esempi risultano particolarmente utili, perché proprio "scavando" all'interno di simili esperienze quotidiane e apparentemente banali è possibile guadagnare un buon grado di consapevolezza circa i caratteri fondamentali della paura di livello psichico.

Anzitutto, occorre sottolineare il carattere intenzionale di questa paura, e il suo nesso con dei presupposti cognitivi. Contrariamente all'uso ristretto della nozione di intenzionale difeso da Hildebrand, va rilevato come anche questi esempi di paura di livello non spirituale siano intenzionali, nella misura in cui non rappresentano dei "meri stati" affettivi, bensì dei vissuti legati ad un certo oggetto, e per di più ad un oggetto chiaramente percepito dalla persona come esterno e distinto da sé. Non pare legittimo, in questo senso, sostenere che tale ente esterno non rappresenti un oggetto intenzionale della paura di livello psichico, bensì una sua mera fonte causale: in effetti, questo ente non può esercitare alcuna "causalità

[909] Il ricorso a termini spaziali quali "interiore", "interiormente", "interiorità" per designare il carattere animico di un vissuto implica ovviamente un utilizzo traslato di tali espressioni, il cui utilizzo primario è rivolto alla descrizione di realtà spazialmente estese. L'utilizzo in sede psicologica di questi termini spazialmente connotati rimanda dunque al loro carattere analogico, già notato riguardo a termini quali "livello", "profondità", "superficialità", etc.

[910] Tale comunanza è di carattere ontologico, e non implica che tutte le dimensioni della modalità fenomenica della paura psichica esperita da un uomo siano identiche a quelle della paura animale.

diretta" sulla persona, ma necessita della mediazione rappresentata dal suo coglimento cognitivo.

Una certa presa di coscienza di un evento esterno è presupposto necessario per il darsi degli esempi di paura sopra menzionati, e tale presa di coscienza implica una "oggettivazione" di quell'evento, cui fa seguito la possibilità di reputarlo come oggetto della paura. Ora, fondamentale è chiedersi di che tipo di conoscenza si tratti. È chiaro che la paura legata ad un forte rumore presupponga una percezione uditiva: in presenza di un rumore del tutto identico, una persona affetta da sordità non proverebbe alcuna paura. Parimenti, la paura legata ad un veloce movimento di un ente ignoto dipende primariamente da una percezione visiva: supponendo che tale movimento non risulti udibile, né dia luogo ad uno spostamento d'aria percepibile al tatto, è chiaro che una persona affetta da cecità non proverà timore di fronte ad un simile evento, poiché mancherà fin dal principio di accesso cognitivo ad esso.

Stabilito il nesso organico della paura psichica con l'attività di uno o diversi sensi esterni, occorre chiedersi se i presupposti cognitivi necessari per il sorgere di questo sentimento si limitino a tale tipologia di percezione sensoriale. La risposta a tale quesito sarà risolutamente negativa: se ci si arresta alla sola e "pura" percezione fornita da uno o più sensi esterni, si avrà ad esempio a che fare con il coglimento di un rumore di forte intensità, ma non ancora con il coglimento di un certo aspetto di negatività associato a quel rumore, e ineludibile per il darsi di un vissuto di paura. Una persona che, per assurdo, fosse dotata della sola percezione dei sensi esterni, potrebbe tutt'al più provare un forte dolore alle orecchie, conseguente ad un rumore capace, per la sua estrema intensità, di danneggiare l'organo di senso, ma non potrebbe provare una paura legata a quel rumore. Per il sorgere della paura di livello psichico, così come per il darsi della contentezza psichica di tipo intenzionale, c'è assoluto bisogno di un'attività dei "sensi interni", che sia in grado di fornire, se così si può esprimersi, un secondo grado di "elaborazione cognitiva" dei dati acquisiti dai sensi esterni. L'attività dei sensi interni è dunque organicamente legata a quella dei sensi esterni, ed anzi, nell'esperienza vissuta, le fa seguito in maniera immediata e quasi indistinguibile. Cionondimeno, la loro differenziazione in sede analitica risulta particolarmente importante, per evitare una comprensione limitata o ingenua

dell'orizzonte dei presupposti cognitivi dei sentimenti intenzionali di livello psichico.

Ancora una volta, occorre rinviare all'opportunità di un tentativo di ripresa odierna della dottrina tomista dei sensi interni, ed in particolare di ciò che l'Aquinate avrebbe denominato *potentia cogitativa*, ossia di quella facoltà capace di garantire un accesso cognitivo di livello non spirituale ad un certo aspetto di positività o negatività di un ente percepito dai sensi esterni. Nell'impossibilità di dedicarsi in questa sede ad un simile tentativo speculativo, che spetta anzitutto alla gnoseologia e alla parte della psicologia filosofica specificamente dedicata ad un'analisi degli atti cognitivi, basti rilevare come la "coordinazione" della percezione dei sensi esterni con quella propria dei sensi interni fornisca i presupposti cognitivi necessari e sufficienti per il sorgere della paura di livello psichico, e come dunque i vissuti di paura sopracitati non abbisognino di un intervento della conoscenza intellettuale e razionale.

Una volta posta l'attenzione sullo statuto intenzionale e sui presupposti cognitivi della paura psichica, è importante dedicare alcune riflessioni al suo carattere "ambientale", alla sua ordinazione alla sopravvivenza e all'assenza di un nesso diretto di tale sentimento con l'inclinazione volitiva individuale della persona, tutti aspetti che permetteranno in seguito di meglio comprendere l'irriducibilità della paura spirituale alla paura psichica. Analogamente alla paura animale, anche la paura psichica provata dalla persona umana rappresenta primariamente un sentimento che potrebbe venire qualificato come "ambientale", ossia come legato alla presenza attuale di una determinata situazione o evento ritenuti come immediatamente o prossimamente pericolosi. L'oggetto della paura psichica non potrà cioè appartenere ad un lontano futuro, né ad uno scenario spaziale diverso da quello attualmente esperito dal soggetto, ma sarà al contrario rinchiuso nei confini rappresentati da un dato "ambiente" (*Umwelt*). È dalla costante interazione con gli stimoli prevenienti dall'orizzonte limitato di questo ambiente, e non dall'apertura al "mondo" (*Welt*) nella sua ulteriorità e trascendenza rispetto a qualsiasi ambiente definito, che sorgono i vissuti di paura umana più chiaramente riconducibili alla paura esperita dagli animali irrazionali. Anche l'uomo, per quanto con modalità fenomeniche potenzialmente più complesse e

raffinate, può provare l'atavica paura della preda alla visione del predatore, paura scaturente da un "riconoscimento istintivo", guadagnato mediante l'intervento dei sensi interni, del predatore in quanto predatore, e dunque della sua negatività.

Soffermandosi sul tipo di negatività associata al vissuto di paura della preda, oppure ai casi di paura precedentemente menzionati, sarà possibile comprendere come si tratti sempre di una forma di negatività legata a situazioni o eventi, il cui carattere "pericoloso" si esplica in un rischio immediato o prossimo per l'integrità corporale e la sopravvivenza stessa del soggetto, e viene cognitivamente percepito come tale. Se la paura psichica è un indicatore fondamentale di questa specifica forma di pericolosità, allora essa sarà unicamente e teleologicamente orientata al tentativo di sottrarsi a tale rischio per l'integrità corporale e la sopravvivenza, e non a ulteriori forme di rischio e pericolo, che risulteranno legate alla sola paura di livello spirituale.

Non è un caso che alcuni esempi di paura psichica umana diano luogo in maniera immediata ad un movimento delle membra corporali, non derivante da un comando volitivo. Si pensi al subitaneo movimento della mano, da parte di una persona che tocchi per errore qualcosa di bollente: per poter ritrarre il proprio arto da una realtà bollente, la persona non ha certo bisogno di una deliberazione razionale che metta capo alla scelta di compiere un simile movimento; al contrario essa sperimenta in rapidissima successione e congiunzione il dolore per il calore percepito, il sorgere della paura in sé, e il movimento indeliberato del proprio arto distanziantesi dalla fonte del calore. Analogo è il caso della persona che si scansi al percepire il veloce avvicinamento al proprio corpo di un oggetto scagliato contro di lei, e più in generale riconducibile a simili esempi risulta qualsiasi movimento delle membra umane scaturente in maniera irriflessa e indeliberata da un certo coglimento istintivo, garantito dalla coordinazione dei sensi esterni e interni, della pericolosità assolutamente immediata di un ente, e dalla paura psichica che fa seguito a tale coglimento.

Grande è la somiglianza manifestata da questi esempi di paura umana con i casi corrispondenti di paura animale: l'immediatezza del nesso tra paura e mozione corporale manifesta la permanenza, nell'essere umano, di "meccanismi" propri del regno animale, la cui totale assenza dalla vita della persona ne renderebbe

estremamente più difficile la sopravvivenza terrena. Se l'essere umano dovesse comandare volitivamente qualsiasi propria mozione corporale, per potersi scansare all'approssimarsi di un oggetto contundente o per poter allontanare la propria mano da un oggetto bollente egli necessiterebbe di un tempo ben superiore a quello concessogli da tali situazioni, che minacciano direttamente l'integrità di alcune parti del corpo, o la vita stessa della persona.

Esistono tuttavia ulteriori esempi di paura psichica in grado di palesare come, già a tale livello non spirituale dell'affettività, la struttura dell'esperienza e dell'azione umana inizi a palesare alcuni significativi elementi di differenziazione rispetto all'operare proprio degli animali irrazionali. Va infatti notato come tanto meno un pericolo viene percepito dalla persona come immediato, tanto più aumenta il ruolo esercitato dalla riflessione e dalla deliberazione razionale, e dunque dalla scelta e dal comando volitivo, nell'avvio di un determinato moto corporale. Scorgendo un lupo ancora lontano, e percependo istintivamente la sua pericolosità, una persona proverà paura di livello psichico, il suo volto esprimerà spontaneamente tale affetto, e il suo corpo tremerà in maniera altrettanto spontanea; tuttavia, a differenza di un animale irrazionale, l'uomo non inizierà un moto di fuga dal lupo se non grazie alla mediazione rappresentata da un comando volitivo, per quanto subitaneo, "impartito" alle proprie membra. Anche nei casi in cui un simile moto dovesse iniziare in maniera del tutto indeliberata, rimarrà comunque nel "campo di possibilità" della persona tanto il continuare la propria fuga, quanto il fermarsi per qualsivoglia motivo. In termini complessivi, è possibile in ogni caso affermare che tutte le forme di paura psichica, sia quelle che danno luogo in maniera diretta ad un moto *ad extra*, sia quelle che per generare un effettivo spostamento del soggetto abbisognano di un successivo intervento della sua ragione e volontà, manifestino un'intrinseca ordinazione alla salvaguardia delle sole dimensioni dell'integrità corporale e della sopravvivenza fisica del soggetto.

Se si accetta tale tesi, si comprenderà pure la "generalità" della paura di livello psichico, e la non sussistenza di un suo legame diretto con l'orientamento volitivo individuale della persona. La tendenza alla persistenza nell'essere, che rende ragione dell'inclinazione a salvaguardare la propria integrità corporale e la propria sopravvivenza fisica, e dunque "spiega" pure la paura connessa al rischio

della loro perdita, non rappresenta una tendenza insita soltanto in alcuni soggetti e non in altri, bensì una tendenza naturalmente presente in qualsiasi persona umana, e invero in qualsiasi vivente[911]. Gli esempi di paura sopra menzionati possono sorgere in ogni persona, indipendentemente dalla direzione morale attuale o super-attuale della sua volontà: tanto una persona altruista, quanto una persona radicalmente egoista, proveranno un vissuto di paura psichica all'udire un rumore forte e inatteso, al percepire il rapido avvicinarsi di un oggetto non identificato, al toccare qualcosa di bollente, etc. L'assenza di un nesso eidetico tra la paura di livello psichico provata da un essere umano e l'orientamento della sua volontà mostra come questa paura non sia passibile di una qualificazione morale di tipo diretto, ma per così dire "preceda" l'ordine della moralità, non essendo definibile né come moralmente buona, né come moralmente negativa. Poste queste precisazioni su alcuni rilevanti aspetti della paura psichica, si può transitare alla delineazione dei principali caratteri della paura spirituale.

3.2.3. La paura spirituale

Per comprendere la vastità della nozione di paura spirituale, è opportuno iniziare le riflessioni ad essa dedicate proponendone alcune esemplificazioni. Si può affermare che un soggetto provi paura, in una forma strutturalmente irriducibile a quella della mera paura psichica, ad esempio quando egli teme per il possibile fallimento di un proprio progetto "considerato" come provvisto di una certa significatività positiva, oppure quanto teme per la condizione di pericolo in cui si trova una persona amata, o quando teme, in una certa situazione, di rischiare di compiere un'azione ingiusta, ma pure quando teme per la possibile perdita del proprio posto di lavoro, o ancora quando, riflettendo sul futuro, teme per la propria stessa salute, etc. Se, come fatto in precedenza a proposito dei diversi esempi di paura psichica, si prova anche in questo caso a "scavare nell'esperienza" per far emergere la struttura di simili vissuti, apparentemente alquanto disparati, si potrà farne emergere alcune comunanze fondamentali, le quali ne legittimano l'afferenza

[911] Si noti come, in ottica aristotelico-tomistica, tale tendenza alla persistenza nell'essere travalichi lo stesso ambito dei viventi, e concerna in termini del tutto universali qualsiasi ente. Non potendo difendere in questa sede tali affermazioni proprie di una "ontosofia" di matrice premoderna, basti affermare la comunanza della "volontà di vita" manifestata tanto dalla persona umana quanto dai viventi irrazionali.

ad un unico livello dell'affettività, e anzi ad un'unica specie di sentimento, appunto quella della paura spirituale.

Anzitutto, importante è porre l'accento sulla superiorità dei presupposti cognitivi richiesti da questi esempi di paura, rispetto a quelli palesati dalla paura psichica. Come i vissuti di paura psichica, anche quelli di paura spirituale rappresentano dei sentimenti intenzionali, presupponenti un coglimento cognitivo del proprio oggetto, e pure un coglimento di un certo versante di negatività di questo oggetto. Il tipo di conoscenza fornito dai sensi esterni e dai sensi interni non risulta però sufficiente per costituire i presupposti cognitivi degli esempi di paura appena menzionati. Si pensi al caso in cui un soggetto provi paura per un amico, un familiare, etc., al ricedere una telefonata in cui viene informato di una certa condizione di grave pericolo in cui versa quella persona. La paura in questione di rivolge ad un certo "stato di cose", di cui il soggetto non può avere una conoscenza visiva diretta, bensì unicamente una conoscenza mediata dall'ascolto del messaggio ricevuto telefonicamente. Ora, è evidente come non basti un'adeguata percezione uditiva per garantire una presa di coscienza dello stato di cose rappresentato dalla condizione di pericolo in cui versa la persona amata: se la sussistenza di tale situazione di pericolo fosse comunicata al soggetto in una lingua a lui ignota, egli non potrebbe provare alcuna paura per la persona amata, allo stesso modo in cui, nell'esempio proposto nella sezione precedente, si era indicato come un soggetto cui venisse comunicato, in una lingua a lui sconosciuta, il superamento di un certo concorso, non potrebbe affatto gioire per questo stato di cose. Come nell'esempio della gioia, anche in quello della paura di livello spirituale occorre dunque riconoscere che tale sentimento presuppone in molti casi un'attività "comprendente" della ragione, la quale rende possibile un accesso al significato delle proposizioni contenute in un certo messaggio linguistico, comunicato oralmente o per iscritto.

Non solo la presa di coscienza di un certo stato di cose, ma anche e soprattutto la conoscenza di un suo determinato versante di significatività negativa, implica nei casi di paura sopra menzionati un ineludibile intervento dell'intelligenza umana. Il timore per il possibile fallimento di un proprio progetto presuppone una consapevolezza della significatività esistenziale rivestita da tale

progetto per se stessi, consapevolezza che non può essere garantita dal solo intervento dei sensi interni ed esterni; la paura di essere spinti, in una determinata situazione, a compiere un'azione ingiusta, implica un coglimento specificamente intellettuale del disvalore inerente a tale azione, e inattingibile per qualsiasi operazione conoscitiva di livello sensibile, etc.

Tali considerazioni di ordine noetico conducono in maniera spontanea a comprendere come i vissuti di paura spirituale non si diano unicamente nell'interazione con gli stimoli attuali di un determinato ambiente, o con una determinata condizione presente del proprio corpo, ma possano rivolgersi ad enti estremamente distanti, tanto in ottica spaziale, quanto in ottica temporale. È in effetti proprio il nesso organico della paura spirituale con la conoscenza intellettuale a far sì che i possibili oggetti di questo sentimento non siano confinati nel solo *hic et nunc* proprio della percezione esterna, e a rompere in tal modo la "prigione dell'immanenza" in cui risulta relegata la paura psichica umana, così come qualsiasi forma di paura animale. L'intelligenza permette alla persona, in qualsiasi "ambiente" si trovi, di intenzionare oggetti che trascendono l'orizzonte di questo ambiente, in quanto appartenenti a contesti spazio-temporali di cui la persona non può fare attualmente esperienza mediante i sensi esterni, ma a cui può comunque guadagnare un accesso grazie alle proprie facoltà cognitive superiori.

Una persona che si appresti a compiere un viaggio in regioni particolarmente pericolose per la presenza di instabilità politica, catastrofi climatiche, malattie endemiche, etc., potrà provare paura in relazione ad un simile contesto non soltanto una volta giunta in queste ragioni, ma anche ben prima di lasciare la propria tranquilla dimora: la capacità di "auto-proiettarsi" cognitivamente in un futuro non immediato, e in luoghi radicalmente altri da quelli attualmente esperiti, consente all'essere umano di provare forme di "paura anticipante", le quali risultano tutt'altro che prive di utilità. La paura di fronte ai molteplici rischi connessi ad un viaggio in un luogo pericoloso rinvia la persona alla propria precedente deliberazione e scelta di compiere quel viaggio, scelta che può essere in tal modo revocata, nel caso la persona comprenda che la significatività associata a quel viaggio non risulta sufficientemente elevata per assumere i rischi ad esso legati, oppure nuovamente e più consapevolmente confermata, nel caso l'importanza esistenziale del viaggio, o

il beneficio da esso scaturente per altre persone, spingano la persona a correre quei rischi e a non rinunciare al viaggio.

L'esempio appena menzionato permette di comprendere come anche la paura di livello spirituale, analogamente a quella di livello psichico, possa concernere determinati stati di cose, colti come pericolosi per la propria integrità corporale e la propria stessa sopravvivenza. Risulta tuttavia estremamene importante sottolineare come questa non sia l'unica forma o "categoria" di pericolosità a cui può rapportarsi la paura spirituale, ma come al contrario tale sentimento presenti un vasto orizzonte di motivazione. Gli stessi esempi menzionati in precedenza lo attestano. La paura di fallire in un certo progetto non concerne direttamente la propria sopravvivenza fisica, bensì dimensioni di utilità e di bene oggettivo per la propria persona che non risultano organicamente legate alla semplice tendenza alla persistenza nell'essere.

Se poi si pensa al caso del timore per una condizione di grave rischio in cui versa un'altra persona, vi si potrà rinvenire un buon esempio di sentimento spirituale motivato nella prospettiva del bene e del male oggettivo altrui. Si noti, a tal proposito, come già a livello della paura animale e della paura psichica umana si verifichino, in un certo senso, dei vissuti di paura legati alla condizione di pericolo in cui versano altri individui, ma come ciò non tolga il fatto che la dimensione di "auto-trascendimento" richiesta dalla motivazione secondo la categoria del bene oggettivo altrui possa realizzarsi in senso pieno soltanto nell'autentica paura "per altri" di livello spirituale. La forma di paura scaturente dal vedere, a pochi passi da sé, una persona che sta per essere investita, può infatti rappresentare un tipo di vissuto puramente "ambientale", mediante cui un soggetto, più che esprimere uno specifico interesse per il bene dell'altro in quanto tale, viene meramente allertato riguardo alla situazione di pericolo percepita intorno a sé. Anche se si volesse sostenere l'esistenza di una certa dimensione di interesse "per l'altro" in un simile esempio di paura di livello psichico, occorrerebbe comunque sottolineare il carattere istintivo del sorgere di tale vissuto, e l'assenza di un suo nesso intrinseco con l'inclinazione volitiva di colui che teme.

Al contrario, la motivazione propria della paura di livello spirituale palesa un legame organico con una certa inclinazione volitiva, attuale o super-attuale, della

persona che prova questo sentimento. Chi teme in senso proprio "per un altro", mostra mediante un simile vissuto affettivo di non star vivendo in maniera puramente autocentrata, come colui che prova dei vissuti di paura esclusivamente in merito a situazioni di rischio concernenti la propria persona. È importante notare, a tale riguardo, come un buon indicatore della nobiltà morale di un soggetto sia rappresentato proprio dalla sua capacità di provare paura per una condizione di oggettivo pericolo riguardante persone che non appartengono alla sua stretta cerchia familiare o amicale; così come un'utile cartina al tornasole della dirittura morale di un soggetto è costituita dai suoi vissuti di rabbia nei confronti di atti di ingiustizia perpetrati ai danni di persone ad egli sconosciute, oppure dai suoi sentimenti di compassione verso persone prive di alcuna relazione con lui, e afflitte dalla miseria. Non che, si badi bene, analoghi vissuti affettivi provati nei confronti di situazioni di pericolo, ingiustizia o miseria concernenti dei propri parenti o amici, risultino in quanto tali meno altruistici di sentimenti rivolti a condizioni negative sperimentate da estranei: semplicemente, questi sentimenti attestano in maniera più difficilmente equivocabile la presenza di un certo orientamento volitivo della persona.

Il caso di sentimenti legati al bene e del male oggettivo di una persona con cui si ha una relazione di tipo amicale, parentale, sponsale, etc., risulta in effetti alquanto complesso, perché investe sempre in qualche misura anche le dimensioni del proprio bene e male oggettivo. Un soggetto che provi un vissuto di paura per un pericolo concernente un proprio figlio, amico, la propria moglie o compagna, etc., teme anzitutto per queste persone, ma in secondo luogo e in maniera spontanea e legittima per se stesso, perché l'amore e il nesso relazionale che uniscono il soggetto ad una persona amata fanno sì che tutto ciò che "tocchi" questa persona, investa direttamente anche il soggetto. Come Hildebrand sottolinea giustamente, tale intrinseca correlazione tra il bene e il male oggettivo dell'amato, e il bene e il male oggettivo propri, non costituisce affatto in quanto tale un segno di egoismo morale; cionondimeno, questa correlazione risulta costantemente esposta a cadute e deviazioni in senso egoistico, come ben espresso dal caso di chi, venendo a conoscenza di una condizione di pericolo concernente l'amato, tema o si rattristi anzitutto per se stesso, e solo in secondo luogo per l'amato. È in questo senso che un vissuto di paura concernente una condizione di pericolo in cui versano degli

estranei palesa in maniera meno frammista a possibili equivocazioni la positività morale dell'orientamento volitivo del soggetto che sperimenta tale paura, motivata nella prospettiva del male oggettivo altrui.

Enunciata la tipologia di paura spirituale legata a questa categoria di motivazione, è bene notare come anche alcuni vissuti di paura concernenti la propria stessa persona possano costituire un importante segno della consapevolezza morale e del radicamento nel bene di un soggetto. Si pensi all'esempio di colui che, ricevendo un incarico dotato di grande potere, provi timore rispetto alle ingiustizie, che potrebbe rischiare di commettere esercitando in maniera erronea tale potere: un simile vissuto di paura risulta motivato, ancor prima che nella prospettiva del "male oggettivo" conseguente per altre persone ad un proprio atto di ingiustizia, dal carattere di disvalore, di "male in sé" inerente all'ingiustizia stessa. Ora, chi prova paura essendo cosciente di rischiare di compiere, in una data condizione di potere, un atto ingiusto, manifesta tramite questo sentimento non soltanto un accesso noetico alle categorie del valore e del disvalore impossibile sul piano della paura psichica, ma anche una certa inclinazione volitiva verso il bene morale, e una corrispondente dissociazione volitiva dal male[912], le quali risultano assenti in un soggetto che, raggiunto un incarico di responsabilità, non provi altro timore se non quello di perdere il potere conseguito.

Si noti come la possibilità di qualificare in senso morale un vissuto di paura spirituale non vada confusa con una pretesa imputabilità morale diretta di tale vissuto. Una certa forma di paura spirituale può esprimere e portare a manifestazione il carattere altruistico, egoistico, etc., dell'orientamento volitivo di una persona, ed in tal senso la paura spirituale si differenzia nettamente da quella psichica, in quanto presenta un nesso organico con il mondo della moralità. Tuttavia, questo nesso non trasforma la paura in un atto volitivo libero, rispetto a cui la persona umana possiederebbe una piena libertà attuale, e dunque una responsabilità di tipo diretto: la paura spirituale sorge nella persona presupponendo

[912] L'inclinazione volitiva verso il bene e la dissociazione volitiva dal male sono ovviamente legate ai soli casi di paura di compiere un'ingiustizia autenticamente motivata nella prospettiva del valore e del disvalore, e non in vissuti di paura apparentemente affini, ma presentanti in ultima analisi un carattere farisaico. Come affermato nel corso dell'analisi della gioia, anche per il sentimento della paura è possibile riprendere le considerazioni circa la limitatezza dell'auto-trasparenza del soggetto, e dunque circa la possibilità di illusioni concernenti l'effettivo oggetto della propria paura, o il suo orizzonte di motivazione, come pure circa il livello psichico o spirituale di questo vissuto.

una certa inclinazione volitiva attuale o super-attuale, ma ciò non significa che la persona decida volitivamente di far sorgere la paura, quasi essa fosse un atto "comandabile". In tal senso la paura spirituale, come qualsiasi sentimento, e a differenza delle volizioni libere e delle azioni, non risulta immediatamente imputabile alla persona che la sperimenta.

La problematica complessa e affascinante della peculiarità dello statuto morale dei sentimenti spirituali, rispetto a quello degli affetti di livello inferiore e a quello degli atti volitivi, dovrebbe costituire uno degli snodi fondamentali di un'indagine sull'affettività spirituale condotta in ambito di filosofia pratica; ai fini teoretici della presente ricerca, basti semplicemente notare come il nesso della paura spirituale con l'orientamento volitivo della persona renda ragione della non sussistenza di una risposta universale di paura spirituale di fronte ad un certo stato di cose, di contro alla tendenziale generalità della reazione di paura psichica di fronte ad un certo evento, istintivamente percepito da qualsiasi soggetto, o per lo meno dalla maggior parte dei soggetti, come pericoloso.

Le considerazioni fin qui svolte hanno permesso di sottolineare il nesso della paura spirituale con presupposti cognitivi di tipo intellettuale, il suo trascendere l'orizzonte dell'ambiente attuale in cui una persona si trova situata, il suo carattere motivato secondo diverse categorie di significatività, il suo legame organico con l'orientamento volitivo della persona, da cui discendono la sua qualificabilità in senso morale e la sua dimensione di "singolarità". Si tratta di caratteristiche particolarmente importanti, perché permettono di porre in rilievo la differenza eidetica e la strutturale irriducibilità della paura spirituale, ossia della paura "propriamente umana", rispetto alla paura psichica, che la persona umana ha in comune con gli animali irrazionali. Per poter concludere le considerazioni dedicate ai livelli del sentimento della paura, non si può omettere un riferimento, per quanto cursorio, all'ardua problematica della "disposizione temperamentale" alla paura, capace di mostrare come la necessaria distinzione tra i livelli dell'affettività non equivalga ad una loro radicale e artificiosa separazione.

3.2.4. Il problema della disposizione temperamentale alla paura

Ciò che qui si è scelto di qualificare come "disposizione temperamentale" non equivale a ben vedere ad un vissuto affettivo, ma ad una certa inclinazione,

precedente e indipendente dalla volontà di una persona, che favorisce il sorgere in lei di un determinato tipo di vissuti affettivi. Non a caso tale disposizione è meglio definibile come "temperamentale", che come "caratteriale". Se la nozione di carattere di un essere umano identifica un'entità estremamente complessa e multifattoriale, in quanto influenzata, oltre che da un temperamento previo, anche da un determinato contesto socio-culturale, ma pure dal percorso di vita e dalle scelte che contribuiscono a forgiare liberamente, per lo meno in una certa misura, la "personalità della persona", la nozione di temperamento rimanda invece a quella dimensione di "pura fatticità" dell'essere umano, a quel "già dato" che precede l'intervento della libertà, e precede pure le stesse influenze "subite" dalla persona nella propria interazione con un certo scenario socio-culturale.

In questo senso, il temperamento di un essere umano, pur concernendo entità di carattere schiettamente animico, sembra ammettere un forte nesso di derivazione dalla costituzione corporale di quell'individuo, come ben riconosciuto dall'antropologia di matrice aristotelico-tomista, che ha certo dedicato maggiore attenzione di quella hildebrandiana alla problematica dell'affettività temperamentale. Parlare di una "disposizione temperamentale" alla paura, all'irascibilità, ad una certa tristezza, oppure all'euforia, etc., significa parlare di "elementi" di una persona umana che, in ottica entitativa, risultano ovviamente irriducibili alle caratteristiche corporali di quella persona, ma che possono nondimeno essere reputati, in ottica causale, come derivanti da ciò che i pensatori medievali avrebbero denominato *complexio corporis*. Se il carattere scientificamente ingenuo e gli errori connessi alla fisiologia premoderna, in quanto priva del metodo sperimentale, bastano di per sé ad attestare l'impossibilità di una ripresa pura e semplice della concezione tomista dell'affettività temperamentale, resta che la tesi generale del radicamento e della derivazione corporale di certe disposizioni temperamentali pare legittima, e sottoponibile ad una rigorizzazione se adeguatamente sviluppata in dialogo con gli apporti delle scienze empiriche.

La psicologia filosofica, di per sé sola, non può offrire specifici contributi allo studio del nesso genetico tra una determinata costituzione corporale e le disposizioni temperamentali ad essa conseguenti; questa disciplina può però interessarsi direttamente al problema del legame sussistente la disposizione

temperamentale ad un certo vissuto, e l'effettivo sorgere di quel vissuto nell'esperienza umana. Importante risulta notare, a tal riguardo, come la disposizione temperamentale ad un sentimento di paura non precluda necessariamente lo statuto intenzionale di questo vissuto affettivo: la disposizione alla paura non è in effetti tanto scaturigine di forme di angoscia non intenzionale, quanto di una tendenza a cogliere come pericolosi oggetti che non sarebbero "considerati" tali da parte di un soggetto privo di una simile disposizione temperamentale. In questo senso, sembra possibile affermare che la disposizione temperamentale alla paura abbia un significativo influsso sul sorgere non soltanto di vissuti di paura psichica, ma anche di vissuti di paura spirituale, motivata sia nella prospettiva del male spiacevole, sia secondo le categorie del male oggettivo per la propria o un'altra persona. Una persona temperamentalmente apprensiva, timorosa, etc., tenderà a cogliere noeticamente come pericolosi per sé o per altri stati di cose che lasceranno invece emotivamente indifferenti soggetti privi di disposizione temperamentale alla paura, anzitutto nella misura in cui questi ultimi non rinverranno noeticamente alcun versante di pericolosità in tali stati di cose.

Al contempo, va affermato con forza come nessuna persona sia costitutivamente prigioniera delle proprie disposizioni temperamentali: salvo in alcune condizioni-limite, in cui un sentimento particolarmente violento legato ad una certa disposizione temperamentale giunge, una volta trasformatosi in un duraturo stato affettivo, ad "annichilire operativamente" il libero arbitrio, la persona rimane sempre libera di seguire la direzione di "fuga da" in cui è spinta da un qualsiasi affetto di paura, oppure di opporvisi. Non solo: la lenta e faticosa "costruzione del carattere", derivante dall'interazione tra temperamento, ambiente e libertà, può gradualmente condurre la persona non soltanto ad essere sempre più padrona di sé, ed in grado di "resistere" a qualsiasi spinta affettiva ad un'azione *ad extra*, ma pure, mediante il radicarsi delle virtù, a modificare significativamente lo stesso orizzonte interiore delle proprie tendenze.

Tale duplice influsso della libertà è ben identificabile proprio nel caso della paura. Grazie alla "libertà attuale", una persona potrà scegliere di non assecondare la propria tendenza interiore alla fuga da una certa situazione, tendenza scaturente da un affetto di paura spirituale provato rispetto a quella situazione, e legato o meno

alla presenza di una previa disposizione temperamentale alla paura. Inoltre, il progressivo radicarsi della virtù di fortezza in quella persona le consentirà non soltanto di opporsi in maniera sempre più decisa ed efficace a tale spinta alla fuga, ma anche - ed è questo l'aspetto da mettere in maggiore rilievo - di esperire progressivamente sempre meno sentimenti di paura, di fronte a realtà che "non legittimano" la paura. È in questo senso, che il "dinamismo delle virtù" permette una sorta di "riequilibrio" del carattere della persona, rispetto alle possibili debolezze e unilateralità conseguenti ad una determinata disposizione temperamentale. Ciò non significa, si badi bene, che le inclinazioni temperamentali presentino unicamente un versante negativo, anzi esse, se adeguatamente integrate nell'intero della vita personale, possono presentare un'indubbia positività. Una persona avente un temperamento irascibile potrà certo rischiare di arrabbiarsi per stati di cose che non legittimano affatto una risposta affettiva di rabbia - è in tal senso che si parla sovente di una rabbia "senza motivo" -, ma questa inclinazione potrà pure permettere alla persona di essere più sensibile di altri soggetti di fronte ad una situazione di ingiustizia, e di non limitarsi ad una dissociazione interiore dall'ingiustizia, propria pure di soggetti aventi un temperamento tendenzialmente "irenico", ma al contrario di manifestare *ad extra* la propria "buona rabbia", e di agire per la difesa e il ristabilimento della giustizia. In questo senso, in una persona il cui orientamento volitivo risulti stabilmente orientato verso la dimensione valoriale, e soprattutto "informato" dalla virtù di giustizia, la stessa disposizione temperamentale all'irascibilità potrà essere non meramente "moderata", bensì ben più positivamente "canalizzata" e "funzionalizzata" al servizio della giustizia.

Un simile orizzonte di comprensione, capace di rendere conto tanto dei limiti, quanto dei possibili aspetti positivi della disposizione temperamentale ad un sentimento, risulta peraltro fondamentale per la riflessione sulla sopraelevazione e la "soprannaturalizzazione" del temperamento e del carattere permessa dall'azione della grazia. Nell'impossibilità di dedicarsi in questa sede ad una disamina di tali questioni, di ordine primariamente teologico, basti sottolineare, ai fini filosofici della presente trattazione, come la tematica della disposizione temperamentale ad un certo sentimento palesi, analogamente a quanto fatto dalla causazione di alcuni sentimenti psichici a partire da processi fisiologici, o dall'"inclinazione" ad un

sentimento spirituale rappresentata dalla presenza di alcuni sentimenti corporali o psichici, la necessità di una trattazione capace di "distinguere per unire" i livelli dell'affettività. In questo senso, la riflessione sull'affettività temperamentale permette di comprendere in maniera ulteriore l'erroneità di una separazione radicale, "meccanica" e pseudo-sistematica, tra i livelli dell'affettività, separazione in ultima analisi incompatibile con l'unitarietà complessiva dell'esperienza affettiva umana, radicata nell'unità sostanziale della persona.

3.3. Considerazioni riassuntive sull'irriducibilità dell'affettività spirituale all'affettività corporale o psichica

Le riflessioni dedicate alla distinzione tra piacere, contentezza e gioia, unite a quelle rivolte alla distinzione tra i due livelli fondamentali della paura, hanno tentato di fornire una trattazione dei livelli dell'affettività umana che, per quanto svolta nell'ambito di un'analisi di singoli sentimenti, può essere legittimamente utilizzata per lo studio dell'intero ambito dell'affettività umana. In questo senso, già si era rilevato come la distinzione tra dolore, scontentezza e tristezza fosse analoga a quella tra piacere, contentezza e gioia, e dunque di carattere tripartito: il dolore rappresenta un sentimento corporalmente localizzato o diffuso come il piacere, la scontentezza rappresenta un sentimento psichico non intenzionale o intenzionale come le forme di contentezza ad essa corrispondenti, e infine la tristezza rappresenta un sentimento spirituale, le cui caratteristiche strutturali risultano affini a quelle della gioia. La riflessione sulla distinzione tra i due livelli fondamentali della paura aveva in seguito permesso di far emergere l'esistenza di ulteriori sentimenti, i cui analogati non si collocano su tre diversi piani dell'affettività, ma unicamente al livello dell'affettività psichica e a quello dell'affettività spirituale. La distinzione non ternaria ma binaria della paura, lungi dall'essere isolata, risulta al contrario paradigmatica, giacché buona parte dei sentimenti umani non presentano un analogato di livello corporale, ma soltanto un analogato psichico e uno spirituale: non è un caso che, nel linguaggio comune, il termine sentimento sia per lo più utilizzato in riferimento a vissuti interiori, animici, e non per designare vissuti corporalmente localizzati o diffusi, i quali vengono più spesso qualificati come "sensazioni". Al di là di tali questioni terminologiche, è

importante notare come sentimenti quali la rabbia, la speranza, la compassione, etc., sembrino tutti presentare una struttura binaria simile a quella della paura: tali sentimenti, sia nella loro versione psichica che in quella spirituale, presentano una qualche connessione con dei vissuti corporali, ma non sono essi stessi percepiti come corporalmente localizzati o diffusi[913].

Più complessa risulta la determinazione del carattere binario o ternario della distinzione tra ulteriori sentimenti. Se ci si sofferma, ad esempio, sulla distinzione tra attrazione sessuale, invaghimento e innamoramento, si sarebbe tentati di primo acchito di considerare l'attrazione sessuale come sentimento corporale, l'invaghimento come sentimento psichico, e l'innamoramento come sentimento spirituale, avvalorando in tal senso una concezione della differenziazione tra questi vissuti analoga a quella tra piacere, contentezza e gioia. Una simile lettura presenta elementi di legittimità, ma incontra al contempo innegabili difficoltà: l'attrazione sessuale è certo inconcepibile senza un'implicazione di vissuti corporali localizzati o diffusi, tuttavia, a differenza del solo piacere, essa si rapporta esplicitamente ad un oggetto, e presenta alcuni versanti di somiglianza con i sentimenti psichici; l'invaghimento, a sua volta, potrebbe forse venir concepito non come sentimento di livello psichico, ma come attrazione affettiva di livello spirituale, per quanto presentante delle modalità fenomeniche e un orizzonte motivazionale differenti e inferiori a quelli dell'autentico innamoramento. Il problema della distinzione tra attrazione sessuale, invaghimento e innamoramento ben si presta a mostrare la difficoltà di determinare, in alcuni casi, l'afferenza degli analogati di un sentimento a due o tre piani dell'affettività. Resta che, al di là dei singoli esempi, l'affettività spirituale presenta in ottica generale dei caratteri peculiari, che rendono tale livello del sentire strutturalmente irriducibile a quello dell'affettività psichica, e a maggior ragione a quello dell'affettività corporale, caratteri che è bene ricordare in maniera sintetica al termine di questo capitolo.

Un primo elemento di fondamentale differenziazione concerne i presupposti cognitivi dell'affettività: i sentimenti spirituali di tipo naturale presuppongono in

[913] Riprendendo l'esempio linguistico proposto nel caso della paura, è possibile sostenere che la domanda rivolta ad un soggetto sul "dove" egli provi rabbia, speranza, compassione, etc., non abbia altro significato legittimo che quello di una richiesta di localizzazione dei vissuti corporali associati a questi sentimenti, e non certo di una richiesta di localizzazione dei sentimenti stessi, che si rivelerebbe priva di possibile risposta.

maniera universale e necessaria l'implicazione della conoscenza razionale e intellettuale, nelle sue varie forme, e soprattutto nella dimensione del coglimento intuitivo della significatività di un ente; mentre i sentimenti corporali e psichici dipendono organicamente dalla sola attività conoscitiva dei sensi esterni e interni. Tutti i sentimenti spirituali afferenti all'ordine naturale sono inoltre intrinsecamente intenzionali, mentre i sentimenti corporali e una parte dei sentimenti psichici sembrano privi di un nesso esplicito con un oggetto intenzionale, e appaiono come "causati" secondo forme di causalità efficiente di tipo naturalistico. Al contrario, i sentimenti spirituali risultano "motivati" dal proprio oggetto, secondo diverse possibili categorie di significatività e motivazione, di polarità positiva o negativa: bene soggettivamente piacevole o male soggettivamente spiacevole, bene o male oggettivo per la propria o per un'altra persona, bene utile o male opponentesi per contrarietà all'utile, valore o disvalore. I sentimenti spirituali motivati nella prospettiva del piacevole o dello spiacevole sono quelli "qualitativamente" più simili ai loro analogati corporali e psichici, cionondimeno, la loro struttura risulta irriducibile a quella di tali analogati. I sentimenti spirituali presentano un significativo legame con l'orientamento volitivo attuale o super-attuale della persona, ed è primariamente per questa ragione che essi possono venir reputati come "voci dell'io", rivelanti la singolarità e la direzione morale fondamentale della persona molto più di quanto fatto dai sentimenti corporali o dai sentimenti psichici, il cui costitutivo intelligibile non palesa un legame organico con l'orientamento volitivo e la moralità della persona. Infine, va ricordato come i sentimenti spirituali posseggano una più o meno manifesta relazione con la dimensione corporale dell'esistenza umana, relazione che risulta però fenomenologicamente e ontologicamente diversa da quella che i sentimenti corporali o psichici intrattengono con la corporeità: i sentimenti spirituali presentano "ripercussioni", "espressioni", "conseguenze", etc., di tipo corporale, ma il "correlato corporale" di questi vissuti non può mai essere inteso né come identico ai vissuti stessi, né come loro causa in termini emergentistici.

Esposti in maniera estremamente schematica i principali fattori di differenziazione tra i sentimenti spirituali e i sentimenti afferenti ai due piani dell'affettività sensibile, è opportuno enunciare in modo altrettanto cursorio alcuni

ulteriori elementi emersi nell'analisi dei vissuti precedentemente svolta, e utili per fugare comprensioni limitate del piano dell'affettività spirituale. Anzitutto, è importante notare come il fatto che un soggetto non abbia una consapevolezza "chiara e distinta" della tipologia di un proprio sentimento, oppure del suo livello, del suo oggetto e del suo ordine di motivazione, e possa errare o illudersi a proposito di uno o più di questi elementi, non pregiudichi in alcun modo lo statuto spirituale di quel sentimento. In secondo luogo, va ricordato come l'unitarietà del piano dell'affettività spirituale di tipo naturale, garantita dalle "comunanze strutturali" di tutti i sentimenti ad esso afferenti, non pregiudichi l'esistenza di differenze anche estremamente rilevanti tra le diverse specie di sentimenti spirituali, e pure tra le diverse realizzazioni concrete di un'unica specie di sentimento. In questo senso, si può parlare di una "superiorità" di un sentimento motivato nella prospettiva del valore, rispetto a un sentimento motivato nella prospettiva del bene soggettivamente piacevole; ma è pure possibile rinvenire grandissime differenze di durata, intensità, "profondità qualitativa", "profondità come significato esistenziale", etc., tra due realizzazioni della medesima specie di sentimento aventi la stessa categoria di motivazione. Infine, è fondamentale notare come il criterio di diversificazione strutturale e di per sé atemporale e universale, che consente una distinzione tra i piani dell'affettività, non voglia misconoscere l'importanza di discipline quali la storiografia, la sociologia, l'antropologia culturale, etc., ai fini del tentativo di comprensione dei molteplici versanti di contingenza e non-universalità che caratterizzano l'esperienza affettiva umana. In tal senso, la storiografia e le discipline socio-antropologiche possono fornire importantissimi apporti alla filosofia, in grado di fugare letture ingenue e astratte dell'universo dei sentimenti spirituali: la riflessione sul vasto orizzonte di "mediazioni" storico-culturali e sul carattere "situato" del coglimento noetico della significatività positiva e negativa di un ente conduce in effetti a demistificare alcune pseudo-universalità, in cui uno studio puramente ontologico e fenomenologico dell'essenza degli affetti rischia di incorrere[914]. Il contatto vivente con il metodo e gli apporti delle scienze umane può

[914] Si noti come proprio tale presa in considerazione degli aspetti storicamente determinati e contingenti dell'esperienza umana sia troppo spesso mancata da parte dei filosofi e dei teologi tomisti. Quando l'attenzione all'individuale e al concreto propria dello spirito autentico del "tomismo vivente" è stata recuperata, ciò ha condotto a esiti particolarmente fecondi, come mostrato ad esempio dal tentativo maritainiano di articolare il carattere meta-storico e universale proprio della

invero risultare particolarmente fecondo non soltanto ai fini di uno studio puramente teoretico, volto a trattare il problema del nesso tra l'universalità e la metastoricità dell'essenza di un certo sentimento spirituale, e i versanti irriducibilmente contingenti delle sue manifestazioni; ma anche in sede di indagine etica, ad esempio ai fini di una riflessione sulla distinzione tra lo statuto morale intrinsecamente negativo di un dato sentimento, e le "attenuanti" legate a determinati contesti sociologici e etnologici.

Con questo breve rimando all'importanza di un dialogo tra la considerazione filosofica della "scala dell'affettività" umana, e gli apporti allo studio dell'universo affettivo provenienti dalle scienze antropologiche e sociali, è possibile integrare quanto affermato in precedenza circa la decisività di un confronto tra filosofia e scienze naturali ai fini della trattazione del multiforme legame tra i sentimenti e il loro "correlato corporale"; e transitare alla seconda parte della tesi, dedicata al problema della comunanza e della distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi.

lex naturae, considerata in ottica ontologica, con la storicità e la contingenza propria della progressiva presa di coscienza (*prise de conscience*) umana dei precetti della legge naturale, tentativo che ha condotto il pensatore francese ad operare un'interessante lettura filosofica dei risultati della ricerca etnologica. Si vedano in particolare i capitoli conclusivi di MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*.

Parte II:

IL PROBLEMA DELLA COMUNANZA E DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI

Capitolo 4:

LA CONCEZIONE DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI NEL PENSIERO DI DIETRICH VON HILDEBRAND

Nel primo capitolo si è visto come Hildebrand circoscriva un piano superiore rispetto a dei piani inferiori dell'affettività umana, e sono stati delineati alcuni dei tratti distintivi dei sentimenti superiori, denominati "sentimenti spirituali". Si è cercato di mostrare come per il filosofo tedesco tutti i sentimenti spirituali presuppongano la conoscenza di livello intellettuale, siano vissuti intenzionali e motivati, mentre queste caratteristiche non siano rinvenibili nei sentimenti corporali o in quelli psichici.

Sulla base del precedente affresco della concezione dell'affettività spirituale difesa da Hildebrand, si tratta a questo punto di presentare la sua concezione della distinzione dei sentimenti spirituali rispetto agli atti volitivi, compito cui è dedicato il presente capitolo, diviso in sei sezioni. Dopo aver palesato in un primo momento la presenza di una riflessione sugli atti volitivi all'interno dell'opera del filosofo tedesco, ci si soffermerà sulla delimitazione hildebrandiana dell'ambito della volizione. Nella terza sezione si tratteranno le somiglianze tra sentimenti spirituali e atti volitivi, per passare in un quarto momento a delinearne i principali tratti distintivi. In seguito, si mostrerà come Hildebrand si senta legittimato, a partire da questi tratti distintivi, a difendere la tesi della differenza tra il "cuore" (*Herz*), concepito come "centro" (*Zentrum*) di tutti i sentimenti spirituali, e la volontà (*Wille*), concepita come "centro" di tutti gli atti volitivi; cui segue direttamente la tesi, fondamentale nell'intero *corpus* hildebrandiano, dell'esistenza di tre diversi "centri spirituali" della persona: intelligenza, cuore e volontà. Nella sesta e ultima sezione, si mostrerà come al termine del proprio itinerario speculativo Hildebrand proponga una revisione di alcune delle tesi sostenute in precedenza circa l'estensione dell'ambito degli atti volitivi, senza per questo giungere a mettere in questione la tesi della differenza tra sentimenti spirituali e atti volitivi, e tra cuore e volontà.

4.1. La riflessione sugli atti volitivi e sulla volontà nel *corpus* filosofico hildebrandiano

Se si tiene presente che l'etica rappresenta l'ambito del pensiero filosofico a cui Hildebrand ha consacrato il maggior numero di studi[915], a partire dagli scritti della giovinezza e fino ai testi pubblicati postumi, non stupirà l'estrema pervasività del tema degli atti volitivi e della volontà nell'intera produzione filosofica del nostro. Inoltre, non dovrà stupire l'interesse manifestato da Hildebrand per gli atti volitivi in ottica prettamente teoretica: per quanto l'etica si compia soltanto mediante una considerazione della bontà e della malvagità dei diversi "portatori della moralità" (*Träger des Sittlichen*)[916], tra cui gli atti volitivi, essa presuppone uno studio di ordine teoretico della natura di questi atti e della struttura dell'azione, tema cui il filosofo tedesco si dedica fin dall'epoca della propria dissertazione dottorale.

4.1.1. Presenza della riflessione sugli atti volitivi e la volontà nelle diverse opere hildebrandiane

All'interno di *Die Idee der sittlichen Handlung*, testo di cui si è già avuto modo di sottolineare l'importanza all'interno del primo capitolo, sono presenti, in nuce o in maniera già sufficientemente articolata, quasi tutti i grandi temi cui sarà rivolta la riflessione dell'Hildebrand maturo[917], tra i quali spicca proprio il tema

---

[915] Hildebrand stesso riconobbe che «Ethik ist vielleicht das Gebiet, auf dem ich am meisten philosophisch gearbeitet habe», VON HILDEBRAND, S*elbstdarstellung*, p. 76. Uno studioso attento dell'opera hildebrandiana quale lo spagnolo Sergio Sánchez-Migallón sostiene in questo senso che «La mayor contribución de Hildebrand se encuentra en el campo de la reflexión sobre la vida moral», S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, *Dietrich von Hildebrand*, in F. FERNÁNDEZ LABASTIDA – J. A. MERCADO (ed.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/hildebrand/Hildebrand.html, consultato il 28/01/2019.

[916] La distinzione tra diversi tipi di "portatori della moralità" è elaborata da Hildebrand fin dall'epoca di *Die Idee der sittlichen Handlung*, in polemica contro la riduzione kantiana della sfera della moralità a quella della volontà. Secondo il giovane fenomenologo, già nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* si potrebbe riscontrare una «Einschränkung der Ethik auf das Gebiet des Wollens», in quanto nell'etica del grande filosofo di Königsberg «ein Akt, und zwar der Willensakt, wird zum alleinigen Träger ethischer Werte erklärt, und etwa die Güte einer Person lediglich als die Anlage, aus der ein guter Wille fließt, interpretiert», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 126. Oltre agli atti volitivi, Hildebrand riconosce invece anche l'azione stessa, i sentimenti, le virtù e i vizi, e pure l'essenza di una persona (*das Wesen der Person*) come possibili "portatori" in senso diretto o indiretto della moralità, e dunque sostiene che si possa predicare una positività o negatività morale rispetto a tutte queste diverse realtà. Tale tesi hildebrandiana, comprensibile in quanto reazione all'impostazione kantiana, risulta però problematica proprio nella misura in cui muove da una concezione troppo limitata della sfera della volontà.

[917] Cfr. A. RODRIGO, *Hildebrand y la acción propiamente moral*, «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 48 (2015), pp. 211-221: p. 221.

degli atti volitivi, considerato sia in ottica prettamente filosofico-morale, sia in ottica di psicologia filosofica[918].

Tra le opere della prima maturità del filosofo tedesco, una considerazione dell'ambito del volere si rinviene in *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis,* scritto particolarmente importante per la questione dell'"atteggiamento fondamentale" (*Grundhaltung*) e della "intenzione morale fondamentale" (*moralische Grundintention*)[919] della persona umana; rilevanti risultano inoltre alcuni passaggi di *Die Ehe*, in modo particolare per il problema del nesso tra amore e atti volitivi[920]. Tra le opere della piena maturità del filosofo tedesco, un'ampia trattazione degli atti volitivi e della volontà è consegnata soprattutto a *Ethik*, ed in modo particolare ai capitoli dedicati al problema della libertà[921], nonché al già citato capitolo diciassettesimo, che rappresenta uno dei principali luoghi testuali per la comprensione della distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi.[922]

Oltre alla considerazione degli atti volitivi implicata da opere etiche quali *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*[923] e *Substitute für wahre Sittlichkeit*[924]*,*

---

[918] Pare possibile sostenere che in una prospettiva epistemologica quale quella hildebrandiana siano due le principali discipline teoretiche su cui si basa la filosofia morale: da un lato essa presuppone la psicologia filosofica, dall'altro l'assiologia o ontologia dei valori. Sulla concezione delle discipline teoretiche come presupposti fondamentali per le discipline pratiche si ricordino le considerazioni svolte da Husserl nei *Prolegomena zur reinen Logik*: «jede normative und desgleichen jede praktische Disziplin auf einer oder mehreren theoretischen Disziplinen beruht, sofern ihre Regeln einen von dem Gedanken der Normierung (des Sollens) abtrennbaren theoretischen Gehalt besitzen müssen», E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, *Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1900, p. 40.

[919] Cfr. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis,* pp. 550-579. Per uno studio specificamente dedicato al tema della "intenzione morale di fondo" o "intenzione morale fondamentale" nell'intera opera hildebrandiana si rimanda a J. M. YANGUAS, *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: contribución al estudio de un concepto moral clave*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994. Si veda anche J. M. YANGUAS, *La actitud fundamental. Su naturaleza y sus relaciones con las actitudes y acciones particulares (Estudio del tema en D. von Hildebrand)*, «Scripta theologica», 18/2 (1986), pp. 519-560.

[920] Si veda in modo particolare VON HILDEBRAND, *Die Ehe,* pp. 18-19, p. 38.

[921] La problematica della libertà nei suoi diversi aspetti è trattata a partire dal capitolo 20 fino al capitolo 26 di quest'opera: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik,* pp. 293-354.

[922] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik,* pp. 201-253, in particolare pp. 210-212.

[923] Cfr. D. VON HILDEBRAND - A. JOURDAIN, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik,* in D. VON HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften, Gesammelte Werke: Band VIII*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer, 1973, pp. 5-164. Per la prima edizione inglese di quest'opera si veda D. VON HILDEBRAND - A. JOURDAIN, *True morality and its counterfeits*, New York - Toronto, David McCay Company - Musson, 1955. Per la seconda edizione inglese si veda D. VON HILDEBRAND - A. JOURDAIN, *Morality and situation ethics,* Chicago, Franciscan Herald Press, 1966.

[924] Cfr. D. VON HILDEBRAND - A. JOURDAIN, *Substitute für wahre Sittlichkeit*, in D. VON HILDEBRAND, *Idolkult und Gotteskult, Gesammelte Werke: Band VII*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer, 1974. Per la prima edizione inglese di quest'opera si veda D. VON

questa tematica è richiamata più volte in tutti gli scritti in cui Hildebrand si dedica in maniera primaria all'analisi dell'affettività spirituale, ossia in *The heart*[925], *Die geistigen Formen der Affektivität*[926], nell'ultimo capitolo di *The art of living*[927] e all'interno dello stesso capolavoro filosofico hildebrandiano, *Das Wesen der Liebe*[928]. È chiaro che proprio questi luoghi testuali risultino, insieme al diciassettesimo capitolo di *Ethik*, tra i più significativi per la presente trattazione, nella misura in cui da essi emerge con maggiore evidenza la concezione hildebrandiana delle comunanze, e soprattutto delle differenze tra sentimenti spirituali e atti volitivi.

Esiste tuttavia un ultimo scritto di cui occorre fare menzione fin dal principio, ossia *Moralia*[929], opera pubblicata postuma nel 1980, e che rappresenta la vera e propria summa dell'intera riflessione etica del filosofo tedesco. Nelle quasi cinquecento pagine di *Moralia*, Hildebrand torna a confrontarsi, al termine del proprio itinerario filosofico, con la quasi totalità delle problematiche etiche affrontate a partire dall'epoca di *Die Idee der sittlichen Handlung*, proponendone sviluppi significativi, che in alcuni casi implicano anche parziali revisioni e ritrattazioni di tesi sostenute in precedenza. Il riconoscimento dell'esistenza di simili discontinuità all'interno dell'itinerario hildebrandiano risulta di fondamentale importanza, in particolar modo per la questione dell'estensione

---

HILDEBRAND - A. JOURDAIN, *Graven images: Substitutes for true morality*, New York, David McKay Company, 1957. Per la seconda edizione inglese si veda D. VON HILDEBRAND - A. JOURDAIN, *Graven images: Substitutes for true morality*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1976.

[925] Si veda in particolare il capitolo ottavo, intitolato *The heart as the real self*: cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 67-71. Si veda anche VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 31-34.

[926] Si veda in particolare VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 203-208.

[927] Si veda in particolare VON HILDEBRAND, *The art of living*, pp. 100-106.

[928] Numerose sono le sezioni di *Das Wesen der Liebe* in cui Hildebrand fa riferimento alla distinzione e al nesso tra amore e atti volitivi: si vedano ad esempio i paragrafi intitolati *Ist Liebe eine Willensantwort oder eine affektive Wertantwort?*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66; *Einzigartiges "Engagement"- Liebe und Freiheit*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 82-85; *"Herz" und Freiheit. Die Verwechslung Kants zwischen affektiver sittlicher Wertantwort und außersittlicher "Neigung"*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 130-134; *Außersittliche affektive Wertantwort und Unterordnung - „Spontaneität" ist nicht Willkühr*, in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 137.

[929] La redazione di *Moralia* impegna gli ultimi anni della vita del filosofo, insieme a quella dei due volumi della sua Estetica, il primo pubblicato nell'anno della morte (1977), il secondo pubblicato postumo: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Ästhetik: Zweiter Teil. Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*, *Gesammelte Werke: Band VI*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1984. Oltre a *Moralia* e al secondo volume di *Ästhetik*, gli ulteriori scritti hildebrandiani pubblicati postumi sono il già citato *Über den Tod* e *Über die Dankbarkeit* (cfr. D. VON HILDEBRAND, *Über die Dankbarkeit*, St. Ottilien, EOS Erzabtei St. Ottilien, 1980), entrambi direttamente attinenti a questioni filosofico-morali.

dell'ambito del volere: sarà dunque necessario, come già accennato, soffermarsi su alcune variazioni del pensiero del filosofo tedesco all'interno della sesta sezione del presente capitolo.

4.1.2. Il problema del nesso tra il contributo hildebrandiano e gli ulteriori tentativi di fenomenologia della volontà

Prima di transitare alla seconda sezione, è opportuno notare come una comprensione integrale della concezione hildebrandiana degli atti volitivi, e delle comunanze e differenze tra atti volitivi e sentimenti, presupporrebbe un'indagine storico-filosofica volta a collocare il contributo del filosofo tedesco in relazione ai diversi tentativi di fenomenologia della volontà proposti da pensatori a lui contemporanei. Se è possibile affermare che la fenomenologia del primo Husserl si soffermasse maggiormente sugli atti noetici che su quelli volitivi o affettivi[930], ciò non toglie che alcuni esponenti dei circoli fenomenologi di Monaco e Gottinga dedicarono fin dal principio una grande attenzione al problema del volere.

Esempio paradigmatico è quello di Alexander Pfänder, che ancor prima di venire in contatto con le *Logische Untersuchungen* scrisse un'opera significativamente intitolata *Phänomenologie des Wollens* (1900)[931], e costituente, insieme al già citato *Motive und Motivation* (1911), uno dei più importanti contributi di analisi fenomenologica degli atti volitivi[932]. Nonostante nelle opere

[930] Ciò non toglie che, nel corso dello sviluppo del pensiero husserliano, si assista ad un progressivo ampliamento dell'interesse verso tali tematiche, presenti ad esempio nei corsi di etica del filosofo tedesco: cfr. E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (*1908-1914*), *Gesammelte Werke: Band XXVIII*, ed. a cura di U. Melle, Dordrecht, Kluwer, 1988; E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik* (*Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*), *Gesammelte Werke: Band XXXVII*, ed. a cura di H. Peucker, Dordrecht, Kluwer, 2004. Per le presenti tematiche si tenga presente anche E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie* (*Vorlesungen Sommersemester 1925*), *Gesammelte Werke: Band IX*, ed. a cura di W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1968. Tra i vari studi dedicati alla concezione husserliana degli atti volitivi si rinvia a U. MELLE, *Husserl's phenomenology of willing,* in J. HART – L. EMBREE (ed.), *Phenomenology of values and valuing*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 169-192; K. MERTENS, *Husserl's phenomenology of will in his reflections in ethics*, in N. DEPRAZ - D. ZAHAVI (ed.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 121-138.

[931] A. PFÄNDER, *Phänomenologie des Wollens: eine psychologische Analyse*, Leipzig, Barth, 1900. Questa importante analisi degli atti volitivi è preceduta da A. PFÄNDER, *Das Bewusstsein des Wollens,* «Zeitschrift für Psychologie», 17 (1898), pp. 321-367.

[932] Per uno studio del contributo pfänderiano alla fenomenologia del volere, e un confronto con quello fornito da Husserl e Geiger, si rimanda alla tesi dottorale di Marta Ubiali: cfr. M. UBIALI, *Wille, Unbewusstheit, Motivation: der ethische Horizont des Husserlschen Ichbegriffs*, Ph.D. diss., Università degli Studi di Macerata - Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, 2012. Si veda anche G. UEMURA - T. YAEGASHI, *Alexander Pfänder on the intentionality of willing*, in A. SALICE (ed.), *Intentionality. Historical and systematic perspectives*, München, Philosophia Verlag, 2012. Un'originale considerazione della rilevanza della fenomenologia pfänderiana del volere per la ricerca filosofica contemporanea è rinvenibile in P. RICOEUR, *Phénoménologie du vouloir et*

hildebrandiane gli espliciti riferimenti a Pfänder siano estremamente sporadici[933], la presenza di alcune suggestioni pfänderiane nel pensiero del nostro non è affatto da escludere, ed anzi andrebbe maggiormente indagata da parte degli studiosi della storia del movimento fenomenologico[934].

Inoltre, così come per l'analisi hildebrandiana dei sentimenti, occorrerebbe anche rispetto alla trattazione degli atti volitivi indagarne dipendenze e novità rispetto a quella presente nelle opere di Scheler, anzitutto nel *Formalismus*[935], e negli scritti reinachiani[936]. Più in generale, utile sarebbe l'istituzione di un confronto tra la proposta hildebrandiana e ulteriori tentativi di fenomenologia del volere, quali

approche par le langage ordinaire, in H. SPIEGELBERG - E. AVÉ-LALLEMANT (ed.), *Pfänder-Studien*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, pp. 79-96. Per una sottolineatura di carattere più generale dell'importanza degli apporti filosofici di Pfänder, pensatore troppo spesso dimenticato, si rimanda, oltre che ai diversi contributi contenuti negli *Pfänder-Studien* appena citati, alla monografia di H. SPIEGELBERG, *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1963; e all'articolo di M. CRESPO, *Alexander Pfänder. Leben und Werk eines großen Philosophen*, «Información Filosófica», 13/6 (2009), pp. 7-26.

933 In *Die Idee der sittlichen Handlung* Hildebrand valuta ad esempio positivamente l'utilizzo pfänderiano del termine "centrifugo" (*zentrifugal*) in sede di descrizione fenomenologica dei vissuti psichici "spontanei" (cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 134, nota 1), ma non sembra impegnarsi in un confronto esplicito con la teoria degli atti volitivi formulata in *Phänomenologie des Wollens* e *Motive und Motivation.* Riferimenti espliciti a Pfänder non paiono presenti in alcuna delle maggiori opere hildebrandiane: né in *Ethik,* né in *The heart* o *Das Wesen der Liebe,* etc.

934 Non si dimentichi che Hildebrand ebbe Pfänder come docente al proprio arrivo all'Università di Monaco nel 1906 (cfr. D. VON HILDEBRAND, *Selbstdarstellung*, p. 78), e che, nonostante non trovasse nei corsi del filosofo di Iserlohn la stessa ispirazione ricevuta dalle lezioni di Theodor Lipps, provava ammirazione intellettuale per il valore filosofico di Pfänder. Queste informazioni sono tratte dalla biografia di Hildebrand redatta dalla seconda moglie, Alice Jourdain, la quale si è basata su delle memorie redatte dallo stesso filosofo (cfr. A. VON HILDEBRAND, *The soul of a lion*, p. 66, p. 70). La già citata dissertazione di Alberto Sánchez León, intitolata *Acción humana y "disposición de ánimo" desde la perspectiva fenomenológica*, ha fornito un significativo confronto tra le teorie dell'azione e dei sentimenti elaborate da Scheler, Pfänder e Hildebrand, ma una valutazione di ordine prettamente storiografico della presenza e dell'influenza del pensiero di Pfänder nella formazione della filosofia hildebrandiana rappresenta un compito che, a conoscenza di chi scrive, resta ancora da assolvere.

935 Oltre alla trattazione degli atti volitivi presente nel capolavoro scheleriano, per questo tema si veda anche M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß I*, Bern, Francke, 1957, pp. 155-178.

936 La considerazione reinachiana del tema degli atti volitivi, oltre che di natura psicologica e filosofico-morale, risulta strettamente legata anche agli interessi giuridici del filosofo di Magonza. Cfr. A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (1913), in REINACH, *Sämtliche Werke. Band I*, pp. 131-278; A. REINACH, *Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung* (1912/13), in REINACH, *Sämtliche Werke. Band I*, pp. 279-311. Si veda anche REINACH, *Einleitung in die Philosophie* (1913), in REINACH, *Sämtliche Werke. Band I*, pp. 369-513. Uno studio delle relazioni tra la filosofia dell'azione hildebrandiana e quella reinachiana è rinvenibile in A. SALICE, *Actions, values, and states of affairs in Hildebrand and Reinach*, «Studia Phaenomenologica», 15 (2015), pp. 259-280.

quelli emergenti dalla dissertazione dottorale di Hans Reiner[937]; così come uno studio della ricezione dell'analisi hildebrandiana degli atti volitivi da parte di altri esponenti del movimento fenomenologico, ad esempio di Edith Stein[938].

Come già sottolineato rispetto al tema dei sentimenti, una simile indagine analitica tanto delle fonti e del contesto, quanto della *Rezeptionsgeschichte* della psicologia hildebrandiana, esula dai limiti e dall'intenzionalità speculativa del presente contributo. Ciò non impedirà, in ogni caso, di formulare all'interno della quinta sezione di questo capitolo delle interpretazioni di carattere generale, circa significativi aspetti di comunanza e di differenza tra l'impostazione hildebrandiana e quella propria di Brentano e di alcuni esponenti del movimento fenomenologico.

4.2. La delimitazione hildebrandiana dell'ambito del volere

Per poter comprendere la concezione hildebrandiana delle comunanze tra sentimenti spirituali e atti volitivi, e ancor di più quella delle loro differenze, è necessario riferirsi anzitutto alla delimitazione dell'ambito del "volere" sostenuta dal filosofo tedesco. Conscio dei diversi significati attribuibili a termini quali "volizione" (*Volition*), "atto volitivo" (*Willensakt*), "volere" (*Wollen*) o "volontà" (*Wille*), Hildebrand afferma fin dall'inizio del proprio itinerario speculativo la necessità di distinguere tra un significato ampio e un significato più ristretto in cui si possono impiegare questi termini.

La prima sottolineatura della necessità di operare una simile distinzione terminologica è rinvenibile al principio della sezione *Wollen und Stellungnehmen* in *Die Idee der sittlichen Handlung*. Hildebrand delimita qui il volere orientato a "stati di cose" (*Wollen auf Sachverhalte*)[939], rispetto a forme di "mero volere"

[937] Cfr. H. REINER, *Freiheit, Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Halle, Max Niemeyer, 1927. Questo testo costituisce la pubblicazione della dissertazione dottorale difesa da Reiner nel 1926, e seguita da Husserl come *Doktorvater*.

[938] Nei *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* Edith Stein si riallaccia esplicitamente alla trattazione del volere e dell'azione proposta nella dissertazione dottorale hildebrandiana: «Es ist (...) durchaus nötig, das eigentliche Wollen und Handeln von unseren freien oder - wie wir auch sagen können - „willentlichen" Akten (die es mit umspannen) abzugrenzen. Wir können dabei an die Analyse des Wollens anknüpfen, die D. v. Hildebrand in seiner „Idee der sittlichen Handlung" gegeben hat», STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, p. 49.

[939] «Bei dem Vollzug jeder Handlung wird (…) zweierlei realisiert: 1. das Verhalten der jeweiligen Person, die Handlung selbst, und 2. ein bestimmter Sachverhalt, der Tatbestand, der durch die Handlung geschaffen wird», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 133. Si ricordi

(*bloßes Wollen, bloßer Wille zu etwas*) o di semplice "buona volontà" (*guter Wille*) cui non fa seguito un'ordinazione reale al conseguimento dello stato di cose voluto[940]. Inoltre, egli distingue il *Wollen auf Sachverhalte* da quelle forme di desiderio (*Wunschformen*) rivolte a stati di cose, che un soggetto sa essere per lui irrealizzabili, del tutto impossibili da raggiungere[941]. A differenza del *bloßes Wollen* e del *Wünschen*, il *Wollen auf Sachverhalte* manifesta un'ordinazione intrinseca al conseguimento reale dello stato di cose voluto, e inaugura in tal modo il dinamismo che condurrà un determinato soggetto fino al compimento dell'azione, volta a raggiungere quello stato di cose: il *Wollen auf Sachverhalte* equivale dunque, se così ci si può esprimere, ad una "volizione efficace"[942].

La scelta hildebrandiana di consacrare la trattazione degli atti volitivi svolta in *Die Idee der sittlichen Handlung* unicamente al *Wollen auf Sachverhalte*[943], e dunque di lasciare da parte significati ulteriori e più vasti associati al termine "volere", risulta tutt'altro che casuale: essa esprime fin dall'esordio dell'itinerario hildebrandiano il postulato, su cui si basano tutte le opere della maturità, secondo cui soltanto il significato ristretto di "volere" sarebbe quello proprio e autentico, mentre un utilizzo più ampio del termine risulterebbe inevitabilmente foriero di innumerevoli confusioni ed errori. In *Ethik*, Hildebrand sostiene ad esempio che,

---

l'ascendenza reinachiana dell'espressione tecnica "stato di cose" (*Sachverhalt*), già richiamata nel primo capitolo in sede di analisi dell'oggetto di alcuni sentimenti spirituali.

[940] «Wir sprechen manchmal von Wollen im Sinne von „Sichmühegeben", von dem „bloßen" Willen zu etwas, in diesem Zusammenhange insbesondere von dem bloßen „guten" Willen. Wir sagen etwa: er hat zwar den guten Willen freundlich zu sein, aber es bleibt dabei. Es gelingt ihm nicht, sich wirklich so zu verhalten. (...) Es gehört (...) wesenhaft zu diesem Willensphänomen, daß das von ihm intendierte Verhalten nie von dem Wollen direkt fundiert werden kann. Dieses Wollen ist seinem Wesen nach ohnmächtig», Cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp. 154-155.

[941] Per quanto Hildebrand faccia qui esplicito riferimento soltanto a quelle forme di desiderio, in cui «der Wunsch auf Sachverhalte gerichtet ist, die prinzipiell für mich unrealisierbar sind» (cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 160, nota 1), pare possibile affermare che già in *Die Idee der sittlichen Handlung* il filosofo tedesco parteggi in termini più generali per una netta distinzione tra l'autentico *Wollen auf Sachverhalte*, e qualsivoglia tipologia di vissuto desiderativo. L'ulteriore distinzione posta da Hildebrand tra il *Wollen auf Sachverhalte* e il *Wollen* rivolto ad "attività" (*Tätigkeiten*) risulta meno rilevante per la presente trattazione. Nonostante il filosofo tedesco sostenga l'irriducibilità tra i due diversi significati di volere, pare invece legittimo leggere il caso del *Wollen* rivolto a *Tätigkeiten* come riconducibile al *Wollen auf Sachverhalte*, oppure, laddove le attività volute non siano eseguibili dal soggetto, come riconducibile al *Wunsch*. Cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 155.

[942] «Es ist für diesen Akt wesentlich, daß er wie der Tätigkeitsvorsatz prinzipiell den Sachverhalt realisieren kann (…)», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp. 155-156.

[943] «In diesem (…) Sinne soll in unserem Zusammenhang vom Wollen die Rede sein», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 156.

partendo da un significato ampio di "volontà", si possano qualificare anche sentimenti spirituali quali l'amore (*Liebe*), la venerazione (*Verehrung*) o il rispetto (*Achtung*) come atti volitivi[944], ma si premura di evidenziare come soltanto il significato ristretto (*engere Bedeutung*) di volontà equivalga al significato proprio del termine[945], il che implica che qualsiasi utilizzo più ampio risulti, in ultima analisi, improprio e illegittimo in sede di psicologia filosofica. Il significato ristretto e proprio di "volizione" o "atto volitivo" delineato in *Ethik* corrisponde in buona misura a quello già proposto in *Die Idee der sittlichen Handlung*: come nella dissertazione giovanile, Hildebrand sostiene anche in quest'opera che un atto volitivo è rivolto a uno stato di cose non ancora realizzato ma realizzabile, e in particolare realizzabile mediante il coinvolgimento personale del soggetto che vuole quello stato di cose. È in questo senso che la volizione sta alla base di tutte le autentiche azioni del soggetto, giacché le azioni *ad extra* sono rivolte proprio al conseguimento dello stato di cose voluto[946].

Un'analoga delimitazione del significato di volizione emerge in *The heart*[947], *Die geistigen Formen der Affektivität*[948], *The art of living*[949] e *Das Wesen der Liebe*[950], insieme alla correlativa critica agli utilizzi troppo vasti del termine, e agli errori a cui essi sarebbero stati legati all'interno della storia della filosofia. In particolare, Hildebrand fa riferimento all'errore, imputato al pensiero scolastico e

[944] «(…) der Ausdruck Wille nicht immer in der gleichen Bedeutung, sondern manchmal in einer engeren, manchmal in einer weiteren gebraucht wird. Im weiteren Sinne angewandt, scheint er alle Antworten, die willentlichen so gut wie die affektiven, zu umfassen. In diesem Sinn nennt man Liebe, Verehrung und Achtung Willensakte», VON HILDEBRAND, *Ethik,* p. 210.

[945] «In der engeren Bedeutung bezeichnet Wille nur einen spezifischen Akt, der allen Handlungen zugrunde liegt. Solange der Unterschied zwischen dieser engeren und weiteren Wortbedeutung nicht klar hervorgehoben wird, ist die Gefahr von Verwechslungen und Äquivokationen unvermeidlich. In unserem Zusammenhang werden wir darum den Ausdruck „Wille" oder „Wollen" nur in dem strengen Sinne der Willensantwort anwenden», VON HILDEBRAND, *Ethik,* p. 210. Si noti già a questo livello come nel dettato hildebrandiano si rinvenga una certa equivocità tra il riferimento a *Wille* nei termini di un atto volitivo, e quello nei termini di "centro" degli atti volitivi. Al contrario, espressioni come *Willensakt*, *Willensantwort*, etc. sono utilizzati solo per designare gli atti volitivi, e non il loro "centro".

[946] «Willensantwort (…) Wir meinen damit die Antwort, die wir einem noch nicht realisierten Sachverhalt geben, der aber verwirklicht werden kann. Im Wollen wenden wir uns diesem noch nicht realen Sachverhalt mit dem spezifischen Interesse zu, ihn zur Existenz zu bringen. Wollen in diesem Sinne befaßt sich ausschließlich mit der Verwirklichung von etwas noch nicht Realem. Daher ist es die Basis aller Handlungen», VON HILDEBRAND, *Ethik,* p. 210.

[947] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 67-71.

[948] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität,* pp. 203-208.

[949] Cfr. VON HILDEBRAND, *The art of living*, pp. 100-106.

[950] Cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.

in particolare al tomismo, consistente nel mancato riconoscimento della componente propriamente affettiva dei sentimenti spirituali, e nella loro riduzione ad atti volitivi[951]. Tale lettura, già segnalata all'inizio del capitolo secondo[952], verrà adeguatamente confutata nel corso del quinto capitolo, dove si mostrerà come la riconduzione tommasiana degli affetti spirituali alla *voluntas* non equivalga ad una forma di "riduzionismo volitivo" dell'affettività, nella misura in cui essa non pregiudica la differenza specifica tra affetti spirituali e volizioni[953]. Per ora, basti aver esposto per sommi capi la delimitazione hildebrandiana dell'ambito del volere, ed aver mostrato la sua presenza tanto nelle opere giovanili quanto in quelle della maturità, per poter passare alla delineazione delle somiglianze tra atti volitivi e sentimenti spirituali riconosciute dal fenomenologo tedesco.

4.3. Caratteristiche comuni a sentimenti spirituali e atti volitivi

4.3.1. Il nesso essenziale di sentimenti spirituali e atti volitivi con la conoscenza intellettuale

Il primo fondamentale elemento di somiglianza tra atti volitivi e sentimenti spirituali concerne i loro presupposti di ordine cognitivo. Secondo Hildebrand, qualsiasi atto volitivo richiede previamente delle operazioni conoscitive: affinché un soggetto possa volere un determinato stato di cose, è anzitutto necessario che egli possegga una certa "coscienza di" (*Bewusstsein von*) questo stato di cose[954]. Attento, come tutti i fenomenologi, a problematiche di teoria della conoscenza, Hildebrand accorda sottili analisi alle differenti tipologie di *Bewusstsein von*, sostenendo che un soggetto può avere coscienza di una certa realtà nelle modalità, mutualmente irriducibili, della "presa di coscienza" (*Kenntnisnahme*), della

[951] «Er [der hl. Thomas] betont, daß es außer der Liebe, die dem irrationalen Bereich im Menschen angehöre, auch noch eine Liebe gäbe, die ein Willensakt und darum dem geistigen Teil des Menschen eigen sei. Auf diese Weise faßt der hl. Thomas den Terminus „Willen" in einem weiteren Sinne als wir ihn hier verwenden. Jedenfalls scheinen diese geistigen affektiven Antworten hier nicht in ihrer affektiven Fülle gesehen zu werden (…) Sie werden vielmehr unter dem Aspekt eines Willensaktes - im hier gebrauchten Sinn - betrachtet, und die so erweiterte Bedeutung des Terminus „Wille" bleibt nicht ohne Auswirkungen für die Deutung dieser Akte», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 215. Per questa interpretazione si veda anche VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.
[952] Si veda la sezione 2.1: *La critica hildebrandiana alla concezione tomista dell'affettività*.
[953] Si veda in particolare la sezione 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*.
[954] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 140.

"conoscenza" (*Erkenntnis*) o del "mero sapere" (*bloßes Wissen*)[955]. In questa sede non è importante soffermarsi tanto sulle differenze tra le varie modalità in cui è possibile avere coscienza di un determinato stato di cose, quanto su un secondo presupposto cognitivo ineludibile per il darsi degli atti volitivi.

Affinché un soggetto possa volere uno stato di cose, è infatti necessario che, oltre ad averne coscienza, egli abbia una certa percezione dell'importanza, di una qualche forma di significatività (*Bedeutsamkeit*) inerente a questo stato di cose. Si consideri l'esempio, proposto dal filosofo tedesco, di un uomo che sente un grido di richiesta d'aiuto, proveniente da una casa in fiamme. Si ponga il caso in cui quest'uomo si diriga verso la casa, deciso a salvare la persona in pericolo[956]: tale risoluzione, e il movimento che le fa seguito, presuppongono una certa coscienza non soltanto dello stato di cose consistente nella salvezza della persona che si trova in pericolo, ma anche dell'importanza inerente a tale stato di cose[957]. Se, al contrario, questo stato di cose fosse colto da un soggetto come del tutto indifferente, come privo di significatività sotto qualsiasi angolo di considerazione, il soggetto non potrebbe affatto volere la salvezza della persona in pericolo e agire per conseguirla. È in questo senso che Hildebrand sostiene l'insufficienza del principio scolastico *Nihil volitum nisi cogitatum*, una cui interpretazione troppo ristretta

[955] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp. 138-151. Si noti come l'atto del giudizio (*Urteil*), concepito nei termini della affermazione (*Behauptung*), sia ritenuto da Hildebrand come diverso da queste forme di "coscienza di", e come in generale queste distinzioni rimandino esplicitamente a quelle elaborate in A. REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils*. Per la teoria della conoscenza hildebrandiana, e in modo particolare per la trattazione della peculiarità della conoscenza filosofica sia rispetto alla conoscenza delle scienze empiriche sia rispetto a quella del senso comune, si rimanda a D. VON HILDEBRAND, *Der Sinn philosophisches Fragens und Erkennens*, Bonn, Peter Hanstein, 1950. I principali contributi hildebrandiani alla disamina di questioni gnoseologiche ed epistemologiche, e di problematiche che, con una terminologia contemporanea, si definirebbero di carattere "meta-filosofico", sono rinvenibili in quest'opera, ripresa e ampliata all'interno di VON HILDEBRAND, *What is philosophy?*. Si vedano anche alcune lezioni del filosofo tedesco pubblicate postume: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis. Teil der 7. Und 8. Vorlesung in Salzburg im Herbst 1964*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 6 (1995), pp. 2-27. Per uno studio generale della gnoseologia e dell'epistemologia hildebrandiana si rimanda a VENDEMIATI, *Fenomenologia e realismo*. Si vedano inoltre il primo capitolo di PREMOLI DE MARCHI, *Uomo e relazione;* nonché P. PREMOLI DE MARCHI, *Saggio introduttivo,* in D. VON HILDEBRAND, *Che cos'è la filosofia?*, traduzione di M. Pasquini, Milano, Bompiani, 2015, pp. 7-48.

[956] «Ein Mann hört Hilferufe aus einem brennenden Hause. Er stürzt, die ganze Not des Verlassenen vor Augen, in das Haus und rettet denselben», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung,* p. 151.

[957] «Das Bewusstsein des Sachverhaltes - Erhaltung des anderen - und vor allem das Bewusstsein des Wertes, der an diesem Sachverhalte haftet, finden wir als Fundament des Willens in unserem Beispiel vor», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung,* p. 151.

potrebbe far pensare che i presupposti noetici del volere si arrestino alla sola "coscienza di" uno stato di cose, e non concernano la coscienza della sua significatività[958]. Tali forme di coscienza di uno stato di cose e di coscienza della sua significatività, per quanto si diano sotto diverse modalità, risultano entrambe, secondo Hildebrand, necessariamente e universalmente inviscerate in qualsiasi volizione, in maniera analoga a quella in cui esse stanno alla radice dei sentimenti spirituali, come precedentemente indicato nell'esempio della gioia per la liberazione di un uomo ingiustamente imprigionato[959].

Si può dunque legittimamente rimandare alla delineazione della *Kenntnis der Tatsache* e della *Werterkenntnis* compiuta nel primo capitolo, dove si è mostrato come per Hildebrand entrambe queste operazioni conoscitive siano di livello intellettuale, e in tal senso distinte dalle operazioni conoscitive di livello sensibile,

[958] «Ein Gegenstand muß mit irgendeiner Art von Bedeutsamkeit ausgestattet, muß der bloßen Neutralität oder Indifferenz enthoben sein, um den Willen oder irgendeine affektive Antwort zu motivieren. Es genügt nicht zu sagen: *Nihil volitum nisi cogitatum* - Nichts wird gewollt, was nicht zuerst erkannt ist. Wir müssen hinzufügen: Nichts kann gewollt werden, was uns nicht als irgendwie bedeutsam gegeben ist. Solange der Gegenstand vollkommen indifferent oder neutral vor uns steht, ist er seinem Wesen nach außerstande, unseren Willen zu motivieren oder eine affektive Antwort in uns zu erzeugen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 30. È opportuno notare fin d'ora come l'affermazione *Nihil volitum nisi praecognitum* assuma nel tomismo un significato più ampio di quello di cui Hildebrand asserisce l'insufficienza: questo adagio scolastico non fa riferimento solo ad un tipo specifico di conoscenza escludendone altri, ma rinvia in termini del tutto generali al fatto che le operazioni appetitive (sia gli atti volitivi, sia i sentimenti spirituali) presuppongono operazioni conoscitive. In questo senso, per quanto la dualità dei presupposti cognitivi delle operazioni appetitive non emerga dalla sintetica formulazione *Nihil volitum nisi praecognitum*, essa risulta cionondimeno perfettamente compatibile con l'autentica interpretazione di quest'ultima. Lo stesso Hildebrand pare in parte riconoscerlo, quando in un altro passaggio di *Ethik* sostiene che nel lessico scolastico «*Volitum* (…) ist (…) der allgemeine Terminus für alle Antworten, *cogitare* der generelle Ausdruck für kognitive Akte», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 207.

[959] Il carattere universale e necessario del nesso tra gli atti volitivi o i sentimenti spirituali, e i loro presupposti noetici, è chiaramente espresso da Hildebrand: «Alle Stellungnahmen setzen notwendig ein Bewußtsein von überhaupt voraus», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 151. «Alle Antworten setzen notwendig kognitive Akte voraus, gründen wesenhaft in ihnen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 207. Si tratta dunque di una necessità essenziale (*Wesensnotwendigkeit*, *Wesenshafte Notwendigkeit*), e non soltanto di un nesso contingente, quasi alcuni sentimenti spirituali o atti volitivi potessero darsi senza l'implicazione di alcuna cognizione. Si noti come, a livello gnoseologico, il coglimento di un simile nesso universale e necessario non si dia secondo Hildebrand mediante un processo induttivo, bensì mediante una intuizione intellettuale (*Einsicht*, *Intuition*), che costituisce il fondamento dell'autentica "conoscenza a priori" (*apriorische Erkenntnis*). Per questi temi si rimanda a *Der Gegenstand des philosophischen Erkennens*, capitolo quarto di VON HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*, pp. 63-138. Si veda in particolare il paragrafo *Unabhängigkeit apriorischer Erkenntnis von Realkonstatierung*, in VON HILDEBRAND, *Was ist Philosophie?*, pp. 72-75. Per la questione, di grande rilevanza all'interno della tradizione fenomenologica, della peculiarità dell'intuizione rispetto a procedimenti noetici quali l'induzione e la deduzione, si vedano ad esempio le lucide osservazioni svolte in GEIGER, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, pp. 570-572.

implicate ad esempio da altri vissuti di carattere conativo quali l'istinto (*Trieb*)[960]. Riassumendo questo primo elemento di comunanza tra atti volitivi e sentimenti spirituali, è possibile affermare che nell'ottica del filosofo tedesco entrambe queste tipologie di vissuti presuppongano necessariamente e universalmente delle operazioni conoscitive di livello intellettuale, mediante cui un determinato oggetto si manifesta ad un soggetto, e gli si manifesta in una certa prospettiva di significatività.

4.3.2. Irriducibilità di sentimenti spirituali e atti volitivi ai loro presupposti noetici

Se è vero che il duplice presupposto noetico fin qui delineato permette di qualificare la concezione hildebrandiana tanto degli atti volitivi quanto dei sentimenti spirituali come "cognitivistica", bisogna al contempo notare come il filosofo tedesco si mostri sempre attento a mostrare l'irriducibilità di questi vissuti ai loro presupposti noetici[961]. Il fatto che, nell'esempio precedente, l'uomo che si dirige alla casa in fiamme per portare aiuto non possa compiere questa scelta senza possedere una certa conoscenza del valore inerente alla salvezza delle persone intrappolate, non significa che la percezione di questo valore sia sufficiente per il darsi della risoluzione. Si possono infatti verificare, e si verificano di fatto di continuo nella nostra esperienza quotidiana, casi in cui ad una coscienza dell'importanza intrinseca di un determinato stato di cose non fa seguito alcuna "volizione efficace", alcun atto volitivo rivolto al perseguimento reale di questo stato di cose.

Partendo dall'esempio precedente e modificandone le conclusioni, si pensi alla possibilità in cui, dopo aver colto la richiesta di aiuto proveniente dalla casa in fiamme, un soggetto non si diriga verso la casa nel tentativo di fornire aiuto, né si

---

[960] Cfr. 1.4.2: *Implicazione della conoscenza intellettuale nei sentimenti spirituali*. Si noti come Hildebrand, in sede di analisi degli atti volitivi, non sembri porre la medesima attenzione alla sottolineatura del livello intellettuale dei loro presupposti cognitivi, che dedica invece nel caso dei presupposti cognitivi dei sentimenti spirituali. Ciò risulta tuttavia facilmente spiegabile, se si tiene presente come il filosofo tedesco miri a difendere anzitutto la tesi, che ritiene generalmente misconosciuta, circa la spiritualità di una parte dei sentimenti umani; mentre egli pare reputare la tesi della spiritualità degli atti volitivi come ben più comunemente accettata, e dunque meno bisognosa di difesa.

[961] In questo senso, il "cognitivismo" hildebrandiano è forse definibile, tanto quanto quello tomista, come "cognitivismo moderato", di contro a quelle forme di "cognitivismo radicale" che finiscono per sostenere non soltanto l'implicazione necessaria della conoscenza nei vissuti affettivi e conativi, ma in ultima analisi la riconducibilità di questi vissuti a forme di conoscenza.

spenda in alcun modo per chiamare altri soccorsi. L'assenza di un'azione *ad extra* è qui segno dell'assenza di una volizione realmente orientata al perseguimento della salvezza di chi si trova in pericolo. Tuttavia, questa assenza sul versante volitivo non è necessariamente segno di una totale assenza sul versante noetico: il soggetto che sente il grido può possedere una coscienza tanto dello stato di cose consistente nella salvezza dei soggetti in pericolo, e della sua possibilità, quanto dell'orizzonte assiologico legato a questo stato di cose. Il soggetto può avere coscienza del valore ontologico della vita umana, del valore morale del soccorso a chi si trova in pericolo e del corrispondente disvalore morale derivante dall'omissione di soccorso[962], e persino della relazione di spettanza e di dovere (*Gebührensbeziehung*, *Sollensbeziehung*) sussistente tra i valori e la struttura dell'azione umana. Il soggetto può "sapere" tutto questo, ma non agire in alcun modo, ossia, in ultima analisi, non volere quello stato di cose di cui conosce possibilità e valorialità[963].

Ai fini della presente ricerca, non è possibile soffermarsi sulla concezione hildebrandiana delle multiformi ragioni di questa discrasia tra la percezione noetica e la volizione, che costituisce un tema di indubbio interesse e fascino, sia in ottica

[962] Si noti che, all'interno dell'assiologia hildebrandiana, il valore della vita umana è definito come "valore ontologico" (*ontologischer Wert*), mentre il valore morale di un'azione, quale quella volta alla salvezza di una persona in pericolo, è un valore qualitativo (*qualitativer Wert*). Una delle differenze fondamentali tra i valori ontologici e quelli qualitativi è quella per cui i primi non ammettono contrari, mentre i secondi hanno contrari. Ciò significa che, mentre non esistono disvalori ontologici (il valore ontologico della vita umana è assente in enti non umani, senza che per questo in quegli enti si rinvenga un disvalore contrario a questo valore), esistono invece disvalori qualitativi (al valore morale della salvezza della persona in pericolo corrisponde, come suo contrario, il disvalore morale dell'omissione di soccorso). Altra differenza fondamentale è quella per cui i valori ontologici non ammettono gradazioni (il valore della vita umana si predica univocamente nei confronti di ogni persona umana), mentre i valori qualitativi ammettono gradazioni. Tali caratteristiche riguardano tutti i valori qualitativi, non solo quelli di tipo morale, ma anche quelli di tipo estetico o intellettuale: così come si può predicare la bontà e la negatività morale secondo diversi gradi, allo stesso modo la bellezza estetica, e la bruttezza che le si oppone, sono predicabili secondo il più e il meno. Per tutte queste tematiche, sviluppate in maniera particolarmente analitica e feconda all'interno dell'assiologia hildebrandiana, si rimanda in particolare al capitolo decimo di *Ethik*, intitolato *Ontische und qualitative Werte*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 135-145. Su questo tema si veda MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 143-146.

[963] Naturalmente, esistono diversi gradi di chiarezza e profondità nella coscienza noetica dei valori, e proprio a questa tematica Hildebrand dedica grande attenzione all'interno del proprio *Habilitationsschrift* (cfr. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 467-477), laddove distingue tra le modalità della sola "conoscenza dei valori" (*Werterkennen*) e quella del "coglimento intuitivo dei valori" (*intuitives Werterfassen*), e all'interno di quest'ultima tra il "vedere i valori" (*Wertsehen*) e il "sentire i valori" (*Wertfühlen*). Queste distinzioni rivestono un ruolo estremamente importante per la comprensione del dinamismo affettivo e volitivo della persona. Ai fini della presente ricerca, esse possono tuttavia venire lasciate in secondo piano, giacché non intaccano la validità della tesi, secondo cui la percezione noetica dei valori, concepita in termini generali, non è condizione sufficiente per il sorgere né dei sentimenti spirituali, né degli atti volitivi.

morale sia per le sue implicazioni teoretiche, e una problematica che investe a ben vedere l'intera storia del pensiero filosofico, ad esempio nella forma delle discussioni antiche e medievali sulla "debolezza della volontà" (*akrasia*)[964]. Basti semplicemente sottolineare come l'esempio del possibile scollamento dell'orientamento volitivo di una persona rispetto alla sua percezione noetica dei valori inerenti ad un certo stato di cose costituisca, per così dire, la "base esperienziale", a partire da cui Hildebrand elabora la propria trattazione della *Werterkenntnis* come condizione necessaria, ma non sufficiente, per il sorgere dei *volitionale Akte*.

Questa tesi rimanda ad un secondo e fondamentale elemento di comunanza tra atti volitivi e sentimenti spirituali. Anche l'esistenza dei sentimenti spirituali, pur presupponendo necessariamente dei presupposti noetici, non è infatti garantita dalla presenza di tali presupposti noetici. Riprendendo l'esempio della liberazione dell'uomo ingiustamente imprigionato, si può comprendere come un determinato soggetto, che prenda coscienza di questo stato di cose, e abbia al contempo una certa conoscenza dei valori della libertà umana, della giustizia, etc., possa cionondimeno restare indifferente di fronte a questo stato di cose, oppure addirittura, al posto di gioirne, rattristarsene. "Sapere" che ad un determinato stato di cose inerisce un certo orizzonte assiologico, e pure sapere che questo orizzonte assiologico "esige" dal soggetto una determinata risposta affettiva, non basta ad esempio per il darsi della risposta affettiva in questione[965].

Se tanto per gli atti volitivi quanto per i sentimenti spirituali i presupposti noetici rappresentano condizioni necessarie ma non sufficienti, ciò significa che in queste tipologie di vissuti esiste un *novum*, di natura volitiva o affettiva, che risulta del tutto irriducibile alla conoscenza. Per indicare tale dimensione di ulteriorità dei sentimenti spirituali e degli atti volitivi rispetto ai loro presupposti noetici, Hildebrand utilizza spesso la felice espressione di "presa di posizione"

[964] Per una riflessione sulla peculiarità della posizione hildebrandiana rispetto ad alcune spiegazioni classiche del fenomeno dell'*akrasia*, in particolare a quella socratico-platonica, si rimanda a M. CAJTHAML, *Von Hildebrand on acting against one's better knowledge: A comparison to Plato*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4 (2017), pp. 637-653.

[965] Si veda ad esempio il seguente esempio proposto dalla dissertazione hildebrandiana: «Der Sachverhalt "Kommen meines Freundes" ift erfreulich. Ich kann von der Erfreulichkeit dieses Sachverhaltes Kenntnis nehmen, ohne mich darüber zu freuen (…)», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 167.

(*Stellungnahme*).[966] Un sentimento spirituale come la gioia, oppure un qualsivoglia atto volitivo, sono entrambi "prese di posizione" nei confronti di un determinato stato di cose. Gioendo per lo stato di cose consistente nella liberazione dell'uomo ingiustamente imprigionato, un soggetto "prende posizione" affettivamente nei confronti di questo evento; analogamente, orientandosi efficacemente mediante un atto volitivo verso lo stato di cose consistente nella salvezza dell'uomo bloccato in una casa in fiamme, un soggetto "prende posizione" volitivamente nei confronti di questo stato di cose futuro e possibile, affinché esso divenga reale.[967]

In entrambi i casi, si è in presenza di un'irriducibile componente "soggettiva" dei vissuti, che trascende la pura recettività propria dei vissuti conoscitivi. All'interno dell'impianto gnoseologico realista esplicitamente difeso da Hildebrand sin dai propri esordi speculativi, nonché da numerosi esponenti dei circoli fenomenologici di Monaco e Gottinga,[968] ogni forma di conoscenza, in

[966] «Blicken wir etwa auf die Freude über etwas, auf die Begeisterung, auf die Sehnsucht, auf die Liebe zu etwas, so weisen alle diese Erlebnisse einen gemeinsamen Charakter auf. Sie stellen trotz aller qualitativen Verschiedenheit Stellungnahmen meines Ich der Gegenstandswelt gegenüber dar», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp. 134-151. La qualificazione degli atti volitivi come *Stellungnahmen* si rinviene ad esempio in VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 154 ss. Si noti come nella stessa dissertazione hildebrandiana sia presente un uso più ristretto della nozione di "presa di posizione" in sede di analisi del volere: in questo senso, il filosofo tedesco qualifica come *Willensstellungnahme* solamente un certo tipo di atto volitivo "iniziale", mentre atti volitivi da esso distinti assumono altre denominazioni, quali quelle di *Vorsatz* e di *Inangriffnahme*, atti a designare rispettivamente l'intenzione o la scelta, e il comando definitivo di una certa azione. Si avrà modo di ritornare sulla distinzione tra la *Stellungnahme des Willens* e il *Vorsatz* all'interno del paragrafo 6.1.2: *Tensioni interne al corpus hildebrandiano rispetto al problema della libertà del volere*. Nelle opere della maturità la nozione di "presa di posizione del volere" risulta in ogni caso normalmente utilizzata da Hildebrand per designare gli atti volitivi nella loro generalità: cfr. ad esempio VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 204; VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 213.

[967] «Der Rettende nimmt quasi als Antwort auf die Hilferufe, die ihm die ganze Not vor Augen führen, eine bestimmte Stellungnahme zu der Not des anderen ein. In dem Nichtwollen, daß der andere zugrunde gehe, bzw. in dem Wollen, daß der andere erhalten bleibe, dessen Ausdruck die ganze Handlung quasi darstellt, haben wir eine typische antwortende Stellungnahme vor uns», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 151.

[968] Come indicato in sede introduttiva, la nozione di "fenomenologia di Monaco e Gottinga" (*Münchener und Göttinger Phänomenologie*) risulti strettamente associata a quella di "fenomenologia realista" (*realistische Phänomenologie*), nella misura in cui buona parte dei primi aderenti ai circoli fenomenologici difendevano, al di là delle mutue divergenze speculative, tesi riconducibili ad una gnoseologia realista. L'entusiasmo e il vero e proprio risveglio dell'*eros* filosofico manifestato da questi primi lettori delle *Logische Untersuchungen* derivano in effetti in parte dal senso di liberazione che essi ricevettero dallo studio del primo capolavoro husserliano, concepito proprio nei termini di una presa di congedo dal soggettivismo di matrice neokantiana, e come apertura di una nuova via per una filosofia realista. Parimenti, numerosi tra questi autori intesero la successiva evoluzione del pensiero husserliano, ed in particolare la pubblicazione nel 1913 della prima parte delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* come un tradimento della primigenia intenzionalità realistica delle *Logische Untersuchungen*, e un ripiegamento su posizioni di idealismo soggettivistico non dissimili da quelle

quanto pura conoscenza, vede il soggetto come recettivo nei confronti dell'oggetto, e non "attivo" verso di lui. Questa dimensione di recettività concerne tanto la *Kenntnis der Tatsache* quanto la *Werterkenntnis*, nella misura in cui esse sono appunto atti conoscitivi[969]. A differenza degli atti conoscitivi, le "prese di posizione", siano esse volitive o affettive, presentano una dimensione di "contributo

emergenti dalla parabola della filosofia moderna da Cartesio a Kant. Per citare il solo esempio di Hildebrand, non è un caso che il giovane filosofo, trasferitosi nel 1909 da Monaco a Gottinga per poter studiare sotto la direzione del padre della fenomenologia, finì per seguire più Reinach che Husserl, deluso proprio dalla svolta trascendentale (*transzendentale Wende*) husserliana. Con un certo schematismo, si potrebbe sostenere che a questa lettura dell'itinerario husserliano si contrapponeva il rimprovero, mosso dal padre della fenomenologia ai suoi primi discepoli trasformatisi in critici, di essere rimasti ancorati al "realismo ingenuo" (*naiver Realismus*) proprio della *natürliche Einstellung*, e di non aver voluto comprendere e seguire la radicalità propria del metodo fenomenologico, espressa in particolare dal bisogno della "riduzione trascendentale" (*transzendentale Reduktion*). Questa polemica costituì la radice della prima e fondamentale rottura interna al movimento fenomenologico, anteriore a quella rappresentata dalla divergenza dell'itinerario speculativo di Husserl e Heidegger in seguito alla pubblicazione di *Sein und Zeit* (1927), e fonte di perduranti dibattiti tra gli studiosi. Se alcuni fautori di una prosecuzione contemporanea della *realistische Phänomenologie*, come Seifert, continuano a leggere la parabola del pensiero husserliano come una progressiva sconfessione del primigenio realismo, altri studiosi sembrano più propensi a distaccarsi in diverso modo da questa lettura, ad esempio ponendo l'accento sulla differenza dell' "idealismo fenomenologico" rispetto ad altre forme del soggettivismo moderno, oppure negando risolutamente che Husserl sia mai stato, neppure all'epoca delle *Logische Untersuchungen*, un realista come inteso dai suoi primi allievi. Nell'impossibilità di prendere partito in merito ad un problema, al contempo ermeneutico e speculativo, di simile complessità, e che per di più trascende il tema del nostro lavoro, si rimanda semplicemente ad alcuni scritti legati a queste controversie: R. W. INGARDEN, *Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus"*, in M. HEIDEGGER (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Zehnter Band* (*Suppl.*)*: E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle, M. Niemeyer, 1929, pp. 159-190; R. W. INGARDEN, *Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl*, in A.-T. TYMINIECKA (ed.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. 1, Dordrecht, Reidel, 1971, pp. 36-74; H. SPIEGELBERG, *Critical phenomenological realism*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1/2 (1940), pp. 154-176; K. SCHUMANN - B. SMITH, *Against idealism. Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, «Review of Metaphysics», 38 (1985), pp. 763-793; SEIFERT, *Back to things in themselves. A phenomenological foundation for classical realism*; BESOLI - L. GUIDETTI (ed.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*; M. TEDESCHINI, *La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 2 (2014), pp. 236-260.

[969] «(…) ein (…) Charakteristikum der Kenntnisnahme ist das Fehlen jeglicher Aktivität des Subjektes», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 136. Si noti come per Hildebrand la complessità della cognizione dei valori non ne precluda affatto il carattere recettivo: «Eine besondere Einstellung der Person zum Universum im allgemeinen ist zwar erforderlich für das Zustandekommen eines Wertnehmens, (…) und eine andere Frage an den Gegenstand geht ihm voran als etwa dem Sehen von Farben. Aber all dies ändert nichts daran, daß das Erlebnis, in dem ein Wert gehabt wird, eine echte Kenntnisnahme ist, und daß sie selbst, welche Voraussetzungen sie auch erfordert, ein rein rezeptives Haben bleibt», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 210. Per quanto in questa sede non si possa trattare approfonditamente tale problematica, pare legittimo sostenere che nei testi hildebrandiani non si riscontri un'adeguata spiegazione di come anche gli atti noetici in cui il soggetto presenta un ruolo maggiormente "attivo" (ad esempio il ragionamento in generale, ma anche lo stesso atto del giudizio) possano mantenere, nonostante tale "attività", un carattere autenticamente recettivo.

del soggetto" (*Beitrag des Subjektes*) che supera tale dimensione recettiva. In altri termini, si potrà affermare che il "contenuto" (*Gehalt*) di sentimenti spirituali o atti volitivi abbia sempre una natura soggettiva, mentre il "contenuto" (*Inhalt*) del "tipo puro" di atto noetico rispecchi soltanto quanto si dà *ex parte obiecti*[970].

Naturalmente, il *Gehalt* soggettivo di atti volitivi e sentimenti spirituali non risulta per Hildebrand slegato dalla componente oggettuale e dalla sua significatività, ma anzi fondato a partire da quest'ultima. È la significatività intrinseca allo stato di cose coincidente con la salvezza dell'uomo in pericolo di vita a legittimare e fondare, sul versante oggettuale, l'elemento soggettivo della presa di posizione mediante cui la persona si orienta volitivamente verso il conseguimento di questo stato di cose, in maniera del tutto analoga a quella in cui la significatività intrinseca allo stato di cose coincidente con la liberazione dell'uomo ingiustamente imprigionato legittima e fonda, sul versante oggettuale, la presa di posizione soggettiva rappresentata dalla gioia per quello stato di cose.[971]

Per designare tale nesso tra il versante oggettuale e il contributo soggettivo degli atti volitivi, il filosofo tedesco adopera dunque anche in questo caso la nozione di "risposta" (*Antwort*)[972]. Così come esistono sentimenti spirituali definibili nei termini di "risposte affettive" (*affektive Antworte*) nei confronti dei propri oggetti, allo stesso modo si può parlare degli atti volitivi nei termini di "risposte volitive" (*volitionale Antworte, Willensantworte*)[973], palesando in tal modo già a livello

[970] «(…) Inhalte stehen auf der Gegenstandsseite. Blicke ich auf mich, so ist mein Ich gleichsam leer in dem Kenntnisnehmen. Alles Wesentliche liegt außer mir, quasi mir gegenüber. Freue ich mich hingegen (…) so tritt etwas prinzipiell Andersartiges hinzu, wie man leicht sehen kann. Die Freude (…) steckt in mir und bezieht sich auf die Inhalte auf der Gegenstandsseite. Das Haben, das als solches gleich bleibt, wie sein Inhalt auch beschaffen sein mag, ist (…) in erster Linie dadurch charakterisiert, daß es keinerlei Gehalt auf der subjektiven Seite besitzt und sein ganzer Reichtum in dem gegenständlichen Inhalt beruht», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 136.

[971] Si veda il paragrafo intitolato *Die gebührende, adäquate Wertantwort* in VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 250-251.

[972] Le nozioni di "presa di posizione" (*Stellungnahme*) e di "risposta" (*Antwort*) risultano per molti versi equivalenti all'interno del dettato hildebrandiano, anche se la nozione di "risposta" risulta più spesso utilizzata per il caso della "risposta al valore", mentre quella di "presa di posizione" non pare preferenzialmente legata ad una specifica categoria di significatività. A volte il filosofo tedesco adopera le due espressioni in maniera congiunta, parlando di una "presa di posizione rispondente" (*antwortende Stellungnahme*): cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 151.

[973] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 210-212. Si noti che per il filosofo tedesco è possibile parlare in senso proprio anche di "risposte teoretiche" (*theoretische Antworten*), nozione mediante cui egli intende designare atti quale la convinzione (*Überzeugung*), apparentati per un lato agli atti noetici, ma diversi da essi per il loro carattere non puramente recettivo, e in quest'ottica affini alle risposte

terminologico il nesso strutturale tra il versante oggettuale preso nella sua alterità rispetto al soggetto e nella sua significatività, e la presa di posizione volitiva o affettiva del soggetto stesso.[974]

4.3.3. Carattere intenzionale e motivato di sentimenti spirituali e atti volitivi

Le tesi hildebrandiane fin qui delineate hanno già fatto presagire in più punti un ulteriore elemento di somiglianza tra sentimenti spirituali e atti volitivi: se è vero che in entrambi i casi si ha a che fare con vissuti che presuppongono la conoscenza intellettuale, e con vissuti che al momento conoscitivo "sommano" una presa di posizione soggettiva verso l'oggetto preso nella sua significatività, ciò significa che in entrambi i casi si ha a che fare con vissuti intenzionali e motivati. Anche gli atti volitivi sono vissuti intenzionali, poiché manifestano un riferimento intrinseco (*Bezugnahme*) a un oggetto, un nesso intelligibile razionale e cosciente con quell'oggetto, rappresentato nel loro caso dallo stato di cose futuro verso il cui conseguimento la persona si orienta[975]. Al contempo, l'oggetto non può essere voluto se non in una determinata prospettiva motivazionale, e precisamente secondo

cognitive o affettive (cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 208-210). Ai fini del presente capitolo, la trattazione hildebrandiana delle *theoretische Antworten* può essere lasciata in secondo piano.

[974] Un'obiezione a questo aspetto di comunanza tra sentimenti spirituali e atti volitivi potrebbe forse essere formulata, ricordando che non tutti i sentimenti spirituali presentano per Hildebrand tale carattere di "risposta" al proprio oggetto, ma che alcuni presentano una dinamica maggiormente "passiva" nei confronti del proprio oggetto. Era il caso, richiamato nello scorso capitolo, dell'*Affiziertwerden*, connotato da una natura "centripeta" (*zentripetal*). In effetti, la trattazione hildebrandiana di questa dualità tra sentimenti centrifughi e sentimenti centripeti non è forse pienamente coerente con la tesi della comunanza tra atti volitivi e sentimenti spirituali in quanto "prese di posizione" rispetto al proprio oggetto. A parziale difesa di questa tesi, va comunque ricordato il fatto che, per quanto nell'*Affiziertwerden* il soggetto sia "passivo", lo è in una maniera strutturalmente diversa da quella della passività propria del conoscere: come in tutti gli altri sentimenti, e negli stessi atti volitivi, anche nei vissuti di commozione non si dà soltanto un contenuto *ex parte obiecti* (*Inhalt*), ma anche un irriducibile contenuto soggettivo (*Gehalt*), che non costituisce una pura ricezione dell'oggetto. Per quanto non si possa sostenere in senso stretto che, mediante un vissuto di commozione, la persona "risponda" ad un oggetto, o "prenda posizione" nei suoi confronti, ciò non toglie che questo vissuto risulti, in misura analoga ai vissuti di risposta, del tutto irriducibile ad una mera *Kenntnisnahme.* Si avrà modo di ritornare brevemente sulle nozioni di "attività" e "passività" all'interno del capitolo sesto (cfr. 6.1.3: *Il mancato riconoscimento hildebrandiano della "gradualità affettivo-volitiva"*; 6.2.3: *Argomento della "gradualità affettivo-volitiva"*).

[975] Per evitare ogni possibile rischio di confusione, occorre sottolineare nuovamente la distinzione tra l'uso del termine "intenzione", volto a designare unicamente un certo tipo di atto volitivo, reso in tedesco dal termine *Vorsatz*, e un suo uso diverso e ben più ampio, mediante cui in ottica hildebrandiana si possono qualificare come "intenzionali" tutti gli atti che presentano un nesso cosciente e "sensato" con un oggetto. È ovviamente soltanto sulla base di questo secondo significato del termine che si predica qui la comunanza di sentimenti spirituali e atti volitivi.

una delle categorie di motivazione, che dipendono dalle categorie di significatività delineate nel primo capitolo.

Come giustamente notato da alcuni studiosi del pensiero hildebrandiano[976], all'altezza temporale della propria dissertazione dottorale il filosofo tedesco non aveva ancora elaborato una concezione della categoria di "bene oggettivo per la persona". Egli aveva però già formulato una netta distinzione tra la categoria della significatività intrinseca a un ente e la categoria della mera piacevolezza soggettiva, e aveva applicato tale distinzione tanto all'analisi degli atti volitivi quanto a quella dei sentimenti spirituali. Inoltre, in *Die Idee der sittlichen Handlung* è già possibile rinvenire la tesi anti-scheleriana secondo cui la differenza tra questi due tipi di significatività, e tra i due tipi di motivazione in essi radicati, non sarebbe riducibile ad una differenza di grado (*Höhenunterschied*) interna all'unica nozione di valore, ma come al contrario la nozione di valore andrebbe riservata unicamente per le forme di significatività intrinseca, mentre le forme di significatività meramente soggettiva andrebbero riferite ad una categoria a se stante, del tutto indipendente da quella del valore[977].

Un esempio di tale categoria fornito all'interno di *Die Idee der sittlichen Handlung* è quello dell'uomo avido di denaro, il quale intraprende una speculazione, mediante cui intende aumentare la propria fortuna. In un simile caso, la significatività dello stato di cose voluto, e consistente nell'aumento delle proprie ricchezze, non è una significatività "in sé e per sé", bensì unicamente relativa al soggetto. Di qui la divaricazione fondamentale rispetto alla significatività di tipo valoriale, inerente allo stato di cose voluto nell'esempio della volizione orientata alla salvezza di un uomo in pericolo[978]. Si noti che, seguendo la classificazione più

[976] Cfr. RODRIGO, *Hildebrand y la acción propiamente moral*, p. 215. Una prima attestazione significativa della comparsa di questa nozione all'interno della riflessione del filosofo tedesco è rappresentata da D. VON HILDEBRAND, *Die Rolle des „objektiven Gutes für die Person" innerhalb des Sittlichen*, in F.-J. VON RINTELEN (ed.), *Philosophia perennis. Festgabe für Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Band II: Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Regensburg, J. Habbel, 1930, pp. 973-995. Questo contributo è stato successivamente ripreso in una raccolta di articoli hildebrandiani: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die Rolle des „objektiven Gutes für die Person" innerhalb des Sittlichen,* in D. VON HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, a cura di K. Mertens, Regensburg, J. Habbel, 1955, pp. 61-85.

[977] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 174.

[978] «Ein Geldgieriger interessiert sich für eine bestimmte Spekulation, durch die er seinen Reichtum beträchtlich zu mehren hofft. Ein Mann andererseits, der einen anderen in Lebensgefahr sieht, eilt herbei, ihn zu retten. Die Qualität, die für den Geldgierigen an der Spekulation haftet, und die Qualität, die für den Retter mit dem Leben des anderen verknüpft ist, sind prinzipiell verschiedener

matura proposta dal filosofo tedesco, si potrebbe qualificare l'esempio della volizione rivolta alla salvezza dell'uomo in pericolo non solo come "risposta volitiva al valore" (*volitionale Wertantwort*), ma anche come "risposta volitiva al bene oggettivo per la persona". Nel primo caso, si porrebbe maggiormente l'accento sulla significatività intrinseca alla bontà morale dell'azione da compiersi, sul valore della vita umana, etc., nel secondo caso si metterebbe invece maggiormente in rilievo la prospettiva della positività della salvezza "per" la stessa persona salvata[979].

Quel che ora importa soprattutto notare, al di là del discernimento non sempre agevole tra la prospettiva del valore e quella del bene oggettivo per la persona, è che tanto all'epoca in cui riconosce soltanto due categorie fondamentali di significatività, quanto nella fase più matura in cui ne distingue tre, il filosofo tedesco le ritiene applicabili sia all'analisi della motivazione dei sentimenti spirituali, sia a quella della motivazione degli atti volitivi, e in ciò risiede un rilevante elemento di somiglianza tra questi due tipi di vissuti[980].

4.4. Differenze tra atti volitivi e sentimenti spirituali

Dopo aver elencato i versanti di somiglianza tra sentimenti spirituali e atti volitivi in ottica hildebrandiana, in questa quarta sezione verranno presentati i principali argomenti addotti dal filosofo tedesco a sostegno di una distinzione "forte" tra questi vissuti. La loro lista più completa è rinvenibile nel diciassettesimo capitolo di *Ethik*[981], dove Hildebrand sostiene che sentimenti spirituali e atti volitivi

---

Natur - so verschieden, daß es unzulässig ist, beide als Werte zu bezeichnen», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung,* p. 173. È chiaro che, come già accennato nel primo capitolo, questa divaricazione tra la categoria della significatività intrinseca e quella della significatività meramente soggettiva è pregna fin dall'inizio, nel dettato hildebrandiano, di implicazioni etiche. Da un lato alla risposta volitiva al valore corrisponderà, nel caso si tratti di valori morali, una positività morale della volizione; dall'altro lato agli atti volitivi orientati al bene solo soggettivamente soddisfacente corrisponderà uno statuto, se non di negatività, per lo meno di incompletezza morale. Per la trattazione di ordine propriamente etico del problema della motivazione si rimanda soprattutto alle sezioni intitolate *Die Quellen sittlicher Gutheit* e *Die Wurzeln des sittlich Bösen* in VON HILDEBRAND, *Ethik,* pp. 355-454.

[979] Per una sottolineatura dell'importanza della categoria del bene oggettivo per la persona all'interno del *corpus* hildebrandiano si rinvia a S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand,* Madrid, Ediciones Rialp, 2003.

[980] «(…) der Wille und die affektiven Antworten das Thema der Bedeutsamkeit gemeinsam haben, insofern sie beide eine Bedeutsamkeit auf der Objektseite voraussetzen», VON HILDEBRAND, *Ethik,* p. 213.

[981] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik,* pp. 213-214.

si differenzino in almeno quattro prospettive: quanto al loro oggetto, quanto alla specifica modalità in cui si relazionano al loro oggetto, quanto alla possibilità di predicarne la libertà, e quanto all'influenza sul corpo e i movimenti corporali[982]. Le prime tre prospettive di differenziazione sono esplicitamente menzionate sia in *Die geistigen Formen der Affektivität*[983], che in *The art of living*[984] e *Das Wesen der Liebe*[985], mentre la trattazione di *The heart*[986] si sofferma primariamente sulla seconda e la terza prospettiva. In ogni caso, anche laddove queste prospettive di differenziazione non risultano esplicitamente formulate, esse paiono almeno implicitamente presupposte dalla tesi hildebrandiana, continuamente ripetuta, della differenza tra atti volitivi e sentimenti spirituali.

4.4.1. Differenza tra l'oggetto dei sentimenti spirituali e quello degli atti volitivi

Più volte, nella trattazione fin qui svolta, si è fatto riferimento alla nozione di "stato di cose" (*Sachverhalt*), utilizzata da Hildebrand per designare l'oggetto degli atti volitivi. Ciò potrebbe condurre a credere che, nel pensiero del filosofo tedesco, atti volitivi e sentimenti spirituali siano accomunati dal proprio oggetto intenzionale, giacché anche un sentimento spirituale come la gioia presenta, come proprio oggetto, uno stato di cose.

Al contrario di quanto suggerito da questa supposizione, le opere hildebrandiane indicano a più riprese proprio nell'oggetto di queste due tipologie di vissuti una delle ragioni principali della loro differenziazione[987]. Per comprendere questa posizione, occorre anzitutto tenere presente che per Hildebrand l'oggetto dei sentimenti spirituali non coincide necessariamente con uno stato di cose, ma può essere rappresentato anche da una sostanza. A livello ontologico la categoria di sostanza risulta irriducibile a quella di stato di cose: gli stati di cose, siano essi contingenti o necessari, si predicano rispetto a delle sostanze, le quali

[982] Si noti come Marcos Martín rinvenga cinque argomenti volti a provare la distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, ma questo perché lo studioso spagnolo sdoppia quello che in *Ethik* è presentato come un terzo argomento unitario. Cfr. MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 142-147.
[983] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität,* pp. 203-208.
[984] Cfr. VON HILDEBRAND, *The art of living*, pp. 100-106.
[985] Cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.
[986] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 67-71.
[987] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 213; VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 203-204; VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 100; VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.

restano distinte da essi. Ora, se la tipologia più comune di un sentimento spirituale come la gioia ha come proprio oggetto intenzionale uno stato di cose, altri sentimenti spirituali, come ad esempio l'ammirazione (*Bewunderung*), l'adorazione (*Verehrung*) o l'amore (*Liebe*), hanno per oggetto una sostanza, e in modo particolare una persona[988].

Inoltre, bisogna notare come, a rigore, non sussista una piena identità neppure tra l'oggetto di un sentimento quale la gioia, e quello degli atti volitivi. Mentre questi ultimi possono essere rivolti unicamente ad uno stato di cose futuro, la gioia può invece riferirsi tanto ad uno stato di cose futuro, quanto ad uno passato o presente. Lo stesso avviene per la tristezza e per altri sentimenti spirituali ad essi affini: è possibile gioire, rattristarsi, etc., sia rispetto ad uno stato di cose futuro che viene atteso, sia rispetto ad uno stato di cose passato di cui si ha memoria, oppure rispetto ad uno presente di cui si prende coscienza.

Ci si soffermi, a questo punto, sulla comparazione tra l'oggetto della gioia rivolta ad uno stato di cose futuro, e quello degli atti volitivi. Anche in questo caso, sussistono per Hildebrand differenze rilevanti. Come già visto, affinché si possa dare un atto volitivo, un certo stato di cose futuro dev'essere reputato come realizzabile, e pure come realizzabile mediante il concorso del soggetto[989]. Questi non sono invece requisiti fondamentali per i sentimenti spirituali rivolti a stati di cose futuri: si pensi alla possibilità di compiacersi rispetto alla sola idea di uno stato di cose futuro la cui realizzazione è ritenuta impossibile, oppure al gioire nell'attesa di un evento futuro la cui realizzazione è concepita come possibile, o addirittura

---

[988] «Der Wille im positiven Sinn des Wortes ist immer auf einen noch nicht realen, aber realisierbaren Sachverhalt gerichtet. Ich kann nicht Dinge oder Personen wollen, sondern nur einen Tatbestand oder Sachverhalt. Ich will immer, daß etwas sei oder nicht sei», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66. «Ich kann keine Person wollen, ich kann keinen Tisch wollen, ich kann immer nur wollen, daß etwas sei (...)», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 203. «Die Objekte der Liebe sind niemals Sachverhalte (...) Vielmehr sind es vor allem Personen und in einem weiteren Sinn Gegenstände, sagen wir ein Land oder eine Gemeinschaft usw.», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 204. Il fatto che l'oggetto dell'amore coincida per Hildebrand in senso proprio con la persona amata, e non con uno stato di cose o con altre entità, è già stato indicato all'interno del primo capitolo (cfr. 1.5.2: *La critica hildebrandiana alle concezioni riduzionistiche dell'amore e la determinazione dello statuto dell'amore come "risposta al valore"*).

[989] Tale tesi, fondamentale per la delimitazione dell'ambito del volere fin da *Die Idee der sittlichen Handlung*, è ribaduta con forza ancora in *Das Wesen der Liebe*: «Der Sachverhalt muß nicht nur an sich realisierbar sein, sondern es muß durch mich oder durch mein Mitwirken realisierbar sein. Solange es sich um etwas handelt, auf das ich keinerlei Einfluß habe, kann ich es zwar heiß wünschen, aber nicht wollen», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 66.

certa, ma al contempo come indipendente da qualsivoglia contributo o azione del soggetto[990].

Questa distinzione tra l'oggetto degli atti volitivi e quello dei sentimenti spirituali rivolti a stati cose futuri permette inoltre di comprendere come nella psicologia hildebrandiana numerosi vissuti che manifestano un versante conativo siano concepiti non come atti volitivi, bensì come sentimenti spirituali. Si pensi al caso del desiderio, ed in particolare a quello di un desiderio rivolto ad uno stato di cose concepito dal soggetto come del tutto impossibile da raggiungere. In un contributo di prossima pubblicazione intitolato *Dietrich von Hildebrand on the will and intentional agency*[991], Alessandro Salice sostiene che per Hildebrand il desiderio risulterebbe, per quanto distinto dal "tipo puro" del *Wollen auf Sachverhalte*, ad esso in ultima analisi apparentabile. Lo studioso italiano rinvia in questo senso ad una possibile ascendenza scheleriana di tale considerazione hildebrandiana del desiderio[992]. L'interpretazione di Salice pare già alquanto problematica per quel che concerne la concezione del desiderio emergente da *Die Idee der sittlichen Handlung*, e risulta senza dubbio erronea se si tengono presenti le affermazioni contenute in un'opera della maturità come *Ethik*, in cui il desiderio è esplicitamente definito nei termini di un sentimento spirituale, e lo stesso avviene per altri vissuti conativi quali la speranza (*Hoffnung*) e la *Sehnsucht*[993].

---

[990] Per designare questa gioia rivolta ad un evento futuro, ad esempio al ritorno di un amico a lungo atteso, la lingua tedesca possiede il magnifico termine di *Vorfreude*, che non pare trovare traduzione adeguata in alcun termine italiano, ma ha bisogno di perifrasi quali "gioia anticipata", "gioia dell'aspettazione".

[991] Cfr. A. SALICE, *Dietrich von Hildebrand on the will and intentional agency*. Questo contributo sarà pubblicato all'interno di C. ERHARD - T. KEILING (ed.), *Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*, London, Routledge. Il *penultimate draft* di tale lavoro di Alessandro Salice è consultabile sulla pagina personale dello studioso nel sito *Academia.edu.*

[992] «Hildebrand does not expand on the notion of desire, but his scant remarks are conducive to the attempt of deriving that notion from the concept of the will, which is a possibility explicitly defended by Scheler. On this view, the notion of desire does not pick out a genuine kind of mental state, but is just an experiential colouring (…) that the will assumes once it becomes transparent to the subject that that state cannot be accompanied by what Scheler calls a "being-able-to-do" about the content of that volition (…)», SALICE, *Dietrich von Hildebrand on the will and intentional agency*.

[993] L'appartenenza di questi vissuti conativi all'insieme dei sentimenti spirituali è chiaramente asserita da Hildebrand proprio in sede di discussione della differenza tra l'oggetto dei sentimenti e quello degli atti volitivi, allorquando il filosofo tedesco sostiene che non è un «wesentliches Merkmal der affektiven Antworten als solchen, ein noch nicht verwirklichtes Objekt vorauszusetzen, wenngleich gewisse affektive Antworten wie Wünschen, Sehnsucht und Hoffnung sich auf etwas noch nicht Reales richten», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 213. Si noti come il sostantivo tedesco *Sehnsucht* risulti difficilmente traducibile mediante un unico termine italiano: esso veicola una dimensione di struggimento, anelito, ma anche di nostalgia o di desiderio indistinto, e richiama una delle *Stimmungen* fondamentali della temperie culturale e artistica del Romanticismo.

A ben vedere, non potrebbe essere diversamente, in una concezione come quella hildebrandiana, caratterizzata da una forte delimitazione dell'ambito degli atti volitivi: se gli atti volitivi in senso proprio sono soltanto quelli "efficacemente" orientati al conseguimento reale di uno stato di cose concepito come possibile, e come realizzabile mediante il contributo del soggetto, ne deriva logicamente che tutti quei vissuti conativi, quali il desiderio o la speranza, presentanti per alcuni versi delle analogie con il volere, non possano essere definiti in senso proprio come volere, e dunque vadano ricondotti all'insieme dei sentimenti spirituali.

Si capisce dunque fin d'ora come, partendo da una semantica ristretta del volere, e mirando al contempo a difendere l'irriducibilità dei sentimenti spirituali rispetto alle volizioni, l'impostazione hildebrandiana risulti strutturalmente refrattaria al riconoscimento di quella "gradualità psichica" tra vissuti affettivi e vissuti volitivi che, come si vedrà in seguito, rappresenta uno dei punti fondamentali della psicologia brentaniana[994]. Riassumendo questa prima argomentazione volta a sostenere la tesi della differenza tra atti volitivi e sentimenti spirituali, si potrebbe dire che l'ambito degli oggetti di questi ultimi sia ritenuto dal filosofo tedesco come ben più ampio rispetto all'ambito degli oggetti dei primi: esso comprende infatti anche sostanze e non solo stati di cose, e comprende stati di cose passati e presenti, oppure stati di cose futuri reputati impossibili da raggiungere, o il cui raggiungimento è indipendente dall'azione del soggetto, i quali non possono mai divenire oggetto di un atto volitivo.

4.4.2. Differenza tra la modalità del riferimento all'oggetto propria dei sentimenti spirituali e quella degli atti volitivi

La seconda differenza fondamentale tra sentimenti spirituali e atti volitivi riconosciuta da Hildebrand concerne la modalità secondo cui questi vissuti si relazionano al proprio oggetto. Nella parte dedicata alle somiglianze di sentimenti spirituali e atti volitivi si era visto come entrambi questi tipi di vissuti siano concepibili come "prese di posizione" (*Stellungnahme*) nei confronti di un oggetto,

Per come è impiegato da Hildebrand in questo contesto, il significato di *Sehnsucht* pare sostanzialmente affine a quello di un "desiderio struggente".

[994] Si veda il paragrafo 4.5.1: *Le radici moderne della separazione tra sentimenti e atti volitivi*. La riflessione sulla questione della "gradualità affettivo-volitiva" svolgerà un ruolo di primaria importanza all'interno del capitolo sesto. Si vedano in particolare i paragrafi 6.1.3: *Il mancato riconoscimento hildebrandiano della "gradualità affettivo-volitiva"* e 6.2.3: *Argomento della "gradualità affettivo-volitiva"*.

e si era indicato come ciò li distingua dal carattere recettivo della relazione con l'oggetto proprio degli atti noetici. In tal senso, si era affermato che in termini hildebrandiani tanto i sentimenti spirituali quanto gli atti volitivi presentano un *Gehalt*, termine traducibile come "contenuto soggettivo", di contro al contenuto unicamente oggettuale tipico degli atti puramente noetici, ed espresso dal termine *Inhalt*.

A questo punto, occorre focalizzarsi nuovamente sulla nozione hildebrandiana di *Gehalt*, per mostrare come tale "contenuto soggettivo", per quanto analogamente presente sia nei sentimenti spirituali che negli atti volitivi, risulti secondo il filosofo tedesco strutturalmente diverso nell'uno e nell'altro caso. Nel caso degli atti volitivi, il loro specifico contenuto soggettivo (*der spezifische Gehalt der Willensantwort*) pare coincidere unicamente con l'orientamento, con l'ordinazione effettiva al conseguimento dell'oggetto voluto[995]. La "parola interiore" (*inneres Wort*) pronunciata da un soggetto nei confronti di un determinato stato di cose, al momento stesso della volizione di questo stato di cose, può essere espressa da una proposizione come la seguente: "Tu devi esistere, ed esisterai mediante un mio intervento"[996]. Nulla di tutto ciò si rinviene nel *Gehalt* dei sentimenti spirituali: qui non si ha a che fare con alcun orientamento intrinseco all'azione, al contrario il versante soggettivo del vissuto consiste in una sorta di "parola affettiva" (*affektives Wort*) pronunciata nei confronti dell'oggetto[997].

Tralasciando la questione del rischio di petizioni di principio inerente a simili affermazioni, il loro significato e intento all'interno della psicologia hildebrandiana paiono ben comprensibili: sottolineando la differenza tra il versante soggettivo dei sentimenti spirituali e quello degli atti volitivi, il filosofo tedesco intende porre l'accento sul fatto che questi ultimi sarebbero del tutto privi della

[995] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 298.

[996] «Wir sprechen (…) zu dem noch nicht realen Sachverhalt (…) „Du sollst verwirklicht werden, du wirst verwirklicht werden, und zwar durch mich"», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 197. «Gerade das unterscheidet das innere Wort des Wollens von jedem Wünschen oder jedem brennenden Interesse am Wirklichwerden von Etwas, daß wir zu dem Objekt nicht nur sprechen: „Du sollst sein", sondern hinzufügen: „Du sollst durch mich sein"», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 298.

[997] Il ricorso hildebrandiano alla metafora della "parola affettiva" (*affektives Wort*) si rinviene in espressioni come le seguenti: «Das affektive Wort unserer Freude wird ausdrücklich zu diesem Objekt gesprochen, das unser Intellekt erfaßt hat», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 196. Sul problema dello statuto della "parola interiore" nel caso delle *theoretische Antworte* si rimanda a VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 209, nota 15.

"pienezza affettiva" (*affektive Fülle*) propria dei primi. Il fatto che la "tematicità" (*Thematizität*) degli atti volitivi sia legata unicamente all'ordinazione al compimento effettivo di uno stato di cose, li renderebbe degli atti di per sé "freddi", se comparati al calore (*Wärme*) proprio dei sentimenti spirituali[998].

Va notato come il rimando hildebrandiano a questa presunta polarità tra la "freddezza" degli atti volitivi, e il "calore" e la "pienezza" dei sentimenti spirituali, risulti estremamente significativo, giacché, al di là dei limiti inerenti ad ogni espressione metaforica, esso tradisce la primigenia accettazione da parte del filosofo tedesco di una semantica puramente anaffettiva degli atti volitivi. Si potrebbe cioè sostenere che fin dal principio, e lungo l'intero itinerario hildebrandiano, l'effettività inerente agli atti volitivi presi in senso stretto risulti per il filosofo tedesco di per sé estranea a qualsiasi componente o sfumatura affettiva[999], il che testimonia come la comprensione hildebrandiana degli atti volitivi risulti, suo malgrado, marcata dall'influenza di presupposti kantiani[1000], e più in generale dalla

[998] «(...) die affektive Fülle (...) fehlt dem Willen. Während die affektiven Antworten Stimmen unseres Herzens sind, während in ihnen unsere ganze Person enthalten ist, hat der Wille einen eindimensionalen, linearen Charakter (...)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 213. «Alle affektiven Wertantworten besitzen eine Fülle, die dem Willen fehlt. Sie sind Stimmen des Herzens, ihnen ist eine einzigartige Wärme eigen», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 205. Il volere è in questo senso concepito non solo come più "freddo" rispetto al "calore" dei sentimenti spirituali, ma anche come più "magro" e "lineare" di contro alla loro "pienezza": cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 205.

[999] Una parziale correzione di questa tesi generale andrebbe forse fatta in riferimento a *Die Idee der sittlichen Handlung*, dove si possono rinvenire affermazioni come la seguente: «Begeisterung (…) ist immer lustgefärbt, ja auch die Liebe und jede volle Willensantwort», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 179. Il riconoscimento del fatto che una risposta volitiva "completa", "piena", implica anche la presenza di una "colorazione affettiva" di piacere, potrebbe essere cioè invocato per mostrare come in alcuni luoghi testuali il filosofo tedesco si distanzi da una visione puramente anaffettiva del volere. Questi luoghi testuali potrebbero dunque venire interpretati come una sorta di "cartina al tornasole" di alcune tensioni interne al *corpus* hildebrandiano. Se al contrario si volesse sostenere un carattere del tutto unitario della visione del filosofo tedesco circa la netta distinzione tra il "calore" delle risposte affettive al valore, e la "freddezza" delle risposte volitive, occorrerebbe sostenere che una certa "colorazione affettiva" può sommarsi alle risposte volitive, permanendo però distinta da esse. Secondo una simile interpretazione, si sarebbe dunque di fronte a due vissuti, uno che resta puramente volitivo, un altro puramente affettivo.

[1000] Non è un caso che i riferimenti hildebrandiani a tematiche come quella della "atrofia affettiva" o della "freddezza della volontà" siano spesso uniti a rimandi alla concezione kantiana: «A (…) type of affective atrophy is that due to a hypertrophy of the will. (…) We find it in the man who embodies the Kantian moral ideal; every affective response is looked upon with suspicion as prejudicing the integrity of his moral standard, or at least as something unnecessary. The will purposely dismisses all affectivity and silences the heart», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 57. Riguardo a questa lettura critica di Kant si veda anche la trattazione proposta in *Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten*, dove Hildebrand si scaglia contro l'interpretazione della concezione cristiana della beatitudine (*christlicher Glückseligkeitsbegriff*) formulata dal filosofo di Königsberg: cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten*, in VON HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften*, pp. 167-194, in particolare pp. 183-184. Questo testo fu

tendenza di parte del pensiero moderno a concepire la volontà in termini di pura effettività, priva di affettività[1001]. Si avrà modo di tornare in seguito sulla questione della radice moderna della separazione tra sentimenti e atti volitivi[1002]; per ora, basti aver richiamato per sommi capi l'argomentazione hildebrandiana incentrata sulla diversità della modalità di riferimento intenzionale propria degli affetti, rispetto a quella propria degli atti volitivi.

4.4.3. La distinzione tra la "libertà diretta" degli atti volitivi, e la "libertà indiretta" e la "libertà cooperante" dei sentimenti spirituali

Una terza differenza fondamentale tra sentimenti spirituali e atti volitivi concerne per Hildebrand la possibilità di predicarne la libertà. Secondo il filosofo tedesco, soltanto gli atti volitivi godono di una piena libertà, cui è riservata l'espressione di "libertà diretta" (*direkte Freiheit*), al contrario i sentimenti spirituali sarebbero qualificabili come liberi soltanto secondo il significato della "libertà indiretta" (*indirekte Freiheit*) e della "libertà cooperante" (*mitwirkende Freiheit*)[1003].

4.4.3.1. La "libertà diretta" degli atti volitivi e delle azioni comandate dagli atti volitivi

Ci si soffermi anzitutto sulla libertà degli atti volitivi. Un primo aspetto da mettere in rilievo è quello per cui, in tutti i testi della maturità in cui si dedica alla distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, Hildebrand non riconosce alcuna significativa distinzione tra diversi "gradi" della libertà all'interno dell'ambito della volizione[1004]. Dalla trattazione proposta in *Ethik*, emerge un quadro in cui qualsiasi

originariamente pubblicato come articolo in lingua inglese: cfr. D. VON HILDEBRAND, *The modes of participation in value,* «International Philosophical Quaterly», 1/1 (1961), pp. 58-84.

[1001] Si ricordi l'interpretazione di Echavarría già citata all'inizio del secondo capitolo: «(...) la crítica de Haecker y de Hildebrand supone una versión empobrecida de la voluntad, de la que no son culpables Aristóteles, san Agustín o santo Tomás, sino la línea de pensamiento que va de Descartes a Kant», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 47.

[1002] Si veda il paragrafo 4.5.1: *Le radici moderne della separazione tra sentimenti e atti volitivi*.

[1003] La più ampia trattazione hildebrandiana del problema della libertà è rinvenibile in VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 293-354. La distinzione qui svolta tra *direkte Freiheit*, *indirekte Freiheit* e *mitwirkende Freiheit* è richiamata in varie altre opere, ed assume un ruolo di primo piano in *Das Wesen der Liebe*.

[1004] Diverso è il caso della dissertazione dottorale hildebrandiana, all'interno della quale alcuni passaggi legittimerebbero la possibilità di parlare di diversi gradi della libertà anche all'interno dello stesso ambito degli atti volitivi, ed in particolare di un grado superiore di libertà dell'atto di intenzione (*Vorsatz*), rispetto all'iniziale "presa di posizione volitiva" (*Willensstellungnahme*), se non addirittura di un carattere non libero della primigenia *Willensstellungnahme*: «Das Vorsetzen kann ich willkürlich inaugurieren. Es steht in „meiner Macht", ich "kann" mir etwas vornehmen,

volizione appare libera in senso pieno, ossia, per utilizzare il linguaggio hildebrandiano, in senso "diretto"[1005].

Predicare tale forma di libertà diretta rispetto agli atti volitivi significa anzitutto sostenere che un soggetto, in un determinato istante temporale, risulti in grado di generare interiormente un certo atto volitivo, e parimenti che egli sarebbe pure in grado di non generarlo. Di fronte ad uno stato di cose futuro, di cui siano note possibilità di conseguimento e significatività, la "generazione *ad intra*" di un atto volitivo rientra nella sfera del pieno potere attuale del soggetto, da cui dipende tanto la presenza di una volizione di quello stato di cose, quanto la sua eventuale assenza[1006]. Hildebrand cita a questo proposito il *De libero arbitrio* agostiniano[1007], e più in generale sembra legare la propria considerazione della *direkte Freiheit* alla trattazione classica del libero arbitrio, per quanto non si soffermi a lungo sui problemi metafisici fondamentali concernenti la giustificazione dell'esistenza del libero arbitrio[1008].

während ich nicht etwas wollen „kann". So kann ich (…) den Vorsatz gleichsam erzwingen. (…)», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 160. Si tratta di uno snodo ermeneutico e speculativo di tutto rilievo, perché, come si avrà modo di comprendere dal prosieguo della trattazione, sostenere che un atto non rientra nell'ambito del potere attuale del soggetto, che non è "arbitrariamente" producibile, equivale nei termini dell'Hildebrand maturo a negarne la libertà diretta. Questo elemento di tensione interna al *corpus* hildebrandiano verrà messo in luce nel sesto capitolo, quando si cercherà di far emergere le difficoltà inerenti al ricorso all'argomento della libertà in sede di distinzione tra atti volitivi e sentimenti. Si veda in merito il paragrafo 6.1.2: *Tensioni interne al corpus hildebrandiano rispetto al problema della libertà del volere*.

[1005] Per la concezione hildebrandiana della "libertà diretta" (*direkte Freiheit*), o dell'"influsso diretto della libertà" (*direkter Einfluss der Freiheit*) si vedano soprattutto i capitoli ventitreesimo e ventiquattresimo di *Ethik*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 315-328. Cfr. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 107-111.

[1006] «(…) immer liegt es in unserer Macht, einen Willensakt zu erzeugen, wenn wir einsehen, daß dem Objekt eine positive Entscheidung gebührt», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 302.

[1007] Cfr. VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 204. L'originale latino del passo agostiniano citato da Hildebrand recita: «(…) nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox ut volumus praesto est», A. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, III, 3, 7.

[1008] In particolare, Hildebrand non sembra porre adeguata attenzione al problema di come un atto volitivo possa non seguire un previo atto noetico indicante una certa significatività positiva di un oggetto, senza per questo abbisognare di un ulteriore atto noetico che indichi una certa prospettiva di significatività negativa, oppure una significatività superiore di un altro oggetto. In altri termini, il filosofo tedesco non sembra interrogarsi fino in fondo sul nesso, tanto dibattuto all'interno della tradizione scolastica, sussistente tra un atto volitivo e il giudizio pratico in esso inviscerato, ad esempio tra l'*electio* e lo *iudicium ultimum practicum*. Si tratta, a ben vedere, di una questione cruciale, perché concerne la difesa del libero arbitrio di contro alle diverse versioni del determinismo noetico. Il fatto che il filosofo tedesco affermi l'ulteriorità dei *volitionale Akte* rispetto alle *Kenntnisnahmen* da essi necessariamente implicati, ma non si soffermi adeguatamente su tale snodo fondativo, palesa un limite della teoria hildebrandiana del libero arbitrio.

In termini scolastici, si potrebbe affermare che Hildebrand concepisca la libertà diretta principalmente nei termini della "libertà di esercizio" (*libertas exercitii*), formulabile come possibilità, per un soggetto, sia di volere un determinato oggetto, sia di non volere quell'oggetto. Da ulteriori luoghi testuali, si evince come Hildebrand concepisca la libertà diretta anche nei termini della "libertà di specificazione" (*libertas specificationis*), formulabile come possibilità, per un soggetto, sia di volere un determinato oggetto, sia di volere un oggetto da esso distinto. In questo senso la concezione hildebrandiana del libero arbitrio presenta alcune affinità con quella tomistica, per quanto il filosofo tedesco critichi la concezione aristotelico-tomistica della libertà, perché ritiene che essa restringa la libertà alla scelta dei mezzi, e neghi la libertà umana nell'ambito della volizione dei fini[1009].

Dalla libertà degli atti volitivi scaturisce la libertà delle azioni originate da quegli atti volitivi: per quanto il filosofo tedesco non paia distinguere adeguatamente il significato del termine "libero" quando esso viene utilizzato per qualificare un atto volitivo, da quello impiegato per designare una determinata azione[1010], l'utilizzo hildebrandiano dell'espressione *direkte Freiheit* anche per designare le azioni originate dagli atti volitivi risulta ben comprensibile, per contrasto ai movimenti corporali puramente istintuali. Si consideri il caso di un soggetto in possesso delle proprie facoltà motorie: egli potrà, se lo vuole, alzare la mano, oppure muovere un passo, etc. Tali attività rientrano nella sfera della sua libertà diretta, nella misura in cui possono venire poste nell'essere a partire da un atto volitivo libero, che Hildebrand qualifica a volte come atto di "comando" (*Befehl*)[1011].

[1009] Per questo tema si vedano i paragrafi *Die Wahlfreiheit ist nicht auf die Mittel beschränkt* e *Die freie Wahl der Ziele* in VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 315-323. All'interno del capitolo quinto si proverà a mostrare come, a differenza di quanto ritenuto da Hildebrand, il tomismo non restringa l'ambito della libertà ai soli atti volitivi rivolti ai mezzi (cfr. 5.2.3: *Impossibilità di concepire la libertà come discrimine netto tra atti volitivi e affetti spirituali*).

[1010] Hildebrand non sembra articolare, in altri termini, un'adeguata distinzione tra il significato della libertà diretta impiegato per caratterizzare quelli che in termini tommasiani si definirebbero come "atti eliciti" (ossia le volizioni stesse), e quello utilizzato per designare gli "atti imperati" (ossia tutti i diversi atti comandati dalle volizioni, non solo le azioni *ad extra*, ma anche gli atti immanenti di altre facoltà, ad esempio i diversi tipi di atti noetici il cui esordio è determinato da una volizione).

[1011] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 214. Si noti che il ricorso hildebrandiano al sostantivo "comando" (*Befehl*) e al corrispondente verbo "comandare" (*befehlen*), per identificare l'atto volitivo che comporta l'esordio immediato di una determinata azione, ed in particolare di un certo

Naturalmente, esistono azioni ben più complesse, in cui il conseguimento dello stato di cose voluto non presenta l'immediatezza propria del compimento di simili attività. Tuttavia, anche rispetto alle azioni complesse pare predicabile in senso hildebrandiano un carattere di libertà diretta, nella misura in cui almeno l'esordio dell'azione rientra nell'ambito del potere attuale del soggetto[1012]. Quale che sia la complessità di un'azione, e il grado di maggiore o minore prossimità rispetto al conseguimento effettivo dello stato di cose voluto, resta che qualsiasi azione degna di questo nome è mossa da un atto volitivo libero, e in questo senso ritenuta da Hildebrand come strutturalmente diversa da quei moti corporali dipendenti dall'istinto, di cui si può predicare una spontaneità di tipo animale, ma non l'autentica libertà[1013].

4.4.3.2. Impossibilità di predicare la "libertà diretta" rispetto ai sentimenti spirituali

Delineato per sommi capi il significato della libertà diretta, si può a questo punto mostrare come essa non concerna, secondo Hildebrand, i sentimenti spirituali. A differenza degli atti volitivi, gli affetti non rientrano nella sfera del potere attuale dell'uomo: un soggetto non è "attualmente" e "arbitrariamente" in grado tanto di gioire quanto di non gioire per un certo stato di cose, mentre risulta "attualmente" e "arbitrariamente" in grado di scegliere, così come di non scegliere, un determinato stato di cose futuro.

Inoltre, Hildebrand esclude che un sentimento spirituale possa essere posto nell'essere mediante un atto volitivo: mentre una attività corporale o l'inizio di un'azione possono essere effettivamente comandati ed eseguiti dal soggetto a partire da un atto volitivo, ciò è impossibile nel caso di un sentimento spirituale. Se un soggetto "vuole gioire" per un determinato stato di cose, quando percepisce di

---

moto corporale, risulta per molti versi concettualmente equivalente al precedente ricorso al termine *Inangriffnahme* (cfr. VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp. 161-162).

[1012] Ciò emerge esplicitamente dal testo hildebrandiano, allorquando il filosofo tedesco sostiene che, se un oggetto da conseguirsi rientra nell'ambito del nostro influsso diretto, allora «wissen wir, daß wir es wenigstens durch eine lange Kausalkette oder teilweise durch Zusammenarbeit mit anderen Faktoren realisieren können. Wir müssen es also zum Ziel nicht nur unserer Willensantwort, sondern auch unseres Willensbefehles machen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 326-327.

[1013] Si veda a questo proposito l'intero capitolo ventiduesimo di *Ethik*, intitolato *Freiheit und animalische Spontaneität* (cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 307-313). Per la trattazione hildebrandiana della differenza tra la libertà delle azioni umane e la spontaneità dei moti animali cfr. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 111-115.

non star gioendo, ciò non implica logicamente una trasformazione reale del suo orizzonte affettivo. Il "voler gioire" non implica affatto, di per sé, il sorgere attuale di un vissuto di gioia, giacché la gioia, come tutti i sentimenti spirituali, non rientra nella sfera del potere diretto dell'uomo. Pretendere che la gioia o qualsivoglia sentimento spirituale siano "comandabili" alla stregua di un'azione, significa per il filosofo tedesco misconoscere fin dal principio la natura dell'affettività spirituale[1014], il cui sorgere è sempre caratterizzato da un tipo di spontaneità che la distingue tanto dalla libertà diretta degli atti volitivi, quanto dalla mera spontaneità animale. Tale forma, se così si può esprimersi, di "spontaneità spirituale", non si sottrae tuttavia interamente all'influsso della libertà, ma risulta soggetta a ciò che Hildebrand denomina come influsso della "libertà indiretta" (*indirekte Freiheit*) e della "libertà cooperante" (*mitwirkende Freiheit*).

4.4.3.3. La "libertà indiretta" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali

Rispetto alla nozione di "libertà indiretta"[1015], Hildebrand istituisce un parallelo tra il caso dei sentimenti spirituali e quello delle virtù[1016]. Come l'esperienza di un sentimento, anche il possesso di una virtù travalica i confini della libertà diretta, nel senso che l'acquisizione di una virtù non rientra nell'ambito del potere attuale di un soggetto. Le virtù, a differenze delle azioni, e analogamente ai

[1014] «Die Idee, wir wären fähig, affektive Antworten mit unserem Willen zu kommandieren, sie zu innervieren wie eine Bewegung unserer Glieder, würde sie implicite von ihrer sinnvollen Beziehung zur Bedeutsamkeit des Gegenstandes abschneiden. Sie würden ihrer wesenhaften Perfektion - der Motivation durch die Bedeutsamkeit des Gegenstandes - beraubt und zudem auf die Ebene gewisser befehlbarer Tätigkeiten versetzt werden, ohne deren spezifische, wenn auch rangtiefere Perfektion zu gewinnen. Niemand, der des Wesens und des Sinnes von Freude, Liebe oder Verehrung inne ist, könnte auch nur wünschen, daß seine affektiven Antworten dem Befehl seines Willens zugänglich seien. Denn er vermag zu sehen, wie unverträglich dies mit der Würde dieser Antworten wäre (…) Wir mögen bedauern, daß wir den affektiven Antworten gegenüber die erste Dimension der Freiheit nicht besitzen oder daß sie nicht in demselben Sinne frei sind wie der Wille selbst. Niemals aber können wir bedauern - wenn anders wir das Wesen der affektiven Antworten verstehen -, daß sie nicht in der gleichen Weise befohlen werden können wie irgendeine Handlung oder eine Bewegung unserer Glieder oder ein Akt der Aufmerksamkeit», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 332.

[1015] I luoghi testuali più importanti per la trattazione della nozione di "libertà indiretta" sono il ventiquattresimo e il ventiseisimo capitolo di *Ethik*, intitolati rispettivamente *Direkte und indirekte Freiheit* e *Der indirekte Einfluß der menschlichen Freiheit*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 325-328, pp. 351-454.

[1016] «Diese Zone unseres indirekten Einflusses umfaßt (…) unsere eigenen affektiven Antworten, unsere Tugenden und sogar die Antworten und Tugenden anderer», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 327.

sentimenti spirituali, non risultano immediatamente "comandabili"[1017]. Tuttavia, è chiaro al contempo come le virtù non siano interamente sottratte all'influsso della libertà umana. Se lo fossero, ci si troverebbe di fronte ad una situazione invero paradossale, in cui un soggetto risulterebbe interamente responsabile - e dunque lodabile o criticabile, premiabile o punibile - per il compimento o l'omissione di una determinata azione, ma in nessuna misura responsabile - e dunque né lodabile né criticabile, né premiabile né punibile - per il possedere o l'essere sprovvisto di una virtù morale[1018].

Una simile divaricazione radicale tra la responsabilità e imputabilità del compimento delle azioni da un lato, e la non responsabilità e non imputabilità del possesso delle virtù dall'altro, non si verifica nel pensiero hildebrandiano proprio grazie al ricorso alla nozione di "libertà indiretta", o di "influsso indiretto" della libertà[1019]. Per quanto un soggetto non possa far nascere immediatamente in sé una virtù al solo volerlo, egli può compiere uno sforzo duraturo nel tempo, consistente

[1017] «Sicherlich liegt es nicht in unserer Macht, eine Tugend zu besitzen. Wir können eine Tat des Almosenspendens mit unserem Willen befehlen, aber wir vermögen nicht, uns in einem freien Entschluß Sanftmut und Gerechtigkeit zu geben», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 325.

[1018] Hildebrand segue in questo la tesi tradizionale, secondo cui la responsabilità morale presuppone logicamente la libertà: «Sittliche Unwerte schließen immer eine Schuld ein; sittliche positive Werte immer ein Verdienst. Diese Beziehung zur Verantwortlichkeit ist ein fundamentales Merkmal der sittlichen Werte, das sie von allen anderen Werten unterscheidet. Hier sehen wir, daß die Freiheit des Willens eine wesentliche Voraussetzung für sittliche Werte ist. Verantwortlichkeit setzt Freiheit wesenhaft voraus. Ein Tier, dem die Willensfreiheit fehlt, kann für nichts verantwortlich gemacht werden. Selbst ein personales Seiendes, wie ein kleines Kind, das zwar wesensmäßig, aber noch nicht tatsächlich Willensfreiheit besitzt, ist für sein Tun nicht verantwortlich, er ist noch nicht imstande, seine Freiheit zu gebrauchen. Wiederum können wir auch einen Erwachsenen nicht für etwas verantwortlich machen, das er zwar verursachte, das aber dennoch seinem freien Einfluß entzogen ist», VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 179-180. «(…) müssen wir auf das Thema der Freiheit und des Willens eingehen, da die Freiheit für alle Sittlichkeit vorausgesetzt ist», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 73. La concezione hildebrandiana concorda dunque, a questo proposito, con quella tommasiana, la cui più netta formulazione circa la sussistenza di un nesso essenziale tra responsabilità morale e libertà è rinvenibile nelle *Quaestiones disputatae de malo*: «(…) quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum (…) Haec autem opinio (…) tollit (…) rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. (…) Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit», *De malo*, q. 6, co. Hildebrand rinvia esplicitamente non a questo testo tommasiano, bensì a un passo della q. 21 del *De bonitate et malitia actuum humanorum*: «Ergo actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis», Sth, I-II, q. 21, a. 2 (citato in VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 179, nota 3).

[1019] «Wenn es aber Dinge gibt, für die wir verantwortlich sind und die nicht im Umkreis unseres direkten Einflusses liegen, so befinden sie sich dennoch nicht vollständig außerhalb unserer Freiheitszone. Wir können indirekt etwas zu ihrer Existenz oder Nichtexistenz beitragen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 325.

nella progressiva eliminazione di quegli ostacoli che si oppongono al conseguimento della virtù, e nel perseguimento di condizioni a lei favorevoli[1020]. Si tratta di un cammino di graduale preparazione di ciò che si potrebbe definire come il "terreno interiore", preparazione necessaria affinché, in un momento temporale magari molto distante da quello della prima volizione esplicita rivolta alla virtù, questa possa finalmente prendere radici nella persona.

Un cammino per molti versi analogo è quello che emerge dalla nozione di libertà indiretta, quando applicata ai sentimenti spirituali. Come indicato, per Hildebrand nessun uomo è in grado di esperire in senso autentico un sentimento spirituale, per il solo fatto di "voler sentire", giacché un sentimento soltanto voluto e non ancora sentito non rappresenta più di un mero succedaneo (*Ersatz*) del sentimento[1021]. Tuttavia, un uomo che si trovi nell'incapacità di provare un certo sentimento nei confronti di un oggetto, può tentare, come nel caso dell'assenza della virtù, di eliminare progressivamente gli ostacoli interiori che si frappongono tra lui e l'esperienza di quel sentimento, e dunque di favorire la possibilità del sorgere futuro di tale vissuto.

Il ragionamento hildebrandiano in questione appare particolarmente legato - per quanto non riducibile - al caso di vissuti aventi un'attinenza diretta al mondo della moralità. Si consideri l'esempio, precedentemente menzionato, di un soggetto che si scopra incapace di gioire di fronte alla liberazione di un uomo ingiustamente imprigionato, e che resti di fronte a tale stato di cose emozionalmente vuoto, arido.

[1020] «(…) unser indirekter Einfluß erstreckt sich besonders auf die Dinge, die wegen ihres Wertes oder Unwertes ein eifervolles Interesse an ihrer Existenz oder Vernichtung fordern. Sie sind jedoch unserem Befehl entzogen, und ihre Verwirklichung kann darum nicht unser direktes Ziel im genauen Sinn werden. Nichtsdestoweniger können wir das Unsrige tun. Dieser unser Anteil hat viele Grade. Er kann Hindernisse wegräumen (…) oder günstige Umstände schaffen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 327.

[1021] «Wenn jemand eine Frau liebt und sie ihm, statt ihn wiederzulieben, erklärt, sie habe nur den Willen, ihn zu lieben, so ist dies offenbar ein sehr trauriger Ersatz für die Liebe, und er fühlt mit recht, daß die Frau ihm ihr wahres Selbst nicht schenkt, weil ihr Herz nicht gesprochen hat. Solange sie nur den Willen hat, ihn zu lieben, ist die in seiner Liebe erstrebte geistige Einheit, nach der die intentio unionis der Liebe verlangt und die nur eine erwiderte Liebe geben kann, nicht zustande gekommen», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität,* p. 206. Come si vedrà, Hildebrand continuerà a sostenere che la "volontà di amare" equivale ad un mero "succedaneo dell'amore" ancora in *Moralia*, ma limiterà la validità di tale equivalenza all'ambito delle categorie di amore naturale, ed in modo particolare all'amore sponsale.

Se questo soggetto è "moralmente consapevole" (*sittlich bewußt*)[1022], potrà facilmente rendersi conto della mancanza di conformità tra la bontà intrinseca all'evento di liberazione, e l'assenza di una propria risposta emotiva[1023]. Un simile soggetto sarà facilmente condotto, partendo da questa percezione noetica, a "voler gioire" per lo stato di cose della liberazione. Al contempo, egli dovrà riconoscere che tale volizione attuale non basta per far sorgere in lui un autentico vissuto di gioia. Interviene proprio a questo livello il ruolo della libertà indiretta: mediante un lento cammino il soggetto potrà, ad esempio, tentare di rompere gradualmente le catene interiori che gli impediscono di interessarsi realmente alla sorte di persone diverse da quelle appartenenti al proprio gruppo familiare o amicale, potrà provare a sviluppare in sé un più profondo senso della giustizia, etc. Un simile cammino, che implica a ben vedere un progressivo riorientamento dell'intenzione morale di fondo del soggetto, potrà costituire la base a partire da cui, dopo un tempo più o meno lungo, il soggetto si troverà finalmente in grado di gioire di fronte ad uno stato di cose analogo a quello che, precedentemente, lo lasciava indifferente.

Questo esempio può forse fornire un quadro non troppo infedele della concezione hildebrandiana circa l'influenza indiretta che la persona umana può esercitare sul dinamismo del proprio mondo affettivo. Resta - ed è importante sottolinearlo nuovamente - che tale gioia "finale" a cui riesce a giungere un soggetto a partire da uno stato di precedente aridità emotiva, continua per Hildebrand ad essere strutturalmente irriducibile ad un atto volitivo o ad un'azione da esso comandata. Se di vera gioia si tratta, questo vissuto dovrà possedere tutti gli elementi caratteristici dei sentimenti spirituali: il lavoro di "preparazione" e "facilitazione" svolto nel tempo dal soggetto non toglieranno dunque in alcun modo il carattere di spontaneità e di "dono" (*Geschenk*) esperito dal soggetto al provare

[1022] Per la trattazione hildebrandiana della nozione di "consapevolezza morale" (*sittliche Bewußtheit*) si rimanda in particolare al capitolo diciannovesimo di *Ethik*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 267-292.

[1023] Ai fini di questo esempio, si considera l'aridità emotiva nei termini di assenza di sentimento. Ciò non esclude che, ad uno sguardo più attento, diverse forme di aridità possano essere meglio interpretate come espressione di un sentimento negativo (ad esempio l'indifferenza nei confronti di un determinato stato di cose), piuttosto che come assenza pura e semplice di qualsivoglia sentimento. Per alcune questioni legate al problema dell'aridità emotiva si rimanda ai capitoli quinto e sesto di *The heart*, rispettivamente intitolati *Affective atrophy* e *Heartlessness*: cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 55-63.

la gioia[1024]. La libertà indiretta non si trasformerà mai in una forma mascherata di libertà diretta, quasi che, al termine del faticoso lavoro svolto dal soggetto, la gioia fosse divenuta arbitrariamente "comandabile" ed eseguibile alla stregua di un'azione.

4.4.3.4. La "libertà cooperante" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali

La nozione hildebrandiana di "libertà cooperante" (*mitwirkende Freiheit*) si aggiunge a quella di libertà indiretta, per costituire un quadro più completo del nesso tra sentimenti spirituali e libertà[1025]. In questo caso, si ha a che fare con il problema del libero atteggiamento di una persona di fronte ad un sentimento - e più in generale ad un vissuto psichico - già esistente[1026]. Si consideri il seguente esempio: un soggetto prende coscienza di una tragedia avvenuta ad un uomo e, invece di provare la tristezza che le corrisponde, sente sorgere in sé una sorta di

[1024] Hildebrand qualifica a più riprese l'esperienza dei sentimenti spirituali come quella di un "dono" (*Geschenk, gift*): «(…) Those gifts which are beyond the range of man's free power, and which evidence by their very aloofness man's limitations as a creature, embrace not only extraordinary talents but also the one thing all men long for: happiness. Happiness is a gift, a pure gift. Much as we prepare the ground for it, genuine happiness remains a gift, dropping like dew upon our heart, shining gratuitously like a sunray into our soul. The same applies to many affective experiences: deep contrition, the gift of tears, a deep and ardent love, "being moved" on hearing sublime music or when witnessing an act of superabundant charity», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 69. «Die „Hingabe" des Herzens, die der Liebe eigen ist, ist kein Produkt unseres Willens, sondern ein Geschenk», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 83. Si noti come il carattere di dono (*Geschenkcharakter*) proprio dei sentimenti spirituali - si intende ovviamente, in termini hildebrandiani, solo dei sentimenti "positivi" - costituisca un loro segno distintivo rispetto agli atti volitivi, dipendente dalla differenza tra la spontaneità dei primi e la libertà diretta dei secondi.

[1025] Il principale luogo testuale per la trattazione della *mitwirkende Freiheit* è il venticinquesimo capitolo di *Ethik*: cfr. *Ethik*, pp. 329-349. Per uno studio di questa nozione si rimanda a A. LAUN, *Die mitwirkende Freiheit bei Dietrich von Hildebrand und die geistliche Lehre des hl. Franz von Sales*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 5 (1992), pp. 258-264. Si veda anche ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 116-119; MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 210-211. Si noti come nella propria traduzione di *Das Wesen der Liebe*, Premoli De Marchi renda *mitwirkende Freiheit* con l'espressione "libertà cooperativa" (cfr. ad esempio VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore*, pp. 186-187); la scelta di preferire a questa traduzione quella di "libertà cooperante" è dettata dalla sola opportunità di mantenere in italiano il participio presente proprio dell'espressione tedesca. L'opzione terminologica adottata da Premoli De Marchi è comunque del tutto legittima, anche perché lo stesso Hildebrand utilizza a volte l'espressione *kooperative Freiheit* come interscambiabile con quella di *mitwirkende Freiheit*: «Wir wiesen in unserer *Ethik* auf das Wesen der kooperativen Freiheit hin (…)», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 77.

[1026] «Es gibt noch eine fundamental andersartige Weise, in der sich die menschliche Freiheit entfaltet: die freie Haltung gegenüber schon in unserer Seele existierenden Erlebnissen. Wir besitzen die Freiheit der Stellungnahme gegenüber Erlebnissen, die ohne unsere freie Beihilfe real wurden und durch unser freies Einschreiten nicht aufgelöst werden können», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 329.

sentimento di soddisfazione, se non di gioia per la tragedia altrui[1027]. Se si tratta di un soggetto "moralmente consapevole", è probabile che egli, sulla base della percezione della difformità sussistente tra la negatività inerente al versante oggettuale, e la polarità positiva del proprio sentimento, cerchi di far cessare, di combattere interiormente questo vissuto, o per lo meno di desolidarizzarsi da esso. Tale tipologia di atteggiamento interiore nei confronti di un vissuto affettivo che una persona vuole disconoscere risulta manifestamente irriducibile alla previa presa di coscienza noetica circa la negatività del vissuto affettivo: si tratta di una vera e propria "presa di posizione" libera della persona nei confronti del vissuto, resa da Hildebrand con il termine *Desavouierung*[1028].

É importante comprendere come per il filosofo tedesco il libero "no" pronunciato interiormente mediante il *desavouieren* non implichi logicamente la cessazione immediata del vissuto affettivo: così come un sentimento non può essere portato "arbitrariamente" all'esistenza mediante una volizione, allo stesso modo un sentimento non può essere "arbitrariamente" e immediatamente distrutto mediante il *desavouieren*. Quest'atto rappresenta dunque solo un primo passo verso l'effettiva scomparsa del vissuto, che in certi casi può avvenire soltanto tempo dopo tale primigenia dissociazione interiore della persona dal proprio orizzonte affettivo[1029].

[1027] Si noti come la lingua tedesca possieda un termine specifico per tale tipo di sentimento negativo, quello di *Schadenfreude*. Hildebrand fa menzione a più riprese di questo vissuto: si veda ad esempio VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 339, p. 341, p. 345.

[1028] «Angenommen, ein sittlich bewußter Mensch empfindet Freude über das Unglück seines Nachbarn, gegen den er eine starke Abneigung hat. Im Bewußtsein des sittlich negativen Charakters dieser Freude verwirft er sie mit seinem freien Personzentrum. Dieses „Nein" ist keine Verurteilung seiner boshaften Freude in demselben Sinne, in dem wir in einem Urteil die Haltung einer anderen Person mißbilligen. Es ist im Gegenteil etwas, das er nur gegenüber seinen eigenen affektiven Antworten vollziehen kann. In diesem Desavouieren emanzipiert sich die Person ausdrücklich von dieser affektiven Antwort und wirkt ihr mit ihrem freien geistigen Zentrum entgegen; sie wendet derart von ihr ab, daß sie die Antwort ihrer „Substanz" beraubt, sie sozusagen „köpft". In diesem Desavouieren greift das freie „Nein" die Antwort von innen her an und nimmt ihr den Charakter einer gültigen Stellungnahme gegenüber dem Objekt», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 335.

[1029] «(…) das Desavouieren entwurzelt eine Antwort noch nicht. Sie kann vielleicht noch in unserer Seele andauern, aber nicht ohne daß sie einer tiefen Veränderung unterworfen wurde. Darüber hinaus streben wir im Desavouieren notwendig die Auflösung einer Antwort an. Doch während die Ungültigerklärung der Antwort vollständig in unsere Gewalt gegeben ist (weil das Desavouieren, das dieses Ungültigmachen bewirkt, eine letzte Aktualisierung unserer Freiheit ist), liegt das Auflösen der Antwort nicht in unserem unmittelbaren Machtbereich. Sie kann nur indirekt durch unsere Freiheit beeinflußt werden. Durch langes Bemühen können wir auf die Entwurzelung dieser Antwort oder vielmehr auf die Entwurzelung der Voraussetzungen für ihr Entstehen hinarbeiten», VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 335-336. Questa citazione palesa lo stretto vincolo sussistente tra l'influsso della *mitwirkende Freiheit*, e quello della *indirekte Freiheit* sui vissuti affettivi.

Parallelamente a questa forma di libero "no" interiore, Hildebrand riserva grande attenzione ad una forma di libero "sì" interiore pronunciato dalla persona nei confronti dei propri sentimenti spirituali. Egli denomina tale atteggiamento come "sanzione" (*Sanktion*), e ne afferma l'importanza fondamentale per il pieno compimento delle risposte affettive al valore. Se mediante il *desavouieren* la persona si desolidarizza dai propri vissuti, mediante il *sanktionieren* si identifica con essi, ne opera una consapevole conferma interiore, che va ben al di là del mero "lasciar accadere" in sé un certo sentimento. L'atteggiamento consistente nel "lasciar accadere" un certo istinto resta in ultima analisi estrinseco rispetto all'istinto stesso, al contrario mediante la *Sanktion* la persona si pone "all'interno" dei propri vissuti affettivi superiori[1030], di modo che le risposte affettive al valore, una volta "sanzionate" (*sanktioniert*), assumono una qualità e un significato ben superiore a quelli posseduti dalle stesse risposte affettive puramente spontanee, non ancora liberamente "sanzionate" (*unsanktionierte Antworten*)[1031].

All'interno di *Das Wesen der Liebe*, il filosofo tedesco sostiene in questo senso che l'amore stesso, pur essendo e restando un sentimento spirituale e non un atto volitivo, richiede ineludibilmente una *Sanktion* per poter giungere alla propria pienezza, e diventare a tutti gli effetti una "presa di posizione" integralmente valida della persona nei confronti dell'amato. Un vissuto di innamoramento di cui la persona prenda semplicemente coscienza restandone mera spettatrice risulta dunque sommamente imperfetto, rispetto ad un vissuto di innamoramento che la persona innamorata riconosca come autenticamente proprio, e con cui essa si identifichi liberamente mediante l'atto del *sanktionieren*. Se in ogni vissuto di amore, in quanto amore, colui che ama è portato a donare il proprio sé all'amato, è chiaro che tale dimensione di "dono di sé", di "dono del cuore" (*Selbstschenkung*, *Schenkung des Herzens*) risulti fin dall'inizio impedita, nel caso in cui la persona

[1030] «Es ist (…) wichtig, zu begreifen, daß diese Sanktion und analog das Desavouieren nicht „von außen" vollzogene Stellungnahmen gegenüber unserer Antwort sind. Die Sanktion ist kein „mag es sein", wie wir es dem Erfüllen unserer Instinkte gewähren mögen. Noch weniger ist sie eine Zustimmung, wie wir sie der Haltung einer anderen Person erteilen können. Sanktionieren wir eine affektive Antwort, so schließen wir uns ihr mit unserem freien Personzentrum an. Wir stellen uns selbst in diese Antwort hinein und formen sie „von innen" her», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 336.
[1031] Per la tematica delle *unsanktionierte Antworten* si veda VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 337-340.

non confermi interiormente il proprio innamoramento, ossia, in ultima analisi, non voglia amare[1032].

Per quanto Hildebrand non limiti le modalità di libera presa di posizione della persona nei confronti dei propri vissuti affettivi al *desavouieren* e alla *Sanktion*[1033], egli si concentra in maniera primaria su tali espressioni fondamentali della *mitwirkende Freiheit*, e non si sofferma ampiamente sull'analisi di altri atteggiamenti, ad esempio quelli mediante cui un vissuto affettivo sorto spontaneamente nella persona viene "artificialmente" modificato dalla persona stessa, trasformandosi in un sentimento "inautentico"[1034].

Si avrà modo di tornare nuovamente in termini critici su alcuni aspetti problematici della nozione hildebrandiana di *mitwirkende Freiheit*, in modo particolare sul rifiuto da parte del filosofo tedesco di considerare la *Sanktion* e il *desavouiren* come atti volitivi[1035], e sulla contraddizione consistente nell'asserire da un lato la necessarietà dell'implicazione del "centro libero" della persona nelle

[1032] «So wahr es ist, daß es zu der vollen Schenkung des Herzens in der Liebe gehört, daß sie sich spontan einstellt, daß ein „Müssen" vorliegt, so wäre andererseits die Schenkung auch nicht vollständig, solange die Liebe nicht sanktioniert ist. Es sind zwei Dimensionen der Selbstschenkung – die eine die Stimme des Herzens, die andere das sanktionierende Ja zu dieser Liebe, das das freie Personzentrum spricht», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, p. 83.

[1033] «Sanktion und Desavouierung erschöpfen (…) die Rolle unserer unmittelbaren Freiheit in der affektiven Sphäre nicht. Wir können an unseren affektiven Antworten auch mit Hilfe verschiedener anderer freier Haltungen mitwirken. Wenn affektive Antworten in uns aufsteigen, haben wir die Möglichkeit, uns ihnen ganz zu überlassen oder uns ihnen zu verweigern. Wir können uns von ihnen abwenden, mit unserem Willen gegen sie ankämpfen, versuchen, nicht an den Gegenstand zu denken, der sie motivierte, usw. Jemand fühlt eine tiefe Liebe in seiner Seele erwachen, aber er will nicht, daß diese Liebe von seiner Seele Besitz ergreife, denn er scheut sich, in ein Erlebnis hineingezogen zu werden, das tiefe Veränderungen in seinem Leben hervorriefe. Weil er die Gewalt der Liebe fürchtet, die die bequeme Routine seines Daseins überfluten würde, versucht er, sie an der Wurzel zu zerstören, nicht mehr an den betreffenden Menschen zu denken, sich auf etwas anderes zu konzentrieren. Diese Art, sich willentlich der Mitwirkung an einer affektiven Antwort zu entziehen, ist etwas anderes als Sanktion und Desavouierung (…)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 348.

[1034] Numerosi spunti per una riflessione sull'interessante problematica dell'inautenticità del sentire sono rinvenibili in PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen*.

[1035] Ancora in *Moralia*, nonostante l'esplicita estensione dell'ambito degli atti volitivi, Hildebrand nega in una maniera difficilmente comprensibile il carattere volitivo della *Sanktion* e del *desavouiren*, affermandone al contempo la piena libertà: «Wir wiesen in unserer *Ethik* auf das Wesen der kooperativen Freiheit hin, auf die Sanktion und Desavouierung, und zeigten, welche bedeutsamen Manifestationen der Freiheit beide sind. Keine von ihnen ist eine Art des Willens, wohl aber, wie der stellungnehmende Wille, eine Selbstsetzung des freien Personzentrums. (…) Die Sanktion ist eine einzigartige Aktualisierung meines freien Personzentrums. Aber ungleich dem Willen dringt sie in ganz besonderer Weise in die affektive Wertantwort ein, die der Wille nicht hervorrufen kann», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 77.

risposte affettive al valore, e dall'altro la pertinenza di tali risposte affettive soltanto al cuore, e non alla volontà[1036].

Per ora, basti aver delineato nei suoi contorni generali la nozione di "libertà cooperante", e basti ricordare come, nonostante l'importanza accordata all'influenza della libertà umana sui sentimenti spirituali mediante la *Sanktion* e il *desavouieren,* permanga in ottica hildebrandiana una differenza strutturale tra la *mitwirkende Freiheit,* e la *direkte Freiheit* propria degli atti volitivi e delle azioni[1037]. Avendo indicato nella predicabilità o meno della *direkte Freiheit* una delle ragioni principali della distinzione hildebrandiana tra atti volitivi e sentimenti spirituali, si può passare ad una breve menzione del loro ultimo versante distintivo segnalato in *Ethik*.

4.4.4. Differenza tra sentimenti spirituali e atti volitivi quanto alla loro relazione con il corpo e al nesso con l'azione

Il quarto e ultimo argomento hildebrandiano esplicitamente menzionato in *Ethik* a sostegno della distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi si basa sul diverso rapporto da essi istituito con il corpo[1038]. Come già visto, mediante un atto volitivo un soggetto può comandare determinate attività corporali, come la locomozione. Si tratta di un comando di natura cosciente sul corpo, che distingue i moti volontari da quelli puramente istintuali.

Diversamente avviene nei sentimenti spirituali, i quali, come indicato nel primo capitolo, si riflettono ed esprimono a livello corporale[1039]. La peculiarità del tipo di causalità esercitata dai sentimenti spirituali sul corpo è degna, secondo

---

[1036] Si veda in particolare il paragrafo 6.1.3: *Il mancato riconoscimento hildebrandiano della "gradualità affettivo-volitiva"*.

[1037] «Wir müssen (…) betonen: dieses Sanktionieren oder Desavouieren bezieht sich nicht auf Entstehen oder Vergehen der affektiven Antworten selbst. Weder ist die Sanktion ein Erzeugen, noch das Desavouieren ein Auflösen solcher Antwort. Die Sanktion setzt die Existenz einer affektiven Antwort voraus (…) Analog bewirkt das Desavouieren keine Auflösung dieser Antwort (…)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 335. «Diese Sanktion setzt (…) das reine Geschenk der Liebe schon voraus. Solange das Herz nicht gesprochen hat, kann das freie Personzentrum nicht sanktionieren. Ohne daß das Geschenk der Liebe schon vorliegt, könnte das freie Personzentrum nur den Willen, zu lieben, innervieren, der aber etwas völlig anderes als die Sanktion wäre. Dieser bloße Wille zu lieben enthält durchaus nicht die Dimension der Selbsthingabe, die die Sanktionierung der Liebe besitzt», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 83-84.

[1038] «Die affektiven Antworten unterscheiden sich vom Wollen nicht nur dadurch, daß sie außerhalb unserer unmittelbaren Macht liegen, sondern auch darin - und hiermit kommen wir zu dem vierten Unterschied -, daß sie keine Befehlsgewalt über unsere körperlichen Tätigkeiten oder irgendeine Handlung haben», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 214.

[1039] Si veda il paragrafo 1.4.7: *Dimensione corporale dei sentimenti spirituali*.

Hildebrand, di suscitare meraviglia nello studioso, ma non va affatto confusa con una forma di comando cosciente che la persona eserciterebbe, mediante i sentimenti, sul corpo. Si tratta invece di un processo inconscio (*ein unbewußter Vorgang*)[1040] e, si potrebbe dire, caratterizzato da una spontaneità analoga a quella del sentimento stesso: la gioia tende, ad esempio, a manifestarsi in una certa espressione del volto della persona che gioisce, senza che la persona stessa "scelga" di contrarre o di distendere i propri muscoli facciali in un certo modo.

Più in generale, tale quarto argomento hildebrandiano mira a porre in rilievo un aspetto della distinzione tra atti volitivi e sentimenti spirituali, che risulta implicato in tutti gli argomenti precedenti, e a ben vedere discendente dalla stessa delimitazione iniziale dell'ambito degli atti volitivi. Si tratta del nesso tra questi vissuti e l'azione: se nel caso degli atti volitivi si dà un nesso essenziale con l'azione, ciò manca nei sentimenti spirituali. Questi ultimi possono certamente essere implicati nel processo dell'azione - ad esempio costituendo delle "inclinazioni" verso il conseguimento di uno stato di cose, oppure facendo parte dei "motivi" di una deliberazione, etc. -, ma non presentano un rapporto "immediato" e costitutivo con essa[1041].

4.5. La tripartizione hildebrandiana dello psichico e la distinzione tra cuore e volontà

Delineati i quattro principali argomenti hildebrandiani a sostegno della differenziazione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, è ora possibile concentrarsi sulle loro conseguenze, in sede di quella che potremmo definire come l'"antropologia generale" del filosofo tedesco, ossia sulla tesi dell'esistenza di tre diversi "centri spirituali" della persona umana: intelligenza (*Intellekt*), volontà (*Wille*), e cuore (*Herz*). Si tratta di una tesi assolutamente centrale nell'intera produzione filosofica matura di Hildebrand, come ben messo in rilievo da parte degli studiosi che si sono dedicati al suo pensiero. Non è un caso che, ad esempio,

[1040] «Gewiß übt z. B. unsere Freude viele kausale Wirkungen auf unseren Körper aus. Sie kann sich selbst in unserem Gesicht ausdrücken und so ihre Gegenwart und Qualität enthüllen. Aber dies ist ein unbewußter Vorgang, eine objektive Kausalität in uns, allerdings eine sehr merkwürdige (…)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 214.

[1041] «Dem Willen allein ist die Fähigkeit verliehen, einen bewußten Befehl zu erteilen, unsere Hand in einer bestimmten Absicht zu heben, etwas zu sagen, weil wir es sagen wollen (…)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 214.

Rogelio Rovira abbia posto il titolo di *Los tres centros espirituales de la persona*[1042] ad una monografia volta ad una presentazione complessiva della filosofia hildebrandiana, o che Andrew Tallon, fautore di un giudizio estremamente positivo riguardo alla concezione hildebrandiana dell'affettività[1043], sembri identificare proprio nell'articolazione della distinzione tra sentimenti e atti volitivi e nell'antropologia tripartita alcuni degli elementi più rilevanti del pensiero del fenomenologo tedesco.

Per soffermarsi su una tematica così importante, in questa quinta sezione conviene procedere in due momenti: dapprima, è opportuno situare la concezione hildebrandiana sullo sfondo della divaricazione tra sentimenti e atti volitivi caratterizzante una parte del corso della filosofia moderna e contemporanea. In un secondo momento ci si dedicherà in maniera più specifica alla nozione di "centro personale", e ci si interrogherà sulle sue ambizioni metafisiche.

4.5.1. Le radici moderne della separazione tra sentimenti e atti volitivi

Dal percorso seguito finora, dovrebbe essere ormai chiaro come in una concezione quale quella hildebrandiana le somiglianze sussistenti tra sentimenti spirituali e atti volitivi, esposte nella terza sezione del presente capitolo[1044], non siano sufficienti per sostenere che essi appartengano ad un unico genere di vissuti. Al contrario, le loro differenze delineate nella quarta sezione paleserebbero la necessità, continuamente ripetuta dal filosofo tedesco, di una netta distinzione tra l'ambito dei sentimenti spirituali e quello degli atti volitivi.

Se si tiene presente che sia i sentimenti spirituali sia gli atti volitivi presuppongono atti noetici, senza essere ad essi riducibili, ciò permette di comprendere come Hildebrand sia fautore di una concezione tripartita dei vissuti superiori della persona umana. Prendendo a prestito la terminologia logica legata all'albero di Porfirio, si potrà affermare che per il filosofo tedesco esistano tre

[1042] Cfr. R. ROVIRA, *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2006.
[1043] «No one has analyzed affectivity better than Von Hildebrand (…)», A. TALLON, *Head and heart. Affection, cognition, volition as triune consciousness*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 156. «Among twentieth century philosophers in the "heart" tradition, few match Dietrich von Hildebrand for the power of his technical analysis of affectivity», TALLON, *Affection, cognition, volition. The triadic meaning of heart in ethics*, p. 211. Si veda anche A. TALLON, *Triune consciousness and some recent studies of affectivity*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 70/2 (1996), pp. 243-273.
[1044] Cfr. 4.3: *Caratteristiche comuni a sentimenti spirituali e atti volitivi*.

"generi sommi" di vissuti superiori: uno che racchiude i diversi tipi di atti noetici, uno comprendente i sentimenti spirituali, e uno per gli atti volitivi. In termini hildebrandiani sarebbe dunque del tutto improprio parlare di un unico genere sommo, che racchiuda tanto i sentimenti spirituali quanto gli atti volitivi, e in questo risiede l'esplicita opposizione della concezione del filosofo tedesco nei confronti di antropologie "bipartite" come quella tommasiana, in cui sentimenti spirituali e atti volitivi appartengono ad un unico "genere sommo" di atti[1045]. Al contempo, tale impostazione hildebrandiana risulta ineludibilmente contrapposta anche a ulteriori versioni di antropologia tripartita, come ad esempio quella agostiniana, che non riconosce una simile distinzione tra intellezioni, atti volitivi e sentimenti spirituali, ma articola diverse proposte di "trinità mentali"[1046].

Il fatto che nella psicologia hildebrandiana sentimenti spirituali e atti volitivi appartengano a due diversi "generi sommi" di vissuti non rappresenta, a ben vedere, una novità assoluta all'interno della storia del pensiero filosofico. Al contrario, questa tesi si inserisce in un processo di divaricazione tra sentimenti e volizioni, che investe il corso della filosofia moderna, e che risulta opportuno esporre almeno per sommi capi. Secondo quanto sostenuto nella classica esposizione brentaniana, tra i primi fautori di una distinzione "forte" tra sentimenti e volizioni, e di una conseguente visione tripartita dello psichico, figurerebbero il filosofo tedesco

[1045] Come si avrà modo di mostrare nel quinto capitolo, la difesa tommasiana della comunanza generica di volizioni e sentimenti spirituali non misconosce le differenze di questi atti, e non è dunque interpretabile nei termini di uno schiacciamento dell'affettività sulla volizione (cfr. 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*).

[1046] È noto come, all'interno del *De Trinitate*, Agostino proponga in modo particolare due diverse versioni delle "trinità mentali", quella basata sulla distinzione tra mente (*mens*), conoscenza (*notitia*) e amore (*amor*), e quella basata su memoria (*memoria*), intelligenza (*intelligentia*) e volontà (*voluntas*). Per una presentazione di questa tematica si rimanda a G. CATAPANO, *Saggio introduttivo*, in A. AGOSTINO, *La Trinità*, traduzione italiana a cura di B. Cillerai, Milano, Bompiani, 2012, pp. CIII-CL. Ai fini della presente trattazione, basti notare come in nessuna delle due "trinità mentali" analizzate da Agostino sia presente una distinzione fondamentale tra atti volitivi e sentimenti. Pare dunque legittimo affermare che, nonostante il pensiero del filosofo di Ippona costituisca in termini generali una delle principali fonti di ispirazione per il filosofo tedesco, l'antropologia "tripartita" hildebrandiana abbia ben poco a che spartire con quella agostiniana. In questo senso, la posizione di Hildebrand sembra in parte accomunabile a quella espressa in un'opera postuma di Theodor Haecker (1879-1945), secondo cui, una volta riconosciuta la pertinenza della memoria alla sfera degli atti noetici, la posizione agostiniana sarebbe riconducibile alla distinzione duale tra intelligenza e volontà, e misconoscerebbe dunque come quest'ultima la specificità del sentimento: cfr. T. HAECKER, *Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift*, München, Kösel, 1955. Si noti come Hildebrand lodi esplicitamente il riconoscimento della specificità dell'affettività operato da Haecker in VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 206.

Johannes Nikolaus Tetens (1736-1804), influenzato dall'empirismo humeano ed autore dei *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777)[1047], e il suo più noto contemporaneo Moses Mendelssohn (1729-1786)[1048].

Che l'inizialità della distinzione moderna tra sentimenti e atti volitivi spetti effettivamente a Tetens e Mendelssohn, ad altri autori della seconda metà del Settecento, o che essa debba invece venir riferita a radici precedenti[1049], resta che a partire dalla fine del Settecento e nel corso dell'Ottocento questa distinzione pare imporsi progressivamente, sia presso i filosofi, sia presso i fautori della psicologia come scienza sperimentale. Quando nel 1874 pubblica la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Brentano dipinge un contesto in cui la tripartizione dello psichico in atti cognitivi, sentimenti e volizioni è divenuta sempre più comunemente accettata, se non, nella sua lettura, quasi egemonica[1050]. Pur conscio delle grandi differenze manifestate dai diversi pensatori a cui si riferisce, Brentano ritiene che tanto filosofi quali Kant[1051] a fine Settecento, quanto filosofi e psicologi

[1047] Cfr. J. N. TETENS, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, Weidmann, 1777. Per la traduzione italiana di quest'opera si veda J. N. TETENS, *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani, 2008.

[1048] Il riferimento dell'inizialità di questo tipo di tripartizione dello psichico a Tetens e Mendelssohn è compiuto da Brentano nella *Psychologie*: «Eine Einteilung, die in ihrer Abweichung bedeutender und in ihrem Einflusse nachhaltiger war (…), wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von Tetens und Mendelssohn aufgestellt. Sie schieden die Seelentätigkeiten in drei koordinierte Klassen und nahmen für jede von ihnen ein besonderes Seelenvermögen an. Tetens nannte seine drei Grundvermögen Gefühl, Verstand und Tätigkeitskraft (Willen); Mendelssohn bezeichnete sie als Erkenntnisvermögen, als Empfindungs- oder Billigungsvermögen (…) und als Begehrungsvermögen», BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* p. 239. Le medesime considerazioni si ritrovano in F. BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, Duncker - Humblot, 1911, p. 8.

[1049] Si potrebbe forse affermare che il processo di progressiva riduzione della volontà a facoltà della pura effettività, e dunque di dissociazione del versante volitivo da quello affettivo della vita psichica, esprima una tendenza rilevante del pensiero moderno ben prima della fine del XVIII secolo, nella misura in cui già nel XVI secolo un'antropologia come quella cartesiana pare orientarsi in una simile direzione. Echavarría sostiene in questo senso che «Probablemente, el origen moderno de la reducción de la voluntad a su aspecto efectivo y no afectivo sea Descartes (…)», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 47, nota 21.

[1050] Introducendo la tripartizione dello psichico operata da Tetens e Mendelssohn, Brentano la qualifica infatti come «Eine Einteilung, (…) die gemeiniglich noch heute als ein Fortschritt in der Klassifikation der psychischen Erscheinungen betrachtet wird», BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* p. 239; tale giudizio è ripreso in BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 8.

[1051] Per l'interpretazione brentaniana circa l'adozione kantiana di tale classificazione si veda BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* p. 239-241; BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 8-10. Per la tripartizione kantiana dello psichico si tenga presente, ad esempio, il seguente passo della *Kritik der Urteilskraft*: «Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem

quali William Hamilton (1788-1856), Hermann Lotze (1817-1881), per alcuni versi Alexander Bain (1818-1903), etc., nell'Ottocento[1052], siano accomunati proprio dall'assunzione di una distinzione "forte" tra atti volitivi e sentimenti, e dal correlativo rifiuto di ascriverli ad un insieme unitario di vissuti psichici.

Come è noto, una delle cifre distintive della psicologia brentaniana consiste nell'opposizione ad una simile impostazione, a cui il filosofo tedesco contrappone una peculiare versione di tripartizione dello psichico in rappresentazioni (*Vorstellungen*), giudizi (*Urteile*), e una terza classe di vissuti, che egli designa con termini diversi, ad esempio come insieme dei fenomeni dell'amore e dell'odio (*Phänomene der Liebe und des Hasses*)[1053], come classe fondamentale del sentimento e del volere (*Grundklasse für Gefühl und Willen*)[1054], ma anche come classe dei fenomeni dell'interesse (*Phänomene des Interesses*) o dei "moti dell'animo" (*Gemütsbewegungen*)[1055].

Ai fini della presente trattazione, non importa tanto soffermarsi sulla distinzione tra *Vorstellungen* e *Urteile*, corrispondente all'esplicito rifiuto

gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen», I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 16.

[1052] Brentano presenta il proprio affresco della progressiva diffusione della distinzione tra atti cognitivi, volitivi e sentimenti nel corso dell'Ottocento in BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 241-255; e in BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 10-24.

[1053] Questa denominazione è adottata ad esempio nel titolo del capitolo sesto della *Psychologie*, dedicato alla *Eintheilung der Seelenthätigkeiten in Vorstellungen, Urtheile und Phänomene der Liebe und des Hasses*: cfr. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 256-265. Essa è ripresa nell'omonimo secondo capitolo di BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 25-34.

[1054] Tale denominazione è utilizzata nel titolo dell'ottavo capitolo della *Psychologie*, dedicato alla *Einheit der Grundclasse für Gefühl und Willen*: cfr. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 306-345. Essa è ripresa nell'omonimo quarto capitolo di BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 77-116.

[1055] La pluralità di tali espressioni è segno della difficoltà, chiaramente segnalata dallo stesso Brentano, di rinvenire un'espressione unitaria capace di designare in maniera adeguata la grande pluralità dei vissuti appartenenti a tale terza classe. Si tratta, in effetti, di tutti i diversi tipi di fenomeni psichici irriducibili ai vissuti noetici della prima e della seconda classe: «(…) wir bezeichnen in Ermangelung passenderer Ausdrücke die erste [Klasse] mit dem Namen Vorstellung, die zweite mit dem Namen Urteil, die dritte mit dem Namen Gemütsbewegung, Interesse oder Liebe. (…) Für die dritte Hauptklasse, deren Phänomene wir als Gemütsbewegungen, als Phänomene des Interesses oder als Phänomene der Liebe bezeichneten, fehlt am meisten ein recht geeigneter einheitlicher Ausdruck. Diese Klasse soll nach uns alle psychischen Erscheinungen begreifen, die nicht in den beiden ersten Klassen enthalten sind», BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 30-31.

brentaniano di ammettere una classe unitaria degli atti noetici[1056]: importa invece sottolineare la tesi dell'unità della terza classe fondamentale dei vissuti, comprendente tanto i sentimenti quanto gli atti volitivi[1057]. A sostegno di questa tesi, Brentano invoca due argomenti principali: anzitutto, egli sostiene che alcuni vissuti presentano un carattere intermedio tra quello dei vissuti puramente affettivi, e quello dei vissuti puramente volitivi. Il riferimento ad una simile forma di "gradualismo psichico", manifestato ad esempio da un vissuto come il desiderio, renderebbe di per sé impossibile una demarcazione troppo netta tra volizioni e sentimenti[1058]. In secondo luogo, sentimenti e atti volitivi dimostrano secondo Brentano delle comunanze fondamentali quanto alla loro modalità di riferimento al proprio contenuto oggettuale (*Inhalt*). Esemplificando tale argomento brentaniano, si considerino un sentimento come la gioia e un atto volitivo come la scelta: entrambi si riferiscono al proprio oggetto nella prospettiva della sua positività, così come un sentimento come la tristezza, oppure il "non volere", si riferiscono entrambi al proprio oggetto nella prospettiva della sua negatività. La prospettiva della "positività" o della "negatività" di un oggetto - nel senso più ampio di questi termini, e dunque non soltanto in ottica morale - va a costituire la particolare modalità di riferimento all'oggetto comune ai sentimenti e agli atti volitivi[1059].

[1056] Per questo tema si rimanda al settimo capitolo della *Psychologie*, intitolato *Vorstellung und Urtheil zwei verschiedene Grundclassen*: cfr. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 266-305. Tale sezione è stata ripresa nel terzo capitolo di BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 35-76.

[1057] Di recente, alcuni studiosi del pensiero brentaniano hanno dimostrato un certo interesse per la dottrina dell'unità di sentimenti e volizioni. Si vedano ad esempio i lavori di Uriah Kriegel e Michelle Montague: U. KRIEGEL, *Brentano's evaluative-attitudinal account of will and emotion*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 142/4 (2017), pp. 529-558; M. MONTAGUE, *Brentano on emotion and the will,* in U. KRIEGEL (ed.), *Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*, London - New York, Routledge, 2017, pp. 110-123; M. MONTAGUE, *A contemporary view of Brentano's theory of emotion*, «The Monist», 100/1 (2017), pp. 64-87.

[1058] L'argomento del "gradualismo psichico" è esposto in BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 307-310; e ripreso in BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 77-79. Il nucleo di questo primo argomento brentaniano è rappresentato dalle seguenti considerazioni: «Zwischen den Gefühlen der Lust und Unlust und dem, was man gewöhnlich Wollen oder Streben nennt, stehen andere Erscheinungen in der Mitte; und zwischen den Extremen mag der Abstand groß erscheinen. Wenn man aber die mittleren Zustände mit in Betracht zieht; wenn man immer nur das nächststehende mit dem nächststehenden Phänomene vergleicht: so zeigt sich auf dem gesamten Gebiete nirgends eine Kluft, sondern ganz allmählich finden die Übergänge statt. (…)», BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 78. Questa argomentazione verrà ripresa nel paragrafo 6.2.3: *Argomento della "gradualità affettivo-volitiva"*.

[1059] L'argomento basato sulla modalità di riferimento all'oggetto è esposto in BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 311-323; e ripreso in BRENTANO, *Von der*

Tanto l'argomento della "gradualità affettivo-volitiva", quanto quello che, in termini tomisti, si definirebbe come argomento dell'oggetto formale, saranno ripresi e sviluppati all'interno del sesto capitolo. Come si cercherà di mostrare, con questi argomenti Brentano ha fornito un contributo in buona misura coerente con la psicologia tommasiana, e tuttora rilevante dal punto di vista speculativo, a sostegno della tesi dell'unità di sentimenti e atti volitivi, senza per questo incorrere nell'errore consistente nel misconoscimento di alcune innegabili differenze tra sentimenti e atti volitivi, e dunque senza cadere nella tesi di una loro piena identificazione[1060]. D'altro canto, un limite non trascurabile della proposta brentaniana, che verrà segnalato all'interno del capitolo sesto, consiste nella refrattarietà dell'autore della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* ad ammettere la decisività delle differenze "verticali" sussistenti tra i vari livelli dell'affettività, e nella sua conseguente tendenza a difendere un'unità generica tra tutti i sentimenti e le volizioni, cui verrà contrapposta la tesi, di matrice tomistica, fautrice dell'unità generica dei soli sentimenti spirituali e delle volizioni[1061].

Klassifikation der psychischen Phänomene, pp. 80-93. Il nucleo di questo secondo argomento brentaniano è rappresentato dalle seguenti considerazioni: «Wenn etwas Inhalt eines Urteils werden kann, insofern es als wahr annehmlich oder als falsch verwerflich ist, so kann es Inhalt eines Phänomens der dritten Grundklasse werden, insofern es als gut genehm (im weitesten Sinne des Wortes) oder als schlecht ungenehm sein kann. Es handelt sich, wie dort um Wahrheit und Falschheit, hier um Wert und Unwert eines Gegenstandes», BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 82. Si noti la grande attenzione posta da Brentano al tentativo di mostrare come la modalità di riferimento all'oggetto secondo la sua positività o negatività non equivalga ad un giudizio circa la positività o la negatività dell'oggetto, giacché, se così fosse, la terza classe di vissuti psichici verrebbe ineludibilmente sussunta dalla seconda classe, quella degli *Urteile*: «Ich glaube, niemand wird meine Worte so verstehen, als wollte ich sagen, die Phänomene dieser Klasse seien Erkenntnisakte, vermöge deren Güte oder Schlechtigkeit, Wert oder Unwert in gewissen Gegenständen wahrgenommen werde; doch bemerke ich ausdrücklich, um jede solche Auslegung vollends unmöglich zu machen, daß dies eine gänzliche Verkennung meiner wahren Meinung wäre (…) bedeuten uns denn die Ausdrücke (…) „als gut genehm sein", „als schlecht ungenehm sein", nicht, daß in den Phänomenen dieser Klasse Güte einem als gut Genehmen, oder Schlechtigkeit einem als schlecht Ungenehmen zugeschrieben werde, vielmehr bedeuten (…) sie eine besondere Weise der Beziehung der psychischen Tätigkeit auf einen Inhalt. Nur das ist (…) hier richtig, daß einer, dessen Bewußtsein sich in solcher Weise auf einen Inhalt bezieht, die Frage, ob der Gegenstand von der Art sei, daß man zu ihm in die betreffende Beziehung treten könne, infolge davon bejahen wird; was dann nichts anderes heißt, als ihm Güte oder Schlechtigkeit, Wert oder Unwert zuschreiben. Ein Phänomen dieser Klasse ist nicht ein Urteil (…)», BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 82-83. L'argomentazione brentaniana imperniata sulla comune modalità di riferimento all'oggetto di sentimenti e volizioni verrà in parte ripresa all'interno del paragrafo 6.2.2: *Argomento dell'oggetto formale*.

[1060] All'interno del capitolo sesto, a questi due argomenti a sostegno dell'unità di sentimenti e atti volitivi verrà affiancato un argomento imperniato sulla nozione di libertà (cfr. 6.2.4: *Argomento della libertà*).

[1061] La critica a questi limiti della proposta brentaniana verrà sviluppata all'interno del paragrafo 6.2.2: *Argomento dell'oggetto formale*, in stretta connessione con la riflessione sui presupposti

Ai fini di contestualizzazione del pensiero hildebrandiano propri di questo paragrafo, basti per ora notare come la forte presa di posizione di Brentano a favore dell'unità di sentimenti e atti volitivi resti sostanzialmente isolata nel panorama della filosofia e della psicologia tra fine Ottocento e inizio Novecento. Se Brentano continua a riproporre questa tesi e le argomentazioni portate a suo sostegno ancora vari decenni dopo la *Psychologie*, ad esempio all'interno del più volte citato *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1911)[1062], buona parte dei pensatori per altri versanti nutritisi del pensiero brentaniano paiono procedere in un'altra direzione. Non è possibile dedicarsi in questa sede alla disamina dei diversi tentativi di esplicita confutazione degli argomenti forniti da Brentano, basti notare in termini generali come la maggior parte dei principali esponenti del movimento

cognitivi di sentimenti spirituali e volizioni sviluppata all'interno del paragrafo 6.2.1: *Argomento dei presupposti noetici*.

[1062] *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* costituisce una nuova edizione dei capitoli dal quinto al nono del secondo libro della *Psychologie*, a cui Brentano aggiunge una corposa appendice volta a difendere, spiegare e sviluppare ulteriormente le tesi precedentemente sostenute (*Nachträgliche Bemerkungen zur Erläuterung und Verteidigung, sowie zur Berichtigung und Weiterführung der Lehre*). Rispetto al tema della tripartizione dello psichico, il filosofo ripropone con forza la tesi circa l'impossibilità di una netta separazione dell'insieme dei sentimenti da quello degli atti volitivi (cfr. *Von der Unmöglichkeit für Gefühl und Wille in Analogie zu Vorstellung und Urteil verschiedene Grundklassen anzunehmen*, in BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 143-145), così come la tesi dell'irriducibilità degli atti volitivi e dei sentimenti ai giudizi (cfr. *Von der Unmöglichkeit, Urteil und Gemütsbeziehung in einer Grundklasse zu vereinigen*, in BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 140-143).

fenomenologico, da Husserl[1063] a Pfänder[1064], da Scheler[1065] fino alla Stein[1066], sembrino propendere per un'impostazione per molti versi analoga a quella "moderna" circa la distinzione tra sentimenti e atti volitivi, piuttosto che per la tesi brentaniana e "classica" circa la loro unità[1067].

[1063] A questo proposito, Irene Angeli Bianchi ha scritto ad esempio, che, nel pensiero husserliano, «la volontà intelligente, libera e progettante si distingue (…) nettamente dal desiderio e dai sentimenti in generale, spicca sugli altri atti della vita emotiva per una diversità qualitativa e di essenza inconfondibile», I. A. BIANCHI, *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 14. Una comprensione più completa della modalità husserliana di distinzione tra sentimenti e volizioni sarà in ogni caso possibile solo sulla base della prossima pubblicazione, all'interno dell'edizione critica *Husserliana*, dei tre volumi di *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins*, curati da Ullrich Melle e Thomas Vongehr, e comprendenti importanti manoscritti tuttora inediti. Per alcune anticipazioni sul contenuto di tali manoscritti si rimanda a U. MELLE, *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie*, in M. UBIALI - M. WEHRLE (ed.), *Feeling and value, willing and action. Essays in the context of a phenomenological psychology*, *Phaenomenologica: Vol. 216*, Dordrecht, Springer, 2015, pp. 3-11.

[1064] Pfänder, ad esempio, sembra distinguere programmaticamente le proprie opere dedicate unicamente ai sentimenti, come gli articoli di *Zur Psychologie der Gesinnungen*, da quelle rivolte agli atti volitivi, come *Phänomenologie des Wollens* e *Motive und Motivation*. Si vedano anche le trattazioni di sentimenti e vissuti conativi consegnate al secondo e al terzo paragrafo del secondo capitolo di *Einführung in die Psychologie*: cfr. A. PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, Leipzig, Barth, 1904, pp. 225-244 (*Gefühl*), pp. 244-265 (*Streben*). Il riferimento pfänderiano a vissuti conativi - il cui ambito, occorre ricordarlo, è significativamente più ampio di quello degli atti volitivi riconosciuti da Hildebrand - e vissuti affettivi come a diversi gruppi di fenomeni psichici emerge ad esempio chiaramente dalle seguenti affermazioni: «Die psychische Wirklichkeit (…), in der zu dem Gegenstandsbewußtsein und dem Gefühl noch dieses Streben oder Tun irgend einer Art hinzutritt, zeigt (…) eine völlig neue psychische Seite, sie wird damit um ein neues psychisches Element bereichert, das in keiner Weise sich auf die anderen psychischen Elemente zurückführen läßt», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, p. 247. Alcuni argomenti pfänderiani a sostegno della tesi della non riconducibilità dei vissuti conativi ai sentimenti si rinvengono in PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 251-253.

[1065] Per la distinzione scheleriana tra atti volitivi e sentimenti si rimanda soprattutto al *Formalismus*.

[1066] Diverse sono le opere steiniane, in cui pare possibile rinvenire una concezione "tripartita" della vita psichica della persona, e la distinzione tra sentimenti e atti volitivi ad essa sottesa: a partire dai *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, passando per le lezioni di antropologia filosofica e teologica, fino alla stessa metafisica della filosofia di Breslavia. Cfr. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person (Vorlesungen Wintersemester 1932-1933)*, in E. STEIN, *Schriften zur Anthropologie und Pädagogik II, Gesamtausgabe: Band XIV*, Freiburg, Herder, 2015; E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie, Gesamtausgabe: Band XV*, Freiburg, Herder, 2005; E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Gesamtausgabe: Band XI-XII*, Freiburg, Herder, 2016.

[1067] La tesi circa l'unità della "classe" degli atti volitivi e dei sentimenti è ritenuta "classica" all'interno dell'affresco storico dipinto dalla *Psychologie* brentaniana, secondo cui «(…) von Aristoteles bis herab auf Tetens, Mendelssohn und Kant hat man allgemein bloß eine Grundklasse für Fühlen und Streben angenommen», BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 307. Come sempre accade, la realtà emergente dalla storia del pensiero filosofico è di certo più complessa e refrattaria a catalogazioni di "lunga durata", di quanto sostenuto da simili interpretazioni generali. Per quel che concerne il pensiero medievale, ad esempio, l'affermazione brentaniana pare da un lato legittima, nella misura in cui si concentra sull'unità "orizzontale" tra sentimenti spirituali e atti volitivi; per altri versi essa è invece illegittima, in quanto la diversità "verticale" tra passioni e sentimenti spirituali impedisce di per se stessa di asserire l'appartenenza di questi vissuti ad un'unica classe fondamentale. In questo senso l'affermazione brentaniana

Questo è, con buona approssimazione, il panorama in cui si inserisce la trattazione hildebrandiana della distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, e a partire da cui essa diviene, in ottica storiografica, maggiormente comprensibile. Il rifiuto da parte del filosofo tedesco di un'antropologia basata su una considerazione unitaria degli atti volitivi e dei sentimenti superiori, come ad esempio quella tommasiana, appare in ottica di lungo periodo come la logica prosecuzione di una tendenza che innerva un ampio filone della filosofia moderna e contemporanea, e giunge fino alle odierne teorie di filosofia della mente, in cui non è affatto raro rinvenire una simile separazione tra l'ambito del sentimento e quello della volizione[1068].

Ciò che pare distinguere maggiormente la proposta hildebrandiana da quella degli altri fenomenologi, e più in generale da altri autori moderni e contemporanei, è invece l'intento del filosofo tedesco di utilizzare la distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi per sostenere una distinzione tra il cuore e la volontà, concepiti come diversi "centri" della vita personale.

4.5.2. Intelletto, volontà e cuore. La concezione hildebrandiana dei tre "centri spirituali" della persona

Riferimenti al "cuore" (*das Herz, the heart*) sono rinvenibili nella quasi totalità degli scritti hildebrandiani della maturità concernenti il tema dell'affettività umana[1069], ma le trattazioni principali dedicate dal filosofo tedesco a questa nozione

secondo cui, all'interno della concezione classica, «In dem Begehren (…) waren auch die Gefühle von Lust und Unlust und überhaupt alles, was nicht ein vorstellendes oder urtheilendes Denken ist, begriffen» (BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 320) è certo legittima, ma solo se accompagnata dal rimando alla fondamentale divaricazione interna all'ambito del *Begehren*, ossia quella tra *appetitus intellectualis* e *appetitus sensibilis*.

[1068] Significative eccezioni rispetto a questa tendenza sono rappresentate da impostazioni di tipo neo-brentaniano proprie di studiosi quali Uriah Kriegel, nonché da una recente monografia di Paul Crittenden, volta a criticare concezioni tripartite dello psichico basate sulla separazione tra sentimenti e volizioni: cfr. P. CRITTENDEN, *Reason, will and emotion: Defending the Greek tradition against triune consciousness*, London, Palgrave Macmillan, 2012.

[1069] All'interno di *Die Idee der sittlichen Handlung* sono già presenti diversi riferimenti alla terminologia del "cuore", ma essa non pare ancora impiegata nel senso "tecnico" successivo, e dunque a questa altezza temporale non si può sostenere che Hildebrand intenda il cuore come "centro" della persona specificamente diverso dalla volontà e dall'intelligenza. Si notino a questo proposito utilizzi del termine come quelli che emergono dalle seguenti espressioni: «eine tiefe sinnvolle Überzeugung kann aus meinem innersten Herzen stammen und bis in mein aktuelles Ich vordringen (...)», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 161; «(...) ein (...) Fall von Diskrepanz der Überzeugung bzw. des Wissens um den Wert einerseits und dem Wertfühlen andrerseits. Es handelt sich um den (...) Fall des „Einfältigen", der ohne zu wissen, was recht ist, der Stimme seines „Herzens" folgt», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 206.

sono consegnate soprattutto all'opera che porta il titolo programmatico di *The heart: An analysis of human and divine affectivity*. All'interno del capitolo secondo, *Non-spiritual and spiritual affectivity*[1070], che si è avuto modo di richiamare ampiamente per la questione della stratificazione dell'affettività, Hildebrand chiarisce la propria semantica di "cuore".

4.5.2.1. La distinzione hildebrandiana tra cuore e volontà

Se il termine "cuore" ha assunto significati diversi nelle varie culture e religioni[1071], e riveste un ruolo fondamentale in particolare nell'antropologia biblica[1072], all'interno della psicologia hildebrandiana esso designa in senso lato la "radice" (*root*) dell'intera affettività umana, ma in senso più specifico disegna soltanto il "centro" (*center*) delle forme superiori dell'affettività umana[1073]. Come emerge gradualmente dalla distinzione tra i vari livelli del sentimento, Hildebrand concepisce il cuore in senso proprio come il "centro" non dei sentimenti corporali e psichici, bensì dei sentimenti spirituali[1074].

Il cuore viene dunque qualificato come "centro spirituale" della persona, dotato di una "dignità ontologica" per nulla inferiore a quella della volontà (*der Wille, the will*), concepita a sua volta come centro degli atti volitivi, e dell'intelletto

[1070] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 20-40.
[1071] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 20.
[1072] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 20, nota 1.
[1073] «(...) when "heart" is understood as representative of affectivity, it has two meanings which we must distinguish. First we may refer to the heart as the root of all affectivity (...) But in a more precise sense, we may use the term "heart" to refer only to the center of affectivity, the very core of this sphere», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 21. Cfr. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 58-60.
[1074] Si noti comunque come in merito a questo punto emergano alcune ambiguità del testo hildebrandiano. Da un lato, Hildebrand riferisce al cuore l'intero livello dei sentimenti spirituali. Dall'altro, egli sembra utilizzare il termine in maniera ancora più ristretta, riferendo al cuore soltanto i sentimenti spirituali che presentano maggiore "profondità qualitativa", come nelle seguenti espressioni: «In saying that something "struck a man's heart", we wish to indicate how deeply this event affected him. We want to espress not only that a given incident irked or angered him, but that it wounded him in the very core of his affective being (...)», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 21. Da simili espressioni emerge nuovamente la problematica della già citata divaricazione tra la distinzione tra due vissuti basata sulla loro *spezifische Tiefe*, e quella concernente la loro *qualitative Tiefe*, o ulteriori significati di "profondità" analizzati in *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*. Per quanto il testo hildebrandiano non sia sempre alieno ad indebiti passaggi tra queste diverse prospettive di differenziazione dei vissuti, pare possibile affermare che in buona parte dei riferimenti al "cuore", questo sia visto come centro di tutti i sentimenti spirituali quanto alla loro *spezifische Tiefe*, motivo per cui la presente trattazione si baserà su questo significato, e non reputerà le differenze di *qualitative Tiefe* come rilevanti per riferire o meno un vissuto affettivo al cuore, ma solamente per designare delle differenziazioni interne al cuore, così come anche "all'interno" della volontà si possono rinvenire atti volitivi più o meno qualitativamente profondi.

(*Intellekt, intellect*), concepito come centro degli atti noetici[1075]. Si è qui di fronte alla tesi hildebrandiana, precedentemente anticipata, dell'esistenza di tre centri spirituali della persona specificamente distinti tra loro[1076], che risultano in vario modo espressione del "sé" (*das Selbst, the self*), del mistero dell'essere personale e della sua identità, e di cui sono dunque sprovvisti i viventi di livello sub-personale.

Si faccia anzitutto attenzione a non confondere la tesi dell'esistenza di questi tre "centri" della persona con il ben diverso riferimento hildebrandiano ai tre centri della moralità e dell'immoralità (*Zentren der Sittlichkeit und der Unsittlichkeit*). Il filosofo tedesco parla a più riprese, ed in modo particolare nel capitolo trentunesimo di *Ethik*[1077], di un centro dell'orgoglio (*Zentrum des Hochmuts*) e di uno della concupiscenza (*Zentrum der Begehrlichkeit*) come centri del male morale, cui contrappone un "centro riverente, umile, amante" (*ehrfürchtiges, demütiges, liebendes Zentrum*), concepito come centro fondamentale del bene morale. È chiaro che l'utilizzo del termine *Zentrum* assume in questo caso un significato ben diverso e per nulla sovrapponibile a quello inerente alla distinzione tra intelletto, cuore e volontà: da un lato esso designa "l'unitarietà qualitativa" (*qualitative Einheitlichkeit*) di un atteggiamento morale fondamentale, dall'altro esso mira a descrivere, in ottica non morale ma teoretica, ciò che in termini steiniani potrebbe essere denominato come la "struttura della persona umana" (*die Aufbau der menschlichen Person*)[1078].

[1075] Si noti come Hildebrand sostenga che «The intellect is the root of all acts of knowledge» (VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 21), affermazione che appare del tutto impropria, se si considera che esistono atti conoscitivi di livello sensibile, come quelli dei sensi esterni. Parrebbe quindi ben più adeguato ascrivere all'intelletto non tutti gli atti conoscitivi, ma solo quelli superiori.

[1076] «In Wahrheit finden wir in der Person drei geistige Zentren, die Trilogie Intellekt, Wille und Herz», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 203. «(...) the duality of intellect and will must be replaced by the trilogy of intellect, will, and heart», VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 96. Si noti come questo utilizzo "tecnico" del termine cuore, come distinto da intelletto e volontà, si distanzi da un ricorso più comune a questo termine, secondo cui "cuore" non si distingue da altri centri della persona, ma allude alla "vita interiore" della persona nella sua unitarietà: «The term "heart" is often used to designate man's interior life as such. In these cases, "heart" is more or less synonymous with "soul"», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 20.

[1077] Cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 421-426. Per la tematica dei centri della moralità e dell'immoralità si veda MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 202-205.

[1078] Hildebrand stesso tiene a precisare che, quando parla dei tre centri morali della persona, «Der Terminus „Zentrum" weist keineswegs auf ein konstitutives Element der Person hin, sondern bloß auf die qualitative Einheitlichkeit einer Grundhaltung, aus der viele andere Haltungen hervorgehen. Das Wort „Zentrum" soll nur eine Form fundamentaler Zuwendung zu dem Universum und zu Gott ausdrücken, ein qualitativ geeintes „ego", das stets mehr oder weniger aktualisiert ist, sobald die Person einen sittlich guten Akt vollzieht. (…)», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 426. Si noti come le affermazioni di Zarzycki, secondo cui «Das Herz im engeren Sinne reagiert immer darauf, was

Ci si soffermi dunque su tale distinzione teoretica tra i centri della persona. L'intelligenza o ragione è certo concepita da Hildebrand come un centro spirituale fondamentale: se gli atti noetici sono presupposti, come più volte indicato, tanto dai sentimenti spirituali quanto dagli atti volitivi, ciò significa che né il cuore né la volontà della persona potrebbero "operare" senza l'intelligenza. Tuttavia, secondo interpreti quali Zarzycki, nel dettato hildebrandiano l'intelligenza non verrebbe mai considerata come piena espressione dell'io[1079]: soltanto il cuore e la volontà possiederebbero tale privilegio assoluto, nella misura in cui costituiscono, in diversa maniera, il vero fulcro della vita personale.

Concentrandosi sulla distinzione tra cuore e volontà, occorre anzitutto ricordare che la volontà è vista da Hildebrand come "centro spirituale libero" della persona (*freies Personzentrum*, *free spiritual center*), e come "re dell'agire", "signore di tutte le azioni" (*König der Tat, Herr aller Handlungen*)[1080]. La sua "primazia relativa" rispetto al cuore dipende quindi anzitutto, nel pensiero hildebrandiano, da quelle che il filosofo tedesco denomina come le due "perfezioni della volontà" (*Vollkommenheiten des Willens*), consistenti da un lato nella sua libertà, dall'altro nella sua capacità di dare inizio ad una nuova serie causale[1081].

---

wertvoll ist» (cfr. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 59), paiano derivare da una certa confusione tra la prospettiva teoretica di distinzione tra i centri della persona, e quella morale: in modo particolare, queste affermazioni dello studioso polacco tradiscono un'interpretazione dell'*Herz* come *ehrfürchtiges, demütiges, liebendes Zentrum* della persona. Per quanto una simile impostazione ermeneutica possa trovare significativi appoggi testuali, corrispondenti alle già citate oscillazioni hildebrandiane tra una concezione più ampia ed una più ristretta della nozione di *Herz*, è necessario contrastare la lettura di Zarzycki affermando che il cuore, in quanto centro di tutti i sentimenti spirituali, può in realtà orientarsi secondo ciascuna delle tre categorie di motivazione, e dunque non unicamente secondo la categoria del valore. Se così non fosse, occorrerebbe postulare l'esistenza di ulteriori centri dell'affettività mediante cui la persona possa riferirsi ad un oggetto nelle prospettive del bene meramente piacevole o del bene oggettivo, assunzione la cui problematicità in ottica di antropologia filosofica risulta ben evidente.

[1079] «Hildebrand spricht nie davon, daß die Vernunft das *Ich* der Person sein kann, und zwar wahrscheinlich deshalb, weil das Erkennen ihm zufolge die Grundlage für drei Antworten bildet. Obwohl er den Wert der objektiven Wahrheitserkenntnis sehr schätzt, ist er davon überzeugt, daß die letztendliche Selbstverwirklichung der Person nicht auf dem Wege einer als Wissen über das Objekt verstandenen Erkenntnis geschieht, sondern als die letztendliche Vereinigung mit dem Objekt in einer geistigen Vermählung, die affektiver Natur ist», ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 135, nota 497.

[1080] «Dem Willen allein ist die Fähigkeit verliehen, einen bewußten Befehl zu erteilen (...) Der Wille ist der König der Tat», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 214. «Die zweite Vollkommenheit des Willens ist seine Rolle als Herr aller Handlungen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 296.

[1081] «Die Willensantwort (...) besitzt zwei hervorragende Vollkommenheiten. Sie ist erstens frei, insofern das geistige Personzentrum eine freie Antwort auf ein Objekt erzeugen kann, das irgendeine Bedeutsamkeit besitzt. Zweitens ist sie imstande, eine neue Kausalkette zu beginnen, indem sie gewisse Tätigkeiten unseres Körpers und Geistes frei einleitet und die Macht hat, diese frei zu

Inoltre, la volontà esprime nella maniera più piena il sé di una persona negli ambiti di vita che Hildebrand definirebbe come "direttamente morali" (*direkt sittlich*): di fronte ad un determinato precetto morale, all'appello (*Ruf*) di un bene "moralmente rilevante" (*sittlich bedeutsam*)[1082], il "sì" o il "no" pronunciati volitivamente da una persona, e costituenti le radici di una determinata azione o omissione, sembrano essere concepiti da Hildebrand come le espressioni più autentiche dell'io[1083].

Tuttavia, esistono ulteriori aspetti e ambiti di vita in cui è il cuore a manifestare una primazia nei confronti della volontà, tanto che il filosofo tedesco non teme di affermare che per molti versi il cuore rappresenti più degli altri centri spirituali il "vero sé" (*the real self*, *das wahre Selbst*) della persona[1084]. Queste considerazioni sono consegnate in particolare al capitolo ottavo di *The heart*, intitolato *The heart as the real self*[1085], in cui Hildebrand asserisce la superiorità del

befehlen», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 295. Per questo tema, che corrisponde a quanto già affermato in sede di analisi della terza e della quarta differenza tra atti volitivi e sentimenti spirituali, si rimanda all'intero ventunesimo capitolo di *Ethik*, intitolato *Die beiden Vollkommenheiten des Willens*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 295-305. Si veda ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 107-111; MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 197-198. Si noti come il rimando hildebrandiano alla capacità della volontà di iniziare una nuova serie causale riecheggi l'idea kantiana della libertà come "assoluto cominciamento".

[1082] Si veda il paragrafo *Kennzeichen sittlich bedeutsamer Werte* in VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 288-292.

[1083] «In the moral sphere it is the will which has the character of a last, valid word. Here the voice of our free spiritual center counts above all. We find the true self primarily in the will», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 67. «When we consider that freedom is one of the deepest marks of the person, a feature in which man's character as an image of God manifests itself, and that it is here that the character of the person – of a being possessing himself – manifests itself in a specific way, then we obviously imply that it is the will which is the real self of the person more than anything else», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 68. Per la trattazione della volontà come centro della persona si veda ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 121-123.

[1084] «In order to understand the nature of the heart, we must realize that in many respects the heart is more the real self of the person than his intellect or will», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 67. «(…) in human relations, in the response to sad or gladdening events, and in all situations where *frui* (taking delight) is the theme, it is the heart which is the real self. We must not fall prey to the temptation to deduce from the very nature of freedom that what our will says must always be the ultimate response of our real self. We must instead accept the fact imposed upon us by reality, namely, that in many domains the heart is more the true self than the will», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 68. «(…) in some domains the heart is the representative of our most intimate self. Granted that in the moral sphere the will represents our true self, in other domains of human life – for instance in our relations to other persons – the heart does so», VON HILDEBRAND, *The art of living*, p. 101. Per la tematica del cuore come sé della persona cfr. ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, pp. 134-137.

[1085] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 67-71.

cuore in ambiti esistenziali come quello di relazioni personali quali l'amicizia e l'amore, ma anche per la decisiva questione della felicità della persona[1086].

Utilizzando delle formule che potrebbero suonare semplicistiche, ma che sono forse in grado di esprimere alcuni elementi di queste tesi hildebrandiane, si potrebbe dire che in alcuni casi "si è veramente ciò che veramente si vuole", mentre in altri "si è veramente ciò che veramente si prova". Se esistono dunque diverse prospettive, secondo cui si può affermare tanto una primazia *secundum quid* della volontà nei confronti del cuore, quanto una primazia *secundum quid* del cuore nei confronti della volontà, ciò non toglie che l'impostazione del pensiero hildebrandiano paia propendere per la tesi di fondo di una primazia *simpliciter* del cuore all'interno della vita umana. In effetti, l'intera produzione matura del filosofo tedesco rimanda al cuore, come al centro della persona che maggiormente esprime "tratti più intimi" (*intimere Züge*) del suo io[1087], e che - corrispondentemente alla già citata concezione hildebrandiana del "calore" e della "pienezza" dei sentimenti spirituali rispetto alla "freddezza" e "linearità" delle volizioni - pare possedere una dimensione esistenziale più "integrale"[1088].

Si noti fin d'ora come queste tesi hildebrandiane e le argomentazioni che le sostengono non appaiano, in sede interpretativa, sempre del tutto chiare, e soprattutto compatibili con altri aspetti della psicologia e dell'etica del filosofo tedesco. La distinzione tra le diverse prospettive e ambiti di vita in cui volontà e cuore manifestano rispettivamente una priorità come espressioni del sé non risulta ad esempio facilmente comprensibile, se si tiene conto del fatto che Hildebrand non esclude affatto che il cuore svolga un ruolo di primo piano in ambito morale. Molti degli esempi di sentimenti spirituali citati in precedenza testimoniavano proprio tale

[1086] Cfr. VON HILDEBRAND, *The heart*, pp. 67-68. Per la pertinenza dell'amore al cuore si veda in particolare il paragrafo *Ist Liebe eine Willensantwort oder eine affektive Wertantwort?* in VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.

[1087] «Wenn der Wille die Fähigkeit hat, die ganze Person festzulegen, so aktualisieren die affektiven Wertantworten neue Dimensionen der Person, die im Willen nicht aktualisiert sind. Intimere Züge des Selbst kommen in diesen affektiven Wertantworten zur Geltung (...)», VON HILDEBRAND, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 205.

[1088] È opportuno ripetere queste affermazioni hildebrandiane, già citate in sede di enumerazione delle principali differenze tra sentimenti spirituali e atti volitivi: «die affektive Fülle (...) fehlt dem Willen. Während die affektiven Antworten Stimmen unseres Herzens sind, während in ihnen unsere ganze Person enthalten ist, hat der Wille einen eindimensionalen, linearen Charakter, der zweifellos unsere ganze Person festlegt, in sich aber ist er ausschließlich eine Stellungnahme unseres freien Personzentrums», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 213.

rilevanza dell'affettività in ottica morale, la gioia per la liberazione dell'uomo ingiustamente imprigionato essendo ad esempio il segno di una certa positività morale della persona che gioisce, l'indifferenza o peggio la tristezza per questo stato di cose essendo al contrario quasi cartine al tornasole di uno statuto morale inferiore. Per di più, il fatto che Hildebrand associ non soltanto le *natürliche Liebesarten* (amicizia, amore sponsale, varie categorie di amore familiare), ma anche le *übernatürliche Liebesarten* (amore per il prossimo e amore per Dio) al cuore, palesa di per sé il nesso tra il cuore e il mondo morale, e parallelamente sembra mettere in crisi la pretesa primazia della volontà in ambito morale.

Questi e altri aspetti di problematicità e tensione interna all'opera hildebrandiana saranno richiamati in termini critici all'interno del sesto capitolo[1089], senza per questo misconoscere gli aspetti di legittimità inerenti alla tesi secondo cui il "sé" di una persona risulterebbe in una certa prospettiva e in alcuni ambiti esistenziali maggiormente espresso ed "attualizzato" dal suo sentire, piuttosto che dal suo "solo volere". Ai fini di questo capitolo, bastava mostrare come Hildebrand sostenga l'esistenza di quella che, con il lessico scolastico, si potrebbe definire come una *distinctio realis*, e non soltanto una *distinctio rationis*, tra cuore e volontà. Delineata questa tesi, è possibile ora riflettere sulla sua peculiarità all'interno del movimento fenomenologico, e in generale all'interno del panorama filosofico moderno e contemporaneo.

4.5.2.2. Il nesso tra la concezione hildebrandiana dei centri della persona e la teoria classica delle facoltà psichiche

Se, all'interno dell'opera hildebrandiana, il passaggio dalla considerazione dei sentimenti spirituali a quella del cuore, oppure dalla considerazione degli atti volitivi a quella della volontà, pare naturale e spontaneo, esso risulta a ben vedere tutt'altro che scontato. Nei confronti di entità quali il cuore e la volontà, infatti, l'uomo non ha il medesimo accesso noetico che possiede nei confronti dei sentimenti o degli atti volitivi. Questi ultimi sono dei vissuti psichici di cui l'uomo, volendo esprimersi in termini brentaniani, ha coscienza mediante la "percezione

[1089] Si veda la sezione 6.1: *Critica della separazione hildebrandiana tra sentimenti spirituali e atti volitivi*, e in modo particolare il paragrafo 6.1.4: *Problematiche legate all'affermazione hildebrandiana della rilevanza del cuore in ambito morale.*

interna" (*innere Wahrnehmung*)[1090]. In tal senso, si può affermare un carattere per certi versi "diretto" ed "immediato" dell'accesso noetico di un soggetto ai propri vissuti volitivi o affettivi[1091], mentre questa immediatezza è manifestamente preclusa nei confronti della volontà o del cuore. Nessuno, in altre parole, può "fare esperienza" della propria volontà o del proprio cuore, allo stesso modo di cui "fa esperienza" della scelta mentre sceglie, o della gioia mentre gioisce[1092]. L'accesso noetico a quelli che Hildebrand definisce come "centri" della persona umana presenta dunque un carattere ineludibilmente indiretto e mediato.

Se si tiene presente questa problematica di ordine gnoseologico, e la si associa sul versante ontologico ad impostazioni di carattere marcatamente antimetafisico, si guadagnerà forse una prima comprensione del motivo per cui, nel corso della psicologia moderna, si assista alla progressiva tendenza alla messa tra parentesi o al rifiuto di ciò che la psicologia filosofica tradizionale denominava come "facoltà" dell'anima, e alla corrispondente restrizione del campo della psicologia a quello dei vissuti o fenomeni psichici. Tale tendenza sembra connotare non soltanto le correnti della psicologia di matrice maggiormente "scientistica", la cui massima espressione nell'Ottocento è la "psicologia fisiologica" (*physiologische Psychologie*) wundtiana[1093], ma anche approcci quali quello brentaniano. Si pensi al primo capitolo della *Psychologie vom empirischen*

[1090] «Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung. Und zwar ist es vor Allem die innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phänomene, welche für sie eine Quelle wird. Was eine Vorstellung, was ein Urtheil, was Freude und Leid, Begierde und Abneigung, Hoffnung und Furcht, Muth und Verzagen, was ein Entschluss und eine Absicht des Willes sei, davon würden wir niemals eine Kenntnis gewinnen, wenn nicht die innere Wahrnehmung in den eignen Phänomenen es uns vorführte», BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 35.

[1091] Ciò non significa, si badi bene, che l'immediatezza della percezione interna coincida di per sé con la certezza apodittica circa la natura dei propri vissuti psichici. Come ben mostrato da autori quali Scheler o Reinach, di contro all'unilateralità dell'impostazione brentaniana, anche la percezione interna, come quella esterna, è sottoposta al rischio costante di illusioni. Per la trattazione di questa importante tematica si veda soprattutto il già citato SCHELER, *Über Selbsttäuschungen*.

[1092] Rispetto al tema delle diverse modalità e "gradi" di coscienza dei vissuti affettivi e volitivi si rimanda ai contributi di fenomenologi quali Pfänder e Geiger: cfr. PFÄNDER, *Das Bewusstsein des Wollens;* M. GEIGER, *Das Bewusstsein von Gefühlen*, in PFÄNDER (ed.), *Münchener philosophische Abhandlungen*, pp. 125-162.

[1093] Cfr. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Una delle prime attestazioni del rifiuto della psicologia delle facoltà, nella fase che precede la vera e propria nascita della psicologia come scienza sperimentale, è probabilmente rappresentata dall'opera herbartiana: cfr. J. F. HERBART, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Matemathik*, 2 voll., Könisgsberg, Unzer, 1824-1825.

Standpunkt[1094], laddove Brentano, delineando il cammino storico della psicologia dalla sua concezione classica come "scienza dell'anima" (*Wissenschaft der Seele*)[1095] a quella moderna come "scienza dei fenomeni psichici" (*Wissenschaft der psychischen Phänomene*)[1096], difende l'opportunità di rifarsi alla concezione moderna, delimitando il campo della propria indagine a quello dei fenomeni psichici[1097].

Questa opzione è di fondamentale importanza, perché il carattere "empirico" della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* non si esprime soltanto nella non considerazione dell'anima in quanto tale come oggetto della psicologia, ma anche, e per le medesime ragioni, in una sorta di "messa tra parentesi" delle discussioni tradizionali circa le facoltà dell'anima. Trattare tanto dell'anima quanto delle sue facoltà significa infatti lasciare un impianto puramente empirico, e affacciarsi su un campo di indagine in cui, se è lecito esprimersi in questo modo, la psicologia "confina con la metafisica". Al contrario, focalizzarsi sui soli fenomeni psichici e sulla loro classificazione permetterebbe, in un orizzonte come quello brentaniano, di evitare di portare il peso dei "presupposti metafisici" (*metaphysische Voraussetzungen*) inerenti alla psicologia "classica". Se un tentativo premoderno di "topografia dell'anima", quale ad esempio quello tommasiano, conduceva a porsi di continuo la questione della facoltà preposta ad un determinato atto, la classificazione brentaniana non domanda più da quale facoltà dipenda un fenomeno psichico, bensì solamente a quale "classe fondamentale" (*Grundklasse*) esso appartenga. Brentano, come ricordato in precedenza, sostiene strenuamente l'unità della "classe fondamentale" dei

[1094] Cfr. *Über Begriff und Aufgabe der psychischen Wissenschaft*, in BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 3-33.
[1095] Cfr. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 4-10.
[1096] Cfr. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 10 ss.
[1097] «Die neue Erklärung des Namens Psychologie enthält nichts, was nicht auch von den Anhängern der älteren Schule angenommen werden müsste. Denn mag es eine Seele geben oder nicht, die psychischen Erscheinungen sind ja jedenfalls vorhanden (…) Es steht also nichts im Wege, wenn wir, statt der Begriffsbestimmung der Psychologie als Wissenschaft von der Seele, die jüngere uns eigen machen. Vielleicht sind beide richtig. Aber der Unterschied bleibt dann bestehn, dass die eine metaphysische Voraussetzungen enthält, von welchen die andere frei ist (…) Und indem so die Annahme der jüngeren Fassung uns die Arbeit vereinfacht, gewährt sie noch einen anderen Vortheil als den der Erleichterung der Aufgabe. Jede Ausscheidung einer gleichgültigen Frage ist als Vereinfachung auch Verstärkung. Sie zeigt die Ergebnisse der Forschung von wenigeren Vorbedingungen abhängig und fuhrt so mit grösserer Sicherheit zur Ueberzeugung hin. Wir erklären also (…) die Psychologie für die Wissenschaft von den psychischen Erscheinungen», BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 23-24.

sentimenti e degli atti volitivi, ma non intende in alcun modo asserire, a partire da tale unità, l'identità tra la facoltà dell'affettività e quella della volizione. L'impostazione epistemologica e metodologica manifestata dalla *Psychologie*, ma anche dai successivi scritti brentaniani, pare cioè impedire fin dal principio di parlare di "facoltà" psichiche, poiché ciò corrisponderebbe ad un indebito sconfinamento in questioni irrisolvibili all'interno di una psicologia autenticamente scientifica.

Se questo affresco dell'impostazione brentaniana non è troppo infedele, occorre riconoscere che un simile atteggiamento innerva anche i diversi tentativi primonovecenteschi di "psicologia fenomenologica". I fenomenologi, è ben vero, si distanziano con forza dall'unilateralità e dalle tendenze riduzionistiche inerenti ad alcune correnti della psicologia sperimentale del proprio tempo, ma ciò non significa che essi interpretino il proprio compito come quello di una prosecuzione delle velleità proprie della "psicologia razionale", ancora vigente all'epoca della Scolastica wolffiana. In maniera in parte analoga a quella brentaniana, anche la psicologia fenomenologica pare dunque generalmente refrattaria ad una interrogazione sulle facoltà psichiche, o per lo meno critica circa la maniera in cui tale interrogazione è stata condotta da parte della tradizionale "psicologia delle facoltà" (*Vermögenspsychologie*). Pochi esempi bastino, in questa sede, per testimoniare questa postura.

Un netto rifiuto della psicologia delle facoltà pare sotteso all'impostazione scheleriana, almeno all'altezza temporale del *Formalismus*: nella misura in cui accetta alcuni aspetti della critica kantiana alla nozione di io sostanziale, e rifiuta di riferire la propria concezione della persona alla categoria di sostanza, Scheler nega al contempo esplicitamente la pretesa di trattare a proposito delle "facoltà" (*Vermögen*)[1098]. La sua considerazione di atti conoscitivi (*Erkenntnisakte*), atti volitivi (*Willensakte)* e sentimenti (*Gemütsbewegungen)*[1099] non mette dunque capo

[1098] Scheler afferma, kantianamente, che «Person niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden darf, die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte, darunter auch ein „Vermögen" oder eine „Kraft" der Vernunft usw. Perfon ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens, - nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten», SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil,* p. 243.

[1099] Non è facile trovare una traduzione italiana adeguata del termine tedesco *Gemütsbewegungen*, composto dei termini *Bewegung* (movimento) e *Gemüt,* il cui significato risulta in parte analogo a

ad una discussione su ragione (*Vernunft*), volontà (*Wille*) e cuore (*Herz, Gemüt*), motivo per cui l'impostazione del "personalismo attualistico"[1100] scheleriano pare manifestare un significativo e programmatico scarto rispetto alla *Vermögenspsychologie*[1101].

Nella *Einführung in die Psychologie*, Alexander Pfänder dedica alcune interessanti riflessioni alla "psicologia delle facoltà" e al problema del suo valore scientifico[1102]. Da un lato, egli riconosce come nell'ambito della ricerca psicologica il riferimento a qualcosa di analogo a ciò che la psicologia tradizionale denominava come "facoltà" risulti in buona misura inevitabile, per quanto riproposto dagli autori a lui contemporanei sotto diverse etichette terminologiche[1103]. Dall'altro lato, il filosofo di Iserlohn critica duramente quelle che ritiene essere le multiformi debolezze della tradizionale psicologia delle facoltà.

Anzitutto, egli muove un'accusa fondamentale dal punto di vista metodologico ed epistemologico: pretendendo di poter trattare fin dall'inizio delle facoltà, la *Vermögenspsychologie* misconoscerebbe l'ordine intrinseco e verrebbe meno al compito fondamentale della scienza psicologica, quello che le impone di partire dall'analisi dei fatti psichici (*psychische Tatsachen*) che si offrono alla nostra auto-osservazione, e di offrirne un'analisi adeguata[1104]. Pfänder critica

quello del latino *animus*. Nell'impossibilità di fornire un calco letterale di questa espressione, si è preferito tradurla con il termine, per molti versi ad essa coestensivo, di "sentimenti".

[1100] Per la nozione di "personalismo attualistico" si rinvia alla ricezione del pensiero scheleriano da parte di Romano Guardini. Si veda ad esempio R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg, Werkbund, 1939.

[1101] Si noti in questo senso come il multiforme ricorso scheleriano alla nozione di "centro" (*geistiger Zentrum, Aktzentrum, Lebenszentrum, Ichzentrum*…) non possa essere considerato come una ripresa della dottrina delle facoltà.

[1102] Si veda il paragrafo intitolato *Die Vermögenspsychologie und ihr wissenschaftlicher Wert*, in PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 173-181.

[1103] «Mag man das Wort „Vermögen" oder „Seelenvermögen" noch so ängstlich vermeiden, mag man statt dessen von Anlagen, Fähigkeiten, Dispositionen, Gewohnheiten, „realen Möglichkeiten" usw. sprechen, dem wirklichen Sinne nach ist mit diesen Ausdrücken doch nur dasselbe gemeint, was man sonst als Vermögen bezeichnet. Und in diesem Sinne ist die Annahme von Seelenvermögen in der Psychologie tatsächlich gar nicht zu umgehen. Jeder Psychologe denkt sich die individuelle psychische Wirklichkeit mit einer, das einzelne psychische Geschehen überdauernden und es mitbedingenden Beschaffenheit ausgerüstet. Und insofern treibt er tatsächlich und notwendig Vermögenspsychologie», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, p. 177.

[1104] «Sie [die Vermögenspsychologie] überspringt (…) die erste wichtige Aufgabe der Psychologie, nämlich die Analyse der psychischen Tatsachen selbst; sie gibt uns keine Erkenntnis von der Beschaffenheit der psychischen Vorgänge. Eine solche genauere Analyse des psychischen Lebens selbst ist aber nicht nur an sich notwendig, sondern sie würde auch erst die genügende Grundlage für die eigenen Behauptungen der Vermögenspsychologie geben. Denn um festzustellen, welche Vermögen die Seele besitzt, muß man zuerst die Leistungen der Seele, also das einzelne konkrete psychische Sein und Geschehen untersuchen. Erst wenn man die psychischen Erlebnisse, Zustände

inoltre la mancata distinzione tra facoltà originarie (*ursprüngliche Vermögen*) e facoltà acquisite (*erworbene Vermögen*)[1105], la tendenza ad una ipostatizzazione delle facoltà[1106], e l'incapacità di offrire una spiegazione adeguata dello svolgimento della vita psichica[1107]. Formulata in termini generali, l'accusa mossa da Pfänder alla *Vermögenspsychologie* tradizionale è dunque in buona sostanza quella di non essere in grado di rendere conto in maniera autenticamente esplicativa né dell'essere psichico e delle sue distinzioni interne, né delle leggi di successione dello psichico[1108]. Tale disciplina non assolve dunque ai compiti primari di quelle che, in ottica brentaniana, si possono definire come la *deskriptive Psychologie* e la *genetische Psychologie*, proprio nella misura in cui il riferimento alle "facoltà" rappresenta nella *Vermögenspsychologie* una fonte di pseudo-spiegazioni, un succedaneo rispetto all'autentica ricerca delle somiglianze e delle differenze tra i fatti psichici, oppure delle leggi che regolano le loro dipendenze e la loro

---

und Tätigkeiten in ihrer Beschaffenheit erkannt hat, lassen sich auf Grund der Forderungen, die diese Tatsachen stellen, die dauernden realen Bedingungen bestimmen, die in der Seele vorhanden sein müssen, wenn jene psychischen Erlebnisse, Zustände und Tätigkeiten so sollen stattfinden können, wie sie es tatsächlich tun. Die Vermögen sind ja nicht das erste, was unserer Selbstbeobachtung sich darbietet; sondern das nächstliegende sind die einzelnen psychischen Erlebnisse, Zustände und Tätigkeiten, deren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten uns erst die genauere Bestimmung der Seelenvermögen gestatten. Die Psychologie kann daher auf keinen Fall mit der Vermögenspsychologie beginnen, wenn sie ihre Aufgabe wirklich erfüllen will», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 178-179.

[1105] «Die genauere Analyse des wirklichen psychischen Seins und Geschehens würde auch zur Beseitigung eines zweiten Fehlers der Vermögenspsychologie führen; sie würde ergeben, daß man zwischen ursprünglichen und erworbenen Vermögen zu unterscheiden hat. Einige der dauernden, realen Bedingungen für bestimmtes psychisches Geschehen sind nicht van Anfang an da, sondern entstehen erst im Laufe des Lebens und machen dann erst dieses bestimmte psychische Geschehen möglich. Die Vermögenspsychologie läßt im allgemeinen diesen Unterschied außer Betracht (…) damit übergeht sie wiederum einen wichtigen Teil der Aufgaben, die eine wissenschaftliche Psychologie zu lösen hat», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, p. 179.

[1106] «Manchmal führt man die Seelenvermögen sogar als selbständige psychische Individuen ein, die ihrerseits wieder allerlei wahrnehmen, denken, fühlen und erstreben; Erlebnisse, die man dann keiner weiteren Untersuchung würdigt. Eine derartige Zerteilung der Seele in selbständige psychische Individuen widerspricht allerdings der Einheit der Seele(…) Gar zu leicht begehen aber die Menschen diese Personifizierung der Seelenvermögen und merken nicht, daß sie damit die Aufgabe der Psychologie ungelöst in die Seelenvermögen zurückschieben (…)», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 179-180.

[1107] «Der wesentliche Mangel der Vermögenspsychologie besteht (…) darin, daß sie nicht im einzelnen die Bedingungen festzustellen sucht, von denen der Eintritt und die Beschaffenheit des psychischen Geschehens abhängt, sondern vielmehr so spricht, als ob die einzelnen Seelenvermögen unabhängige, selbständige Wesen seien, die sich ohne bestimmte Gesetzmäßigkeit aus eigener freier Willkür betätigten, jetzt allein, dann einander helfend, dann wieder einander bekriegend (…)», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, p. 179.

[1108] «Die (…) Mängel der Vermögenspsychologie zeigen, daß auf diesem Wege die eigentliche Aufgabe der Psychologie, nämlich die Analyse und Erklärung des psychischen Seins und Geschehens, nicht geleistet werden kann», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, p. 181.

successione. In questo senso, Pfänder sembra concludere la propria disamina della *Vermögenspsychologie* riconoscendole un ruolo tutt'al più euristico all'interno della ricerca psicologica, ma negandone - o per lo meno, negando alla versione tradizionale della psicologia delle facoltà - le pretese di ordine propriamente conoscitivo[1109].

Le critiche di Husserl alla psicologia delle facoltà si muovono in una direzione in parte analoga a quella fin qui delineata. Il padre della fenomenologia non sembra, almeno in alcuni luoghi testuali, negare completamente la legittimità di tale tipo di ricerca inerente alla psicologia tradizionale, ma piuttosto indicare nell'assenza o nell'inadeguatezza dell'indagine previa degli stati della coscienza, il limite metodologico fondamentale della *Vermögenspsychologie*[1110].

Se un atteggiamento di sostanziale rifiuto, o per lo meno di sospetto, nei confronti della psicologia delle facoltà, pare dunque riguardare buona parte dei tentativi di elaborazione di una psicologia a base fenomenologica[1111], è proprio rispetto a questa problematica che si può comprendere la relativa novità dell'impostazione hildebrandiana rispetto a quella di altri esponenti del movimento fenomenologico. Certo, Hildebrand non parla di "facoltà dell'anima", bensì, come già indicato, prevalentemente di "centri spirituali della persona", e tuttavia è manifesto come la nozione di centro vada ad assumere, nell'insieme della sua proposta filosofica, un ruolo per molti versi corrispondente a quello che la nozione di facoltà svolgeva nella psicologia filosofica "tradizionale"[1112]. L'importanza di

---

[1109] «Die Vermögenspsychologie kann nur vorläufig über das Gebiet der psychischen Wirklichkeit orientieren und zum Ausdruck bringen, daß bei allem psychischen Geschehen ursprüngliche oder erworbene, dauernde, reale Bedingungen mit wirksam sind», PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, p. 181.

[1110] «Wenn die alte Psychologie Vermögenslehre war, so war sie das, was sie eben als Seelenlehre einzig und allein sein konnte und sein mußte. Wenn sie fehlte, so lag das nicht an der angeblich „verkehrten Vermögenspsychologie", sondern daran, daß sie methodisch versagte, d.i. nicht die Methode ausbildete, die ihr als Seelenlehre, als recht verstandene Vermögenslehre vorgezeichnet war. Sie fehlte, allgemein gesprochen, insbesondere darin, daß sie das systematische Studium der seelischen Zustände, also zu unterst der „Bewußtseinszustände" unterließ oder gar zu leicht nahm, während diese doch als das Material der Beurkundung alles Seelischen des allergründlichsten Studiums bedurft hätte», E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana Band IV*, ed. a cura di M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, p. 123.

[1111] Una parziale eccezione sembra rappresentata dai corsi e dalle opere della maturità di Edith Stein, nella misura in cui il metodo fenomenologico si somma in queste indagini ad un tentativo di ripresa dei contributi del pensiero scolastico.

[1112] Le espressioni "psicologia filosofica tradizionale" o "psicologia filosofica classica" non sono prive di ambiguità, ma risultano forse in grado di veicolare il carattere di "lunga durata" proprio

questo legame è stata riconosciuta a diversi gradi da parte degli studiosi. Andrew Tallon, ad esempio, ha ammesso la presenza nel dettato hildebrandiano di una terminologia affine a quella della psicologia delle facoltà, ma la sfiducia nella possibilità di una simile disciplina ha condotto lo studioso americano a ventilare l'ipotesi, invero difficilmente difendibile in sede ermeneutica, secondo cui Hildebrand ricorrerebbe a termini come "cuore" in maniera simbolica[1113]. Il legame sussistente tra la visione hildebrandiana dei centri della persona e quella "classica", ed in particolare scolastica, delle facoltà, è stato invece opportunamente messo in rilevo in un recente articolo di Mark Spencer[1114], e comunque almeno notato da parte di altri studiosi, se è vero che, ad esempio, Marcos Martín utilizza a più riprese

della trattazione del problema delle "facoltà" all'interno della storia della psicologia. A partire dai suoi esordi nella filosofia greca, ed in modo particolare dai grandi contributi platonici ed aristotelici, questo problema attraversa il pensiero tardo-antico (a cui viene sovente ascritta, in particolare ad Agostino, la scoperta o "invenzione" della volontà come facoltà) e quello medievale (le discussioni su *intellectus* e *voluntas* e sulle loro relazioni essendo state presentate, almeno da una parte della medievistica novecentesca, come vere e proprie cifre della filosofia e della teologia medievale). La trattazione "tradizionale" delle facoltà dell'anima attraversa parte della modernità filosofica, e sopravvive anche in alcuni filoni del pensiero contemporaneo, ad esempio nel neo-scolasticismo ottocentesco e novecentesco, risultando però gradualmente sempre più marginalizzata di fronte all'emergere della psicologia sperimentale e di una psicologia filosofica o filosofia della mente ad indirizzo empiristico, oppure sostituita da nuove versioni marcatamente "funzionalistiche" e anti-metafisiche del ricorso alla nozione di "facoltà".

[1113] «Von Hildebrand's manner of speaking is unworried about avoiding the language of "faculty psychology" (head and heart, reason and will, intellect, mind, body, soul, etc.) where we should prefer to speak of operations of consciousness. He expected his readers to recognize heart as a symbol, not a literal faculty», TALLON, *Affection, cognition, volition*, p. 212, nota 1. Se è corretto dire che "cuore" è un termine metaforico, nella misura in cui il suo significato in ambito psicologico è traslato rispetto al significato primario designante un organo corporeo, resta cionondimeno che nell'uso hildebrandiano tale termine, allo stesso modo di "intelletto" e "volontà", assume un significato ben più che simbolico. È certo legittimo, da parte di Tallon, partire da un'impostazione metodologica ed epistemologica non del tutto coincidente con quella dell'antropologia hildebrandiana: tale opzione speculativa non dovrebbe però spingere a simili forzature ermeneutiche.

[1114] Cfr. SPENCER, *The many powers of the human soul: Von Hildebrand's contributions to Scholastic philosophical anthropology*. Se questo articolo di Spencer ha il merito di porre in rilievo tale interessante aspetto di comunanza tra la proposta hildebrandiana e quella scolastica, più problematica risulta l'interpretazione dello studioso, secondo cui il dettato hildebrandiano ammetterebbe l'esistenza di un numero di facoltà ben superiore a quello dei tre centri spirituali, e pure a quello delle facoltà trattate dall'antropologia scolastica: «Von Hildebrand uses scholastic principles as a basis for enumerating powers, but because he distinguishes features of reality that are conflated by the scholastics, he ultimately distinguishes many more powers in soul and body than did the scholastics to account for different ways of intending these features», SPENCER, *The many powers of the human soul*, p. 735.

l'espressione "tre facoltà" (*tres facultades*) per riferirsi alla dottrina dei tre centri spirituali[1115], e Robert Wood quella di *powers of the mind*[1116].

È indicativo notare in questo senso come lo stesso Hildebrand parli di intelletto, volontà e cuore anche nei termini di tre "capacità fondamentali" (*fundamental capacities*) dell'uomo, impiegando un termine, quello di "capacità", che è per molti versi affine a quello tradizionale di "facoltà" o "potenze" (*potentiae*) dell'anima. Il fatto che il termine "centro" risulti comunque impiegato di preferenza, deriva forse dal desiderio hildebrandiano di sottolineare il carattere personalistico della propria concezione, distanziandosi in tal modo dai rischi di una visione "funzionalistica" e quasi "meccanica" dello psichico, che possono essere veicolati da una comprensione superficiale del termine "facoltà".

Quale che sia la ragione principale di tale opzione terminologica, resta che l'indagine circa i "centri" della vita personale porta alla luce quel che si potrebbe definire come la "destinazione metafisica" della psicologia hildebrandiana, e pone dunque quest'ultima in una linea di continuità con le istanze della psicologia filosofica "tradizionale"[1117], carattere da cui discende al contempo, è bene

[1115] Cfr. MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, p. 199, p. 201.

[1116] Cfr. R. WOOD, *Dietrich von Hildebrand on the heart*, «Quaestiones Disputatae», 3/2 (2013), pp. 107-119. Interessante notare come Wood imputi alla trattazione hildebrandiana una certa tendenza a ipostatizzare i centri o facoltà della persona, riprendendo in diversa maniera quella che costituiva una delle accuse mosse alla *Vermögenspsychologie* da parte dei suoi critici.

[1117] Ciò, si badi bene, non equivale in nessun modo ad affermare che la psicologia filosofica "tradizionale" costituisca una parte della metafisica. Come è noto, Aristotele considera la psicologia come parte non della metafisica, ma della fisica (filosofia naturale), ed è solo attraverso un percorso secolare che la psicologia filosofica giunge a divenire una sezione della metafisica all'interno della Scolastica settecentesca, secondo quella partizione della metafisica in psicologia razionale, cosmologia razionale e teologia razionale, che sopravviverà fino alla decostruzione operatane nella *Kritik der reinen Vernunft*. Per quel che concerne un'epistemologia come quella tomistica, pare legittimo sostenere che al suo interno la psicologia filosofica assuma una posizione di confine: parte della filosofia della natura in quanto si dedica allo studio delle facoltà inferiori, le quali sono intrinsecamente legate a degli organi corporali, la psicologia filosofica resta cionondimeno "aperta" alla metafisica, nelle misura in cui a essa compete lo studio anche delle facoltà superiori, le quali non hanno per Tommaso un radicamento corporale, ma sono facoltà spirituali. Il fatto che, nell'esistenza terrena dell'uomo, le facoltà spirituali non operino mai in maniera completamente separata dalle facoltà sensibili, ma sempre presupponendo queste ultime, potrebbe spingere a ritenere lo statuto della psicologia filosofica in ottica tomista come più prossimo a quello della filosofia della natura che a quello della metafisica. Ciò non toglie, in ogni caso, che la trattazione psicologica delle facoltà spirituali presenti sempre una costitutiva apertura metafisica, ed anzi "sfoci" nella metafisica, nella misura in cui rimanda alla trattazione dell'*intellectus* e della *voluntas* svolta in sede teologica e di angeleologia. È basandosi su un simile orizzonte di comprensione delle "istanze metafisiche" inerenti alla considerazione delle facoltà spirituali, che si è qui proposto di leggere la psicologia hildebrandiana dei "centri" della persona in un'ottica di continuità con la psicologia filosofica tradizionale.

sottolinearlo nuovamente, una delle sue principali differenze rispetto agli ulteriori tentativi di psicologia a fondamento fenomenologico. In questo senso, è opportuno notare come nel dettato hildebrandiano lo sviluppo di una trattazione dei centri della persona analoga a quella classica delle facoltà dell'anima si accompagni alla difesa di un personalismo di matrice sostanzialistica, e dunque ad una significativa presa di distanza da versioni di "personalismo attualistico" quale quella scheleriana[1118]. Distanziandosi dalle critiche di "cosismo" e "fissismo" mosse da alcuni pensatori contemporanei contro la definizione di persona di ascendenza tardo-antica e medievale, ed in modo particolare di conio boeziano[1119], il filosofo tedesco sostiene esplicitamente la possibilità di pensare la persona mediante il ricorso alla categoria di sostanza[1120], per quanto abbia cura di sottolineare come la persona trascenda, a livello ontologico, tutte le sostanze non personali[1121].

[1118] Per questo tema si rimanda ai passaggi già citati di SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *II. Teil*, p. 243. È appena il caso di notare come, al di là della sua impostazione anti-sostanzialistica e del rifiuto della psicologia delle facoltà, il personalismo scheleriano intessa un rapporto complesso e ambivalente con la psicologia filosofica e l'antropologia tradizionale, e con le sue ambizioni metafisiche. Non potendo entrare in questa sede nella disamina di tale questione, che per di più investe la problematica degli sviluppi del pensiero scheleriano nelle sue varie fasi, si rimanda ad alcuni dei testi fondamentali per la concezione scheleriana dell'uomo. Oltre al *Formalismus*, da cui emerge il personalismo corrispondente alla fase teistica della riflessione scheleriana, si veda in particolare *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), uno dei testi più noti dell'ultimo Scheler, costituente, insieme ai contributi di Plessner e Gehlen, l'atto fondativo dell'antropologia filosofica in senso contemporaneo: cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, *Band IX: Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1979. Si veda anche M. SCHELER, *Zur Metaphysik des Menschen (1924-1927)*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß III: Philosophische Anthropologie*, *Gesammelte Werke*, *Band XII*, Bonn, Bouvier, 1987, pp. 207-252.

[1119] Per la definizione boeziana della persona come *rationalis naturae individua substantia* si veda S. BOETHIUS, *De duabus naturis*, 3, *Patrologia Latina* LXIV 1345.

[1120] Una delle principali opere da cui emerge l'utilizzo hildebrandiano della categoria di sostanza in sede di antropologia filosofica è *Metaphysik der Gemeinschaft*. Si vedano in particolare le seguenti affermazioni tratte dall'esordio del primo capitolo, intitolato *Die Person als „Welt für sich" und als Gemeinschaftswesen*: «Die menschliche Person stellt unter allen in der Erfahrung uns gegebenen geschöpflichen Entitäten am meisten eine „Welt für sich" dar. Daß sie überhaupt den Charakter eines „Für-sich-Seienden" besitzt, ist freilich schon mit ihrem Substanzsein gegeben und noch mehr damit, daß sie eine *complete* Substanz darstellt, die als solche in ihrem konstitutiven Sein nicht ergänzungsfähig ist», VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft*, p. 17. Per una sottolineatura della differenza di Hildebrand da Scheler quanto al ricorso alla categoria di sostanza in sede antropologica si veda il paragrafo *Sustancialidad de la persona humana* in SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, *Dietrich von Hildebrand.*

[1121] «(…) ist die menschliche Person (…) in viel ausgeprägter Weise ein „Für-sich-Seiendes" als irgendwelche andere Substanzen, seien es nun solche der rein materiellen Sphäre, also Körperdinge, oder Substanzen der vitalen Sphäre, „bloße" Lebewesen (…)», *Metaphysik der Gemeinschaft*, p. 17. Questo tema è stato ripreso e sviluppato da Josef Seifert, che ha offerto significativi contributi alla riflessione sul nesso tra "personologia" e metafisica: cfr. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*.

Sulla base dell'interpretazione fin qui delineata circa la peculiarità della posizione hildebrandiana all'interno del contesto fenomenologico, per quel che attiene alla ripresa della psicologia delle facoltà, è ora possibile presentare in termini riassuntivi le principali somiglianze e differenze tra la considerazione hildebrandiana di sentimenti e atti volitivi, e altre impostazioni ad essa precedenti o contemporanee.

Rispetto a concezioni premoderne, quali quella tommasiana, la psicologia hildebrandiana risulta separata per la sua tesi di una netta distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, ma accomunata per il suo intento di sviluppare, a partire dalla trattazione degli atti, una trattazione dei loro "centri" analoga a quella tradizionale circa le "facoltà".

Rispetto a svariate posizioni moderne e contemporanee, tra cui figurano quelle della maggior parte degli esponenti del movimento fenomenologico, la psicologia hildebrandiana risulta al contrario accomunata per la netta distinzione tra sentimenti e atti volitivi, e separata per l'intento di trarre da questa distinzione delle conseguenze che trascendono il compito della classificazione dei vissuti, e che per le loro inerenti ambizioni metafisiche paiono superare i limiti stessi del metodo fenomenologico.

Rispetto, infine, a concezioni quali quella brentaniana, la psicologia hildebrandiana è diversa tanto sul versante della separazione tra sentimenti e atti volitivi, quanto per il suo non rimanere ancorata al piano dei fenomeni psichici. Utilizzando delle formule schematiche ma forse non del tutto indebite, si potrebbe dire che Brentano difende una posizione premoderna (unità di sentimenti e volizioni) e al contempo prende congedo dalle implicazioni che essa avrebbe presentato in un contesto di psicologia premoderna (unità della facoltà da cui dipendono sia i sentimenti che le volizioni), mentre Hildebrand difende una posizione moderna (divaricazione tra sentimenti e volizioni), e al contempo tenta di trarne le implicazioni che essa avrebbe presentato in un contesto epistemologico premoderno (dualità dei centri del cuore e della volontà come esistenza di due diverse facoltà, preposte rispettivamente ai sentimenti superiori e alle volizioni).

4.6. Evoluzione del pensiero dell'ultimo Hildebrand riguardo agli atti volitivi e alla volontà

La trattazione fin qui svolta si è basata sulle tesi e gli argomenti hildebrandiani, la cui preparazione risale all'epoca di *Die Idee der sittlichen Handlung*, e la cui formulazione più completa concerne le principali opere della maturità. Il sostegno hildebrandiano all'idea di una divaricazione netta tra sentimenti spirituali e volizioni, e a partire da essa alla distinzione tra cuore e volontà, è stato finora presentato e interpretato in ottica unitaria, senza soffermarsi sulle differenze tra i vari scritti del filosofo tedesco. Tale impostazione si presentava non soltanto come opportuna per ragioni di ordine espositivo, ma anche e anzitutto come legittima dal punto di visto ermeneutico, nella misura in cui, rispetto alle presenti tematiche, l'itinerario hildebrandiano pare caratterizzato da una sostanziale continuità speculativa.

È giunto tuttavia il momento, al termine di questo capitolo, di soffermarsi su alcuni non trascurabili aspetti di discontinuità che caratterizzano il pensiero dell'ultimo Hildebrand, rispetto a quello delle opere giovanili e degli scritti della maturità. Si tratta di un tema di grande interesse, che è opportuno introdurre segnalando che la delimitazione hildebrandiana dell'ambito dell'oggetto degli atti volitivi fu sottoposta a critiche da parte di alcuni allievi del filosofo tedesco, quando questi era ancora in vita.

4.6.1. Le critiche di alcuni allievi di Hildebrand alla delimitazione dell'ambito del volere

In un recente ed importante articolo intitolato *Human action and the human heart. A critique of an error in Hildebrand's ethics, philosophical anthropology, and philosophy of love*[1122], Josef Seifert sostiene che fu Stephen Schwarz[1123] a criticare per primo, in una viva discussione filosofica avuta con lo stesso Hildebrand negli anni Sessanta, la tesi secondo cui gli atti volitivi sarebbero rivolti soltanto a stati di cose futuri, concepiti dal soggetto come realizzabili, ed in modo particolare come realizzabili mediante il proprio contributo. Il nucleo centrale della posizione

[1122] J. SEIFERT, *Human action and the human heart. A critique of an error in Hildebrand's ethics, philosophical anthropology, and philosophy of love*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4 (2017), pp. 719-735.
[1123] Stephen D. Schwarz (1932-) è stato allievo di Hildebrand all'Università di Fordham (New York), durante alcuni degli anni di vita e insegnamento americano del filosofo.

di Schwarz, almeno secondo il resoconto svoltone da Seifert, consisteva nel sostenere che gli atti volitivi potessero avere come oggetto anche stati di cose già esistenti, e pure tipologie di enti diverse da quella degli stati di cose, come ad esempio persone.

Se Schwarz non pubblicò degli scritti contenenti questa critica al proprio maestro, essa fu invece ripresa dallo stesso Seifert all'interno di *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976)[1124]. In questo testo, il filosofo austriaco sosteneva, analogamente a Schwarz, che la prima perfezione della volontà, consistente nella libera presa di posizione nei confronti di un determinato oggetto, non fosse strettamente legata alla seconda, consistente nell'ordinazione all'azione; ossia che risultasse possibile identificare degli atti autenticamente volitivi, ma non per questo orientati alla realizzazione di stati di cose futuri[1125]. In buona sostanza, la libertà di una *Stellungnahme* veniva indicata da Seifert come condizione non solo necessaria, ma anche sufficiente per poter asserire il suo carattere volitivo, a prescindere dalla sua eventuale ordinazione a un'azione.

Un esempio proposto dal filosofo austriaco, accanto al rimando generale alla sfera delle prese di posizione libere e a quella della virtù, era costituito dall'atto di "libera accettazione" di un dolore (*freie Annahme des Leidens*)[1126]. Si provi a comprendere, a partire da tale esempio, quanto sostenuto da Seifert. Mediante l'atto di accettazione di un dolore, la persona prende posizione nei confronti di una realtà già esistente, quella di un dolore che prova. Supponendo, come sembra fare il filosofo austriaco, che si tratti di un dolore legato ad una malattia riconosciuta come incurabile, o per lo meno di un dolore temporaneamente inevitabile, è chiaro che la persona non si stia orientando mediante un simile vissuto alla posizione nell'essere

[1124] Cfr. J. SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Salzburg - München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1976. Questo saggio amplia una conferenza tenuta da Seifert alla Ludwig-Maximilian-Universität di Monaco di Baviera, in occasione del conseguimento dell'*Habilitation*. Le critiche seifertiane alla delimitazione hildebrandiana del volere, presenti in tale scritto unicamente sotto forma di brevi annotazioni, sono state riprese e sviluppate in SEIFERT, *Human action and the human heart*.

[1125] «Die zweite Vollkommenheit des Willens scheint (…) vor allem auf die Handlung beschränkt und nicht so unbedingt mit der ersten Vollkommenheit des Willens verknüpft zu sein (…)», SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, p. 13, nota 2.

[1126] «(…) in den freien Stellungnahmen, in Tugenden oder auch freien Akten der Annahme des Leidens etc. sich die erste Vollkommenheit des Willens findet, ohne daß der Wille dabei unmittelbar mit der zweiten Vollkommenheit des Willens verknüpft wäre oder auch sich ausschließlich auf „noch nicht verwirklichte Sachverhalte" bezöge», SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, p. 14, Nota 2.

di uno stato di cose futuro, come avviene invece nel caso della persona che vuole la propria guarigione, e si interroga circa le possibili azioni per conseguirla. Ciononostante, quest'atto di libera "accettazione", anche se non rivolto ad uno stato di cose futuro, resta manifestamente volitivo. Si tratta di una autentica presa di posizione nei confronti del dolore, e non di una pura ricezione noetica di questo; inoltre, tra le prese di posizione, non è affatto scambiabile con un sentimento spirituale: una persona può provare un sentimento spirituale di profonda tristezza nei confronti del proprio dolore, e al contempo "accettarlo" volitivamente.

La riflessione fin qui delineata a proposito dell'esempio di libera accettazione di un dolore indica come, nell'ottica di Seifert, fosse necessario riconoscere l'esistenza di atti volitivi aventi per oggetto uno stato di cose non futuro, ma presente, e pure di atti volitivi aventi per oggetto entità che non rientrano nella "categoria" degli stati di cose[1127].

4.6.2. L'esplicita *retractatio* dell'ultimo Hildebrand circa l'oggetto degli atti volitivi

Di fronte a questo tipo di critiche mosse dagli allievi di Hildebrand, il filosofo tedesco fu spinto, al termine del proprio itinerario speculativo, ad operare una riconsiderazione di alcuni aspetti della concezione degli atti volitivi e della volontà difesa in precedenza[1128]. Il risultato è rinvenibile in *Moralia*, opera pubblicata postuma nel 1980, la cui importanza come summa dell'intera etica hildebrandiana è già stata sottolineata.

Hildebrand dedica alla tematica in questione alcune pagine del primo capitolo, nelle quali si mostra sostanzialmente d'accordo con le posizioni di Schwarz e Seifert. Per quanto il filosofo tedesco non citi i propri critici, egli sostiene

[1127] «Mit Recht wird dort [im Hildebrands Buch *Ethik*] (…) hervorgehoben, daß das Wollen von etwas, jedenfalls im engeren Sinn des Wortes, und zwar sowohl im Sinne der freien Willensstellungnahme als auch des freien Befehlens einer Handlung, nur auf noch nicht reale und durch mich realisierbare Sachberhalte gerichtet sein kann. Es muß jedoch ergänzend und einschränkend bemerkt werden, daß die willentliche Stellungnahme (erste Freiheitsvollkommenheit) nicht bloß auf Sachverhalte, und auch nicht bloß auf duch mich realisierbare Sachverhalte sich richten kann», SEIFERT, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, p. 15, nota 4. Se in quest'opera giovanile Seifert non fornisce ulteriori spiegazioni circa la possibilità di manifestazioni del volere aventi oggetti diversi da stati di cose, in *Human action and the human heart* egli si sofferma maggiormente su questo aspetto, fornendone alcune esemplificazioni: cfr. SEIFERT, *Human action and the human heart*, pp. 741-743.

[1128] Riferimenti a tale parziale *retractatio* hildebrandiana si rinvengono in MARCOS MARTÍN, *Afectividad y vida moral cristiana*, pp. 196-198; ZARZYCKI, *Spiritualität des Herzens*, p. 109.

esplicitamente la necessità di correggere quanto sostenuto in *Ethik* riguardo alla delimitazione dell'oggetto degli atti volitivi[1129]. Hildebrand ammette cioè l'esistenza di ulteriori tipologie del volere (*Arten des Willens*), oltre a quelle rivolte a stati di cose futuri, realizzabili mediante il concorso del soggetto. Tale ammissione è legata all'accettazione della tesi circa la possibilità per un soggetto di prendere posizione liberamente nei confronti di diversi tipi di realtà, senza che tale libera presa di posizione conduca intrinsecamente ad un'azione. Se, come giunge a riconoscere l'Hildebrand di *Moralia*, la prima perfezione della volontà (presa di posizione libera nei confronti di un oggetto) non risulta necessariamente vincolata alla seconda (capacità di iniziare una nuova serie causale), allora è comprensibile che il filosofo tedesco finisca per ammettere l'esistenza di forme di presa di posizione volitiva, il cui oggetto non è limitato all'ambito degli stati di cose futuri, ma può coincidere anche con stati di cose non futuri, e pure con enti che non rientrano nella categoria degli stati di cose, come le persone.

In particolare, Hildebrand menziona tre forme di volere, non trattate oppure non adeguatamente riconosciute all'interno di *Ethik*[1130]. La prima forma del volere richiamata dal filosofo tedesco è quella dell'"atteggiamento volitivo" (*Willenshaltung*), corrispondente all'"intenzione morale di fondo" (*Grundintention*). Se di questa tematica già l'*Habilitationsschrift* hildebrandiana forniva importanti trattazioni, è estremamente significativo notare come in *Ethik* la *Grundintention*, per quanto ampiamente discussa, non venisse esplicitamente presentata come manifestazione del volere[1131]. In effetti, l'intenzione morale di fondo, rappresentante per Hildebrand una «presa di posizione originaria nei confronti del mondo del bene morale, e in ultima analisi di Dio»[1132], non manifesta

[1129] «(…) muß als wichtige Korrektur unserer *Ethik* festgestellt werden, daß sich der Wille als Stellungnahme - durch das in ihm enthaltene Ja oder Nein zu einem Objekt - nicht notwendig auf einen Sachverhalt richtet, weder auf einen noch nicht realisierten noch durch mich realisierbaren Sachverhalt», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 74.
[1130] «(…) sollen verschiedene andere Arten des Wollens untersucht werden, die zum Teil in unserer *Ethik* nicht behandelt und in einem Fall nicht berücksichtigt wurden», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 74.
[1131] «Diese Art des Willens, die freie Grundintention, auch im Unterschied zur Grundstellung und Grundhaltung, behandelten wir in *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (…) Aber in unserer Ethik erwähnten wir sie nicht wieder als eine andere Art des Willens, obgleich wir von der Grundintention, die wir in der Ethik Grundhaltung nannten (…)», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 75, nota 77.
[1132] «(…) freie Urstellungnahme zur Welt des sittlich Guten und letzten Endes zu Gott (…)», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 75.

un legame diretto, ma soltanto "potenziale", con la posizione nell'essere di uno stato di cose, con un determinato comando volitivo volto all'azione. Una volta riconosciuta la relativa autonomia della prima rispetto alla seconda perfezione della volontà, Hildebrand può finalmente ammettere senza più remore il carattere autenticamente volitivo della *Grundintention*, la quale, in quanto "somma autodeterminazione" (*letzte Selbstsetzung*)[1133] del centro libero della persona, esprime appieno la prima perfezione del volere[1134].

Una seconda forma del volere riconosciuta in *Moralia* è quella corrispondente alle diverse tipologie di atti volitivi, che come la *Grundintention* risultano pienamente liberi, e al contempo non intrinsecamente volti all'agire[1135]. Hildebrand parla in questo senso di "volontà affermante" (*bejahende Wille*) e "volontà negante" (*verneinende Wille*), sostenendo che il "sì" e il "no" pronunciati interiormente e liberamente dalla persona possono essere rivolti a stati di cose presenti, come avviene nel caso in cui una persona si trovi non soltanto a constatare la sussistenza di un determinato stato di cose, ma anche a volere esplicitamente, che esso sia così come è[1136].

[1133] Si noti come il termine tedesco *Selbstsetzung*, tradotto letteralmente, andrebbe reso con "autoposizione". Tale traduzione risulterebbe tuttavia potenzialmente foriera di equivoci, in quanto rischia di evocare il concetto, intrinsecamente contraddittorio, di autopoiesi: nessun ente può porre se stesso nell'essere, giacché questo implicherebbe che un ente preesista a se stesso, esista prima dell'istante temporale in cui viene all'essere. Il concetto che Hildebrand vuole veicolare mediante il termine *Selbstsetzung* è manifestamente diverso da quello di autopoiesi, e affine a quello di *Selbstbestimmung*, motivo per cui si è scelto di tradurre tale termine con "autodeterminazione".

[1134] «Diese freie Urstellungnahme (…) ist eine lezte Selbstsetzung des freien Personzentrums, eine Aktualisierung der ersten Dimension des Willens. Die zweite Vollkommenheit des Willens, die Dimension des Kommandierbaren, ist in der Grundintention nur potentiell enthalten. Aktualisiert ist in ihr die reine Willensstellungnahme: das fundamentale Ja zum sittlich Guten und Nein zum sittlich Bösen, die implizierte Hingabe an Gott und die Absage an den Teufel. Dieser Wille ist sicherlich eine andere Form des Willens als jener, der der König der Handlung ist und sich auf zu realisierende Sachverhalte richtet», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 75.

[1135] «Es gibt (…) konkrete Willensakte, die wie die Grundintention eine bloße Aktualisierung der ersten Dimension oder Vollkommenheit des Willens sind», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 75.

[1136] «Wir können das Willens-Ja oder -Nein auch zu bestehenden, nicht durch und realisierbaren Sachverhalten sprechen und nicht nur zu Sachverhalten, So können wir sagen: „Etwas ist nicht nur so - wir wollen auch, daß es so sei."», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 75. Rispetto alla rilevanza e alla completezza di tale tipo di atti volitivi si considerino le seguenti affermazioni hildebrandiane: «Es ist wichtig, zu sehen, daß dann eine wirkliche Willensstellungnahme vollzogen wird, die wie der Wille im engeren Sinn Träger sittlicher Werte oder sittlicher Unwerte sein kann. Dieser bejahende oder verneinende Wille, diese tiefe freie Stellungnahme, enthält wie der Wille im engeren Sinn - der König der Handlung - eine Festlegung der Person. Er ist nicht nur ebenso frei, er teilt mit diesem auch das „Entscheidungshafte", das die ganze Person festlegt, das sich nicht nur in der Seele abspielt. Dieser Wille ist wie der im engeren Sinn eine ganz erfüllte personale Realität», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 75.

Si noti come la tipologia della volontà affermante e negante presenti evidenti analogie con gli atti della *Sanktion* e del *desavouiren*: in entrambi i casi, si è in presenza di una attualizzazione della piena libertà della persona, espressa mediante un "sì" o un "no" interiore pronunciato nei confronti di un oggetto già esistente. Ciononostante, in *Moralia* Hildebrand si ostina a negare che *Sanktion* e *desavouiren* costituiscano degli atti volitivi[1137]. Si è così di fronte alla tesi, secondo cui esisterebbero manifestazioni pienamente libere della persona, che però non sarebbero volitive, tesi che appare francamente paradossale in se stessa, e per di più ben difficilmente compatibile con l'estensione dell'ambito del volere difesa dall'ultimo Hildebrand.

La terza ed ultima forma del volere descritta in *Moralia* è quella della volontà come "scheletro" (*Skelett*) di alcune prese di posizione, in particolare delle prese di posizione affettive rappresentate dall'amore per Dio e dall'amore per il prossimo[1138]. Il tema è di grande importanza, perché ancora in *Das Wesen der Liebe* tale implicazione del volere nelle *übernatürliche Liebesarten* risultava più implicitamente ammessa da parte della trattazione hildebrandiana, che esplicitamente affermata. In *Moralia* Hildebrand continua a difendere la tesi secondo cui la volontà di amare Dio e il prossimo sarebbe strutturalmente diversa e inferiore rispetto all'autentico amore per Dio e per il prossimo, ma sostiene al contempo che, oltre a questo "mero volere" (*bloßes Willen*), esisterebbe una presa di posizione volitiva, avente come oggetto Dio e il prossimo[1139].

Tale presa di posizione non rappresenterebbe, di per sé sola, il compimento delle categorie di *Nächstenliebe* e di *Liebe zu Gott*, ma appunto una sorta di

[1137] «Wir wiesen in unserer *Ethik* auf das Wesen der kooperativen Freiheit hin, auf die Sanktion und Desavouierung, und zeigten, welche bedeutsamen Manifestationen der Freiheit beide sind. Keine von ihnen ist eine Art des Willens, wohl aber, wie der stellungnehmende Wille, eine Selbstsetzung des freien Personzentrums. (…) Die Sanktion ist eine einzigartige Aktualisierung meines freien Personzentrums. Aber ungleich dem Willen dringt sie in ganz besonderer Weise in die affektive Wertantwort ein, die der Wille nicht hervorrufen kann», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 77.

[1138] Per questo tema si veda l'intero paragrafo *Der Wille als „Skelett" einiger Stellungnahmen bildet ein Gegenstück zur Sanktion und Desavouierung*, in VON HILDEBRAND, *Moralia*, pp. 76-78.

[1139] «Eine dritte Art des Willens (…) ist der innere freie Gestus, der gleichsam das „Skelett" gewisser Stellungnahmen ist. Der Wille, Gott zu lieben, ist deutlich von der Gottesliebe verschieden. Ebenso ist der Wille, den Nächsten zu lieben, noch nicht die Liebe zum Nächsten, von der heilige Paulus in 1 Kor 13 spricht und die uns in den Heiligen entgegentritt. Dieser Wille ist, wie die bejahende und verneinende Willensstellungnahme, ebenfalls nicht auf zu realisierende Sachverhalte gerichtet. Es handelt sich nicht um den bloßen Willen, Gott oder Nächsten zu lieben, sondern um eine Willensstellungnahme, die sich auf Gott oder auf den Nächsten richtet», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 76.

"scheletro", al quale andrebbe poi ad aggiungersi quella dimensione propriamente affettiva, mediante cui tali categorie giungerebbero alla propria piena realizzazione[1140]. Se il cuore continua in questo senso ad essere concepito come superiore alla volontà in tutte le categorie dell'amore, la riflessione hildebrandiana fin qui delineata testimonia un parziale riconoscimento del ruolo di "preparazione" dell'amore che può essere svolto da parte della volontà della persona, e in tal modo sviluppa quanto precedentemente affermato in merito all'implicazione della *indirekte Freiheit* nella genesi dei vissuti affettivi[1141].

Le affermazioni hildebrandiane circa il volere come "scheletro" di alcune categorie dell'amore costituiscono una significativa presa di distanza rispetto a concezioni dell'amore di stampo strettamente "emotivistico", quali ad esempio quella scheleriana secondo l'interpretazione fornitane da Wojtyla[1142]. Ciò non toglie però che la visione hildebrandiana permanga, pure all'interno di *Moralia*, per molti versi legata ad un'impostazione di fondo di carattere emotivistico, ad esempio per quel che concerne la trattazione delle categorie di amore naturale. Il filosofo tedesco continua cioè fino al termine del proprio itinerario speculativo a mantenere un atteggiamento di sostanziale limitazione del ruolo della volontà all'interno delle *natürliche Liebesarten*: parlando in modo particolare dell'amore "sponsale", egli sostiene, in maniera del tutto analoga a quanto affermato nelle opere precedenti, che «tra la volontà di amare e l'amore stesso si apre un abisso»[1143], e definisce il

[1140] «Dieser Wille ist (…) im Unterschied zu dem bejahenden und verneinenden Willen nicht eine volle Erfüllung des Themas, nicht die gesamte geforderte personale Stellungnahme, sondern ein bloßes „Skelett" der Gottes- und Nächstenliebe. Dasselbe gilt für den Willen in der Reue, der sich in der Ablehnung der Sünde, in der Widerrufung des vollbrachten Unrechts und in der Anklage seiner selbst manifestiert. Das alles ist nur ein „Skelett", verglichen mit der tiefen Reuen, in der auch das Herz voll zu Wort kommt, mit dem tiefen Schmerz, mit der vollen affektiven Bitte an Gott um Vergebung und mit dem Appell an die Barmherzigkeit Gottes (…)», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 76.

[1141] Il nesso di tale concezione con quella precedentemente sviluppata circa la *indirekte Freiheit* pare confermato dallo stesso Hildebrand, quando egli afferma che la modalità del volere come scheletro di alcune prese di posizione affettive «ist ganz frei, während der vollständige Akt, dessen „Skelett" er ist, nicht in unserem direkten Machtbereich liegt», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 76.

[1142] Per un'interpretazione del carattere emotivistico della concezione scheleriana dell'amore, e per la critica che vi fa seguito, si rimanda a WOJTYLA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulla base del sistema di Max Scheler*, in WOJTYLA, *Metafisica della persona*, pp. 274-278, pp. 295-296, pp. 379-406. Per una presentazione riassuntiva delle tesi dell'opera si veda pp. 439-449. Per l'analisi wojtyliana della problematica dell'"emozionalizzazione della coscienza" si veda anche WOJTYLA, *Persona e atto*, in WOJTYLA, *Metafisica della persona*, pp. 896-904.

[1143] «(…) zwischen dem Willen zu lieben und der Liebe selbst klafft ein Abgrund», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 78.

"voler amare" una persona che non si ama più come un "mero succedaneo" (*ein bloßer Ersatz*) dell'amore, di contro al volerle rimanere fedele, che sarebbe invece una realtà animica compiuta, non imperfetta. Il "voler amare" si rivela per Hildebrand ancor più chiaramente come "triste succedaneo" (*trauriger Ersatz*) dell'amore, nel caso in cui un soggetto voglia amare una persona di amore sponsale, senza che in lui sia sorto spontaneamente in precedenza alcun vissuto di innamoramento[1144].

Simili affermazioni vanno messe in rilievo, perché mostrano come Hildebrand, pur operando alcune significative revisioni delle proprie tesi circa l'ambito degli atti volitivi, non si senta per questo in alcun modo costretto a rimettere in questione le proprie tesi circa l'esistenza di una netta distinzione tra i sentimenti spirituali e gli atti volitivi, e tra il cuore e la volontà. È significativo notare, in questo senso, come il riconoscimento di ulteriori "autentiche tipologie del volere" (*echte Arten des Wollens*)[1145] rispetto a quelle ammesse nelle opere della maturità non coincida affatto con la rinuncia a quanto precedentemente affermato circa l'equivocità e i rischi inerenti ad un utilizzo troppo vasto del termine "volere"[1146].

Hildebrand non intende dunque abbandonare, al termine del proprio itinerario, la critica ad una semantica ampia di "volontà", quale quella che permette, in ottica tomista, di qualificare sia le volizioni che i sentimenti spirituali come atti della *voluntas*: simili concezioni dei sentimenti spirituali paiono ancora considerate, da parte dell'ultimo Hildebrand, quali inaccettabili forme di "riduzionismo volitivo" dell'affettività. Poste queste sottolineature, fondamentali per

[1144] «(…) wenn jemand sagt: „Ich will diese Frau liebem aber ich kann mich nicht in sie verlieben". Bestand früher keine Liebe und liegt kein objektives Band wie die Ehe vor, so ist das Liebenwollen, statt der Liebe selbst, eindeutig ein trauriger Ersatz», VON HILDEBRAND, *Moralia,* p. 78. Per una riflessione volta a sottolineare gli aspetti di decisività dell'implicazione della volontà nell'amore all'interno del dettato hildebrandiano, e dunque maggiormente propensa a leggere la filosofia dell'amore proposta dal pensatore tedesco nei termini di una equilibrata co-partecipazione di cuore e volontà, si rimanda a SCHWARZ, *Dietrich von Hildebrand on the role of the heart and the will in love*. Su questa tematica si veda anche PHELAN, *Love and the will in Dietrich von Hildebrand's The nature of love*.

[1145] Cfr. VON HILDEBRAND, *Moralia,* p. 74.

[1146] «Es ist (…) sehr wichtig, diesen hochbedeutsamen Akt, der jeder Handlung zugrunde liegt, klar in seiner Eigenart herauszuarbeiten und von verschiedenen Arten des Willens zu unterscheiden, sonst sind Äquivokationen unvermeidlich. So liegt der Behauptung, die Liebe, manchmal sogar die Überzeugung oder der Glaube seien Willensakte, offenbar eine völlig andere Auffassung des Willens zugrunde als die, in welcher der Wille König der Handlung ist», VON HILDEBRAND, *Moralia,* p. 74.

l'*Auseinandersetzung* tra la posizione hildebrandiana e quella tommasiana che si andrà a sviluppare nel capitolo conclusivo della ricerca, è possibile transitare al capitolo quinto, volto a presentare la concezione tommasiana della comunanza e della distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi.

Capitolo 5:

LA CONCEZIONE DELLA COMUNANZA E DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO

All'interno del quarto capitolo, è stata delineata la tesi hildebrandiana fautrice di una distinzione netta tra sentimenti spirituali e atti volitivi, e sono stati elencati i principali argomenti addotti dal filosofo tedesco a sostegno di tale distinzione, la quale, come indicato, non è stata messa in questione neppure dal significativo ampliamento dell'ambito degli atti volitivi riconosciuto dall'ultimo Hildebrand. In relazione a questa difesa della differenza generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi, è stata presentata la tesi del filosofo tedesco circa l'esistenza di tre "centri spirituali" della persona: l'intelligenza, centro degli atti noetici, la volontà, centro degli atti volitivi, e il cuore, centro dei sentimenti spirituali; distinzione tra i "centri spirituali" della persona che è stata interpretata come peculiare tentativo hildebrandiano di riformulare la tripartizione moderna e contemporanea dello psichico in termini analoghi a quelli della teoria "classica" delle facoltà dell'anima.

Dall'esposizione del pensiero hildebrandiano fin qui operata è già emerso un elemento di sua rilevante differenziazione rispetto alla concezione tommasiana. Come indicato a più riprese nel corso del secondo capitolo, nel sistema dell'Aquinate gli affetti spirituali sono considerati come dipendenti dalla facoltà appetitiva di livello spirituale (*appetitus intellectivus*), ossia dalla volontà (*voluntas*). Il fatto che Tommaso parli di "affetti della volontà" (*affectio voluntatis*, *affectus voluntatis*) mostra come egli difenda la tesi della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi, comunanza generica che permette appunto di affermare l'esistenza non di tre, ma di soltanto due facoltà spirituali, ossia l'intelligenza (*intellectus*)[1147] e la volontà (*voluntas*), concepita in questo senso come non distinta, ma coincidente con il cuore (*cor*) della persona[1148].

[1147] Già si è avuto modo di indicare in precedenza come Tommaso non concepisca *intellectus* e *ratio* come due facoltà cognitive specificamente distinte: cfr. STh, I, q. 79, a. 8: *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu*.

[1148] Alcuni interessanti luoghi testuali in cui Tommaso afferma la coincidenza di *voluntas* e *cor* verranno richiamati in seguito. È chiaro in ogni caso che la semantica tommasiana di "*cor*", essendo

Stante tale differenza tra la psicologia tommasiana e quella hildebrandiana, il presente capitolo sarà dedicato ad un tentativo di esplicitazione della concezione tommasiana circa la comunanza generica di affetti spirituali e atti volitivi, e dunque circa la *voluntas* come facoltà al contempo volitiva e affettiva. Tale tentativo esplicativo sarà articolato in tre momenti: dapprima verrà delineata in termini riassuntivi la dottrina degli atti volitivi proposta dall'Aquinate, facendo riferimento primariamente al trattato *De actibus humanis*, in un secondo momento si fornirà un'interpretazione dei principali fattori speculativi che rendono ragione della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi all'interno del pensiero tommasiano; infine, mediante la confutazione di alcune interpretazioni sorte in seno alla tradizione tomista e alla storia degli studi, si mostrerà come tale comunanza generica non equivalga ad una identità specifica tra affetti spirituali e atti volitivi. Questo passo conclusivo risulterà particolarmente importante, perché soltanto evidenziando la differenza specifica sussistente tra alcune specie di affetti spirituali e le specie di atti volitivi a cui esse sono state, da parte di svariati interpreti, impropriamente ricondotte, si potrà rispondere alle critiche mosse da Hildebrand contro il preteso "riduzionismo volitivo" inerente alla concezione tomista dell'affettività spirituale.

5.1. Sintesi della concezione tommasiana degli atti volitivi

Se la teoria dell'affettività sviluppata da Tommaso all'interno del trattato *De passionibus* rappresenta uno degli apporti più originali e fecondi della sua antropologia e della sua etica, la dottrina degli atti volitivi proposta nel trattato *De actibus humanis* non presenta certo minore significatività[1149]. Oggetto di numerosi

legata all'utilizzo biblico del termine, non sia concepibile come equivalente a quella associata nel linguaggio contemporaneo ai termini "cuore", "*heart*", "*Herz*", "*cœur*", "*corazón*", etc., i quali risultano più univocamente connessi all'ambito dell'affettività.

[1149] Al di là del tono alquanto enfatico, la sottolineatura della grande importanza del *De actibus humanis* proposta dalle seguenti affermazioni, risalenti al primo Novecento, resta pienamente valida: «(…) il est incontestable pour tout esprit non prévenu, que les questions VII-XVII, où se trouvent discutés les problèmes relatifs aux actes humains, révèlent un grand philosophe, au sens propre du terme, c'est-à-dire un philosophe grand pour tous les temps (…) La doctrine élaborée par saint Thomas, concernant les rapports de l'entendement et de la volonté, l'intention, l'élection, le conseil et le consentement, constitue l'une des analyses de l'acte volontaire les plus serrées et les plus profondes qui aient été proposées (…)», in «Revue de Métaphysique et de Morale», 29/2 (1922), suppl., pp. 5-6.

e ampi commentari nelle più diverse fasi della tradizione tomista[1150], il *De actibus humanis* ha continuato ad attirare anche nella seconda metà del Novecento e in anni recenti l'attenzione degli studiosi, dando luogo a indagini tanto di carattere storiografico quanto di marco schiettamente speculativo. Tra queste ultime, vanno segnalati in modo particolare i tentativi di messa in rilievo dell'attualità e del valore della concezione tommasiana degli atti volitivi nel contesto dei dibattiti odierni di teoria dell'azione (*action theory*), maturati soprattutto in seno alla corrente della filosofia analitica: un esempio paradigmatico di tali tentativi è quello operato nella monografia di Stephen Brock intitolata *Action and conduct. Thomas Aquinas and the theory of action* (1998)[1151]. Un'altra importante monografia recente è quella di Juan Cruz Cruz, intitolata *Voluntad transcendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino* (2015)[1152], e numerosi sono gli articoli e i contributi in volumi collettanei dedicati dal secolo scorso a oggi a diversi aspetti, teoretici come morali, della riflessione tommasiana sugli atti volitivi e l'azione. Nel prosieguo della trattazione verranno richiamati alcuni studi dedicati all'analisi della concezione tommasiana di singoli atti volitivi, senza peraltro ambire ad alcuna esaustività, data la vastità della bibliografia disponibile su tali questioni, e dato il carattere maggiormente "strumentale" della presente sezione, rivolta non a fornire un'indagine particolareggiata del trattato *De actibus humanis*, ma soltanto a porne in rilievo gli aspetti più rilevanti ai fini della successiva disamina delle comunanze e delle differenze tra atti volitivi e affetti spirituali.

5.1.1. La struttura del trattato *De actibus humanis*

Anzitutto, va richiamata la collocazione del *De actibus humanis*, e la partizione interna degli argomenti in esso affrontati. Posto subito dopo le cinque *quaestiones* del *De beatitudine*, e prima del *De passionibus*, il *De actibus humanis*

[1150] Svariati commentari al *De actibus humanis* risalenti all'epoca del tomismo rinascimentale e barocco, così come a quella del neotomismo, sono stati citati all'interno del secondo capitolo (cfr. 2.2.1: *La concezione tommasiana dell'affettività nella tradizione commentaristica*; 2.2.2: *La concezione tommasiana dell'affettività nella Neoscolastica e negli studi tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento*).

[1151] Cfr. S. L. BROCK, *Action and conduct. Thomas Aquinas and the theory of action*, Edinburgh, T&T Clark, 1998.

[1152] Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Voluntad transcendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2015. Meno approfondita rispetto alle opere di Stephen Brock e Juan Cruz Cruz è una monografia di Ralph McInerny: cfr. R. MCINERNY, *Aquinas on human action: a theory of practice*. Washington D.C., Catholic University of America Press, 1992.

rappresenta il secondo trattato della *Prima secundae*, e consta di 16 *quaestiones*, articolate in due sezioni principali. Le questioni sesta e settima, dedicate al problema della volontarietà[1153] e a quello delle circostanze dell'agire[1154], rappresentano un'introduzione alla trattazione delle singole specie di atti volitivi, svolta a partire dalla q. 8 e fino alla q. 17, e alla considerazione dello statuto morale delle volizioni e dell'azione, consegnata alle qq. 18-21.

All'interno della sezione rivolta alla specificazione entitativa dei diversi atti volitivi, e più in generale alla determinazione della "struttura" dell'azione, Tommaso fornisce anzitutto un'articolata trattazione del "volere" (*velle*, *voluntas*), atto volitivo prevalentemente designato come "volizione semplice" (*simplex volitio*) all'interno della tradizione tomista, e analizzato nelle *quaestiones* 8-10[1155]. Nella *quaestio* 11 l'Aquinate studia la "fruizione" (*fruitio*)[1156], nella 12 l'intenzione (*intentio*)[1157], nella 13 la scelta (*electio*)[1158], nella 14 il "consiglio" o processo deliberativo (*consilium*)[1159], nella 15 il "consenso" (*consensus*)[1160], giungendo infine a tematizzare l'"uso" (*usus*)[1161] nella q. 16, e il comando (*imperium*)[1162] nella q. 17.

Se si tiene presente il fatto che il *consilium* e *l'imperium* rappresentano atti fondamentali all'interno del dinamismo volitivo della persona, ma dipendenti in maniera diretta non dalla volontà, bensì dall'intelletto pratico (*intellectus practicus*)[1163], il numero delle tipologie di atti volitivi specificamente distinte

[1153] Cfr. STh, I-II, q. 6: *De voluntario et involuntario*.
[1154] Cfr. STh, I-II, q. 7: *De circumstantiis humanorum actuum*.
[1155] Cfr. STh, I-II, q. 8: *De voluntate, quorum sit ut volitorum*; cfr. STh, I-II, q. 9: *De motivo voluntatis*; cfr. STh, I-II, q. 10: *De modo quo voluntas movetur*. Si noti come nei titoli di tali *quaestiones* figuri il sostantivo *voluntas*, il cui significato non è però qui primariamente quello della volontà in quanto facoltà o potenza dell'anima, bensì del volere in quanto atto di tale facoltà: «(…) voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus», STh, I-II, q. 8, a. 2, co.
[1156] Cfr. STh, I-II, q. 11: *De fruitione, quae est actus voluntatis.*
[1157] Cfr. STh, I-II, q. 12: *De intentione*.
[1158] Cfr. STh, I-II, q. 13: *De electione, quae est actus voluntatis respectu eorum quae sunt ad finem*.
[1159] Cfr. STh, I-II, q. 14: *De consilio, quod electionem praecedit*.
[1160] Cfr. STh, I-II, q. 15: *De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione eorum quae sunt ad finem*.
[1161] Cfr. STh, I-II, q. 16: *De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem*.
[1162] Cfr. STh, I-II, q. 17: *De actibus imperatis a voluntate*.
[1163] Per lo statuto del *consilium* in quanto operazione dell'intelletto pratico si vedano le seguenti affermazioni: «(…) electio (…) consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec

dall'Aquinate si riduce a sei, ossia la *simplex volitio*, la *fruitio*, l'*intentio*, l'*electio*, il *consensus* e l'*usus*. Queste specie di atti volitivi vanno a costituire, nella loro successione e coordinamento, e nel loro nesso costitutivo con i propri presupposti cognitivi, la struttura dell'atto umano "completo"[1164], ordinato al compimento dell'azione. In effetti, la considerazione tommasiana dei diversi atti afferenti all'"ordine dell'intenzione" (*ordo intentionis*) e all'"ordine dell'esecuzione" (*ordo executionis*)[1165] manifesta un progressivo avvicinamento all'azione: gli atti volitivi, qualificati nella loro generalità come "atti eliciti" (*actus eliciti*) della volontà, sono cioè studiati dall'Aquinate non soltanto in se stessi, ma anche e anzitutto in quanto premessa fondamentale dell'azione vera e propria, il cui compimento si dà mediante i cosiddetti "atti comandati" (*actus imperati*), ossia mediante le operazioni di altre facoltà della persona umana mosse dalla volontà[1166]. Si noti a questo proposito come la teoria tommasiana, a differenza di quella hildebrandiana, non corra il

---

inquisitio consilium vocatur», STh, I-II, q. 14, a. 1, co. Il carattere dell'*imperium* in quanto operazione dell'intelletto pratico emerge chiaramente da STh, I-II, q. 17, a. 1: *Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis*, luogo testuale in cui l'Aquinate afferma che «imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis», STh, I-II, q. 17, a. 1, co. Tra i più importanti studi recenti circa la concezione tommasiana dell'intelletto pratico e del ruolo dei suoi atti nel dinamismo dell'agire si veda D. WESTBERG, *Right practical reason. Aristotle, action, and prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Per un'analisi specificamente dedicata all'atto dell'*imperium* si rimanda all'ampia monografia di María Teresa Gómez: M. T. E. GÓMEZ, *De la decisión a la acción. Estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*, Hildesheim, Olms, 2011.

[1164] Si noti come un importante interprete quale Pinckaers abbia rivolto significative critiche alla "lettura diacronica" del nesso tra i diversi atti volitivi realizzata, all'interno della tradizione tomista, da commentatori quali Charles René Billuart (1685-1757), e abbia proposto di sostituirvi una "lettura strutturale": cfr. S.-T. PINCKAERS, *Notes explicatives* e *Renseignements techniques*, in T. D'AQUIN, *Les actes humains (I-II, qq. 6-17)*, Paris, Éditions du Cerf, 1962, pp. 289-404, 405-449. Tali prospettive ermeneutiche non sembrano in ogni caso mutualmente escludentesi, bensì compatibili e capaci di restituire, nella loro complementarietà, un'interpretazione complessiva dell'analisi del dinamismo volitivo realizzata dal trattato *De actibus humanis*, come si proverà a mostrare in 5.1.9: *Le nozioni di actualis, habitualis e virtualis e la loro importanza per la comprensione del dinamismo del volere*.

[1165] Per la distinzione tra le nozioni di *ordo intentionis* e *ordo executionis* si veda STh, I-II, q. 1, a. 4: *Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae*, in cui si afferma che «In finibus (…) invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis (…) Id (…) quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum (…) Id (…) quod est principium in executione, est unde incipit operatio (…) Principium (…) intentionis est ultimus finis, principium (…) executionis est primum eorum quae sunt ad finem», STh, I-II, q. 1, a. 4, co. Si noti come queste considerazioni tommasiane non concepiscano l'*ordo electionis* come distinto, bensì quale ultima parte dell'*ordo intentionis*.

[1166] La distinzione tra *actus elicitus* e *actus imperatus* è delineata fin dall'articolo 1 della q. 1 della *Secunda pars*: «Actio (…) aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle», STh, I-II, q. 1, a. 1, ad 2. Ripresa al principio del trattato *De actibus humanis* (cfr. STh, I-II, q. 6, a. 4, co.), tale distinzione costituisce uno snodo fondamentale dell'intera teoria dell'azione elaborata dall'Aquinate.

rischio di limitare la sfera degli atti "comandati" dalla volontà al solo ambito dell'azione *ad extra*, il cui esempio fondamentale è rappresentato dall'attivazione della facoltà locomotrice della persona in quanto guidata dalla volontà[1167]; ma sottolinei esplicitamente l'esistenza di atti imperati di carattere immanente, come gli atti noetici[1168].

Sottolineato come la concatenazione degli "atti eliciti" della volontà possa mettere capo sia ad un'azione *ad extra* che ad un'azione *ad intra*, va notato come la considerazione del dinamismo degli atti volitivi e dell'azione proposta all'interno delle qq. 8-17 del trattato *De actibus humanis*, per quanto comprenda molte problematiche di ordine squisitamente teoretico, presenti una destinazione di fondo di carattere morale. A differenza dello studio degli atti noetici compiuto nel trattato *De homine* della *Prima pars*[1169], e dunque condotto in ottica puramente speculativa, lo studio degli atti volitivi e dell'azione sviluppato nella *Prima secundae* manifesta fin dal principio un'intenzionalità di natura pratico-morale. Se, come emerge dalla *quaestio* iniziale della *Secunda Pars*, l'ambito dell'agire può essere internamente distinto in quello delle azioni propriamente umane (*actiones humanae*), derivanti dall'intervento della ragione e della volontà (*ex voluntate deliberata*), e in quello delle azioni che si possono trovare nell'uomo, ma che non sono proprie dell'uomo in quanto uomo, bensì comuni anche agli animali irrazionali, allora è chiaro che le profonde analisi sviluppate nel *De actibus humanis* mireranno a delineare i presupposti cognitivi e volitivi delle azioni propriamente umane, le sole passibili in senso pieno di valutazione morale.

Il complesso lavoro di specificazione entitativa dei diversi atti volitivi e di analisi della struttura dell'azione compiuto da Tommaso all'interno delle qq. 8-17 del *De actibus humanis* risulta dunque costitutivamente rivolto al compito di offrire una specificazione morale tanto degli atti volitivi, quanto dell'azione stessa, affrontato all'interno della sezione conclusiva del trattato (qq. 18-21), nota come *De bonitate et malitia humanorum actuum*. All'interno della q. 18, Tommaso tratta della bontà e della malizia morale degli atti umani in generale[1170], nella q. 19 dello

[1167] Cfr. STh, I-II, q. 17, a. 9: *Utrum actus exteriorum membrorum imperentur*.
[1168] Cfr. STh, I-II, q. 17, a. 6: *Utrum actus rationis imperetur*.
[1169] Cfr. STh, I, qq. 84-89.
[1170] Cfr. STh, I-II, q. 18: *De bonitate et malitia humanorum actuum in generali*.

statuto morale degli atti interiori della volontà, ossia degli atti eliciti[1171], nella q. 20 dello statuto morale degli atti esteriori, ossia degli atti imperati[1172]; infine, nella q. 21, giunge a considerare alcune tematiche direttamente attinenti alla qualificazione morale degli atti volitivi e dell'azione[1173]. Si tratta di *quaestiones* di assoluta rilevanza, tanto in sede propriamente teologico-morale quanto in ottica di etica filosofica: non è dunque un caso che le problematiche affrontate all'interno del *De bonitate et malitia humanorum actuum* siano risultate foriere, oltre che di ampi commentari all'interno della tradizione tomista, anche di significativi studi recenti[1174].

Ai fini della presente trattazione, che come più volte indicato è interessata primariamente a problematiche speculative afferenti alla psicologia filosofica, e non a questioni di ordine direttamente filosofico-morale, sarà opportuno concentrarsi sul lavoro di specificazione entitativa degli atti volitivi compiuto da Tommaso nelle qq. 8-17, lasciando in secondo piano il versante della specificazione morale degli atti volitivi e dell'azione, versante di cui andava comunque indicata la capitale importanza all'interno del *De actibus humanis*, e più in generale dell'intera *moralis consideratio* offerta dalla *Secunda pars* della *Summa*.

5.1.2. La distinzione tra il fine (*finis*) e le realtà ordinate al fine (*id quod est ad finem*)

Delineata la struttura del *De actibus humanis* e sottolineato il carattere teoretico dell'approccio adottato nella presente indagine, è necessario tornare a concentrarsi sulla concezione tommasiana della nozione di bene (*bonum*) prima di poter transitare alla considerazione delle diverse specie di atti volitivi, perché proprio le divisioni interne al *bonum* permettono di rendere ragione della differenza specifica tra i vari atti volitivi.

Nel capitolo secondo è già stato ricordato come Tommaso, seguendo Aristotele, istituisca una stretta corrispondenza concettuale, anzi una vera e propria

[1171] Cfr. STh, I-II, q. 19: *De bonitate et malitia actus interioris voluntatis*.
[1172] Cfr. STh, I-II, q. 20: *De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum*.
[1173] Cfr. STh, I-II, q. 21: *De his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae*.
[1174] Si vedano ad esempio le seguenti monografie, dedicate al problema della specificazione morale degli atti volitivi e dell'azione nel pensiero dell'Aquinate: J. PILSNER, *The specification of human actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2006; S. J. JENSEN, *Good and evil actions: A journey through Saint Thomas Aquinas*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2010.

identità, tra la nozione di *bonitas* e quella di *appetibilitas*. Se si tiene presente tale identità, non sarà difficile comprendere come l'Aquinate, sempre al seguito dello Stagirita, leghi la nozione di bene primariamente a quella di fine (*finis*): il bene è ciò che è oggetto di desiderio, di tendenza prosecutiva; ora, il fine è ciò che viene desiderato anzitutto e di per se stesso; sarà dunque proprio al fine che competerà in senso pieno la *ratio boni*[1175]. Le «realtà ordinate al fine» (*id quod est ad finem*, *ea quae sunt ad finem*), normalmente rese nel linguaggio odierno dal termine "mezzi"[1176], non sono invece volute di per se stesse, motivo per cui la *ratio boni* competerà loro solo in senso secondario e derivato, appunto nella misura in cui tali realtà sono volute in vista del fine, o in relazione al fine[1177].

Va notato come tale distinzione tra *finis* e *id quod est ad finem* non risulti slegata, ma al contrario intimamente connessa alla distinzione tra le diverse "categorie" del bene delineate nel secondo capitolo (*bonum honestum*, *bonum delectabile*, *bonum utile*), in sede di riflessione sulla "teoria della motivazione" degli affetti spirituali[1178]. La nozione di *utilitas* è infatti manifestamente rivolta a

[1175] Il nesso tra la *ratio boni* e la nozione di fine è espresso a più riprese all'interno dell'intero *corpus* tommasiano. Si veda ad esempio STh, I, q. 5, a. 4: *Utrum bonum habeat rationem causae finalis*, in cui si afferma che «cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat», STh, I, q. 5, a. 4, co. Si vedano anche le considerazioni svolte nelle *Quaestiones disputatae de veritate*: «(…) omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod *bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*. Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis (…)», *De veritate*, q. 21, a. 1, co.

[1176] Si noti come il ricorso al termine "mezzo" per tradurre la nozione tommasiana di *id quod est ad finem* rischi di essere fuorviante, in quanto il suo orizzonte semantico più comune veicola l'idea di uno statuto meramente strumentale della realtà designata da tale termine, mentre ciò che, sotto un certo aspetto, può venire considerato come una realtà "ordinata al fine", non per questo risulta necessariamente privo di valore, sprovvisto di una bellezza e significatività intrinseca. Vista la difficoltà di rendere senza complesse perifrasi il significato dell'espressione tecnica *id quod est ad finem*, nel prosieguo della presente trattazione si farà ricorso più volte al termine "mezzo, -i", ma occorreva porre in guardia fin dall'inizio contro i rischi di una sua comprensione riduttiva, incapace di restituire l'ampiezza del significato inerente al lemma tommasiano, e dunque la sua applicabilità a realtà afferenti ai diversi livelli dell'essere. Sotto diverse prospettive, la nozione di *id quod est ad finem* può andare a designare un ente inanimato, un animale irrazionale, ma pure l'arte, la filosofia, una persona amata, etc., nella misura in cui tali "fini intermedi" o "fini infra-valenti" sono concepiti come "mezzi", cioè come vie orientate ad altri fini intermedi, oppure al fine ultimo trascendente.

[1177] «(…) secundario dicitur aliquid bonum quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum vel quod natum est consequi finem (…)», *De veritate*, q. 21, a. 1, co. Si noti, a tal proposito, che il carattere secondario e derivato della desiderabilità dell'*id quod est ad finem* non toglie che la *ratio boni* possa essere predicata in senso proprio, e non soltanto metaforico, nei suoi confronti: «Ratio (…) boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem», STh, I-II, q. 8, a. 2, co.

[1178] Si veda in particolare il paragrafo 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*.

descrivere proprio lo statuto di ciò che è voluto in quanto ordinato al fine, mentre le categorie dell'*honestas* e della *delectabilitas* rappresentano le due modalità fondamentali di appetibilità di una realtà "concepita" come fine[1179]: in un caso, ciò che è voluto di per se stesso è la realtà in quanto tale, nell'altro, il piacere connesso a tale realtà.

Si avrà modo di ritornare nuovamente sulla nozione di fine, rifacendosi soprattutto alla fondamentale distinzione tra *finis cuius* e *finis quo*, che permette tanto di comprendere la maggiore vastità dell'orizzonte concettuale associato al termine *finis* all'interno della tradizione tomistica, rispetto alla limitazione contemporanea del significato di "fine" all'ambito dell'azione, quanto, correlativamente, di palesare alcune rilevanti differenze tra atti volitivi e sentimenti spirituali rivolti al *finis*. Per ora, basti aver delineato in maniera cursoria la distinzione, interna alla *ratio boni*, tra *finis* e *id quod est ad finem*, per poter palesarne le implicazioni relative alla specificazione entitativa degli atti volitivi compiuta nel *De actibus humanis*.

Fin dal prologo della q. 8, Tommaso rileva come siano tre gli atti volitivi rivolti al fine, ossia il volere (*velle*), il "fruire" (*frui*) e l'intendere (*intendere*)[1180]; mentre, nel prologo della q. 13, lo scegliere (*eligere*), il "consentire" (*consentire*) e l'"usare" (*uti*) sono indicati come i tre atti volitivi rivolti alle realtà ordinate al conseguimento del fine[1181]. Se la distinzione tra *finis* e *id quod est ad finem* permette dunque di operare una partizione degli atti volitivi in due gruppi fondamentali, resta che, all'interno di ciascun gruppo, la distinzione tra i singoli atti andrà guadagnata a partire dal riconoscimento delle loro ulteriori differenze formali, senza le quali, a ben vedere, non si potrebbe parlare di un'autentica differenza specifica tra il *velle*, il *frui* e l'*intendere*, oppure tra l'*eligere*, il *consentire* e l'*uti*, ma si dovrebbero al contrario ammettere soltanto due specie di atti volitivi. Ci si concentri a questo

[1179] «(…) bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile», *De vertitate*, q. 22, a. 15, co.

[1180] «Primo (…) considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere», STh, I-II, q. 8, pr.

[1181] «Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti», STh, I-II, q. 13, pr. L'infinito sostantivato assume chiaramente un significato equivalente a quello dei sostantivi menzionati in precedenza: il medesimo atto può essere egualmente designato come *intentio* o *intendere*, come *electio* o *eligere*, *consensus* o *consentire*, etc.

punto su ciascuna delle sei tipologie di atti volitivi specificamente distinte dall'Aquinate, per farne emergere le rispettive peculiarità.

5.1.3. L'atto volitivo della "volizione semplice" (*velle, simplex volitio*)

Il primo atto analizzato nel *De actibus humanis*, ossia il *velle*, riceve a ben vedere diverse denominazioni all'interno delle qq. 8-10 del trattato, così come nelle varie opere dell'Aquinate: designato a volte mediante il ricorso al termine *voluntas*, che può condurre a confusioni tra la volontà in quanto facoltà, e la "volontà" in quanto specifica operazione di tale facoltà[1182], quest'atto è stato prevalentemente chiamato "volizione semplice" (*simplex volitio*) all'interno della tradizione tomista. Si tratta di un'opzione terminologica per nulla arbitraria, dato che lo stesso Tommaso parla in alcuni luoghi testuali di "volontà semplice" (*simplex voluntas*)[1183], manifestando per ciò stesso la peculiarità di tale operazione rispetto ad altre specie di atti volitivi. In effetti, parlare unicamente di *velle* rischia di veicolare l'idea, secondo cui le *quaestiones* 8-10 della *Prima secundae* non sarebbero rivolte all'analisi di una tipologia specifica di atto volitivo, bensì di caratteristiche comuni a tutte le diverse tipologie di volizione studiate nelle questioni successive. Una simile interpretazione ha un versante di legittimità, nella misura in cui svariate tra le tesi difese nelle *quaestiones* 8, 9 e 10 in merito all'oggetto, al motivo e alle modalità del volere valgono per l'intero spettro degli atti volitivi, indipendentemente dalle loro differenze. Ciò non toglie, tuttavia, che

[1182] L'Aquinate esplicita in ogni caso apertamente la distinzione tra i due significati di *voluntas*: «(…) voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus», STh, I-II, q. 8, a. 2, co. Giovanni di san Tommaso rileva dunque opportunamente come, all'interno della q. 8 e nelle *quaestiones* seguenti della *Prima secundae*, «ly *voluntas* non sumitur pro potentia volendi, sed pro actu simplici volitionis, qui eodem nomine appellatur, quo voluntas. Quod patet ex ipso D. Thoma (in initio hujus quaestionis), ubi dicit se agere de voluntate pro ipso "velle", licet in processo quaestionis etiam plura attingat de ipsa potentia, quia id conducit ad explicationem talis actus», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 5, in I-II, in q. 8, p. 345. Si veda anche THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 8, in a. 2, p. 71.

[1183] L'espressione *simplex voluntas* compare ad esempio all'interno della *Tertia pars* della *Summa*, nell'ambito del tentativo tommasiano di palesare le equivalenze concettuali sussistenti tra le distinte terminologie ereditate da diversi autori e tradizioni: «(…) alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thelesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio», STh, III, q. 18, a. 3, co. «Differt (…), ut philosophus dicit, in III Ethic., electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio», STh, III, q. 18, a. 4, co.

in tali *quaestiones*, oltre a sviluppare riflessioni applicabili analogicamente all'*intendere*, all'*eligere*, etc., Tommaso miri a far emergere il *proprium* del *velle*, concepito nella sua irriducibile distinzione rispetto agli altri atti volitivi[1184].

Per comprendere tale distinzione, occorre focalizzarsi soprattutto sull'articolo terzo della q. 8, dedicato a stabilire se la volontà tenda con un medesimo atto verso il fine, e verso le realtà ordinate al fine[1185]. Stante la priorità del fine sulle realtà ad esso ordinate, è chiaro per Tommaso che risulti impossibile volere una realtà considerandola come *id quod est ad finem*, senza volere al contempo il fine a cui quella realtà è rivolta. Non vale tuttavia la tesi contraria: è ben concepibile che un soggetto possa volere un certo fine, senza per ciò stesso volere le realtà che permettono il conseguimento di quel fine[1186]. In questo senso, Tommaso opera una distinzione tra una forma del volere rivolta al fine in quanto tale, in maniera "assoluta" (*absolute*), ossia sciolta dalla volizione dei mezzi ordinati al raggiungimento di quel fine; e una forma di volizione del fine, in cui è già presente un orientamento strutturale alla volizione dei mezzi orientati a quel fine[1187].

È importante comprendere come soltanto la prima forma di volizione sia una *simplex volitio*, il che rende ragione del ricorso all'aggettivo *simplex* nella sua denominazione: tale atto volitivo è "semplice" in quanto orientato unicamente al fine, e non complesso o "duplice", come il tipo di volizione che, nella misura in cui

---

[1184] Se così non fosse, a ben vedere, l'esposizione fornita nelle qq. 8-10 invaliderebbe quanto affermato all'interno del già citato passaggio del prologo della q. 8, in cui *velle, frui* e *intendere* sono presentati come tre diversi atti volitivi rivolti al fine. Una buona spiegazione della materia trattata da Tommaso nelle qq. 8-10 è fornita dal Caietano: «Circa titulum tertii articuli (…) octavae quaestionis, dubium occurrit: an scilicet quaeratur hic de ipsa volitione, aut universaliter de actu voluntatis (…) Ad hoc breviter dicitur dupliciter. Primo, quod volitio et habet rationem volitionis; et habet rationem motus voluntatis in finem (…) Et licet esse motum voluntatis in finem, sit commune volitioni et pluribus aliis actibus voluntatis; quia tamen volitio est primus actus voluntatis in finem, idcirco quaestio de eodem vel diverso in motu voluntatis in finem, ad quaestionem de primo motu spectat (…)», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 8, in a. 3, p. 72.

[1185] Cfr. STh, I-II, q. 8, a. 3: *Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem et in id quod est ad finem*.

[1186] «(…) cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem», STh, I-II, q. 8, a. 3, co.

[1187] «(…) voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute», STh, I-II, q. 8, a. 3, co.

si orienta al fine, già manifesta un'intrinseca inclinazione ai mezzi rivolti al conseguimento effettivo del fine voluto[1188]. Delineata tale distinzione, che riveste grande importanza nella teoria dell'azione dell'Aquinate, è possibile comprendere perché la *simplex volitio* sia stata in parte intesa, all'interno della tradizione tomista, come una forma di "volontà inefficace" (*voluntas inefficax*), o di "velleità" (*velleitas*)[1189]. In effetti, se mediante la *simplex volitio* la persona si orienta al fine *absolute*, senza alcun intrinseco orientamento alla ricerca dei mezzi atti al suo conseguimento, ciò significa che la persona si compiace del bene rappresentato dal fine, ma non si dirige in alcun modo verso l'azione, che sola le permetterebbe di raggiungere realmente la realtà voluta[1190]. La volontà del fine in tal caso, più che volontà nel senso forte del termine, sarà qualificabile come mera velleità: si può continuare tutta la vita a "volere" qualcosa, senza fare alcun passo verso il raggiungimento di tale realtà.

La qualificazione della *simplex volitio* come "volontà inefficace" o velleità coglie dunque alcuni aspetti di rischio realmente connessi ad un tipo di dinamismo volitivo, che si arresti a questo stadio iniziale del volere, senza transitare agli stadi

[1188] È in questo senso che Giovanni di san Tommaso, parlando della *simplex volitio* come del «primus actus quo voluntas incipit aliquid velle», rileva come mediante questo atto la volontà «vult finem secundum se, non in ordine ad media; nec media propter finem, ideoque non duplicat objecta, sed simplex actus dicitur», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 5, in I-II, in q. 9, p. 347.

[1189] Una riflessione sulla nozione di *velleitas* e sul suo ruolo all'interno della tradizione tomista è rinvenibile in una monografia di Andrea Robiglio: cfr. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

[1190] Si vedano le ottime spiegazioni di Giovanni di san Tommaso sulla differenza tra *voluntas efficax* e *voluntas inefficax*: «(…) Solet efficax voluntas diversis nominibus appellari: scilicet voluntas simpliciter, ut distinguitur a voluntate secundum quid, quae ex parte vult, sed non ex toto, nec cum effectu. Appellatur etiam voluntas absoluta, ut distinguitur a condicionata, quae etiam dicitur velleitas: quia per voluntatem inefficacem vellet aliquis rem fieri et sub condicione, si non esset talis occasio vel talis circumstantia, ea tamen posita de facto vult aliter fieri (…) Denique, vocatur voluntas efficax voluntas consequens, et inefficax antecedens; quia ad illam consequitur effectus ex se, ista vero antecedit effectum, et solum ipsam rei bonitatem vult secundum se. Qua etiam ratione vocatur ista inefficax simplex complacentia; alia vero vocatur efficax, quia et rem ipsam et ea, quae ad eius positionem et consecutionem requiruntur, vult quasi duplicata voluntas: prior vero et inefficax gaudet seu complacet de re, de ejus vero consecutione nihil tractat», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 3, in I, disp. 25, p. 137. Si noti come tali riflessioni sulla distinzione tra *voluntas efficax* e *voluntas inefficax* siano condotte da Giovanni di san Tommaso non in ambito etico o antropologico, bensì con un'intenzionalità di carattere teologico: i passi appena citati sono in effetti tratti da una *disputatio* dedicata a *De efficacia et inefficacia signisque divinae voluntatis*: cfr. JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 3, in I, disp. 25, pp. 137-274. Ai fini della presente trattazione, si prescinderà dall'applicazione teologica delle categorie della *voluntas inefficax*, la quale, una volta applicata a Dio, perde il nesso con l'idea di debolezza del volere da essa manifestato in contesto etico-antropologico.

successivi e ordinarsi realmente alla "conquista" della realtà voluta. Si tratta in ogni caso di un rischio, e non di un esito derivante in maniera universale e necessaria dall'essenza della *simplex volitio*: questo atto volitivo, in quanto tale, non si oppone in alcun modo alla "volontà efficace" (*voluntas efficax*), ma piuttosto la precede, contribuendo a costituirne, se così si può esprimersi, lo "sfondo motivazionale". In questo senso, la qualificazione della *simplex volitio* come "volontà non ancora efficace" (*voluntas nondum efficax*) parrebbe più adeguata di quella di *voluntas inefficax*, in quanto potenzialmente meno foriera di ambiguità e unilateralità ermeneutiche.

Concludendo queste brevi considerazioni dedicate alla *simplex volitio*, pare importante notare come proprio in relazione a tale atto volitivo emerga un elemento di significativa differenza tra la delimitazione tommasiana dell'ambito del volere, e quella hildebrandiana. Come visto fin dal principio del capitolo quarto, secondo il filosofo tedesco l'ambito della volizione, in senso stretto, non si estende alle forme di "mero volere" (*bloßes Wollen, bloßer Wille zu etwas*) o di semplice desiderio (*Wunschformen*) di qualcosa, cui non fa seguito un'ordinazione al conseguimento reale di tale realtà, ma coincide unicamente con la sfera delle "prese di posizione" orientate efficacemente al raggiungimento del fine, ossia con le forme di autentico *Wollen auf Sachverhalte*[1191]. Per quanto in un'opera postuma come *Moralia* si assista ad un significativo ampliamento dell'ambito degli atti volitivi, conseguente al riconoscimento dello statuto volitivo di atti aventi oggetti diversi dai soli "stati di cose", tale ampliamento non sembra aver condotto il filosofo tedesco all'ammissione di un carattere autenticamente volitivo anche nei confronti di quelle forme di "volontà inefficace" o "non ancora efficace", che Tommaso non teme invece di ricondurre in senso proprio alla facoltà della *voluntas*, allo stesso modo degli atti volitivi efficacemente ordinati al conseguimento reale del fine.

Si avrà modo di considerare nuovamente lo statuto della *simplex volitio* all'interno dell'ultima sezione del presente capitolo, soprattutto in relazione al tentativo di palesare la distinzione e il nesso tra l'*amor* e la *simplex volitio*[1192]: per ora, bastino i tratti fondamentali di quest'atto volitivo fin qui delineati, per poter

[1191] Si veda la sezione 4.2: *La delimitazione hildebrandiana dell'ambito del volere*.
[1192] Si veda il paragrafo 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*.

transitare alla considerazione della *fruitio*, tematizzata all'interno della q. 11 della *Prima secundae*.

5.1.4. L'atto volitivo della "fruizione" (*fruitio*)

L'atto del *frui* è rivolto al fine, ma secondo una prospettiva formale ben diversa da quella della *simplex volitio*. Se nella *simplex volitio* una certa realtà viene intenzionata in quanto non posseduta dall'agente, l'intenzionalità propria della *fruitio* presuppone invece il conseguimento del fine voluto. Una realtà è "fruita" da un soggetto appunto quando, al termine del dinamismo appetitivo e di una determinata azione o serie di azioni, essa è conseguita, e può in tal modo divenire fonte di compiacimento per il soggetto[1193]. Ciò chiarisce come, per quanto sia analizzata da Tommaso subito dopo la *simplex volitio*, e prima dell'*intentio* e di tutti gli atti volitivi orientati ai mezzi, secondo un criterio di ordine temporale la *fruitio* rappresenti in realtà l'ultimo degli atti volitivi: mediante la *fruitio*, il "moto appetitivo" costituito dalla successione delle altre volizioni lascia spazio alla "quiete", a quel "riposo nel bene" (*quies in bono*) conseguito in cui consiste il compimento dell'intero dinamismo del volere[1194].

A ben vedere, secondo l'Aquinate è possibile parlare di una certa fruizione del bene anche ad uno stadio iniziale, fruizione che può essere denominata come *fruitio in intentione*, ed è legata ad una sorta di "figurazione interiore" del possibile conseguimento del bene. Tale modalità di "possesso nell'intenzione" della realtà voluta permette in ottica formale di qualificare un atto come *fruitio*: si tratterà tuttavia inevitabilmente di una "fruizione imperfetta" (*fruitio imperfecta*), giacché la forma di "compiacimento anticipante" rappresentata da tale atto non è che pallida prefigurazione di quella "fruizione perfetta" (*fruitio perfecta*), che può sgorgare unicamente dal conseguimento reale della realtà voluta[1195].

[1193] «(…) fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis», STh, I-II, q. 11, a. 1, co.

[1194] Tommaso sostiene esplicitamente che mediante l'atto della *fruitio* «consideratur finis secundum quod in eo quiescitur», STh, I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

[1195] Per la distinzione tra *fruitio perfecta* e *fruitio imperfecta* si veda STh, I-II, q. 11, a. 4: *Utrum fruitio sit solum finis habiti*. Si considerino in particolare le seguenti affermazioni: «Habetur (…) finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum», STh, I-II, q. 11, a. 4, co.

Va inoltre notato come, secondo l'Aquinate, il pieno significato del termine *fruitio* si realizzi unicamente in quel tipo di assoluto riposo nel bene e completo appagamento del dinamismo desiderante, che può derivare soltanto dal conseguimento del fine ultimo ultraterreno della persona umana, ossia dalla visione beatifica[1196]. Ciò dimostra come il *De actibus humanis*, lungi dal configurarsi come una teoria puramente filosofica del volere e dell'azione, presenti invece uno statuto e un orientamento marcatamente e irriducibilmente teologici, e sviluppi quanto già stabilito nel *De beatitudine* circa la strutturale insoddisfazione della tendenza appetitiva umana nell'esistenza terrena, e la correlativa destinazione ultraterrena della persona[1197]. Occorre dunque sottolineare che, quando nella presente

[1196] Per questo tema si veda STh, I-II, q. 11, a. 3: *Utrum fruitio sit tantum ultimi finis*, in cui Tommaso afferma che «Ultimum (…) est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. (…) Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus, in X de Trin., dicit quod *fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit*. Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit», STh, I-II, q. 11, a. 3, co.

[1197] Questa tesi, centrale nell'intero trattato *De beatitudine*, risulta particolarmente evidente in STh, I-II, q. 2, a. 8: *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato*, dove Tommaso sostiene che «impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest (…) In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit», STh, I-II, q. 2, a. 8, co. Per la riflessione tommasiana riguardo alla coincidenza della *beatitudo* con la visione dell'essenza divina si veda STh, I-II, q. 3, a. 8: *Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae*, luogo testuale fondamentale, che l'Aquinate imposta sulla base di una lettura sapienziale del dinamismo appetitivo-conoscitivo proprio dell'esistenza umana: «(…) ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei (…) Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. (…) Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit», STh, I-II, q. 3, a. 8. Per la riflessione tommasiana circa

trattazione si parlerà di *fruitio*, sarà sempre in relazione non alla piena *fruitio* possibile *in patria*, bensì alle realizzazioni parziali di tale atto possibili *in via*, che rappresentano le uniche forme di "fruizione volitiva" direttamente accessibili ad un'analisi filosofica. La *fruitio* sarà dunque qui intesa non come conclusione *simpliciter* del dinamismo appetitivo della persona, bensì come sua conclusione *secundum quid*: qualsiasi atto volitivo di compiacimento per un bene voluto in quanto fine e conseguito nell'esistenza terrena è in questo senso definibile come *fruitio*, a prescindere dalla maggiore o minore "pienezza ontologica" del bene voluto, e dunque dalla sua maggiore o minore capacità di acquietare la dinamica desiderante.

5.1.5. L'atto volitivo dell'intenzione (*intentio*)

Delineati alcuni caratteri della *fruitio*, si può transitare alla considerazione dell'intenzione (*intentio*), di cui va palesata la distinzione tanto rispetto alla *simplex volitio*, quanto rispetto alla scelta (*electio*). Prima di riflettere su tale duplice distinzione, è opportuno fugare alcune possibili ambiguità, derivanti dal multiforme ricorso tommasiano al termine *intentio*. Occorre soprattutto sottolineare come il significato di *intentio* con cui si ha a che fare nella q. 12 della *Prima secundae*, e più in generale in contesto etico-antropologico, sia ben altro dai significati assunti da questo termine in ambito logico e gnoseologico. L'orizzonte semantico dell'*intentio* come atto volitivo è cioè manifestamente distinto da quello, di marco cognitivo, dall'*intentio* in quanto concetto mentale, restituito da espressioni quali *intentio intellecta*[1198], così come da quello logico, inerente a espressioni quali *intentio generis vel speciei*[1199].

---

l'impossibilità di raggiungere la *beatitudo* nella vita terrena si veda STh, I-II, q. 5, a. 3: *Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus*.

[1198] Per la nozione di *intentio intellecta* si veda soprattutto la *Summa contra gentiles*: «Per hoc (…) quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem (…) Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat», *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 53, n. 4. Tale utilizzo del termine *intentio* è legato alla distinzione concettuale tra l'*esse intentionale* e l'*esse reale*, distinzione che non possiede alcun legame diretto con il riferimento all'*intentio* in quanto atto volitivo.

[1199] «Ens (…) rationis proprie dicitur de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae (…)», *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 4, n. 5.

Oltre alla differenziazione tra i diversi significati assunti dal termine *intentio* all'interno del *corpus* tommasiano, indagata già nel primo Novecento da un articolo di Henri-Dominique Simonin[1200], occorre fare attenzione a distinguere il rimando all'intenzione in quanto atto volitivo, da quello alla nozione brentaniana e fenomenologica di intenzionalità, che nel corso della presente indagine è stata più volte utilizzata, mediante un consapevole anacronismo, anche in riferimento alla psicologia dell'Aquinate, per palesarne analogie e differenze rispetto a quella hildebrandiana. Quando, all'interno del secondo capitolo, si è parlato di un carattere "intenzionale" della concezione tommasiana dei sentimenti, con tale espressione si è voluto indicare che tanto le passioni quanto i sentimenti spirituali si rapportano secondo Tommaso ad un determinato oggetto materiale; mentre quando si è parlato di diverse "modalità di intenzionalità" caratterizzanti i vari atti, abiti o potenze, si è cercato di restituire in termini contemporanei ciò che il lessico tommasiano designerebbe mediante la nozione di "oggetto formale", indicante la peculiare maniera secondo cui i diversi atti, abiti o potenze si rapportano ai propri oggetti materiali[1201]. Secondo questo orizzonte semantico, tanto le percezioni dei sensi esterni e dei sensi interni, quanto gli atti cognitivi superiori, gli atti volitivi e le diverse passioni e affetti nel sistema tomista risultano descrivibili come operazioni "intenzionali", e al contempo come operazioni mutualmente distinte a seconda delle loro diverse "modalità di intenzionalità". Che si accetti o meno il ricorso a tale terminologia in sede di analisi del pensiero di un autore medievale[1202], risulta in

[1200] Cfr. H.-D. SIMONIN, *La notion d''intentio' dans l'oeuvre de s. Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 19/3 (1930), pp. 445-463. Secondo Simonin, la nozione di *intentio* nel pensiero tommasiano «comme acte d'une tendance (…) s'applique d'abord et proprement aux seules puissances de l'appétit, elle désigne une impulsion motrice, un influx causal. Au contraire, dans l'ordre de la connaissance, la notion d'*intentio* perd complètement son sens moteur, elle convient à l'objet possédé par l'esprit dont elle désigne le mode d'être spécial», SIMONIN, *La notion d''intentio' dans l'oeuvre de s. Thomas d'Aquin*, p. 461.

[1201] Si veda il paragrafo 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*.

[1202] Il problema, evidentemente, non è tanto di carattere terminologico, quanto di natura propriamente concettuale, ossia concerne la possibilità o meno di leggere in ottica di continuità speculativa la teoria tommasiana e quella brentaniana e fenomenologica dell'intenzionalità. Tale questione ha dato luogo a diverse interpretazioni da parte degli studiosi dedicatisi alla "riscoperta" brentaniana del concetto scolastico di intenzionalità: alla posizione di autori propensi a porre l'accento sulle analogie tra la concezione brentaniana e quella scolastica si sono contrapposti le letture di studiosi secondo cui la nozione brentaniana di intenzionalità presenterebbe differenze fondamentali rispetto a quella scolastica. Come esemplificazioni di queste due diverse tendenze ermeneutiche si vedano A. MARRAS, *Scholastic roots of Brentano's conception of intentionality*, in L. L. MCALISTER (ed.), *The philosophy of Brentano*, London, Duckworth, 1976, pp. 128-139; C.

ogni caso evidente come il significato di "intenzione" in quanto atto volitivo vada tenuto ben distinto da quello di "intenzionalità" fin qui tratteggiato.

Transitando alla considerazione dell'*intentio* volitiva proposta nel *De actibus humanis*, si ricordi anzitutto quanto affermato da Tommaso nell'articolo terzo della q. 8, circa la differenza tra una forma di volizione orientata unicamente al fine, e una che si rapporta al fine, ma al contempo anche ai mezzi che possono condurre al suo conseguimento[1203]. Se, come è stato indicato, la *simplex volitio* coincide con la sola prima forma di appetizione, l'*intentio* rappresenterà la seconda, come risulta ben evidente dalla risposta alla quarta obiezione dell'articolo primo della q. 12[1204]. Qualsiasi sia il fine inteso[1205], sempre tale atto volitivo porta con sé un nesso strutturale con l'orizzonte dei mezzi, e dunque un orientamento intrinseco verso l'azione. Lungi dall'arrestarsi allo stadio della semplice volizione di un certo bene considerato in se stesso, o della figurazione interiore della felicità che potrebbe scaturire dal conseguimento di tale bene, mediante l'*intentio* la persona già si orienta in maniera reale al fine da raggiungere.

Un chiaro segno della novità dell'*intentio* rispetto alla *simplex volitio* è dato dal fatto che, mentre mediante una "volizione semplice" una persona può volere anche qualcosa che sa essere impossibile da raggiungere - forma di *voluntas impossibilium*, questa, che va in effetti a circoscrivere il significato più ristretto del

---

MCDONNELL, *Brentano's revaluation of the scholastic concept of intentionality into a root-concept of descriptive psychology*, «Yearbook of the Irish Philosophical Society» (2006), pp. 124-171.

[1203] Si richiami nuovamente il passo già citato in precedenza: «(…) voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute», STh, I-II, q. 8, a. 3, co.

[1204] «(…) intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi (…) Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire», STh, I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

[1205] Si noti che Tommaso, a differenza di quanto affermato rispetto al concetto *fruitio*, sostiene che si possa parlare in senso pieno di *intentio* anche nel caso di atti volitivi rivolti a fini intermedi, e non solo nel caso dell'intenzione rivolta al fine ultimo trascedente: «(…) intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter, uno modo, ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo, aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius. (…) Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis», STh, I-II, q. 12, a. 2, co. La differenza tra la predicabilità dell'*intentio* e quella della *fruitio* è spiegata in STh, I-II, q. 12, a. 2, ad 3.

termine *velleitas*[1206] -, in senso proprio non si può invece intendere un certo fine, considerandolo al contempo in quanto impossibile da conseguire. Tale dissimmetria deriva appunto dal fatto che, a differenza della *simplex volitio*, l'*intentio* manifesta un nesso strutturale con la ricerca del conseguimento reale della realtà voluta, ricerca che perderebbe a ben vedere ogni significato, laddove tale realtà fosse ritenuta irraggiungibile.

Dalle riflessioni fin qui sviluppate, si può dunque comprendere la ragione per cui l'*intentio* sia stata descritta, da parte di commentatori tomisti quali Giovanni di san Tommaso, come l'atto volitivo a partire da cui inizia e in cui si radica l'ordine della volontà efficace. Tale *efficacia voluntatis*, non ancora presente allo stadio della *simplex volitio*, risulta, se così si può esprimersi, "trasmessa" dall'*intentio* agli atti volitivi successivi[1207]: è sulla base e in forza dell'*intentio* che la persona passa a ricercare, mediante la deliberazione razionale rappresentata dal *consilium*, quale mezzo risulti più adatto al conseguimento del fine voluto, e transita poi alla scelta del mezzo, fino all'*executio* vera e propria.

[1206] Il rimando al significato ristretto di *velleitas* in quanto *voluntas impossibilium* è operato da Tommaso in STh, I-II, q. 13, a. 5: *Utrum electio sit solum possibilium*. In questo importante articolo l'Aquinate difende in senso specifico l'impossibilità di scegliere qualcosa reputandolo come impossibile, ma il ragionamento seguito vale analogicamente anche per l'impossibilità di intendere una certa realtà considerandola impossibile: «(…) perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile», STh, I-II, q. 13, a. 5, co. Per il più ampio ricorso tommasiano alla nozione di *velleitas*, concepita come equivalente a quella di "volontà antecedente", si veda STh, I, q. 19, a. 6, co.

[1207] L'interpretazione dell'intenzione volitiva proposta da Giovanni di san Tommaso, e seguita all'interno della presente indagine, risulta ben espressa dalle seguenti affermazioni: «Tertius actus, quem voluntas habet circa finem, non est jam absolutus, sed comparativus, postquam enim voluntas aliquid vult, ita ut inhaereat et complaceat in illo, incipit respicere ad assecutionem talis rei: et sic non solum amat, sed etiam intendit, hoc est, intentat assequi rem illam, et movetur ab imperfecta et intentionali fruitione rei ad perfectam et consummatam. Et iste actus est intentio, quo non absolute et nude finem amat: sed etiam dicit respectum ad viam et media, quibus ad ipsum perveniri possit», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 1, *Isagoge ad d. Thomae theologiam*, pp. 165-166. Per la riflessione del tomista portoghese sul nesso tra l'*ordo intentionis* e l'*efficacia voluntatis* si vedano soprattutto le seguenti considerazioni: «Dicendum est (…) ordinem intentionis habere efficaciam in sua linea et ordine, id est, per modum radicis et principii a quo incipit et originatur omnis efficacia; non tamen ibi compleri et consummari seu exerceri totam efficaciam, sed in illis actibus qui pertinent ad ordinem exsecutionis, quia exsecutive exercet et complet efficaciam intentam prius in ordine intentionis», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 3, in I, disp. 25, p. 144.

5.1.6. L'atto volitivo della scelta (*electio*)

Richiamata la struttura fondamentale dell'*intentio*, si può transitare alla considerazione della scelta (*electio*), per molti versi qualificabile come il vero e proprio cuore dell'intero dinamismo dell'agire, come la "cinghia di trasmissione" tra l'intenzione efficace del fine, e l'esecuzione reale[1208]. Analogamente all'*intentio*, anche l'*electio* non è un atto "semplice" (*simplex*), bensì "complesso", nella misura in cui il suo oggetto formale implica un riferimento tanto ai mezzi, quanto al fine. In ciò risiede la significativa somiglianza strutturale tra l'*electio* e l'*intentio*, somiglianza che non equivale però in alcun modo ad un'identità specifica, come ben espresso già dalla risposta alla terza obiezione dell'articolo 4 della q. 12. Qui Tommaso sostiene che specificamente diverso sia l'atto volitivo avente per oggetto il fine, in quanto raggiungibile e da raggiungersi mediante i mezzi, ossia l'*intentio*; rispetto all'atto volitivo avente per oggetto i mezzi, in quanto ordinati al raggiungimento del fine, ossia l'*electio*[1209]. L'*intentio* si rapporta cioè primariamente al fine, il che ne giustifica l'accostamento alla *simplex volitio* e alla *fruitio*, e "tocca" i mezzi solo in quanto conducenti al fine; l'*electio* si rapporta invece primariamemente ai mezzi, il che ne giustifica l'accostamento al *consensus* e all'*usus*, e "tocca" il fine solo in quanto è in forza della volizione efficace del fine, che un certo mezzo è scelto. Esposta, per quanto per sommi capi, la differenza dell'oggetto formale dell'*intentio* e dell'*electio*, si può procedere alla considerazione dell'atto del *consensus*, mediante cui si avrà peraltro modo di far emergere ulteriormente il *proprium* dell'*electio*.

5.1.7. L'atto volitivo del "consenso" (*consensus*)

All'interno della q. 15 della *Prima secundae*, Tommaso si dedica allo studio del "consenso" (*consensus*), atto volitivo che, analogamente all'*electio*, ha per oggetto formale le realtà ordinate al fine, ed è legato al processo di deliberazione dell'intelletto pratico. Ai fini di questa sezione della ricerca, basti concentrarsi sull'articolo terzo della q. 15[1210], e in particolare sulla risposta alla terza obiezione,

[1208] Per una lettura volta a sottolineare la centralità della scelta all'interno della concezione tommasiana della struttura dell'atto umano si rimanda al già citato HENDRIKS, *Choosing from love: The concept of "electio" in the structure of the human act according to Thomas Aquinas*.

[1209] «(…) inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio», STh, I-II, q. 12, a. 4, ad 3.

[1210] Cfr. STh, I-II, q. 15, a. 3: *Utrum consensus sit de fine vel de his quae sunt ad finem.*

che contiene le più esplicite riflessioni dell'Aquinate circa le ragioni della differenza specifica tra *electio* e *consensus*. Qui Tommaso chiarisce come "consentire" ad un certo mezzo, reputandolo conforme al conseguimento del fine inteso, non equivalga a scegliere quel mezzo, preferendolo a tutti gli altri mezzi emersi nel corso del processo deliberativo. Se l'atto dell'*electio* presenta un nesso costitutivo con tale dimensione di preferenza esclusiva, ben restituita dal verbo *praeeligere*[1211], mediante il *consensus* la persona può invece mostrare di "gradire" diversi mezzi, considerati tutti in quanto adatti al fine da raggiungere. È all'interno di un simile scenario che la scelta andrà a costituire un atto volitivo temporalmente successivo rispetto a quello del "consenso": tra i diversi mezzi rispetto a cui la persona ha manifestato il proprio "compiacimento", sarà uno solo quello a poter essere scelto, ossia appunto preferito a tutti gli altri[1212]. Fintantoché la volontà della persona resta come sospesa nel compiacimento per diversi mezzi, tutti potenzialmente positivi e conformi al conseguimento del fine, il fine stesso, a ben vedere, non potrà mai essere raggiunto.

Il cammino verso una sempre più piena *efficacia voluntatis* è dunque necessariamente un cammino di progressiva discesa nell'orizzonte dell'individualità e della contingenza: come ricordato da un'icastica espressione, che potrebbe essere concepita quale principio programmatico dell'intera etica tommasiana, «le azioni risiedono nelle realtà singolari» (*actiones sunt in singularibus*)[1213]. Ciò implica, tra le altre cose, che per giungere ad incidere sul

[1211] Si veda anche la definizione dell'*electio* nei termini di una «praeacceptio unius respectu alterius», STh, I-II, q. 13, a. 2, co.

[1212] «(…) electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo», STh, I-II, q. 15, a. 3, ad 3. Si noti come Tommaso riconosca la possibilità di situazioni in cui *consensus* ed *electio* non differiscano *secundum rem*: si tratta dei casi in cui la persona trova compiacimento unicamente nei confronti di un solo mezzo emerso nel corso della deliberazione razionale, e in cui l'*electio* non implica quindi un "discernimento" ulteriore a quello del *consensus*. Anche in assenza di una *distinctio realis* tra il consentire e lo scegliere, l'Aquinate difende in ogni caso la sussistenza di una loro non trascurabile *distinctio rationis*: «(…) si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent», STh, I-II, q. 15, a. 3, ad 3.

[1213] Il principio secondo cui *actiones sunt in singularibus* è richiamato a più riprese da Tommaso, se ne considerino ad esempio le seguenti occorrenze, a partire da quella, fondamentale per la comprensione dell'intera *Secunda pars* della *Summa*, contenuta nel prologo della q. 6 della *Prima secundae*: « Quia (…) ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel

reale lo stesso dinamismo appetitivo deve sfociare in quella concrezione singolare, che è la scelta di una via individuale di orientamento al fine, comportante un'irriducibile dimensione di "taglio" e rischio rispetto all'"equilibrismo della pluralità" permesso dall'atto del consentire.

Già si è affermata in precedenza la centralità della scelta nella teoria dell'azione dell'Aquinate, dipingendola come "cuore" e "cinghia di trasmissione" tra l'intenzione del fine e l'esecuzione vera e propria. La riflessione sulla distinzione tra *consentire* ed *eligere* permette ora di gettare nuova luce sulla decisività della scelta, e di considerarla, con un po' di lirismo, come la massima attestazione in ambito pratico di quel carattere "esistenziale" del tomismo, che affonda le proprie radici ontologiche nell'esistenzialismo dell'*actus essendi*[1214].

Tratteggiata la differenza specifica tra il *consensus* e l'*electio*, e palesatane la rilevanza per la comprensione di quel cammino verso la singolarità e la contingenza che è consustanziale al processo della volontà efficace, si può finalmente transitare all'*usus*, ossia alla terza e ultima specie di volizione avente come oggetto formale i mezzi ordinati al conseguimento del fine.

impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali secundo vero, in particulari (…)», STh, I-II, q. 6, pr. «(…) ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis», STh, I-II, q. 76, a. 1, co. Si noti come il prologo dell'intera *Secunda secundae* inizi richiamando tale principio-guida: «Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali, sermones enim morales universales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt (…)», STh, II-II, pr.

[1214] Significativo risulta in questo senso notare come il nesso tra la difesa delle "ragioni della singolarità" in ambito ontologico e in ambito pratico sia rinvenibile in alcuni aspetti dell'antropologia filosofica tommasiana, in particolare nelle mirabili riflessioni dedicate dall'Aquinate alla nozione di *persona*: «Substantia (…) individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum (…) Unde (…) convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel prima substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona (…)», STh, I, q. 29, a. 1, co. Per la lettura dell'"esistenzialismo tomista" in ottica di filosofia pratica, così come per un'esplicitazione dei fondamenti ontologici di tale proposta ermeneutica, si rimanda alla magistrale e vibrante esposizione fornita in J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947.

5.1.8. L'atto volitivo dell'"utilizzo" (*usus*)

Come la scelta dipende strettamente dalla deliberazione razionale, cui fa seguito, analogamente l'*usus*, analizzato da Tommaso nella q. 16[1215], dipende da quel "comando" razionale (*imperium*) che l'Aquinate tratta all'interno della q. 17[1216], ma del quale ha cura di sottolineare l'anteriorità temporale rispetto a quest'ultimo atto della *voluntas*[1217]. L'articolo primo della q. 16[1218] afferma che la nozione di «utilizzo di una certa realtà implica l'applicazione di quella realtà ad una certa operazione»[1219]. Tale applicazione può concernere enti materiali esterni all'agente, ed è secondo questa tipologia di *usus* che, anche nel linguaggio contemporaneo, si è soliti parlare di utilizzo di un certo oggetto in quanto utensile. Nell'ambito della teoria dell'azione dell'Aquinate, il significato primario del termine *usus* è però quello di atto volitivo mediante cui vengono applicati a un'azione non delle realtà esterne, bensì quegli stessi «principi interiori dell'agire» (*principia interiora agendi*), che altro non sono se non le diverse facoltà dell'anima, e le membra del corpo[1220].

Fin dall'articolo primo della q. 9[1221] Tommaso aveva in effetti avuto cura di rilevare come, per lo meno nella prospettiva della causalità finale, sia la facoltà

[1215] Cfr. STh, I-II, q. 16: *De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem*. Per una lettura specificamente dedicata alla concezione tommasiana dell'*usus* si veda S. BROCK, *What is the use of usus in Aquinas' psychology of action*, in B. C. BAZÁN - E. ANDÚJAR - L. SBROCCHI (ed.) *Moral and political philosophies in the Middle ages. Proceedings of the ninth international congress of Medieval philosophy*, Ottawa, Legas, 1995, pp. 654-664.

[1216] Cfr. STh, I-II, q. 17: *De actibus imperatis a voluntate*.

[1217] Si veda in merito STh, I-II, q. 17, a. 3: *Utrum usus praecedat imperium*, in cui Tommaso sostiene che «usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur (…) Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus», STh, I-II, q. 17, a. 3, co.

[1218] Cfr. STh, I-II, q. 16, a. 1: *Utrum uti sit actus voluntatis*.

[1219] «(…) usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem», STh, I-II, q. 16, a. 1, co.

[1220] «Ad operationem (…) applicamus (…) principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum (…)», STh, I-II, q. 16, a. 1, co. Si noti come per Tommaso risulti ben possibile parlare di un utilizzo di realtà esterne, ma come esso non possa che discendere da un previo "utilizzo" volitivo dei principi interiori dell'agire: «Ad operationem (…) applicamus (…) etiam res exteriores (…) Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra», STh, I-II, q. 16, a. 1, co.

[1221] Cfr. STh, I-II, q. 9, a. 1: *Utrum voluntas moveatur ab intellectu*.

volitiva a "muovere" le altre facoltà psichiche verso i loro atti[1222]. Naturalmente, mediante la volontà la persona non avrà un pieno dominio su tutte le altre facoltà: l'applicazione all'operazione delle membra del corpo, oppure dell'intelligenza, di un senso esterno come la vista o di un senso interno come l'immaginazione, risulterà maggiormente soggetta al potere della volontà di quanto lo sia l'applicazione all'operazione delle facoltà appetitive di livello sensibile; mentre le facoltà vegetative, che a differenza di quelle sensitive non partecipano della ragione e della volontà, non risulteranno passibili di influenza volitiva, e dunque non saranno in alcun modo sottomesse all'*usus*. Si noti come la possibilità di parlare di un maggiore o minore influsso della volontà sulle altre facoltà non risulti esplicitata in sede di disamina dell'*usus*, ma discenda direttamente da affermazioni tommasiane concernenti l'*imperium*[1223]: stante la stretta dipendenza e la successione temporale dell'*usus* rispetto all'*imperium*, risulta in effetti pienamente legittimo a livello ermeneutico inferire dalle tesi tommasiane circa i diversi gradi di "comandabilità" razionale delle varie facoltà, le loro conseguenze circa l'esistenza di diversi gradi di loro "utilizzabilità" volitiva.

Sottolineata la funzione dell'*usus* come *applicatio ad operationem* di alcune facoltà dell'anima e delle membra corporali, si potrà pienamente comprendere il motivo della sua caratterizzazione come ultimo atto del dinamismo appetitivo rivolto al conseguimento reale del fine inteso. Se l'*electio* costituiva uno snodo fondamentale nel cammino verso la realizzazione dell'azione orientata al raggiungimento del fine, essa non coincideva però ancora con l'azione stessa, ma restava un atto immanente della volontà, ossia, ricorrendo alla terminologia tommasiana, un *actus elicitus*. Ora, il pieno passaggio all'*ordo executionis* non si dà se non mediante il transito dal dinamismo degli atti volitivi, a quello degli atti delle altre facoltà e delle membra del corpo in quanto atti "comandati" dalla ragione e "mossi" dalla volontà: come anticipato in precedenza, l'azione vera e propria, sia

[1222] «Bonum (…) in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona (...)», STh, I-II, q. 9, a. 1, co.

[1223] Si vedano in particolare gli articoli 6-9 della q. 17. Cfr. STh, I-II, q. 17, a. 6: *Utrum actus rationis imperetur*; STh, I-II, q. 17, a. 7: *Utrum actus appetitus sensitivi imperetur*; STh, I-II, q. 17, a. 8: *Utrum actus animae vegetabilis imperetur*; STh, I-II, q. 17, a. 9: *Utrum actus exteriorum membrorum imperentur*.

essa transitiva oppure immanente, può compiersi secondo Tommaso unicamente grazie al passaggio dagli *actus eliciti* agli *actus imperati*.

Risulta dunque possibile affermare che proprio l'atto elicito dell'*usus*, successivo a quello dell'*electio*[1224], e corrispondente nel sistema dell'Aquinate a ciò che Hildebrand e altri fenomenologi denominerebbero come un definitivo *fiat* della volontà all'inaugurazione dell'azione, rappresenti una sorta di ponte, di ultimo anello di congiunzione tra la facoltà appetitiva della persona e il reale. In questo senso, le operazioni delle membra corporali e delle varie facoltà psichiche "mosse" dall'*usus* appaiono come la massima forma di estrinsecazione di quell'*efficacia voluntatis*, che si radica nell'*intentio*, ma trova piena attualizzazione soltanto attraverso l'azione vera e propria, nel conseguimento reale del fine inteso[1225].

5.1.9. Le nozioni di *actualis*, *habitualis* e *virtualis* e la loro importanza per la comprensione del dinamismo del volere

Delineate le principali differenze tra le sei specie di atti volitivi analizzate nel trattato *De actibus humanis*, prima di transitare al problema della comunanza generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi è opportuno dedicare alcune considerazioni alla tesi circa la compatibilità tra una "lettura diacronica" e una "lettura strutturale" del rapporto tra le diverse volizioni. Si tratta di uno snodo

[1224] Si veda STh, I-II, q. 16, a. 4: *Utrum usus praecedat electionem*, in cui Tommaso mostra come l'*usus*, preso in senso specifico come atto volitivo rivolto all'esecuzione, sia temporalmente posteriore all'*electio*; ma ammette che, se si concepisce l'"utilizzo" volitivo delle altre facoltà in senso ampio, riferendolo alle diverse mozioni della volontà sull'intelligenza presenti ai vari stadi del dinamismo appetitivo, ad esempio alla mozione volitiva mediante cui il soggetto inizia a deliberare intorno ai possibili mezzi ordinati al conseguimento del fine inteso, allora risulti legittimo parlare di una precedenza dell'*usus* rispetto all'*electio*: «(…) usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem», STh, I-II, q. 16, a. 4, co.

[1225] Si noti come la proposta interpretativa del *De actibus humanis* imperniata sulla nozione di *efficacia voluntatis*, sviluppata da commentatori quali Giovanni di san Tommaso e seguita nella presente ricerca, trovi proprio nella riflessione tommasiana sull'*usus*, e in particolare sulla distinzione tra *usus* e *electio*, uno dei propri fondamenti testuali più solidi: «(…) voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum est quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum (…) Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam», STh, I-II, q. 16, a. 4, co.

ermeneutico di particolare importanza ai fini della ricerca di una comprensione integrale della teoria tomista dell'azione, e di indubbia rilevanza anche in ottica di comparazione del pensiero dell'Aquinate con la riflessione hildebrandiana sul dominio "super-attuale" dello psichico[1226].

Si consideri, ad esempio, la dimensione di anteriorità temporale dell'*intentio* rispetto all'*electio*: una persona può certamente intendere un fine senza per ciò stesso possedere, al momento iniziale di quest'atto di *intentio,* alcuna chiarezza circa il modo in cui conseguire il fine inteso. Il carattere "efficace" dell'*intentio* deriva, come si è avuto modo di sottolineare, dall'ordinazione della persona al conseguimento reale dell'oggetto voluto, il che implica che la persona intendente il fine si rivolga alla ricerca dei mezzi più adeguati per raggiungere il fine, ma non che essa abbia necessariamente coscienza, fin dall'inizio, di quale o quali siano questi mezzi[1227]. La necessità, in molti casi, del processo deliberativo rappresentato dal *consilium*, mostra proprio come l'*electio mediorum* possa non seguire immediatamente all'*intentio finis*, bensì intervenire soltanto dopo un intervallo temporale più o meno lungo[1228].

Se è vero che l'atto dell'*intentio* precede quello dell'*electio*, sarebbe però errato credere che nel transito alla fase della ricerca dei mezzi, e della scelta effettiva di un mezzo rispetto a tutti gli altri possibili, l'intenzione del fine scompaia completamente. Come si è già avuto modo di sottolineare, è "in forza" dell'intenzione del fine, che la persona intraprende il processo del *consilium*, e giunge all'*electio* e di qui all'*executio*: se la persona smettesse di intendere il fine, cesserebbe per ciò stesso in lei la "forza motivazionale" necessaria per cercare,

[1226] La riflessione hildebrandiana sulla nozione di "super-attuale" è stata delineata all'interno del paragrafo 1.5.3: *La primazia dell'amore e la sua distinzione dalle altre risposte al valore*.

[1227] Tommaso rileva in questo senso esplicitamente come «(…) intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio», STh, I-II, q. 12, a. 4, ad 3.

[1228] Si noti come, al seguito di Aristotele, Tommaso ammetta che in alcuni casi non sussista il bisogno di un *consilium* per passare dall'*intentio* all'*electio*. Si veda in merito STh, I-II, q. 14, a. 4: *Utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur*, in cui si afferma che «consilium est inquisitio quaedam (…) De illis autem inquirere solemus, quae in dubium veniunt, unde et ratio inquisitiva, quae dicitur argumentum, est rei dubiae faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quae habent certas vias operandi (…) Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat, et ista sunt minima, quae parum adiuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut philosophus dicit, scilicet de rebus parvis; et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent», STh, I-II, q. 14, a. 4, co.

scegliere e porre in essere il mezzo volto a conseguire il fine. Ciò risulta particolarmente evidente nel caso in cui si tratti di un mezzo spiacevole, il cui unico aspetto di bontà è rappresentato dalla sua pura utilità in vista del fine: riprendendo un esempio più volte utilizzato da Aristotele e Tommaso, è facile capire come nessuno sceglierebbe di assumere una medicina dal gusto amaro, se non sulla base dell'intenzione di recuperare la salute[1229].

Occorre dunque affermare che anche quando un soggetto non sta attualmente considerando un certo fine in senso noetico, e a livello volitivo non lo sta intendendo esplicitamente, pure tale intenzione del fine può permanere viva in lui, collocandosi in quello che Hildebrand denominerebbe come lo "strato super-attuale" della persona. All'interno del lessico tomista, *habitualis* e *virtualis* rappresentano i due termini fondamentali, mediante cui può essere designata tale dimensione dello psichico, che oltrepassa quella dell'"esperienza attuale". Se il termine *habitualis*, utilizzato in senso ampio, sembra a volte comprendere anche il significato di *virtualis*, resta che, in alcuni importanti luoghi testuali che si avrà modo di richiamare a breve, *habitualis* e *virtualis* non sono affatto presentati da Tommaso come sinonimi, bensì come termini atti ad indicare diverse forme e dimensioni non attuali dello psichico.

La nozione di *habitus* ha ricevuto una grande attenzione analitica e un ampio campo di applicazione all'interno dell'opera tommasiana: basti ricordare come un'ampia porzione della *Secunda pars* sia dedicata all'analisi delle virtù e dei vizi, che l'Aquinate, al seguito di Aristotele, concepisce proprio nei termini di "disposizioni abituali" dell'essere umano[1230]. Già la sezione del *De habitibus in generali* (I-II, qq. 49-54) offre importanti spiegazioni sullo statuto dell'*habitus*, seguite dalle considerazioni del trattato *De virtutibus* (I-II, qq. 55-70), che trovano poi nella *Secunda secundae* un ampio e fecondo sviluppo nell'analisi specifica delle

[1229] «Contingit (…) in his quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa», STh, I-II, q. 20, a. 3, co. Si è avuto modo di presentare alcuni esempi di mezzi privi di aspetti di positività diversi da quello della loro pura utilità all'interno del capitolo terzo, in relazione alla riflessione sulle categorie di motivazione dei sentimenti spirituali (cfr. 3.1.3.4: *Le categorie di motivazione della gioia*).

[1230] Per lo statuto della virtù in quanto *habitus* si veda STh, I-II, q. 55, a. 1: *Utrum virtus humana sit habitus*; STh, I-II, q. 55, a. 2: *Utrum virtus humana sit habitus operativus*; STh, I-II, q. 55, a. 3: *Utrum virtus humana sit habitus bonus*. Per lo statuto del vizio in quanto contrario della virtù cfr. STh, I-II, q. 71, a. 1: *Utrum vitium contrarietur virtuti*.

singole virtù cardinali e teologali. Proprio la riflessione tommasiana sulle virtù teologali, e in modo particolare sull'amore agapico (*caritas*), appare come particolarmente significativa per la presente ricerca, perché l'indagine teologico-morale sulla *caritas* risulta strettamente legata alla distinzione tra la nozione di *habitualis* e quella di *virtualis*, e in tal senso pregna di importanti implicazioni in sede di psicologia filosofica.

Si consideri ad esempio quanto affermato all'interno della seconda delle *Quaestiones disputatae de virtutibus*[1231], circa la forma che la *caritas* può prendere nell'esistenza terrena. Tommaso rileva come *in via* non sia possibile per l'uomo pensare in ogni momento a Dio, e allo stesso modo non sia possibile riferire in maniera attuale e esplicita qualsiasi volizione e azione a Dio: tutto ciò è precluso all'esistenza terrena nella sua mutevolezza, e realizzato perfettamente soltanto *in patria*[1232]. Ciononostante, anche *in via* è possibile una certa prefigurazione della stabilità del riferimento conoscitivo e volitivo a Dio che si compie *in patria*: la persona umana è infatti chiamata a riferire qualsiasi volizione e azione a Dio, se non *actualiter*, per lo meno *virtualiter*[1233]. Ecco dunque introdotta la nozione di "virtualità", che Tommaso esplica tramite l'esempio dell'*intentio* volitiva, sostenendo che «l'intenzione del fine principale rimane "virtualmente" in tutti i fini secondari», motivo per cui «chiunque intende un qualche fine secondario, intende "virtualmente" il fine principale»[1234].

Il termine "virtualmente", scelto come calco dell'avverbio *virtualiter*, così come dell'ablativo *virtute*, fatica invero a restituire il significato dell'espressione adoperata da Tommaso, significato che risulta difficilmente comprensibile anche ricorrendo all'espressione "in potenza". Sostenere che l'intenzione del fine principale rimane "virtualmente", oppure rimane "in potenza" nelle intenzioni dei

[1231] Cfr. *De virtutibus*, q. 2: *De caritate*.
[1232] «(…) omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriae», *De virtutibus*, q. 2, a. 11, ad 2.
[1233] «(…) quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur (…) aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est (…) Hoc igitur modo apostolus praecipit quod omnia in Dei gloriam referantur», *De virtutibus*, q. 2, a. 11, ad 2.
[1234] «(…) intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem (…)», *De virtutibus*, q. 2, a. 11, ad 2.

diversi fini secondari, rischia in effetti di sviare dall'autentica comprensione di quanto sostenuto dall'Aquinate, perché l'orizzonte semantico associato ai termini "virtuale" e "potenziale" nella lingua italiana risulta sovente contrapposto a quello di "reale". Nel pensiero tommasiano, invece, il fatto che l'*intentio* del fine principale non abbia, in molti frangenti, un'"esistenza attuale" ed esplicita nella vita della persona, non inficia in alcun modo la realtà della permanenza e dell'effettività di tale *intentio*. È "in forza" della perdurante intenzione del fine principale, che la persona si orienta ai diversi fini secondari: l'*intentio finis principalis* non svanisce dunque affatto durante gli intervalli temporali in cui il fine principale non viene esplicitamente e attualmente concepito e voluto.

La modalità di esistenza dell'intenzione del fine principale risulta però, se così si può esprimersi, significativamente più "forte" e "piena" nel tempo in cui la persona sta intendendo dei fini secondari o compiendo delle azioni che manifestano un orientamento al fine principale, rispetto ai momenti di inazione, come il sonno, e rispetto pure ai momenti in cui il volere e l'agire attuale della persona si discostano dall'orientamento al fine principale. Tale problematica risulta, a ben vedere, alquanto complessa, giacché investe direttamente la questione, centrale per la teologia morale, circa la permanenza o la scomparsa della *caritas* e dell'"intenzione di fondo" rivolta a Dio, nel caso del compimento del male. Riassumendo e semplificando, si può dire che in presenza di un peccato veniale, l'amore agapico e l'"intenzione di fondo" rivolta a Dio possano permanere nella persona, mentre, nel caso del peccato mortale, il riorientamento della *voluntas* sia tale da far cessare la *caritas*, e mutare l'"intenzione di fondo", che quindi si discosta dal fine ultimo trascendente[1235].

Non potendo tematizzare il versante propriamente teologico di queste problematiche, quel che va soprattutto notato, ai fini filosofici della presente

[1235] Per la trattazione della distinzione tra peccato veniale e peccato mortale cfr. STh, I-II, q. 88: *De peccato veniali et mortali*. Per la difformità tra peccato veniale e peccato mortale rispetto all'assenza o presenza di un ri-orientamento della direzione di fondo della vita della persona si vedano in particolare le seguenti affermazioni: «(…) quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligat eam citra Deum (…)», *Super Sent.*, lib. 1, d. 1, q. 3, a. 1, ad 4. «Principium (…) totius ordinis in moralibus est finis ultimus (…) Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale, quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale», STh, I-II, q. 72, a. 5, co.

ricerca, è che la maggiore "debolezza" dell'amore agapico e dell'*intentio* rivolta al fine ultimo nel caso della pura inazione, e soprattutto nel caso del peccato veniale, rispetto ai casi delle *intentiones* dei fini secondari e delle azioni orientate a Dio, palesi la differenza e la gerarchia sussistenti tra l'esistenza animica di tipo abituale e quella di tipo "virtuale". La "super-attualità" di tipo unicamente abituale andrà cioè ritenuta come inferiore rispetto alla "super-attualità" di tipo virtuale: in assenza di alcuna volizione o azione, oppure in presenza di colpe morali di limitata gravità, la *caritas* e l'*intentio* del fine ultimo potranno certo restare presenti nella persona in maniera abituale, ma non certo nella ben più robusta modalità, manifestata dal riferimento "virtuale" a Dio di qualsiasi volizione e azione attuale della persona[1236].

Delineata la differenza tra le nozioni di *habitualis* e *virtualis* attraverso l'esempio teologico fin qui richiamato, si cerchi ora di mostrarne le implicazioni in sede di interpretazione generale della concezione tommasiana del dinamismo appetitivo, a cominciare dal problema del nesso tra l'intenzione e la scelta. Così come l'intenzione del fine principale permane "virtualmente" nelle intenzioni rivolte ai fini secondari, analogamente sembra legittimo affermare che l'intenzione di qualunque fine secondario permanga "virtualmente" nella scelta del mezzo orientato al conseguimento di tale fine, e nello stesso *ordo executionis*. Nulla vieta, a ben vedere, che una persona possa tornare più e più volte a intendere esplicitamente e attualmente il fine nel corso del processo deliberativo e della fase esecutiva, ma quel che conta soprattutto affermare, è che anche quando il pensiero e l'intenzione del fine "escono" dall'esistenza animica attuale, tale *intentio* resta

[1236] «(…) aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum», *De virtutibus*, q. 2, a. 11, ad 3. Rispetto alla maggiore "forza" dell'"esistenza virtuale" rispetto all'"esistenza abituale", e dunque allo statuto in qualche modo mediano del *virtualis* rispetto all'*actualis* e all'*habitualis*, si vedano le interessanti considerazioni del Caietano, secondo cui Tommaso «vidit (…) quod anima nostra tripliciter se habet ad obiecta, scilicet habitualiter, actualiter et virtualiter; et quod inter motum voluntatis in aliquid habitualiter et actualiter, medius est motus voluntatis in illud virtualiter. Et simile est in intellectu. Cum enim habens caritatem peccat venialiter, habitualiter quidem diligit Deum, sed non actualiter, ut patet; nec virtualiter, quia peccatum non est dirigibile in Deum. Cum autem habens caritatem ambulat vel praedicat, et quidquid aliud non mali facit, quamvis de Deo non cogitet actualiter, actus tamen ille non solum talis virtutis est, sed caritatis; et voluntas tunc virtualiter fertur in Deum, et non solum habitualiter, quod convenit dormienti e peccanti venialiter. Et sic unico actu numero voluntas fertur in propter finem, et in ipsum finem», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 8, in a. 3, p. 73.

cionondimeno ben viva nella persona, e palesa la sua "durata" e la sua forza proprio attraverso l'*electio* e l'*executio* ad essa rivolte.

Se, al contrario, una persona intende un fine, ma in un determinato intervallo temporale il suo dinamismo appetitivo e il suo agire non manifestano alcun nesso con il perseguimento reale di quel fine, allora sarà forse possibile affermare che l'*intentio finis* continui ad esistere in quella persona in maniera soltanto abituale, ma non secondo la superiore modalità di esistenza "virtuale". Si noti, a questo proposito, come sia legittimo nutrire seri dubbi riguardo alla stessa "sopravvivenza" abituale di un tipo di *intentio finis*, che perda progressivamente qualsiasi nesso con l'*electio* e l'*executio*: se, per un lungo periodo di tempo, una determinata *intentio finis* non si manifesta nella persona né in maniera attuale né in maniera "virtuale", allora anche la sua esistenza abituale sarà a rischio[1237]. Nulla vieta, in effetti, che una persona in un determinato intervallo temporale intenda un fine, e pure scelga il mezzo più adatto per conseguirlo e passi all'esecuzione, ma di fronte al fallimento o alle multiformi difficoltà implicate dal conseguimento, così come all'insorgere di altri fattori interiori che ostacolano il permanere "super-attuale" dell'*intentio finis*, giunga ad abbandonare il fine precedentemente inteso, oppure a "regredire", anche senza rendersene conto, ad uno stadio di mera *simplex volitio* di quel fine, cui non fa seguito alcun orientamento al suo raggiungimento reale.

Attraverso le considerazioni e gli esempi fin qui sviluppati si è provato a palesare la distinzione, e al contempo l'intreccio tra le "modalità di esistenza" attuale, virtuale e abituale riconosciute dalla psicologia tommasiana. Mossa dall'intento di istituire un parallelismo con l'analisi hildebrandiana del "super-attuale", la riflessione sulle nozioni di *habitualis* e *virtualis* ha permesso di porne in rilievo la rilevanza in sede di analisi del dinamismo appetitivo, restituendo la complessità del nesso sussistente tra le diverse volizioni, e dunque fugandone letture semplicistiche e finanche meccaniche, incentrate unilateralmente sulla successione temporale tra i diversi vissuti volitivi attuali. La focalizzazione sulla permanenza abituale o "virtuale" di una volizione come l'*intentio*, e sulla sua implicazione nello stesso sorgere attuale di altre volizioni, ha in questo senso

[1237] Il tema della cessazione di quello che qui si è scelto di denominare come "esistenza abituale" è stato trattato da Tommaso in STh, I-II, q. 53: *De corruptione et diminutione habituum*.

palesato la necessità di operare una lettura non soltanto diacronica, ma anche "strutturale" della concezione tommasiana circa la relazione tra le diverse specie di atti volitivi analizzate nel *De actibus humanis*. Assolto tale compito, è ora possibile transitare alla seconda sezione del presente capitolo, in cui si rifletterà a proposito della comunanza generica tra volizioni e affetti spirituali, ovvero riguardo alla tesi della loro comune pertinenza alla facoltà della *voluntas*.

5.2. Ragioni della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano

Nel corso di questa seconda sezione, si cercherà di rispondere alle seguenti domande: quali sono le principali ragioni che spiegano la scelta tommasiana di considerare non soltanto gli atti volitivi fin qui descritti, ma anche gli affetti spirituali studiati nel secondo capitolo, come afferenti ad un'unica facoltà affettivo-volitiva di livello spirituale, ossia la *voluntas*? Quali sono i più importanti fattori che hanno condotto l'Aquinate a difendere tale tesi della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi, invece che a reputarli come appartenenti a due diversi generi di operazioni psichiche? Espressa in termini più schiettamente hildebrandiani, la questione potrebbe essere formulata come segue: perché Tommaso non è giunto a concepire l'ambito degli affetti spirituali come separato da quello degli atti volitivi, e conseguentemente non ha stabilito una distinzione tra "cuore" e volontà, ma ha ammesso l'esistenza di soltanto due facoltà spirituali, l'*intellectus* e la *voluntas*?

Come è facile comprendere, le ragioni di cui si è alla ricerca sono di carattere primariamente speculativo, e non storiografico. In ottica puramente storiografica, la formulazione stessa del quesito fin qui enunciato rischierebbe in effetti di essere rigettata in quanto anacronistica: la concezione della tripartizione dello psichico in atti cognitivi, atti volitivi e sentimenti risulta, come indicato nel corso del quarto capitolo, propria del pensiero moderno e contemporaneo[1238], e dunque estranea non soltanto a Tommaso, ma in modo ben più generale alle fonti filosofiche e teologiche accessibili ai diversi pensatori della Scolastica medievale, così come al contesto intellettuale di dibattiti e controversie in cui la riflessione dell'Aquinate andò ad

[1238] Si veda il paragrafo 4.5.1: *Le radici moderne della separazione tra sentimenti e atti volitivi*.

inserirsi e a svilupparsi. Se, di fronte ad un autore come Brentano, è lecito anche in ottica storiografica domandarsi per quali ragioni egli abbia difeso l'unità di sentimenti e volizioni, piuttosto che seguire la concezione della loro separazione difesa da altri pensatori moderni e contemporanei, tale questione assume invece un carattere prevalentemente speculativo di fronte ad un autore come il *Doctor communis*, nella misura in cui né le sue fonti né il suo contesto di riferimento contemplavano la possibilità dell'afferenza dei sentimenti superiori ad una facoltà diversa dalla *voluntas*.

Quel che si tratta dunque di capire, è se siano soprattutto fattori di condizionamento contingente a spiegare perché l'Aquinate non sia giunto a riconoscere l'esistenza del "cuore" come terza facoltà spirituale della persona, e più in generale a difendere una distinzione "forte" tra sentimenti superiori e atti volitivi, o se sia invece possibile rinvenire all'interno del dettato tommasiano dei più profondi fattori di ordine speculativo, che rendono ragione della qualificazione dei sentimenti spirituali come affetti della *voluntas*.

Nel corso di questa sezione, si proverà a mostrare come un'analisi interna all'opera tommasiana, e focalizzata primariamente sui trattati *De actibus humanis* e *De passionibus*, permetta di porre in rilievo proprio alcune significative ragioni speculative, che consentono di non interpretare la tesi della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi come meramente derivante da fattori di condizionamento legati alle fonti e al contesto dell'Aquinate. Per raggiungere questo scopo, l'esposizione verrà articolata in quattro momenti: dapprima si analizzeranno le somiglianze tra affetti spirituali e atti volitivi quanto ai loro presupposti cognitivi, in secondo luogo quanto al loro oggetto formale, in un terzo momento ci si interrogherà sul motivo per cui, in ottica tommasiana, la nozione di libertà non può essere intesa come fonte di un netto discrimine tra le volizioni e gli affetti, infine si rifletterà sul versante affettivo manifestato da alcuni atti volitivi.

5.2.1. Comunanza dei presupposti cognitivi di affetti spirituali e atti volitivi

Il primo fondamentale versante di somiglianza tra gli affetti spirituali richiamati da Tommaso nel *De passionibus*, e gli atti volitivi studiati nel *De actibus humanis*, concerne i loro presupposti di ordine cognitivo. All'interno del secondo capitolo, la dipendenza degli affetti spirituali dall'apprensione della facoltà

cognitiva di livello spirituale, ossia l'*intellectus* o *ratio*[1239], è stata particolarmente messa in rilievo, nel tentativo di mostrare come proprio i presupposti noetici degli affetti spirituali costituiscano un elemento decisivo per la loro differenziazione rispetto all'ambito delle passioni sensibili, tanto corporali quanto animiche, i cui presupposti cognitivi "sufficienti" si arrestano all'apprensione dei sensi esterni e dei sensi interni[1240]. La tematica dei presupposti cognitivi aveva dunque permesso di fornire una prima comprensione circa l'impossibilità di considerare gli affetti spirituali come operazioni della *potentia concupiscibilis* o della *potentia irascibilis*, stante la dipendenza di tali facoltà appetitive dalla conoscenza di livello unicamente sensibile.

Per il nesso essenziale tra affetti spirituali e cognizione di tipo intellettuale e razionale basti dunque rinviare alle riflessioni svolte tanto in sede di analisi delle diverse *quaestiones* del *De passionibus*[1241], quanto in sede di ricapitolazione conclusiva dei principali fattori di differenziazione tra i vari livelli dell'affettività[1242]. Si tratta a questo punto di mostrare come anche all'interno del trattato *De actibus humanis* Tommaso dedichi particolare attenzione allo statuto intellettuale e razionale dei presupposti cognitivi delle diverse specie di atti volitivi.

Ciò avviene fin dalle *quaestiones* dedicate alla *simplex volitio*, dove la tematica dei presupposti cognitivi risulta affrontata in relazione non soltanto a questo specifico atto volitivo, bensì all'intero ambito del volere. Nel primo articolo della q. 8[1243], Tommaso ricorda come sia le facoltà appetitive di livello sensibile

[1239] Si ricordi come l'Aquinate non consideri l'intelletto e la ragione come due diverse facoltà cognitive di livello spirituale, ma come una facoltà unitaria: cfr. STh, I, q. 79, a. 8: *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu*.

[1240] Si veda in particolare il paragrafo 2.5.1: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'implicazione della conoscenza*. Come evidenziato in precedenza mediante il riferimento alla tematica delle "passioni conseguenti" e delle passioni derivanti *ex redundantia* dagli affetti spirituali, nulla impedisce che una certa passione possa in alcuni casi conseguire ad un intervento della ragione della persona. Non si tratta però di un nesso universale e necessario sussistente tra il costitutivo intelligibile di queste passioni e l'intervento della ragione, ma soltanto di un nesso contingente, motivo per cui è possibile sostenere in termini generali che i presupposti cognitivi "sufficienti" per il darsi delle diverse specie di passioni non trascendono il piano della conoscenza sensibile. Si ricordi in ogni caso che per Tommaso la conoscenza sensibile, nelle sue manifestazioni più elevate, partecipa di alcuni caratteri della ragione, come ben evidenziato dalle riflessioni dell'Aquinate sull'attività della *potentia cogitativa*.

[1241] Si vedano i paragrafi da 2.4.4. a 2.4.9.

[1242] Si veda il paragrafo 2.5.1: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'implicazione della conoscenza*.

[1243] Cfr. STh, I-II, q. 8, a. 1: *Utrum voluntas sit tantum boni*.

che la *voluntas* si rivolgano al bene in quanto appreso cognitivamente (*bonum apprehensum*)[1244]. In questo luogo testuale, l'Aquinate mira a mostrare come non soltanto ciò che è un vero bene (*bonum in rei veritate*), ma anche ciò che costituisce soltanto un bene apparente *(apparens bonum*), possa essere voluto, e questo proprio nel caso e nella misura in cui una certa realtà venga appresa «sotto l'aspetto di bene» (*in ratione boni*, *sub specie boni*)[1245]. Si tratta di affermazioni particolarmente importanti perché, al di là del loro peculiare utilizzo volto a giustificare l'appetibilità dell'*apparens bonum*, permettono di comprendere l'ampiezza e la decisività del ruolo della facoltà cognitiva nel sorgere delle diverse forme di appetizione.

La cognizione non si limita infatti alla sola "presentazione" di un oggetto: affinché un determinato ente possa essere voluto, non basta che esso sia conosciuto come tale, ma occorre anche che esso sia appreso sotto l'aspetto di una sua qualche positività, e dunque desiderabilità. Il principio del *nihil volitum nisi praecognitum*, che si è già avuto modo di richiamare in precedenza, va dunque colto in tutto il proprio significato, secondo cui la cognizione presupposta dalla volizione è sia cognizione di una *res* in quanto *res*, che cognizione di una *res* in quanto "buona", *sub ratione boni*. Ciò configura, a ben vedere, un importante parallelismo tra la dottrina tommasiana e quella hildebrandiana, fautrice di tale dualità fondamentale dei presupposti cognitivi tanto nel caso dei sentimenti spirituali quanto in quello degli atti volitivi, dualità resa dal filosofo tedesco mediante il riferimento a espressioni quali *Kenntnis der Tatsache* e *Werterkenntnis*[1246].

[1244] «(…) id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum», STh, I-II, q. 8, a. 1, co.

[1245] «Ad hoc (…) quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II Physic., quod *finis est bonum, vel apparens bonum*», STh, I-II, q. 8, a. 1, co. Analoghe considerazioni si rinvengono, ad esempio, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*: «Voluntas (…) naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur», *De veritate*, q. 24, a. 8, co.

[1246] Si noti in ogni caso come per Tommaso non siano solo le operazioni affettive e volitive di livello spirituale ad abbisognare di tale duplice forma di cognizione previa del loro oggetto, ma anche le stesse passioni sensibili; tematica, questa, strettamente legata alla questione del ruolo svolto dalla *potentia aestimativa* o *cogitativa*, e a quanto sostenuto in merito al carattere "onnipervasivo" del cognitivismo della psicologia dell'Aquinate, refrattaria all'ammissione hildebrandiana di stati affettivi non intenzionali e non dipendenti in maniera strutturale dall'attività cognitiva.

La riflessioni tommasiane sui presupposti cognitivi del volere proseguono nell'articolo 1 della q. 9[1247], all'interno dell'importante discussione sulle "mozioni" reciproche dell'*intellectus* e della *voluntas*, implicanti la tesi della primazia della *voluntas* nell'ottica della causalità finale, e quella della primazia dell'*intellectus* nell'ottica della causalità formale[1248], così come la distinzione tra la prospettiva dell'esercizio (*exercitium*) e quella della specificazione (*specificatio*, *determinatio*) degli atti[1249]. Nell'impossibilità di dedicarsi in questa sede alla dinamica di tali problematiche, che si dimostrano alquanto complesse a livello speculativo, e che in sede storiografica hanno dato luogo a discussioni tra gli studiosi sulle possibili modificazioni diacroniche della dottrina tommasiana circa la relazione tra *intellectus* e *voluntas*, basti semplicemente rilevare come la dottrina esposta nell'articolo 1 della q. 9 indichi come non qualsiasi facoltà cognitiva, ma solo quella di livello spirituale, ossia l'*intellectus*, sia in grado di fornire i presupposti cognitivi necessari affinché si possa dare una volizione. È dunque primariamente l'intelletto, e non uno dei sensi esterni o interni, a presentare al volere il suo oggetto, e soprattutto a presentarlo sotto l'aspetto di bene[1250].

Se quanto affermato dalla q. 9 palesa la dipendenza di tutte le volizioni, a prescindere dalla loro differenza specifica, da un'apprensione di livello spirituale, risulta importante notare come Tommaso, nelle *quaestiones* seguenti, non smetta di sottolineare la superiorità dei presupposti cognitivi propri delle volizioni, rispetto a quelli evidenziati dai moti appetitivi presenti negli animali irrazionali. Tanto in sede di analisi della *fruitio*, quanto dell'*intentio*, dell'*electio*, del *consensus* e dell'*usus*, l'Aquinate dedica infatti significativi articoli al tentativo di mostrare come questi atti non possano darsi in alcun modo, o per lo meno non possano darsi in senso

[1247] Cfr. STh, I-II, q. 9, a. 1: *Utrum voluntas moveatur ab intellectu*.
[1248] «Bonum (…) in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona (...) Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis (...) Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum», STh, I-II, q. 9, a. 1, co.
[1249] «(…) voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri», STh, I-II, q. 9, a. 1, ad 3.
[1250] Cfr. STh, I-II, q. 9, a. 1, co.

proprio, negli animali irrazionali, e questo anzitutto poiché le facoltà cognitive di livello sensibile non risultano in grado di fornire i presupposti cognitivi necessariamente richiesti da tali atti.

L'articolo 2 della q. 11[1251] rileva ad esempio come l'atto della *fruitio* necessiti di una certa conoscenza del fine[1252]. Ora, esistono secondo Tommaso due tipi di conoscenza del fine: una "conoscenza completa" (*cognitio perfecta*) e una "conoscenza incompleta" (*cognitio imperfecta*). Mediante la prima, è possibile riconoscere l'esser-buono di un ente individuale, ma senza attingere al concetto di bontà e di finalità colto in quanto tale: un simile tipo di cognizione è accessibile anche agli animali irrazionali, i cui moti appetitivi presuppongono tale "riconoscimento istintivo" del fine a cui tendono, garantito dalla *virtus aestimativa*. L'imperfezione inerente a tale tipo di conoscenza del bene fa sì che non si possa parlare in senso pieno di *fruitio* negli animali irrazionali: la *fruitio* vera e propria sarà dunque unicamente quella scaturente da un'apprensione di livello razionale, perché solo la ragione è capace di non arrestarsi al riconoscimento individuale e istintivo dell'esser-buono di una data realtà, ma di raggiungere la conoscenza della nozione universale di bene, del bene in quanto tale[1253], conoscenza dell'universale che resta inevitabilmente preclusa alle facoltà cognitive di livello sensibile[1254].

All'interno dell'articolo 5 della q. 12[1255] Tommaso prosegue la riflessione sul *proprium* dei presupposti cognitivi delle volizioni, questa volta in riferimento all'*intentio*. Se ci si attiene al significato generale del verbo *intendere* come

[1251] Cfr. STh, I-II, q. 11, a. 2: *Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae an etiam animalibus brutis*.
[1252] «(…) frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem (…) In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis (…) Sed potentia ad quam pertineat finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quae cognitionem habent», STh, I-II, q. 11, a. 2, co.
[1253] «(…) cognitio finis est duplex, perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed universalis ratio finis et boni, et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum, et talis cognitio est in brutis animalibus (…) Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam», STh, I-II, q. 11, a. 2, co.
[1254] Riguardo all'impossibilità, per i sensi, di giungere alla conoscenza dell'universale in quanto universale si vedano ad esempio i seguenti luoghi testuali, già citati nel corso del secondo capitolo: STh, I-II, q. 29, a. 6, co; *Contra gentiles*, lib. 2, cap. 66, n. 3.
[1255] Cfr. STh, I-II, q. 12, a. 5: *Utrum intentio conveniat brutis animalibus*.

"tendere verso qualcosa" (*in aliud tendere*), sarà possibile affermare, secondo l'Aquinate, che anche gli animali, e pure gli enti non viventi, tendano verso un fine, in quanto mossi da Dio a quel fine. Il significato di *intendere* legato all'*intentio* in quanto atto volitivo assume però una dimensione ulteriore rispetto a quella della semplice tendenza eterodiretta. Chi intende volitivamente un fine, deve cioè essere in grado di "ordinare" se stesso nella direzione di quel fine: la peculiare forma di "autodeterminazione" implicata dall'*intentio* presuppone dunque quella fondamentale capacità di cogliere o stabilire un ordine (*ordo*) tra una cosa e un'altra, che rappresenta agli occhi dell'Aquinate, così come per Aristotele, un privilegio esclusivo della ragione[1256].

Se dall'ambito degli atti volitivi aventi per oggetto il fine si transita a quello degli atti volitivi aventi per oggetto le realtà ordinate al fine, si potranno rinvenire significativi articoli volti ad affermare l'impossibilità del darsi tanto dell'*electio*, quanto del *consensus* e dell'*usus* negli animali irrazionali[1257]. Rispetto all'atto della scelta, il suo nesso essenziale con un'apprensione di livello razionale emerge chiaramente sin dall'articolo 1 della q. 13[1258], in cui la risposta alla seconda obiezione comprende un significativo riferimento alla tematica del sillogismo pratico, che vede come conclusione quel giudizio particolare della ragione, cui segue la scelta volitiva vera e propria[1259]. Oltre agli articoli della q. 13 e della q. 15,

[1256] «(…) intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo (…) Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere (…)», STh, I-II, q. 12, a. 5, co.

[1257] Si vedano i seguenti articoli: STh, I-II, q. 13, a. 2: *Utrum electio conveniat brutis animalibus*; STh, I-II, q. 15, a. 2: *Utrum consensus conveniat brutis animalibus*; STh, I-II, q. 16, a. 2: *Utrum uti conveniat brutis animalibus*.

[1258] Cfr. STh, I-II, q. 13, a. 1: *Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis*. Si vedano soprattutto le seguenti affermazioni: «Manifestum est (…) quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat», STh, I-II, q. 13, a. 1, co.

[1259] «(…) conclusio (…) syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio», STh, I-II, q. 13, a. 1, ad 2. Si noti come la tematica della relazione tra tale giudizio, denominato come *iudicium ultimum practicum* all'interno della trazione tomista, e l'*electio*, risulti particolarmente complessa tanto in ottica ermeneutica quanto in ottica speculativa. Non vi è chi non veda, in effetti, come la problematica del nesso tra lo *iudicium ultimum practicum* e l'*electio*, e più in generale tra i diversi tipi di giudizi pratici e le varie specie di volizioni ad essi "conseguenti", investa direttamente la questione dell'esistenza e della giustificazione teoretica del libero arbitrio.

è a ben vedere la stessa q. 14, dedicata alla deliberazione (*consilium*), a palesare lo statuto razionale dei presupposti cognitivi tanto dell'*electio* quanto del *consensus*, nella misura in cui mostra come il processo deliberativo, in quanto "ricerca" (*inquisitio*) dei mezzi più conformi al fine, conducente al consenso a uno o più mezzi e alla scelta definitiva di un unico mezzo, rappresenti una vera e propria «ricerca della ragione» (*inquisitio rationis*)[1260].

Il fatto che alla facoltà cognitiva di livello spirituale, e non alle facoltà cognitive di livello sensibile, spetti il compito della ricerca dei mezzi, risulta ulteriormente comprensibile se si tiene a mente quanto affermato in precedenza circa la conoscibilità della stessa nozione di mezzo, e della "categoria" del bene che la esprime, ossia quella dell'utile. Parlare di mezzi significa, in ottica tommasiana, parlare di realtà ordinate al fine (*id quod est ad finem*, *ea quae sunt ad finem*); ora, il coglimento di tale ordinazione presuppone necessariamente l'uso della ragione, giacché i sensi, come già indicato, non potranno mai cogliere in senso proprio l'*ordo* di una cosa rispetto a un'altra, e dunque neppure l'utile *sub ratione utili*.

Se queste considerazioni generali sulla conoscibilità unicamente razionale dei mezzi in quanto mezzi valgono per tutti gli atti volitivi orientati a *id quod est ad finem*, e dunque anche per l'*usus*, l'articolo secondo della q. 16[1261] conferma lo statuto razionale dei presupposti cognitivi di quest'ultima volizione volta all'*executio*. La nozione di "utilizzo" implica per l'Aquinate, come segnalato in precedenza, quella di applicazione di una cosa a un'altra, applicazione che presuppone la capacità di riferire (*referre*) una cosa a un'altra, la quale, analogamente alla capacità di ordinare due enti, richiede un coglimento delle loro relazioni reciproche, accessibile unicamente alla ragione[1262]. Si ricordi inoltre come all'interno della stessa q. 17, dedicata all'*imperium*, atto che precede e guida quello

[1260] «(…) electio (…) consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur», STh, I-II, q. 14, a. 1, co.

[1261] Cfr. STh, I-II, q. 16, a. 2: *Utrum uti conveniat brutis animalibus*.

[1262] «(…) uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum (…) Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinent. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur», STh, I-II, q. 16, a. 2, co. Si noti come queste affermazioni palesino il carattere razionale dei presupposti cognitivi non solo dell'*usus*, cui l'articolo è specificamente dedicato, ma anche del *consensus*.

dell'*usus*, Tommaso sostenga esplicitamente, negli articoli primo[1263] e secondo[1264], lo statuto razionale di questo "comando", e dunque la sua assenza negli animali irrazionali[1265], il che altro non fa che rafforzare quanto precedentemente affermato circa il carattere propriamente umano della volizione rappresentata dall'*usus*.

Bastino questi cursori rimandi ad alcuni passaggi del *De actibus humanis*, per mostrare come tanto in termini generali, quanto in relazione alle singole specie di atti volitivi, Tommaso sottolinei a più riprese lo statuto razionale e intellettuale dei presupposti cognitivi delle volizioni. Mostrato in tal modo come sia gli affetti spirituali che le volizioni dipendano, secondo l'Aquinate, da presupposti cognitivi di livello spirituale, si può transitare al secondo versante di somiglianza tra affetti spirituali e atti volitivi, che risulta decisivo per la difesa della tesi della loro comunanza generica.

5.2.2. Comunanza dell'oggetto formale di affetti spirituali e atti volitivi

Secondo Tommaso, sia gli affetti spirituali che gli atti volitivi, per quanto presuppongano necessariamente atti noetici, risultano strutturalmente irriducibili ai propri presupposti cognitivi. È a proposito di tale irriducibilità che occorre riflettere, per poter avvicinarsi alla comprensione della comunanza dell'oggetto formale di affetti spirituali e volizioni. Che il carattere cognitivistico della psicologia tommasiana non equivalga ad una forma di "riduzionismo cognitivista" è già stato sottolineato all'interno del capitolo secondo, dove si è cercato di mostrare come gli affetti spirituali, pur dipendendo da un'apprensione razionale dei propri oggetti, non siano concepibili come forme di conoscenza, bensì implichino una prospettiva o modalità di riferimento ai propri oggetti materiali differente da quella del conoscere, e dunque posseggano un diverso oggetto formale rispetto a quello degli atti noetici[1266]. In sede di indagine sul *bonum* quale oggetto formale comune, in tutta la sua ampiezza trascendentale, ai diversi affetti spirituali, si era fatto cenno alla nozione di "inclinazione" (*inclinatio*), dirimente per comprendere in cosa

[1263] Cfr. STh, I-II, q. 17, a. 1: *Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis*.
[1264] Cfr. STh, I-II, q. 17, a. 2: *Utrum imperare pertineat ad animalia bruta*.
[1265] «(…) imperare est actus rationis (…)», STh, I-II, q. 17, a. 1, co. «(…) imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium», STh, I-II, q. 17, a. 2, co.
[1266] Si veda il paragrafo 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*.

consista la difformità del riferimento all'oggetto proprio degli affetti rispetto a quello proprio delle cognizioni, e si erano parimenti sviluppate alcune riflessioni in merito alle diverse "categorie" del *bonum*, mostrando come il *bonum utile* e soprattutto il *bonum honestum* restino esclusi dall'oggetto formale delle passioni inferiori.

Si tratta ora di riprendere queste tematiche, considerandole anche sul versante degli atti volitivi: l'analisi di alcuni significativi passaggi del *De actibus humanis* permetterà in questo senso di rendere conto dell'attenzione rivolta da Tommaso a palesare il *proprium* delle volizioni in quanto volizioni, rispetto alle cognizioni da loro presupposte, e in tal modo di mettere capo alla tesi generale circa la comunanza del trascendentale *bonum* come oggetto formale degli affetti spirituali e delle volizioni.

Si cominci dall'articolo primo della q. 8 della *Prima secundae*[1267], significativo per il rimando a quella nozione di "inclinazione" (*inclinatio*), che consente meglio di altri concetti di evidenziare l'irriducibilità delle appetizioni ai loro presupposti cognitivi. In ottica tommasiana tale nozione può essere utilizzata tanto in riferimento all'*appetitus intellectivus* quanto in riferimento all'*appetitus sensitivus*, e pure all'*appetitus naturalis*, giacché ad ogni livello dell'appetizione si ha a che fare con un certo tipo di "inclinazione" o "tendenza" nei confronti di una realtà[1268]. Si tralascino, ai fini della presente sezione, l'*inclinatio* priva di

[1267] Cfr. STh, I-II, q. 8, a. 1: *Utrum voluntas sit tantum boni*.

[1268] «(…) appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid (…) cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam», STh, I-II, q. 8, a. 1, co. Si noti come il nesso tra la nozione di *inclinatio* e quella di *appetitus* sia chiaramente evidenziato da Tommaso fin dalla *Prima pars*. Si veda in merito soprattutto STh, I, q. 80, a. 1: *Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia*, in cui l'Aquinate ha cura di mostrare come a ciascun "livello" dell'*appetitus* si dia una peculiare forma di *inclinatio*: «(…) quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio (…) Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium (…) Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali», STh, I, q. 80, a. 1, co. Si veda anche *De veritate*, q. 22, a. 1: *Utrum omnia bonum appetant*.

presupposti cognitivi e dunque presente anche negli enti inanimati, così come l'*inclinatio* dipendente da presupposti cognitivi di livello unicamente sensibile, e ci si concentri unicamente sul tipo di *inclinatio* dipendente dalla conoscenza intellettuale.

È grazie a tale conoscenza previa, che una persona può avere coscienza di un oggetto in quanto oggetto, e al contempo avere coscienza di quell'oggetto sotto l'aspetto della sua positività. Fintantoché si rimane ancorati al piano della pura conoscenza, non si avrà però ancora a che fare con alcuna "inclinazione" nei confronti dell'oggetto: la recettività del conoscere permette all'oggetto conosciuto di farsi presente immaterialmente "nel" soggetto conoscente, ma non comporta una *inclinatio* nei confronti di quell'oggetto, un *motus ad rem*. Ecco dunque intervenire il *novum* della volizione rispetto alla conoscenza previa: un decisivo "momento tendenziale" porta a compimento l'atto della volizione in quanto volizione, e in tal modo palesa l'irriducibilità della volizione del bene appreso rispetto alla pura apprensione del bene.

Dalla peculiare presenza immateriale dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente, propria del "momento" puramente noetico, all'inclinazione del soggetto nei confronti dell'oggetto, propria del "momento" tendenziale: tale quadro complessivo circa la difformità strutturale tra *cognitio* e *inclinatio* costituisce lo sfondo dell'intero e complesso tentativo tommasiano di specificazione entitativa delle diverse operazioni psichiche analizzate nel *De actibus humanis*, e mette capo alla tesi, citata fin dall'inizio di questo capitolo, circa il carattere volitivo di *simplex volitio*, *fruitio*, *intentio*, *electio*, *consensus* e *usus*, di contro al carattere cognitivo di *consilium* e *imperium*[1269]. Delineato questo quadro generale, si passi dunque a considerare i diversi articoli in cui Tommaso evidenzia, rispetto a ciascuna specie di volizione, le ragioni della sua qualificabilità come volizione, invece che come atto noetico.

Nell'articolo primo della q. 11[1270] viene stabilito il carattere appetitivo della *fruitio*: la fruizione, ricorda il *corpus* dell'articolo, ha come oggetto il fine, e il fine

[1269] Si veda il paragrafo 5.1.1: *La struttura del trattato De actibus humanis*. Oltre al *consilium* e all'*imperium*, cognitivi saranno inoltre gli atti presupposti dalla *simplex volitio*, dalla *fruitio* e dall'*intentio*, cui Tommaso non dedica però alcuna *quaestio* all'interno del *De actibus humanis*.
[1270] Cfr. STh, I-II, q. 11, a. 1: *Utrum frui sit actus appetitivae potentiae*.

è oggetto della facoltà appetitiva, dunque la fruizione andrà ritenuta come un'operazione di tipo appetitivo[1271]. Se ci si arresta al corpo dell'articolo, si fatica ancora a comprendere in cosa consista la dimensione irriducibilmente appetitiva della *fruitio*: in effetti, si potrebbe essere tentati di confutare quanto sostenuto da Tommaso, rilevando come esistano atti noetici aventi per oggetto il fine, colto "in quanto fine".

La risposta alla terza obiezione permetterà forse di chiarire maggiormente la posizione dell'Aquinate, mediante la distinzione tra due "componenti" presenti nella *fruitio*, così come in qualsiasi forma di *delectatio*: da un lato, la componente della percezione della "convenienza", della bontà di un ente (*perceptio convenientis*), dall'altro, la componente del vero e proprio "compiacimento" (*complacentia*) nei confronti di quell'ente, di cui è stata colta la bontà[1272]. Tali componenti risultano manifestamente e inscindibilmente interrelate nell'atto della *fruitio*, tuttavia è importante distinguerle almeno in sede analitica, mostrando come, di per sé sola, la dimensione della *perceptio convenientis* costituisca il presupposto cognitivo fondamentale della *fruitio*, ma non basti per il compiersi della *fruitio* in quanto tale. Affinché si possa parlare di un atto di *fruitio*, a tale "momento" cognitivo deve cioè saldarsi il "momento" propriamente appetitivo del compiacimento.

Si noti come, in questo luogo testuale, Tommaso non faccia riferimento alla nozione di *inclinatio*, e questo probabilmente per i rischi di confusione inerenti ad una comprensione troppo limitata del significato di *inclinare*: se la fruizione, come già indicato, comporta una certa "quiete", un "riposo" nel fine raggiunto[1273], e dunque conclude il precedente dinamismo appetitivo, l'orizzonte semantico del termine "inclinazione" è invece normalmente associato alla sola dimensione del movimento. Risulta tuttavia molto importante comprendere come tanto il termine *inclinatio* quanto il termine *appetitus*, presi nel significato più formale loro conferito da Tommaso in sede di psicologia filosofica, risultino applicabili anche

[1271] «(…) fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae potentiae», STh, I-II, q. 11, a. 1, co.
[1272] «(…) in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur», STh, I-II, q. 11, a. 1, ad 3.
[1273] Cfr. STh, I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

nel caso di volizioni spazialmente rappresentabili come forme di "quiete" nel bene, e non solo nel caso di "moti" verso il bene.

Più in generale, si può affermare che i termini *inclinatio* e *appetitus* possano essere utilizzati per designare, in maniera del tutto generale, qualsiasi forma di "posizionamento" nei confronti di un oggetto concepito in quanto *bonum*, ma anche in quanto privo di bene, ossia in quanto *malum*. Tale aspetto risulta dirimente per rendere ragione della vastità applicativa di questi termini, nonché, correlativamente, della solidità della distinzione stabilita dall'Aquinate tra *inclinatio*/*appetitus* e *cognitio*. Se l'inclinazione o appetizione coincidesse unicamente, come suggerito dal significato primario di tali termini, con un "moto verso" l'oggetto, allora a ben vedere gli affetti spirituali aventi polarità negativa non potrebbero essere qualificati come operazioni appetitive o *inclinationes*, giacché essi implicano un "moto", ma non di prosecuzione, bensì di allontanamento, fuga, contrasto, etc. nei confronti del loro oggetto. Ancora: se si qualificasse l'*inclinatio* o *appetitus* nei soli termini di un *motus ad rem*, concepito in senso stretto, neppure l'amore potrebbe essere propriamente definito come tale, giacché questo affetto prescinde da quell'assenza o presenza del "possesso" della realtà amata, che risulta fondamentale per la distinzione tra il *desiderium* e il *gaudium*, e non è dunque qualificabile né come forma di mozione verso il bene, né come forma di quiete nel bene.

Bastino queste riflessioni per mostrare come la qualificazione degli atti volitivi e degli affetti spirituali nei termini di "moti appetitivi" o "forme di inclinazione" vada intesa secondo il significato più formale e tecnico di queste espressioni, che va ben al di là dell'orizzonte semantico veicolato dal loro utilizzo più comune, e risulta coestensivo all'orizzonte semantico generalissimo proprio dell'espressione «relazione nei confronti del bene» (*habitudo ad bonum*), impiegata non a caso dall'Aquinate per designare qualsiasi forma di *appetitus*[1274]. Come già

[1274] Per l'importante qualificazione tanto dell'*appetitus naturalis*, quanto delle forme dell'*appetitus* dipendenti dalla cognizione, nei termini generali di una «relazione nei confronti del bene» (*habitudo ad bonum*), si veda soprattutto STh, I, q. 19, a. 1: *Utrum in Deo sit voluntas*, dove l'Aquinate sostiene che «Quaelibet (…) res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinent ad voluntatem», STh, I, q. 19, a. 1, co. Il fatto che la nozione di *appetitus* non sia limitata a quella di moto prosecutivo nei confronti di una realtà non posseduta,

suggerito, pare legittimo e opportuno rendere tale significato di *inclinatio* o *appetitus*, inteso come una qualsivoglia *habitudo ad bonum*, mediante la terminologia hildebrandiana della "presa di posizione" (*Stellungnahme*), che risulta infatti applicabile tanto a forme di "quiete" nell'oggetto quali la gioia, quanto a "moti" affettivi e volitivi presentanti la più diversa direzionalità nei confronti dell'oggetto.

Poste queste precisazioni riguardo alle nozioni di *inclinatio* e *appetitus*, stimolate dal bisogno di comprendere cosa significhi, in ottica tommasiana, affermare il carattere appetitivo di un'operazione "statica" quale la *fruitio*, è possibile transitare ad breve considerazione dei luoghi testuali in cui l'Aquinate attesta lo statuto volitivo delle ulteriori operazioni analizzate nel *De actibus humanis*, a partire dall'articolo primo della q. 12[1275], in cui viene stabilito il carattere volitivo dell'*intentio*.

L'*intentio* è certo un atto presupponente l'intervento della ragione[1276], ma il suo compimento non si arresta al "momento" propriamente cognitivo, bensì implica un "momento" irriducibilmente appetitivo che, a differenza della "quiete" nel fine propria della *fruitio*, corrisponde in tal caso ad un "moto" verso il fine inteso, espresso secondo Tommaso già dal significato etimologico di *intendere* in quanto «tendere verso qualcosa» (*in aliquid tendere*)[1277].

Nell'articolo 1 della q. 13[1278] Tommaso mira a far emergere lo statuto volitivo dell'*electio*, secondo un ragionamento analogo a quello seguito nella *quaestio* precedente. Da un lato l'Aquinate riconosce come l'intervento della

---

emerge chiaramente anche dalle seguenti affermazioni: «(…) licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia», STh, I, q. 59, a. 1, ad 2. Analoghe considerazioni sono rinvenibili nel *De veritate*: «(…) eiusdem potentiae est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet (…)», *De veritate*, q. 23, a. 1, ad 8.

[1275] Cfr. STh, I-II, q. 12, a. 1: *Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis*.

[1276] «(…) voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem», STh, I-II, q. 12, a. 1, ad 3.

[1277] «(…) intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere (…) intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem (…) Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem (…) Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis», STh, I-II, q. 12, a. 1, co.

[1278] Cfr. STh, I-II, q. 13, a. 1: *Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis*.

ragione preceda e guidi la scelta[1279], dall'altro egli palesa il carattere irriducibilmente appetitivo della scelta vera e propria, atto il cui compimento implica una dimensione di tendenza, un "certo moto" (*motus quidam*) verso l'oggetto scelto, che risulta assente dalle operazioni unicamente cognitive[1280].

L'articolo primo della q. 15[1281] è volto ad evidenziare il carattere appetitivo del *consensus*. A differenza dell'"assentire" (*assensus*) di tipo intellettuale, che implica «una certa distanza rispetto alla realtà a cui si dà l'assenso», la nozione di "consenso" comporta «una certa congiunzione con la realtà rispetto a cui si "consente"»[1282]. In quanto forma di "compiacimento" nei confronti di alcuni possibili mezzi ordinati al fine, il *consensus* rappresenta una certa inclinazione verso una realtà, secondo il senso ampio di *inclinatio* sopra tratteggiato, e va dunque concepito come atto di una facoltà appetitiva[1283]. Il giudizio circa la conformità di un dato mezzo al fine inteso, restituito nel corso del processo deliberativo, fa parte del "momento" noetico del *consensus*, ma non basta per il compimento del *consensus* in quanto compiacimento nei confronti del mezzo in questione, così come il "puro" giudizio circa la preferibilità di un mezzo rispetto agli altri non è sufficiente, di per sé solo, per il compimento dell'atto di vera e propria preferenza di quel mezzo rispetto agli altri, ossia per l'*electio*.

[1279] «Manifestum est (…) quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat (…)», STh, I-II, q. 13, a. 1, co.

[1280] «(…) ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae», STh, I-II, q. 13, a. 1, co.

[1281] Cfr. STh, I-II, q. 15, a. 1: *Utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis.*

[1282] «(…) assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur», STh, I-II, q. 15, a. 1, ad 3.

[1283] «(…) consentire importat applicationem sensus ad aliquid (…) quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea (…) Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis», STh, I-II, q. 15, a. 1, co. Il fatto che il *consensus* non possa essere un atto dell'*appetitus sensitivus*, ma unicamente dell'*appetitus intellectivus*, emerge chiaramente dal già richiamato articolo 2 della q. 15 (cfr. STh, I-II, q. 15, a. 2: *Utrum consensus conveniat brutis animalibus*). Si veda anche il riferimento alla *voluntas* operato nella risposta alla terza obiezione dell'articolo primo, in relazione alla distinzione tra *consensus* e *assensus*: «(…) voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire, intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso (…) magis proprie dicitur assentire», STh, I-II, q. 15, a. 1, ad 3.

Stabilito il carattere appetitivo del *consensus*, si giunge alla determinazione dello statuto dell'*usus*. Nell'articolo primo della q. 16[1284] Tommaso mostra come l'*usus* necessiti della funzione direttiva assolta dalla ragione, ma al contempo come esso spetti «in maniera primaria e principale» (*primo et principaliter*) alla volontà[1285]. L'atto di "utilizzare", in quanto applicare una cosa a un'altra, presuppone la capacità razionale di riferire una cosa a un'altra, aspetto, questo, che è stato notato in precedenza. Quel che va ora sottolineato con maggior forza, è che l'*usus* non può compiersi mediante il solo atto noetico di riconoscimento o istituzione di una relazione tra due enti, bensì implica una dimensione di tendenza «verso ciò che è riferito ad altro mediante la ragione»[1286]: proprio tale dimensione tendenziale palesa l'irriducibilità dell'*uti* all'operazione direttiva della ragione da esso presupposta, e ne indica in tal modo lo statuto volitivo.

Questi brevi rimandi ad alcuni articoli del *De actibus humanis* hanno permesso di far emergere la riflessione tommasiana circa la "novità" del versante "inclinativo" proprio dei vari atti aventi come oggetto il fine e le realtà ordinate al fine, rispetto ai loro presupposti noetici. Risulta a questo punto opportuno focalizzarsi anche sullo statuto cognitivo di atti quali il *consilium* e l'*imperium*, perché ciò permette di comprendere più in profondità la trattazione tommasiana della difformità tra operazioni appetitive e operazioni cognitive, e in tal modo di fugare i rischi di sue letture semplicistiche o unilaterali.

Quel che importa soprattutto sottolineare è che, così come gli atti volitivi e gli affetti spirituali presentano dei presupposti cognitivi di livello spirituale, analogamente anche gli atti noetici palesano, in varia maniera, un nesso con dei presupposti di ordine appetitivo. Ciò è evidente fin dagli atti dell'intelletto speculativo: persino gli atti noetici rivolti al solo "conoscere per il conoscere", e dunque svincolati dal legame con l'azione o la produzione, manifestano degli antecedenti volitivi fondamentali, nella misura in cui la stessa ricerca della verità speculativa è mossa, *ab origine*, da un "voler conoscere" la verità[1287], e l'esordio di

[1284] Cfr. STh, I-II, q. 16, a. 1: *Utrum uti sit actus voluntatis*.
[1285] «(…) uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis», STh, I-II, q. 16, a. 1, co.
[1286] «(…) ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem. Et secundum hoc dicitur quod uti est referre aliquid in alterum», STh, I-II, q. 16, a. 1, ad 1.
[1287] «(…) obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere (…)», STh, I, q. 79, a. 11, ad 2.

tale ricerca razionale è connesso ad un "utilizzo" dell'*intellectus speculativus*, ossia ad una applicazione volitiva della facoltà intellettuale alla funzione a lei propria[1288].

Il legame tra operazioni cognitive e presupposti appetitivi risulta però ancor più forte e dirimente per quel che concerne il sorgere degli atti dell'intelletto pratico. Nell'ordine speculativo, la concatenazione delle diverse operazioni cognitive, pur dipendendo in ultima analisi da presupposti appetitivi, manifesta un certo grado di autonomia, il quale fa sì che, ad esempio, l'intelletto assenta spontaneamente ad una conclusione, una volta colta la sua derivazione necessaria da dei principi noti in precedenza[1289]. Nell'ordine pratico, la concatenazione degli atti cognitivi si mostra invece più strettamente interrelata a quella degli atti volitivi, come dimostra proprio la riflessione tommasiana dedicata al *consilium* e all'*imperium*.

Il processo deliberativo della ragione è presupposto dalla scelta volitiva, ma a sua volta il *consilium* non si dà, se non sulla base dell'*intentio* volitiva di un certo fine. Come rilevato al termine della prima sezione di questo capitolo, l'*intentio finis* permane "virtualmente" lungo l'intero dinamismo della persona orientato al conseguimento del fine, e dunque si manifesta non soltanto attraverso gli atti volitivi, ma anche attraverso gli atti dell'intelletto pratico. Senza una certa permanenza dell'*intentio* rivolta al fine, non avrebbe a ben vedere alcun senso la ricerca dei mezzi volti a raggiungere quel fine[1290]. Il nesso strutturale del *consilium* con il versante volitivo, tanto con l'*intentio* da esso presupposta, quanto con

[1288] «(…) etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi vel iudicandi, a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae», STh, I-II, q. 16, a. 1, ad 3.

[1289] «Quaedam (…) propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem (…)», STh, I, q. 82, a. 2, co. Si noti in ogni caso come la spontaneità dell'assenso della ragione a delle conclusioni in ambito speculativo, e dunque l'indipendenza della connessione tra i vari atti noetici rispetto all'intervento della volontà, non concerna che l'ambito delle proposizioni aventi una connessione necessaria con i principi, giacché l'Aquinate ben riconosce l'esistenza di «quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus (…)», STh, I, q. 82, a. 2, co.

[1290] Si vedano le riflessioni sviluppate a questo proposito all'interno del paragrafo 5.1.9: *Le nozioni di actualis, habitualis e virtualis e la loro importanza per la comprensione del dinamismo del volere*.

l'*electio* a cui è ordinato, risulta quindi sottolineato dall'Aquinate nell'intera q. 14, e in modo particolare nell'articolo primo[1291].

Analogamente avviene nel caso dell'*imperium*, come ben evidenziato soprattutto dall'articolo 1 della q. 17[1292]. Qui Tommaso difende la tesi, già richiamata, secondo cui il comando sarebbe un atto della ragione, ma mira a mostrare al contempo come esso presupponga necessariamente un atto della volontà[1293]. A questo scopo, egli tratteggia con grande efficacia un quadro generale atto a porre in rilievo la stretta interrelazione sussistente tra *ratio* e *voluntas*. Così come mediante la ragione è possibile «ragionare a proposito di ciò che è da volere» (*ratiocinari de volendo*), allo stesso modo mediante la volontà si può «voler ragionare» (*velle ratiocinari*), il che configura un complesso ordine di anteriorità e posteriorità tra i diversi atti noetici e volitivi. Non si tratta però unicamente di un ordine di tipo diacronico, giacché, come precedentemente indicato, la nozione di "virtualità" manifesta la possibilità per un atto psichico, sorto prima di un altro, di "durare" anche nel tempo dell'esistenza attuale del secondo, e anzi di manifestarsi proprio attraverso tale esistenza attuale. In questo senso si può affermare che una certa componente razionale propria dei presupposti cognitivi di un atto volitivo permanga "virtualmente" (*virtute*) nell'atto volitivo stesso, e analogamente che una certa componente volitiva propria dei presupposti appetitivi di un atto cognitivo permanga "virtualmente" nell'atto cognitivo stesso[1294].

È sullo sfondo di questo affresco complessivo, che Tommaso tratteggia il caso specifico dell'*imperium*. Focalizzandosi sulla traducibilità linguistica di tale

[1291] Cfr. STh, I-II, q. 14, a. 1: *Utrum consilium sit inquisitio*. Si veda soprattutto quanto affermato nell'*ad primum*: «(…) quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, quae est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere; et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consiliandum de his quae sunt ad finem», STh, I-II, q. 14, a. 1, ad 1.

[1292] Cfr. STh, I-II, q. 17, a. 1: *Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis*.

[1293] «(…) imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis», STh, I-II, q. 17, a. 1, co.

[1294] «(…) quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis», STh, I-II, q. 17, a. 1, co.

comando orientato all'azione, l'Aquinate mostra come esso non sia reso tanto da una proposizione di modo indicativo quale «Questo è per te da compiersi» (*Hoc est tibi faciendum*), il cui contenuto è ancora di carattere generale, ma piuttosto da una proposizione di modo imperativo, quale «Fa' questo» (*Fac hoc*). Una simile proposizione ben mostra come la ragione, mediante l'atto dell'*imperium*, intimi il compimento di una data operazione non soltanto in modo generale, come nel caso dell'*hoc est tibi faciendum*, ma in modo specifico e nell'immediatezza: per rendere appieno il significato implicato dall'espressione *fac hoc* adottata da Tommaso, occorre in effetti sempre ricordare che si tratta di un «Fa' questo» situato nel qui e ora (*hic et nunc*) dell'agire contingente[1295]. L'Aquinate giunge a sostenere che il fatto che l'*imperium* possegga questa capacità di dirigere realmente, e finanche di muovere verso l'azione, derivi dai presupposti volitivi di tale comando razionale: è soltanto "in forza" (*in virtute*) della volontà, che la stessa ragione «muove mediante il comando all'esercizio dell'atto»[1296]. Così come la deliberazione razionale presuppone l'intenzione volitiva ed è strutturalmente legata alla scelta volitiva; allo stesso modo si può dunque affermare che il comando razionale presupponga necessariamente la scelta volitiva, e sia strutturalmente ordinato all'"utilizzo" volitivo delle diverse facoltà.

Tali riflessioni circa i nessi essenziali delle operazioni dell'intelletto pratico con gli atti volitivi permettono di comprendere ulteriormente come la distinzione tommasiana tra atti noetici e atti appetitivi non sia guadagnata a partire dalla ricerca, in ultima analisi sterile, di vissuti che presenterebbero soltanto un aspetto "puramente" appetitivo, di contro a vissuti che presenterebbero soltanto un aspetto "puramente" cognitivo, ma piuttosto a partire dalla ricerca, particolarmente

[1295] «Imperare (…) est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc», STh, I-II, q. 17, a. 1, co.

[1296] «Primum (…) movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas (…) Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus», STh, I-II, q. 17, a. 1, co.

complessa[1297], di quale aspetto di un atto psichico ne identifichi maggiormente il "compimento" (*completio, consummatio, terminatio*)[1298]. In quest'ottica, un'operazione sarà definibile come cognitiva se, senza nulla togliere ai suoi presupposti appetitivi e alla sua ordinazione ad una appetizione, risulterà di per sé "compiuta" mediante una certa presenza immateriale dell'oggetto di questa operazione "nella" persona. Viceversa, un'operazione sarà definibile come appetitiva se, senza nulla togliere ai suoi presupposti cognitivi e agli eventuali ulteriori atti cognitivi che le faranno seguito per giungere all'azione, risulterà "compiuta" non mediante tale peculiare presenza dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente, bensì mediante una certa "presa di posizione" della persona nei confronti della realtà stessa, che costituisce l'oggetto di quell'operazione[1299].

Se si tiene presente tale difformità strutturale tra due diverse modalità di "compimento" delle operazioni psichiche, si capirà meglio cosa significhi la tesi tommasiana, secondo cui gli atti noetici hanno come oggetto formale il *verum*,

[1297] La complessità del tentativo di determinazione del carattere appetitivo o cognitivo degli atti studiati nel *De actibus humanis* risulta ben colta ed espressa da Giovanni di san Tommaso, il quale, all'inizio della sezione di una *disputatio* intitolata *Utrum electio sit formaliter actus voluntatis, an intellectus*, nota come «Licet titulus ponatur solum de electione, tamen difficultas ipsa universalior est, complectiturque principia et fundamenta generalia ad discernendum quando aliquis actus sit formaliter pertinens ad intellectum, vel ad voluntatem, concurrente utraque potentia ad ea quae pro tali actu requiruntur. Et sic ex ista difficultate poterit discerni de actu intentionis, fruitionis, usus et imperii: an sint formaliter actus intellectus, vel voluntatis. Cum enim isti actus non sint ita absolute et praecise unius potentiae, quod non etiam requirant concursum et influentiam alterius, non est facile discernere ad quam potentiam directe et formaliter pertineat talis actus, verbi gratia electio: et ad quam praesuppositive seu antecedenter», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 5, in I-II, disp. 6: *De electione*, a. 1, p. 411.

[1298] All'interno del *De actibus humanis*, il verbo *complere* figura ad esempio nel già citato *ad tertium* dell'articolo 1 della q. 11, in relazione alla determinazione dello statuto appetitivo della *fruitio*: «(…) in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur», STh, I-II, q. 11, a. 1, ad 3.

[1299] Tale tesi generale risulta ben espressa da un passaggio dell'opuscolo tommasiano intitolato *De rationibus fidei*: «Est (…) attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetitivam: nam operatio intellectualis, et omnino omnis cognitiva operatio completur per hoc quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu, et intelligibilia in intellectu; operatio autem appetitiva completur secundum quendam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui obiectas», *De rationibus fidei*, cap. 4. Queste affermazioni, a ben vedere, nulla aggiungono di sostanziale a quanto sostenuto nella *Prima pars* della *Summa* circa la differenza strutturale tra le operazioni appetitive e quelle cognitive (cfr. STh, I, q. 16, a. 1: *Utrum veritas sit tantum in intellectu*; STh, I, q. 27, a. 4: *Utrum sint plures processiones in divinis quam duae*; STh, I, q. 59, a. 2: *Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu et natura*), ma hanno il merito di esprimere tale differenza mediante il ricorso alla nozione di "compimento" (*completio*), che ben si presta a mostrare come un'operazione possa presentare una "componente" cognitiva e cionondimeno "compiersi" soltanto mediante un moto appetitivo, oppure correlativamente come un'operazione possa presentare una "componente" appetitiva e cionondimeno "compiersi" sul versante cognitivo.

mentre gli atti volitivi e gli affetti spirituali hanno come oggetto formale il *bonum*[1300]. Quando si afferma che un'operazione appetitiva si rivolge ad un oggetto "considerandolo" in quanto buono, secondo la "prospettiva" del bene, occorre cioè fare sempre molta attenzione a non intendere i termini "considerazione" e "prospettiva" in senso noetico. La "considerazione" e la "prospettiva" in questione altro non esprimono, nel caso degli affetti spirituali e degli atti volitivi, che quella multiforme *inclinatio* della persona nei confronti del bene che si è finora tentato di delineare. Il *bonum* è oggetto formale di un'operazione psichica se e solo se, una volta appreso, dà luogo ad un certo "posizionamento" della persona nei suoi confronti. Nel caso ciò non avvenga, significa che una persona potrà certo stare intenzionando una realtà buona, ma non già *sub ratione boni*, bensì ancora *sub ratione veri*[1301].

L'esempio del *consilium* permette di chiarire tale affermazione. La deliberazione, come più volte indicato, ha come oggetto le realtà ordinate al fine. Ora, l'*id quod est ad finem* pertiene alla *ratio boni*, per quanto non la esprima in senso pieno come fatto dalla nozione di *finis*. Perché dunque, nonostante il *consilium* si rapporti ad una "categoria" del *bonum*, non viene reputato come atto appetitivo? La risposta risiede nel fatto che, in senso proprio, il *consilium* non ha per oggetto il bene in quanto bene, ossia in quanto fonte di "inclinazione", bensì il bene «sotto l'aspetto del vero» (*sub ratione veri*): mediante il *consilium* si mette capo ad un giudizio, che permette ad un mezzo di acquisire una certa esistenza "nella" persona, ma che non rappresenta ancora, di per se stesso, un'inclinazione verso il mezzo, concepito nella sua "esternalità" rispetto alla persona.

Solo gli atti che si rapportano ai mezzi, "considerati" in quanto fonte di inclinazione, avranno realmente come oggetto il *bonum sub ratione boni*, e non il *bonum sub ratione veri*. Si noti come valga pienamente anche il ragionamento inverso: il fatto che un atto si rapporti al *verum* è garanzia dello statuto cognitivo di quell'atto, se e solo se si tratta del *verum sub ratione veri*, e non del *verum sub*

[1300] «(…) diversitas secundum rationem boni et veri, sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis», STh, I, q. 59, a. 2, ad 2.
[1301] «(…) bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur», STh, I-II, q. 19, a. 3, ad 1.

ratione boni, caso in cui quell'operazione risulterà di natura appetitiva. La tipologia della "gioia intellettuale", ossia della gioia scaturente dalla conoscenza della verità, è un esempio paradigmatico di cosa intenda Tommaso riferendosi alla nozione di *verum sub ratione boni*: chi gioisce per la comprensione della verità si sta certo rapportando a qualcosa di vero, ma non precisamente «nella prospettiva del vero» (*sub ratione veri*), poiché quest'atto non si compie mediante la presenza immateriale di una "somiglianza" della realtà conosciuta nel soggetto conoscente, ma implica una "quiete" nel bene - bene costituito dal fatto stesso di conoscere la verità -, che rappresenta una certa "presa di posizione" nei confronti di quel bene. Analoghe considerazioni possono essere condotte in merito allo statuto appetitivo delle peculiari forme di "moto verso il bene" rappresentate dal desiderio o dalla volontà di conoscere la verità, che come la gioia intellettuale costituiscono esempi di atti rapportantesi al *verum*, ma *sub ratione boni*[1302].

All'interno del capitolo sesto si proverà a porre in rilievo la comunanza del bene come oggetto formale di atti volitivi e affetti spirituali, analizzandola a partire non soltanto dalla nozione di bene in generale, ma anche dalle sue diverse "categorie"[1303]: il fatto che sia gli atti volitivi che gli affetti spirituali si rapportino al "bene in quanto bene" verrà cioè stabilito a partire da un'analisi delle diverse forme di "presa di posizione" nei confronti di ciò che potrebbe essere definito, con un lessico di matrice tommasiana, come l'*honestum sub ratione honesti*, il *delectabile sub ratione delectabili*, e l'*utile sub ratione utili*. Per ora, basti aver tentato di mostrare, attraverso una rassegna di alcuni luoghi testuali tratti dal *De actibus humanis* e una riflessione sull'ampiezza concettuale di nozioni quali quelle di *inclinatio* e *appetitus*, come tanto gli affetti spirituali quanto gli atti volitivi presentino secondo Tommaso il medesimo oggetto formale, ossia il *bonum sub*

[1302] Tommaso fa ad esempio riferimento allo statuto appetitivo del desiderio o della volontà di conoscere la verità nel seguente passaggio del trattato *De homine*: «(…) verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri», STh, I, q. 79, a. 11, ad 2. Si noti che, in questo luogo testuale, la nozione di *bonum sub ratione veri* risulta decisiva per mostrare come l'intelletto pratico e l'intelletto speculativo non siano due diverse facoltà l'anima. Più complesso è il problema della concezione tommasiana circa la distinzione tra *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, che non potrà essere affrontato in questa sede.

[1303] Si veda il paragrafo 6.2.2: *Argomento dell'oggetto formale*.

ratione boni, il bene "colto" in quanto fonte di una qualsivoglia "inclinazione" di livello spirituale nei suoi confronti.

Si è così giunti ad un importante snodo della seconda sezione del quinto capitolo, giacché è facile comprendere come, pur nelle differenze dei rispettivi orizzonti speculativi, la psicologia tommasiana e quella hildebrandiana siano apparse fino a questo punto concordi nel sostenere la tesi della somiglianza di sentimenti spirituali e atti volitivi quanto al loro nesso essenziale con presupposti cognitivi di livello intellettuale, e pure la tesi della somiglianza di affetti spirituali e atti volitivi come forme di "inclinazione" o "prese di posizione" nei confronti dei loro oggetti.

Se queste due tesi fondamentali accomunano la dottrina dell'Aquinate e quella del fenomenologo tedesco, resta che esse mettono capo a risultati ben diversi: secondo Hildebrand, come mostrato nello scorso capitolo, la somiglianza di sentimenti spirituali e atti volitivi in quanto "prese di posizione" dipendenti da cognizioni intellettuali non ne garantisce affatto la comunanza generica[1304]; mentre per Tommaso parlare del *bonum*, presupponente una cognizione intellettuale e colto in tutta la sua ampiezza trascendentale, come dell'oggetto formale comune a affetti spirituali e atti volitivi, equivale di per sé ad asserire la comunanza generica di queste operazioni. In altri termini: in ottica hildebrandiana, le *Stellungnahme* affettive e quelle volitive andranno riferite a due diversi centri della persona, il "cuore" (*Herz*) e la volontà (*Wille*); mentre in ottica tommasiana il fatto che due atti siano entrambi delle *inclinationes* di livello intellettuale, implica logicamente la loro afferenza ad un'unica facoltà, ossia a quella volontà (*voluntas*), che non è distinta, ma coincidente con il "cuore" (*cor*) della persona[1305].

Come spiegare tale contrasto tra i due autori? La via che qui si cercherà di seguire consisterà nell'interrogare il pensiero tommasiano in merito a quegli snodi

[1304] Si vedano le sezioni 4.3: *Caratteristiche comuni a sentimenti spirituali e atti volitivi* e 4.4: *Differenze tra atti volitivi e sentimenti spirituali*.

[1305] Per la ripresa tommasiana del lessico biblico del "cuore", e la tesi dell'identità tra *cor* e *voluntas*, si tengano presente soprattutto le significative espressioni contenute in alcuni commentari scritturistici, in cui l'Aquinate parla ad esempio di «voluntas sive cor hominis» (*Sermo 'Germinet terra'*, p. 2), o interpreta le parole del Salmo 19 «tribuat tibi secundum cor tuum» soggiungendo «idest secundum voluntatem quae est de fine» (*Super Psalmo 19*, n. 2). Ulteriori rimandi tommasiani all'identità delle nozioni di *cor* e *voluntas* sono stati opportunamente rilevati nel paragrafo intitolato *La voluntad como "corazón"* in ECHAVARRÍA, *El corazón*, pp. 62-64.

speculativi, che rappresentano in ottica hildebrandiana alcuni dei maggiori fattori di differenziazione tra atti volitivi e affetti spirituali, ossia in merito al problema della libertà[1306], e a quello dello statuto affettivo o anaffettivo di un'operazione[1307], tematiche che verranno affrontate nel corso dei prossimi paragrafi.

5.2.3. Impossibilità di concepire la libertà come discrimine netto tra atti volitivi e affetti spirituali

Come buona parte dei suoi contemporanei, anche Tommaso ha dedicato grande attenzione alla tematica del libero arbitrio (*liberum arbitrium*) lungo l'intero corso del proprio itinerario intellettuale, e secondo le più diverse prospettive d'indagine. Riferimenti al problema dell'esistenza, della natura, della fondazione e delle modalità della *libertas arbitrii* si trovano infatti in riflessioni di ambito teologico e angeleologico, antropologico ed etico disseminate in numerose opere tommasiane, e hanno dato luogo a importanti tentativi di sviluppo nel corso della tradizione tomista[1308], così come a svariati studi che, già a partire dalla fine dell'Ottocento, hanno tematizzato i multiformi aspetti di questa componente della dottrina dell'Aquinate[1309].

Tanto sul versante speculativo, quanto su quello storiografico, la concezione tommasiana del libero arbitrio comporta questioni di grande complessità, la cui trattazione abbisognerebbe di uno studio a sé stante. In questa sede non sarà dunque possibile dedicarsi alla disamina di alcune delle questioni più controverse e dibattute dagli studiosi, quali il problema della compresenza e del nesso, all'interno del dettato dell'Aquinate, tra una fondazione *ex parte rationis* e una fondazione *ex parte voluntatis* della libertà, oppure il problema dell'eventuale presenza di un'evoluzione, che avrebbe condotto l'ultimo Tommaso ad una più forte

[1306] Per la concezione hildebrandiana della "libertà diretta" degli atti volitivi come una fonte della loro netta differenza rispetto ai sentimenti spirituali si veda il paragrafo 4.4.3: *La distinzione tra la "libertà diretta" degli atti volitivi, e la "libertà indiretta" e la "libertà cooperante" dei sentimenti spirituali.*

[1307] Per la concezione hildebrandiana della "anaffettività" degli atti volitivi come una fonte della loro netta differenza rispetto ai sentimenti spirituali si veda il paragrafo 4.4.2: *Differenza tra la modalità del riferimento all'oggetto propria dei sentimenti spirituali e quella degli atti volitivi***.**

[1308] Per una trattazione della presenza del problema del libero arbitrio nell'opera di alcuni tra i principali pensatori tomisti della prima modernità si rimanda a L. LEAHY, *Dynamisme volontaire et jugement libre. Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la Renaissance*, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.

[1309] Una rassegna bibliografica circa i numerosi studi dedicati alla concezione tommasiana del libero arbitrio è rinvenibile nella dissertazione dottorale di Jean-Marc Goglin: cfr. J.-M. GOGLIN, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, Ph.D. diss., Paris, EPHE, 2011.

accentuazione della libertà, corrispondente al tentativo di palesare la distanza della propria prospettiva rispetto a quella degli autori tradizionalmente definiti come esponenti dell'"averroismo latino", e fautori di posizioni variamente identificabili come forme di "determinismo intellettualista". Lasciando da parte questo tipo di problematiche, quel che importerà soprattutto mostrare, ai fini della presente ricerca, è come la nozione di libero arbitrio non permetta, all'interno dell'orizzonte speculativo tommasiano, di istituire una netta separazione tra affetti spirituali e atti volitivi.

L'Aquinate sarebbe probabilmente d'accordo con Hildebrand, nell'asserire che gli affetti spirituali non siano definibili come liberi nel senso della "libertà diretta": per quanto il trattato *De passionibus* menzioni il nesso tra la "dilezione" (*dilectio*), che rappresenta l'atto dell'*amor amicitiae* in quanto amore di livello spirituale, e la scelta (*electio*)[1310], si proverà a mostrare nella prossima sezione come il dettato tommasiano non intenda sostenere che l'amore di livello spirituale sia libero fin dal proprio sorgere, ma piuttosto che il "compimento" del dinamismo richiesto dall'amore non si dia se non attraverso l'intervento della libertà[1311]. In termini generali, la psicologia dell'Aquinate appare compatibile con l'ammissione della "spontaneità" del sorgere degli affetti spirituali, spontaneità che distingue queste operazioni rispetto a quelle pienamente libere, sottoposte al "dominio" (*potestas*) della persona, e che è stata opportunamente messa in rilievo da un grande interprete della *Secunda pars* quale Michel Labourdette[1312].

Proprio a questo punto emerge però la distinzione tra la prospettiva tommasiana e quella hildebrandiana, giacché non tutti gli atti volitivi analizzati nel *De actibus humanis* sono reputati come rientranti nell'ambito del pieno dominio della persona, ossia come "direttamente liberi". L'atto in cui, secondo Tommaso, si manifesta nella maniera più perfetta la libertà dell'uomo, è quello della scelta: non

[1310] Si veda soprattutto STh, I-II, q. 26, a. 3: *Utrum amor sit idem quod dilectio*, in cui l'Aquinate sostiene che «Addit (…) dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura», STh, I-II, q. 26, a. 3, co.

[1311] Si veda in particolare il paragrafo 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*.

[1312] Si veda soprattutto il paragrafo *Sentiments et choix* in LABOURDETTE, *Les actes humains*, pp. 126-127.

a caso già nella q. 83 della *Prima pars*[1313] l'Aquinate rileva come l'espressione *liberum arbitrium* non designi una facoltà diversa dalla *voluntas*, ma la stessa facoltà volitiva, nella misura in cui essa è considerata come origine dello specifico atto dello scegliere[1314]. Nella scelta si manifestano in effetti i due tratti fondamentali e privilegiati della libertà, qualificabili come "libertà di specificazione" (*libertas specificationis*) e "libertà di esercizio" (*libertas exercitii*): da un lato, la libertà si esplica come possibilità di opzione tra diverse alternative (*posse velle hoc aut illud*), dall'altro, come possibilità tanto di volere, quanto di non volere un determinato oggetto (*posse velle et non velle*), e tale duplice versante della libertà sta alla base della possibilità di predicare un carattere libero rispetto alle stesse azioni "comandate" dal volere (*posse agere hoc aut illud*, *posse agere et non agere*)[1315].

Anche rispetto all'atto del *consensus* Tommaso afferma lo statuto libero: il fatto di "consentire" o meno nei confronti di un certo mezzo orientato al fine, emerso nel corso del processo deliberativo, rientra nel potere (*in potestate*) della

[1313] Cfr. STh, I, q. 83: *De libero arbitrio*.

[1314] Si veda STh, I, q. 83, a. 4: *Utrum liberum arbitrium sit eadem potentia cum voluntate*, in cui Tommaso sostiene che «liberum arbitrium (…) nihil aliud est quam vis electiva» e, dopo aver stabilito una proporzione tra il rapporto sussistente tra il *velle* e l'*eligere* da un lato, e quello sussistente tra l'*intelligere* e il *ratiocinari* dall'altro, giunge ad affermare che «eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari (…) Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una», STh, I, q. 83, a. 4, co.

[1315] Il luogo testuale fondamentale per l'esposizione della differenza tra *libertas exercitii* e *libertas specificationis* è la sesta *quaestio* delle *Quaestiones disputatae de malo*, il cui unico articolo è dedicato a stabilire *Utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat*. Qui Tommaso rileva come «(…) ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto» e, dopo un articolato processo dimostrativo, giunge ad affermare che «(…) quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur», *De malo*, q. 6, co. Rispetto all'esposizione della *libertas exercitii* e della *libertas specificationis* proposta dalla *Summa theologiae*, si veda soprattutto STh, I-II, q. 10, a. 2: *Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto* e STh, I-II, q. 13, a. 6: *Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere*, in cui l'Aquinate afferma che «homo non ex necessitate eligit. (…) Quod (…) possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud», STh, I-II, q. 13, a. 6, co. Le seguenti riflessioni tommasiane ben restituiscono il tentativo di giustificare a livello fondativo la sussistenza della *libertas exercitii* e della *libertas specificationis*: «Quidquid (…) ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem (…) non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum», STh, I-II, q. 13, a. 6, co.

persona, come emerge chiaramente soprattutto dall'articolo secondo della q. 15 della *Prima secundae*[1316]. Altrettanto importante risulta la sottolineatura della libertà dell'atto dell'*usus*: la persona umana ha in effetti il potere di applicare le proprie diverse facoltà e le membra corporali alle loro rispettive operazioni, così come di non farlo. L'inizio di determinate mozioni corporali o operazioni intellettive sarà in questo senso dettato da un "utilizzo" volitivo, che non sorge "spontaneamente", ma rientra nel dominio della persona[1317].

Se nell'atto dell'*electio* si manifesta il nucleo irriducibile del libero arbitrio, e pure il *consensus* e l'*usus* rappresentano degli atti liberi, è importante notare come la concezione tommasiana non limiti la libertà alle sole volizioni rivolte ai mezzi, ma come al contrario anche alcune "forme" dell'*intentio finis* vadano ritenute libere. È questo uno snodo più complesso a livello ermeneutico, rispetto a cui pare legittimo rinvenire una distinzione fondamentale tra l'intenzione rivolta al fine ultimo *formaliter acceptum* da un lato, e l'intenzione del fine ultimo *materialiter acceptum*[1318], oppure le intenzioni dei fini intermedi, dall'altro. Se si considera l'intenzione del fine ultimo *formaliter acceptum*, ossia l'intenzione della felicità in generale, in ottica tommasiana è chiaro che quest'atto non sia libero, ma necessario: qualsiasi persona, in questo senso, vuole la felicità, e non può che volerla. La libertà dell'*intentio* emerge invece se si pensa all'*intentio* del fine ultimo *materialiter acceptum*, nella misura in cui diverse persone fanno coincidere la felicità, a cui in ottica formale tendono necessariamente, con beni diversi: alcuni pongono il loro

[1316] «(…) consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus (…) Bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturae. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud», STh, I-II, q. 15, a. 2, co.

[1317] Rispetto all'*usus* volitivo in generale, si ricordi quanto affermato già nella q. 9 del *De actibus humanis*, secondo cui «(…) utimur (…) aliis potentiis cum volumus», STh, I-II, q. 9, a. 1, co.

[1318] Per la distinzione tra le nozioni di fine ultimo *formaliter acceptum* e di fine ultimo *materialiter acceptum* si veda soprattutto STh, I-II, q. 1, a. 7: *Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum*, in cui Tommaso afferma che «(…) de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud», STh, I-II, q. 1, a. 7, co.

fine ultimo nelle ricchezze, altri negli onori, nei piaceri corporali, nella conoscenza della verità accessibile alla ragione, etc., oppure nel vero e perfetto fine ultimo trascendente[1319]. A maggior ragione, è possibile asserire un carattere libero rispetto alle forme dell'*intentio* aventi per oggetto dei fini intermedi o infra-valenti, ordinati al fine ultimo *materialiter acceptum*[1320]. Quando in precedenza, al momento di tratteggiare la concezione tommasiana dell'*intentio* volitiva, se ne era parlato nei termini di una forma di "autodeterminazione", mediante cui la persona rivolge se stessa al fine, orientandosi già alla ricerca dei mezzi volti al suo conseguimento reale, le "forme" dell'*intentio* prese in considerazione erano in effetti primariamente quelle rivolte ai fini intermedi, oppure al fine ultimo *materialiter acceptum*. È considerando queste "tipologie" dell'*intentio*, e soprattutto la loro differenza e novità rispetto alla *simplex volitio*, che l'irriducibilità dell'intendere rispetto ai tipi di operazioni volitive sorte "spontaneamente" di fronte ad una certa percezione del bene apparirà in piena luce, attestando il carattere libero dell'*intentio*, il suo rientrare nell'ambito della *potestas* della persona.

Se anzitutto e in maniera più evidente l'*electio*, ma anche il *consensus*, l'*usus* e alcune forme fondamentali dell'*intentio*, sono concepibili in senso tomista come volizioni libere, rispetto a cui potrebbe essere predicata la "libertà diretta" (*direkte Freiheit*) delineata da Hildebrand, diverso è invece lo statuto della *simplex volitio* e della *fruitio*. Sulla base dell'interpretazione fornita in precedenza circa la *simplex volitio* come *voluntas nondum efficax*, non sarà difficile comprendere come quest'atto volitivo iniziale possa sorgere secondo una modalità non libera. La "semplice volizione" di una determinata realtà - o meglio, come si avrà modo di precisare nell'ultima sezione, la "semplice volizione" dell'unione con una determinata realtà - rappresenta una certa *inclinatio* derivante dalla percezione di

[1319] Tra i tomisti del secolo scorso, colui che più ha insistito sulla libertà della persona nei confronti del fine ultimo *materialiter acceptum* è certo Cornelio Fabro, il quale, parlando della «scelta del fine ultimo in concreto» come dell'opzione fondamentale della vita umana, ha espresso con altri termini ciò che qui si preferisce qualificare come intenzione del fine ultimo *materialiter acceptum*, per evitare confusioni con la nozione di scelta, che nel lessico tommasiano non si rapporta al fine, ma ai soli mezzi. Tra i vari scritti di Fabro dedicati al problema della libertà si veda almeno C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà* (1983), Rimini, Editrice del Verbo Incarnato, 2004.

[1320] Si potrebbe in ogni caso discutere, a questo proposito, se l'*intentio* di un fine intermedio sia libera in quanto intenzione, oppure in quanto considerata come volizione di una realtà espressamente colta quale via per giungere al fine ultimo, e dunque non più formalmente come intenzione di un fine, bensì come scelta di un "mezzo".

un qualche aspetto di positività di quella *res*, ma un'inclinazione che segue spontaneamente, se non necessariamente, i propri presupposti noetici e affettivi[1321], e che dunque non gode dell'aspetto di "autodeterminazione" manifestantesi a partire dall'*intentio*, in quanto origine del processo della "volontà efficace".

Così come all'origine del dinamismo volitivo si ha un atto non libero, ma "spontaneo", analogamente, al termine del processo appetitivo, in seguito al conseguimento dell'oggetto voluto, si avrà un altro atto volitivo che presenta uno statuto non libero, ma "spontaneo", ossia la *fruitio*. Stante una precedente e perdurante intenzione del fine, e stante il conseguimento del fine inteso, una persona potrà giungere in maniera "spontanea" a trarre compiacimento da tale conseguimento.

Se si accetta quanto fin qui sostenuto a proposito del carattere non libero, o almeno non pienamente e perfettamente libero, delle operazioni volitive della *simplex volitio* e della *fruitio*, sarà facile comprendere come Tommaso non giunga a vedere nella nozione di libertà un discrimine fondamentale tra le volizioni studiate nel *De actibus humanis*, e gli affetti spirituali del *De passionibus*, ma ammetta piuttosto, all'interno dell'ambito delle volizioni, la presenza di una distinzione tra atti liberi e atti non liberi, simili secondo questo aspetto agli affetti spirituali[1322],

[1321] In questa sede non è possibile dedicarsi al problema, importante e complesso tanto nel *corpus* tommasiano quanto all'interno della tradizione tomista, circa il nesso tra il sorgere della *simplex volitio* come primo atto volitivo, e l'azione divina. Quando in seguito si tratterà dello statuto "non libero" della *simplex volitio* sarà dunque soltanto in relazione alla dottrina generale della spontaneità o della necessità, e non in relazione alla questione specifica dell'operare di Dio nella volontà umana.

[1322] Il fatto che la non-libertà o la "spontaneità" degli affetti spirituali li accomuni ad alcune specie di atti volitivi è ben espresso da Labourdette, le cui considerazioni in merito vanno richiamate ampiamente: «La volonté n'a pas que des opérations parfaites et formellement libres. Appelons ces opérations parfaites des choix, non au sens précis d'élection comme moment particulier du mouvement volontaire, mais au sens d'acte librement ratifié, ce qui, à raison du pouvoir réflexif de la volonté, se présente dès l'intention et même dès le simple vouloir s'il est vraiment accepté, car il est virtuellement délibéré. A côté de ces choix, il y a, sur le type de la complaisance affective du simple vouloir ou du consentement, un grand nombre de mouvements de la volonté, antérieurs de soi à toute détermination libre et qu'on peut appeler sentiments. Ce mot est équivoque et il est souvent pris dans un sens plus large ; mais il suffit de s'entendre. Ces sentiments sont dans la ligne de cette passivité initiale que la volonté a vis-à-vis de son objet; ce sont les réponses spontanées de la volonté en tant qu'elle est un appétit aux sollicitations de l'objet. La passivité dont ils naissent ne justifie pas pour eux le nom de 'passions', parce qu'ils n'impliquent par eux-mêmes aucune mutation organique; mais ils sont l'analogue, sur le plan spirituel, des passions de l'appétit sensible (…)», LABOURDETTE, *Les actes humains*, pp. 126-127. Tali affermazioni del teologo francese risultano in buona parte condivisibili, e sottendono una feconda lettura di carattere generale circa le relazioni tra il trattato *De actibus humanis* e il trattato *De passionibus*. È legittimo in ogni caso nutrire qualche perplessità in merito alla possibilità, ammessa da Labourdette, di una forma libera di *simplex volitio*, e pure alla tesi di un carattere spontaneo e non libero del *consensus*: per quanto tale interpretazione risulti comprensibile, stante l'esplicito accostamento tommasiano della nozione di *consensus* a

oppure ammetta, in un'altra possibile prospettiva ermeneutica, la sussistenza di diversi "gradi" di libertà tra i vari atti volitivi. Tale questione ha, a ben vedere, strettamente a che fare con il problema del "versante affettivo" proprio di alcune volizioni, cui sarà dedicata l'ultima breve porzione della presente sezione.

5.2.4. Presenza di un versante affettivo di alcuni atti volitivi

Se ci si focalizza sul trattato *De actibus humanis*, non è difficile rendersi conto di come la concezione tommasiana degli atti volitivi risulti distante dalla visione hildebrandiana circa la loro pretesa "freddezza", di fronte al "calore" proprio dello statuto dei vissuti affettivi. In effetti, delle sei specie di atti volitivi distinte dall'Aquinate, alcune presentano un versante marcatamente affettivo.

Ciò risulta massimamente evidente nel caso della *fruitio*, che implica secondo Tommaso, come sottolineato in precedenza, una certa forma di "piacere" (*delectatio*), di "compiacimento" (*complacentia*) nei confronti della realtà conseguita[1323]. La nozione di *complacentia* non è tuttavia richiamata dall'Aquinate per tratteggiare lo statuto della sola fruizione volitiva, ma anche dell'atto del "consenso" volitivo, giacché, mediante il *consensus*, è possibile affermare che la persona "si compiaccia" nei confronti di alcuni dei mezzi orientati al conseguimento del fine inteso[1324]. Oltre che nella *fruitio* e nel *consensus*, anche nella "volizione semplice" è forse possibile rinvenire un qualche versante affettivo, almeno nella misura in cui tale atto volitivo risulta strettamente legato alla "fruizione iniziale" del fine (*fruitio inchoata*)[1325]: non è un caso che l'espressione

---

quella di *complacentia*, la negazione della libertà del *consensus* risulta problematica a livello ermeneutico in quanto contraddice quanto affermato in STh, I-II, q. 15, a. 2: *Utrum consensus conveniat brutis animalibus*.

[1323] Cfr. STh, I-II, q. 11: *De fruitione*; ed in particolare STh, I-II, q. 11, a. 1: *Utrum frui sit actus appetitivae potentiae*, in cui si afferma che ««fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis», STh, I-II, q. 11, a. 1, co. Si veda anche STh, I-II, q. 11, a. 1, arg. 3 e STh, I-II, q. 11, a. 1, ad 3.

[1324] Cfr. STh, I-II, q. 15: *De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem*; ed in particolare STh, I-II, q. 15, a. 1: *Utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis*, in cui si afferma che «consentire importat applicationem sensus ad aliquid (…) quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea», STh, I-II, q. 15, a. 1, co.

[1325] Giovanni di san Tommaso interpreta in questi termini la connessione tra la *simplex volitio* e la *fruitio inchoata*: «(…) ad actum voluntatis, qui est simplex volitio, immediate sequitur fruitio seu complacentia de re volita: non fruitio consummata, quae est in possessione reali rei amatae, sed fruitio inchoata, quae incipit ab affectu primo de re (…)», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 3, in I, disp. 25, p. 139.

simplex complacentia sia stata a volte utilizzata, nel corso della tradizione tomista, proprio come sinonimo di *simplex volitio*.

La dimensione affettiva degli atti volitivi è stata di recente sottolineata da un significativo e più volte citato contributo di Martin Echavarría, in cui lo studioso argentino giunge ad affermare che non solo gli atti volitivi fin qui richiamati, ma anche l'*intentio* e l'*electio*, presenterebbero un carattere affettivo, e che dunque solo l'*usus* sarebbe sprovvisto di un versante affettivo[1326]. Tale interpretazione dell'affettività dell'*intentio* e dell'*electio* risulta però problematica, anche nella misura in cui essa dipende strettamente dalla lettura, che sarà esplicitata e criticata nell'ultima sezione di questo capitolo, fautrice dell'identità specifica di affetti spirituali e atti volitivi[1327].

Nonostante in alcuni luoghi testuali, opportunamente richiamati da Echavarría, Tommaso, al seguito di Aristotele, parli dell'*electio* come di una certa forma di *desiderium*[1328], pare possibile affermare che la psicologia dell'Aquinate non consideri né l'intenzione né la scelta come atti volitivi presentanti in maniera costitutiva e necessaria un versante affettivo, tesi, questa, che sarà richiamata e maggiormente esplicitata nelle considerazioni conclusive del presente capitolo[1329]. Bastino queste brevi riflessioni a proposito dello statuto non libero e del carattere affettivo di alcuni degli atti volitivi descritti nel *De actibus humanis*, per comprendere ulteriormente le ragioni speculative della tesi tommasiana fautrice della comunanza generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi, e per poter transitare alla terza e ultima sezione del presente capitolo.

[1326] Cfr. ECHAVARRÍA, *El corazón*, pp. 60-61.
[1327] Si veda la sezione 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*.
[1328] Cfr. ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 61.
[1329] Si veda il paragrafo 5.3.7: *Considerazioni conclusive sulla distinzione e il nesso tra affetti spirituali e atti volitivi*. Si noti, a sostegno della tesi della possibilità di un carattere anaffettivo della scelta, come il ricorso tommasiano al termine *desiderium* ai fini della delineazione dello statuto dell'*electio* non coincida con il significato "tecnico" e specifico di *desiderium*, in quanto affetto spirituale rivolto al fine, proposto all'interno del trattato *De passionibus*, ma sembri piuttosto rinviare alla più generale nozione di *appetitus*.

5.3. Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano

In questa sezione conclusiva del quinto capitolo si cercherà di mostrare come le diverse specie di affetti spirituali menzionate da Tommaso nel trattato *De passionibus* non possano essere ritenute coincidenti alle specie di atti volitivi studiate nel *De actibus humanis*. A questo scopo, l'argomentazione sarà articolata come segue. Dapprima, verrà esposta nei suoi caratteri fondamentali l'interpretazione fautrice dell'"identità specifica" di affetti spirituali e atti volitivi, palesandone la presenza nella tradizione tomista e negli studi attuali. In seguito, si passerà alla confutazione di questa interpretazione, che implicherà il tentativo di porre in rilievo le differenze dell'*amor intellectualis* rispetto alla *simplex volitio*, del *desiderium* rispetto all'*intentio*, del *gaudium* preso in generale rispetto alla *fruitio*, così come di ulteriori affetti quali l'*ira* spirituale rispetto alla *simplex volitio*, o di sentimenti spirituali aventi polarità negativa, come l'*odium* o la *fuga*, rispetto ad una tipologia di "volizione negativa", qualificata da Tommaso come *noluntas*. Infine, si proporranno alcune considerazioni di ordine complessivo circa l'importanza della sottolineatura della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi, ai fini della comprensione della vastità dell'ambito della *voluntas* e della complessità del dinamismo affettivo-volitivo, così come per la difesa della concezione tommasiana di fronte a qualsivoglia accusa di "riduzionismo volitivo" dell'affettività, ma pure, inversamente, di "riduzionismo emotivistico" della volizione.

5.3.1. Esposizione dell'interpretazione dell'identità specifica tra affetti spirituali e atti volitivi

Non è semplice stabilire con certezza quale autore, all'interno della tradizione tomista, abbia originariamente sviluppato l'interpretazione dell'identità specifica degli affetti spirituali menzionati nel *De passionibus* con gli atti volitivi del *De actibus humanis*, ma è fuor di dubbio che siano stati i commentari del Caietano a fornire una formulazione di tale interpretazione, che si sarebbe rivelata particolarmente influente lungo la storia del tomismo, e fino ai nostri giorni. Risulta dunque opportuno soffermarsi anzitutto su quanto sostenuto da Tommaso de Vio,

prima di delineare, per sommi capi, alcuni snodi della *Wirkungsgeschichte* della sua lettura.

La principale preoccupazione del domenicano italiano, al momento di interpretare i riferimenti tommasiani agli analogati spirituali delle passioni, sembra essere stata quella di evitare di avvicinarsi ad una posizione simile a quella scotista, fautrice, almeno agli occhi del Caietano, di una netta divaricazione tra le cosiddette *passiones in voluntate*, ossia gli affetti spirituali, e le vere e proprie *operationes voluntatis*, ossia gli atti volitivi[1330]. È sullo sfondo della presa di distanza dalla psicologia del *Doctor subtilis*, che il Caietano tende a ricondurre - e in ultima analisi a ridurre - le specie degli affetti spirituali menzionate nel *De passionibus* a quelle degli atti volitivi precedentemente analizzate da Tommaso nel corso del *De actibus humanis*.

La maggior parte degli affetti vengono in tal modo reputati come forme del "volere" (*velle*), termine con cui il Caietano designa quell'atto, che nel corso della presente ricerca è stato prevalentemente nominato come *simplex volitio*. In questo senso, l'amore di livello spirituale altro non sarà che un «voler bene» (*velle bonum*) a sé o ad altri, mentre la rabbia di livello spirituale coinciderà con un «volere la vendetta» (*velle vindictam*), etc. Già a livello linguistico tali espressioni lascerebbero intravedere come, tanto nell'opera dell'Aquinate quanto «guardando alla natura delle cose» (*ad naturam rerum aspiciendo*), questi affetti spirituali non possiederebbero ciascuno una propria specie distinta dalle altre, come avviene nel caso dei loro analogati di livello sensibile, ma rappresenterebbero piuttosto diverse concrezioni particolari dell'unica specie della *simplex volitio*[1331].

Affetti spirituali aventi polarità negativa, quali l'*odium*, la *fuga*, etc., sarebbero invece riconducibili al "non volere" (*nolle*), ossia ad un tipo di "volizione

[1330] «(…) Scotus (…) ponit in voluntate non solum operationes, sed passiones spirituales. Et quantum ipse insinuare videtur, intendit quod voluntas tunc operatur, quando contingit obiectum: tunc autem patitur, quando recipit ab obiecto. Ita quod operatio coniungit potentiam obiecto: passio autem non, sed ab obiecto est ut causa efficiente tantum», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 22, in a. 3, p. 172. In seguito, il Caietano sostiene che Scoto «ponit in voluntate non solum operationes, sed passiones; illas liberas, istas naturales; illas a voluntate in voluntate, istas in voluntate ab obiecto», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 31, in a. 4, p. 218.

[1331] «Ad naturam (…) rerum aspiciendo, nescio iram in voluntate, nisi velle vindictam; et amorem, nisi velle bonum sibi vel alteri, etc.», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 308.

negativa" (*nolitio*), che Tommaso qualifica a volte come *noluntas*[1332], ma a cui non dedica alcuna *quaestio* all'interno del *De actibus humanis*. Il Caietano, pur riconoscendo la stretta affinità del *nolle* con il *velle*, resa a livello linguistico dalla traducibilità del *nolle* come «volere che una certa realtà non sia» (*velle non*), tende a trattare il *nolle* come un atto volitivo distinto[1333], e dunque a ricondurre ad esso alcuni tra gli affetti spirituali aventi come oggetto il *malum*[1334].

In ultima analisi, soltanto due affetti si sottrarranno, all'interno dell'ermeneutica caietaniana, a tale riduzione al *velle* o al *nolle*: si tratterà della *delectatio* di livello spirituale, ossia del *gaudium*, e della *tristitia*[1335]. È importante notare come sia proprio riguardo a questi affetti spirituali che il grande commentatore dedica la maggiore attenzione, ed esplicita più estesamente il proprio tentativo di contrastare la dottrina scotista[1336]. Quel che qui più importa notare, è che il riconoscimento caietaniano dell'irriducibilità della *delectatio spiritualis* al

[1332] All'interno del *De actibus humanis*, il riferimento tommasiano alla *noluntas* è rinvenibile all'interno della *quaestio* 8, dedicata alla *simplex volitio*: «Voluntas (…) se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali», STh, I-II, q. 8, a. 1, ad 1.

[1333] «(…) quoniam bonum et malum sunt obiecta appetitus, quamvis malum secundario; et bonum est quod omnia appetunt, malum vero quod omnia fugiunt: rationabile est ut in primo appetitu, quotus est rationalis, sit actus consonus utrique obiecto, prosecutio scilicet respectu boni, et fuga respectu mali. Ac per hoc, sicut velle inest pro prosecutione, ita nolle pro fuga: illius enim obiectum proprium est bonum, huius autem malum. Et hoc est tenendum et secundum rem, et secundum mentem Auctoris (…) Dic (…) quod nolle significat actum positivum refutativum obiecti. Et quia *fuga in appetitu est sicut negatio in intellectu* (…) ideo hic actus declaratus est per *velle non*. Non fuit (…) tacitus ab Auctore in hoc tractatu actus istius nolitionis. Sed inquantum est proprius voluntati, tractatus est cum suo contrario, scilicet velle: oppositorum enim eadem est disciplina. Et assignatum est ei obiectum, scilicet malum; et dictum quid est, scilicet fuga (…)», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 307.

[1334] Il Caietano riconduce esplicitamente alcuni affetti spirituali aventi come oggetto il *malum* all'atto volitivo del *nolle*, come emerge dalle seguenti affermazioni, secondo cui il *nolle* «inquantum (…) rationem habet communem cum passionibus, tractatus est in tractatu de odio, et opposito desiderii, desperatione ac timore. Sunt enim in voluntate haec nolitiones», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 307.

[1335] «(…) delectatio, proprie loquendo, non est velle, nec tristitia nolle», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 31, in a. 4, p. 218. Si noti come il Caietano ammetta in ogni caso anche un utilizzo più vasto del termine *velle*, secondo cui esso non restituirà il significato della sola *simplex volitio*, ma più in generale di qualsiasi specie di atto volitivo di polarità positiva, e un utilizzo altrettanto vasto del termine *nolle*, secondo cui esso permetterebbe di designare qualsiasi tipo di operazione volitiva di polarità negativa. In questo senso, egli può affermare che «si largo vocabulo per velle omnis acceptatio voluntatis, et per nolle omnis refutatio significetur (…) sic delectatio est velle, et tristitia nolle», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 31, in a. 4, p. 218.

[1336] Cfr. THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 31, in a. 4, pp. 218-219.

velle, e della *tristitia* al *nolle*, non mette capo alla tesi dell'"autonomia" della loro trattazione nel *De passionibus*, rispetto alla concezione degli atti volitivi proposta dal *De actibus humanis*. Al contrario, il piacere spirituale o gioia viene esplicitamente ricondotto alla *fruitio*[1337], e in maniera analoga la tristezza viene ricondotta ad un tipo di operazione volitiva che, per quanto non analizzata nel *De actibus humanis*, risulterebbe secondo il Caietano chiaramente implicata da questo trattato, nella misura in cui rappresenterebbe appunto un atto contrario a quello della *fruitio*, così come il *nolle* si oppone per contrarietà al *velle*[1338].

Bastino questi brevi riferimenti per delineare la lettura del Caietano, la cui "storia degli effetti", come già affermato, giunge fino all'epoca odierna. Certo, ciò non significa che l'ermeneutica "caietanista" sia stata accettata in maniera unanime, giacché fin dall'epoca del tomismo rinascimentale e seicentesco alcuni autori, come Suárez, se ne sono almeno in parte apertamente distanziati[1339], e tuttavia è ben possibile affermare che sforzi interpretativi analoghi a quello del domenicano italiano abbiano attraversato la storia del tomismo, emergendo tanto in alcuni dei

[1337] «(…) constat (…) quod delectatio in voluntate aut est fruitio, aut eius species», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 31, in a. 4, p. 218.

[1338] «(…) cum delectatio in voluntate distinctus sit specie actus a velle et aliis actibus, consequens est ut tristitia , quae ei est contraria, sit etiam specie distinctus actus a nolle et ceteris. Nec propterea diminutus est Auctor. Quoniam et, ponendo fruitionem speciem per se in voluntate, insinuavit tristitiam: oppositorum enim eadem est disciplina. Et, tractando de delectatione et tristitia, expresse tradidit tristitiam contrariam delectationi in voluntate, ut patet (…) in qu. XXXV», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 308. È sulla base del riconoscimento della specificità della *tristitia*, concepita come operazione volitiva contraria alla *fruitio* o *delectatio*, che il Caietano sostiene in termini generali di non rinvenire «in re, aut in Auctore, distinctionem specificam in esse naturae actuum qui passiones dicuntur, in voluntate positorum: sed omnes praeter tristitiam, ad (…) septem actus, scilicet velle, nolle, frui, intendere, eligere, consentire et uti, reduci puto», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 308. In questo senso, secondo il domenicano italiano la psicologia tomista riconoscerebbe un numero totale di 19 operazioni appetitive specificamente distinte, ossia 11 passioni della *potentia concupiscibilis* e della *potentia irascibilis*, e 8 atti volitivi, comprendenti, oltre alle 6 specie esplicitamente analizzate nel *De actibus humanis*, anche il *nolle* e la *tristitia*: «(…) erunt in universo actus decem et novem appetitus distincti specie in esse naturae, comprehendendo sub fruitione omnem delectationem voluntatis», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 308.

[1339] Per la presa di distanza di Suárez dal Caietano si tengano presenti le seguenti affermazioni: «Non omnes passiones appetitus cerni in voluntate putat Cajetanus (…) solvitur dubium, quod disputat Cajetanus (…) an omnes isti actus, qui in appetitu sensitivo passiones dicuntur, sint etiam in voluntate. Cui Cajetanus negative respondet, et octo actus tribuit voluntati, volitionem, nolitionem, intentionem, electionem, consensum, usum, delectationem et tristitiam. Sed oppositum verius est, nam revera omnes actus supra numerate in appetite rationali reperiuntur, et non minus distincti, sive illis detur passionis nomen, sive non», SUÁREZ, *De actibus qui vocantur passiones*, p. 190.

maggiori tentativi di ripresa e prosecuzione della dottrina tommasiana dell'affettività, quanto negli studi dedicati alla sua disamina analitica.

Prova ne sia il fatto che un'opera di primo rilievo, ed anzi unica nel suo genere, quale l'amplissimo commento integrale al *De passionibus* redatto da Santiago Ramírez, racchiude proprio una lettura dell'identità tra affetti spirituali e atti volitivi, di matrice almeno in parte caietaniana: il domenicano spagnolo riconduce ad esempio senza indugio l'*amor* di livello spirituale alla *simplex volitio* e la *fruitio* alla *delectatio*, ma sembra distanziarsi dall'identificazione caietaniana del *desiderium* con il *velle*, e ricondurre piuttosto questo affetto all'*intentio*[1340].

Un simile paradigma ermeneutico è rinvenibile anche in tempi più recenti, e pure negli studi odierni, ad esempio all'interno di un più volte citato articolo di Martin Echavarría, importante per la riscoperta della concezione tommasiana del livello spirituale dell'affettività, nella sua distinzione e nel suo nesso con l'affettività sensibile. Lo studioso argentino difende l'identità specifica tra la *simplex volitio* e l'*amor* di livello intellettuale, tra l'*intentio* e il *desiderium*, e tra la *fruitio* e il *gaudium*[1341]. Va notato, a questo proposito, come l'obiettivo ermeneutico

[1340] L'identificazione senza residuo, da parte di Ramírez, degli affetti spirituali agli atti volitivi, emerge soprattutto dalle seguenti affermazioni: «Bonum (…) spirituale et intellectuale secundum quod est a ratione apprehensum, est duplex, nempe finis et medium. Oportet ergo videre utrum amor sit finis vel medii, et consequenter utrum sit unus ex actibus voluntatis versantibus circa finem vel circa media. Atqui non potest esse unus ex actibus circa media (…) Ergo amor rationalis vel intellectivus debet esse unus ex actibus voluntatis circa finem. Sunt autem tres actus voluntatis circa finem, nempe simplex volitio, intentio et fruitio. Et manifeste amor rationalis est simplex velle, tum ex analogia cum passionibus appetitus concupiscibilis circa bonum sensibile absolute - quia ita se habet simplex volitio, intentio et fruitio ad bonum quod est finis intelligibilis, sicut se habet amor, desiderium et gaudium vel delectatio ad bonum sensibile -; tum etiam quia in intentione et fruitione iam incipit haberi quaedam compositio actus, dum velle est omnino simplex et purum, et ita velle et amare sibi invicem correspondent et adaequantur. Amor ergo rationalis vel intellectualis est primus actus voluntatis, et consequenter est prima immutatio passiva voluntatis a bono spirituali apprehenso ab intellectu», RAMÍREZ, *De passionibus animae*, p. 97.

[1341] «Los actos de la voluntad referidos al fin, son todos ellos de naturaleza claramente afectiva. Así, para empezar, la simple voluntad (*voluntas*) que es la reacción del apetito intelectivo ante la presencia del bien, y no es otra cosa que un acto de *amor* intelectivo. Y no deja de ser significativo que aquel acto de la voluntad que recibe por excelencia el mismo nombre que la potencia volitiva, la *voluntas*, sea un acto afectivo de amor. La intención del fin (*intentio finis*), que es el apetito del bien en cuanto propuesto como fin, es *deseo* intelectivo. Y, clarísimamente, la fruición o disfrute del fin (*fruitio*), que según santo Tomás corresponde primeramente al fin último y secundariamente a los otros fines, es la máxima especie de *gozo* intelectivo», ECHAVARRÍA, *El corazón*, pp. 60-61. Si noti inoltre, come Echavarría delinei lo statuto dell'*electio* volitiva in relazione alla nozione del *desiderium* affettivo: «Siguiendo nada menos que a Aristóteles, santo Tomás afirma que la elección es una forma de "deseo", el "deseo de aquellas cosas que están en nuestro poder" (...), y están en nuestro poder porque proceden de la deliberación (...) La elección es un deseo de lo que previamente se deliberó. El deseo es claramente un acto afectivo, aunque ciertamente en este caso dependiente del deseo del fin, que es la *intentio*», ECHAVARRÍA, *El corazón*, p. 61.

di Echavarría paia sotto un certo versante diverso da quello dei suoi predecessori: se per autori come il Caietano o Ramirez si trattava soprattutto di ricondurre gli affetti spirituali del *De passionibus* agli atti volitivi del *De actibus humanis*, l'interpretazione fornita dallo studioso argentino mira piuttosto, mediante un'operazione inversa, a leggere lo statuto degli atti volitivi a partire dall'angolatura offerta dalla trattazione del *De passionibus*, ossia, come già indicato, a palesare lo statuto marcatamente affettivo della quasi totalità delle specie di atti volitivi.

Quali che siano i diversi scopi o paradigmi ermeneutici di riferimento, è chiaro in ogni caso come letture quali quelle fin qui richiamate risultino accomunate da una tesi fondamentale, appunto quella dell'identità specifica tra gli affetti del *De passionibus*, o almeno una parte di essi[1342], e gli atti volitivi del *De actibus humanis*. Per quanto tale tesi presenti, come si avrà modo di rilevare nel prosieguo di questa sezione, alcuni significativi ancoraggi testuali nell'opera tommasiana, che ne palesano il carattere non integralmente arbitrario, essa andrà rigettata come illegittima, facendo emergere progressivamente l'irriducibilità delle diverse specie di affetti spirituali a quelle degli atti volitivi a cui esse sono state più sovente ricondotte.

5.3.2. La differenza e il nesso tra l'*amor intellectivus* e gli atti volitivi

Per iniziare a porre in rilievo la differenza tra l'*amor intellectivus* e la *simplex volitio*, e più in generale tra l'*amor intellectivus* e qualsiasi specie di atto volitivo, occorre delineare la distinzione tra la nozione di *finis cuius* e quella di *finis quo*, distinzione già aristotelica, e richiamata dall'Aquinate fin dal principio della *Secunda pars*[1343]. La nozione di *finis cuius* indica «la realtà stessa in cui si rinviene un "aspetto" di bene» (*ipsa res in qua ratio boni invenitur*), mentre la nozione di *finis quo* designa «l'uso o il raggiungimento di quella realtà» (*usus sive adeptio*

[1342] Uno studioso come Marco Panero, ad esempio, non sembra sostenere in termini generali l'interpretazione della riconducibilità degli affetti spirituali agli atti volitivi, cionondimeno egli si associa alla tesi dell'identità tra la nozione di *amor intellectivus* e quella di *simplex volitio*: «L'*amor intellectualis* si porta (…) naturalmente sul *bonum in communi*, è pertanto volizione del bene in quanto tale e, segnatamente, del bene umano perfetto. (…) L'*amor intellectualis*, formalmente considerato, coincide (…) con la *simplex voluntas boni*», PANERO, "*Ordo rationis", virtù e legge*, p. 205. Si noti in ogni caso come la comprensione della *simplex volitio* proposta da Panero appaia almeno in parte diversa da quella qui difesa, e incentrata sulla nozione di *voluntas inefficax* o *nondum efficax*.

[1343] Cfr. STh, I-II, q. 1, a. 8: *Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae convenienat*.

illius rei)[1344]. In ambito teologico tale distinzione risulta fondamentale, perché permette di comprendere come Dio possa essere fine ultimo di tutte le creature, in quanto *finis cuius*, e al contempo fine ultimo in maniera peculiare delle sole creature razionali, in quanto loro *finis quo*, dato che soltanto le creature razionali possono giungere alla beatitudine, consistente nella visione dell'essenza divina[1345].

La sottolineatura della differenza tra la «realtà stessa che è il fine» (*ipsa res quae est finis*), e il «raggiungimento del fine» (*consecutio finis*), risulta tuttavia pregna di implicazioni non soltanto in sede di riflessione teologica sul fine ultimo e la beatitudine, ma anche per la presente ricerca orientata alla specificazione filosofica, di tipo entitativo, delle operazioni psichiche. In effetti, è ben vero, come ricordato da vari commentatori e studiosi della psicologia dell'Aquinate, che tanto l'*amor* quanto la *simplex volitio* hanno come oggetto il "fine", ma occorre aggiungere che si tratta nel primo caso del *finis cuius*, mentre nel secondo del *finis quo*. L'amore, sia nella tipologia dell'*amor amicitiae* che in quella dell'*amor concupiscentiae*, ha per oggetto una sostanza: nel caso dell'*amor amicitiae* si tratta di una sostanza razionale, di una persona, mentre nel caso dell'*amor concupiscentiae* primariamente di una sostanza irrazionale[1346]; tuttavia in entrambi i casi si ha a che fare con un atto il cui oggetto è costituito dalla realtà stessa in cui è colto un qualche aspetto di bene, secondo la "categoria" del *bonum honestum*, oppure del *bonum delectabile*. La *simplex volitio*, invece, non ha mai per oggetto una data sostanza, ma può avere come oggetto il raggiungimento di quella sostanza,

[1344] «(…) sicut philosophus dicit in II Physic. et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus», STh, I-II, q. 1, a. 8, co.

[1345] «Si (…) loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt (…) beatitudo nominat adeptionem ultimi finis», STh, I-II, q. 1, a. 8, co.

[1346] La differenza tra l'oggetto dell'*amor amicitiae* e quello dell'*amor concupiscentiae* risulta almeno in parte ben colta da Giovanni di san Tommaso, secondo cui «Respicere (…) potest amor duplex objectum, scilicet objectum cui vult bonum, id est, personam, et objectum quod vult tamquam rem volitam, si quidem amare est velle bonum alicui, unde et datur objectum cui, et objectum quod. Respectu ergo boni amati ut quod, seu ut res volita, est amor concupiscentiae, quia res illa non est persona cum qua contrahatur amicitia, sed res quaedam volita. Respectu vero personae qui est volita, datur amicitia», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus in Summam theologicam d. Thomae*, vol. 6, p. 205.

un certo tipo di unione con essa. Facendo ricorso al lessico hildebrandiano, che in questo caso risulta particolarmente esplicativo, si potrebbe sostenere che la *simplex volitio* abbia per oggetto un certo "stato di cose" (*Sachverhalt*), consistente ad esempio nell'"esser-unito" del soggetto con una determinata sostanza.

Si noti bene come quanto fin qui affermato non contraddica in alcun modo la precedente qualificazione della *simplex volitio* come *voluntas nondum efficax*: il fatto che, mediante la *simplex volitio*, una persona "voglia" un certo stato di cose, coincidente con la condizione di raggiungimento di una realtà di cui ha precedentemente colto un qualche aspetto di bene, non significa che la persona si stia già "auto-determinando" efficacemente al conseguimento reale di quella *res*. Rimanendo allo stadio della pura *simplex volitio*, si ha a che fare con una forma di tendenza volitiva non ancora libera, ma spontanea, non ancora capace di guidare realmente verso il raggiungimento dello "stato di cose" voluto, ma rappresentante soltanto l'antecedente del dinamismo della volontà efficace. Posto questo chiarimento, è possibile comprendere come la distinzione tra *finis cuius* e *finis quo* renda conto tanto della differenza specifica, quanto della strettissima connessione sussistente tra l'*amor* e la *simplex volitio*.

Il fatto che l'*amor* abbia come oggetto una sostanza, mentre la *simplex volitio* possa avere per oggetto unicamente uno "stato di cose", non sembra rappresentare soltanto una differenza *ex parte obiecti materialis*, la quale, come indicato nel corso del secondo capitolo, risulterebbe incapace di garantire la differenza specifica tra queste due *operationes*[1347]. La differenza tra lo statuto di sostanza proprio dell'oggetto materiale dell'*amor*, e lo statuto di accidente proprio dell'oggetto materiale della *simplex volitio*, pare cioè poter venir colta non unicamente come differenza ontologica tra i rispettivi oggetti materiali, ma anche in quanto pregna di conseguenze per la stessa differenziazione delle "modalità" secondo cui la persona può rapportarsi a tali oggetti materiali, ossia in quanto differenza dell'oggetto formale di queste operazioni. Va sottolineato, a questo

[1347] Risulta opportuno richiamare nuovamente i passi dello *Scriptum super Sententiis* già citati nel capitolo secondo, a proposito della distinzione tra le nozioni di "oggetto formale" e di "oggetto materiale": «materialis diversitas objectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum, sed secundum speciem actus non diversificantur nisi ex diversitate formali objecti», *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 3. «Virtus (…) et potentia non differunt ex objectis secundum differentiam realem objecti, sed secundum diversas rationes objecti», *Super Sent.*, lib. 3, d. 26, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 1.

proposito, come in alcuni significativi passaggi del *corpus* tommasiano si affermi che una differenza tra gli oggetti materiali di due operazioni possa presentare una differenza formale a lei connessa (*habere secut annexam formalem diversitatem obiecti*)[1348], oppure che una certa differenza materiale possa risultare anche «in qualche modo formale» (*quodammodo formalis*)[1349].

Rispetto all'esempio dell'*amor* e della *simplex volitio*, a supportare l'interpretazione qui proposta circa la differenza del loro oggetto formale vi è appunto la distinzione tra *finis cuius* e *finis quo*. La nozione di *finis*, nella sua generalità, esprime le comunanze dell'oggetto formale dell'*amor* e della *simplex volitio*, differenziandoli al contempo dagli affetti spirituali e dagli atti volitivi rivolti ai mezzi; tale nozione di *finis* non è però di per sé sufficiente a garantire la piena identità delle "prospettive formali" secondo cui l'*amor* e la *simplex volitio* si rapportano ai rispettivi oggetti materiali, e la possibilità di una simile "divaricazione formale" è espressa proprio dalla distinzione, interna al *finis*, tra *finis cuius* e *finis quo*.

Indicata la radice della differenza specifica tra *amor* e *simplex volitio*, occorre a questo punto sottolineare con forza il fatto che queste operazioni della *voluntas* non sono separate, né legate in maniera unicamente contingente. Si può anzi sostenere che, laddove sia presente un qualsivoglia affetto di *amor*, si darà anche sempre e necessariamente, se non *actualiter*, per lo meno *virtualiter*, una *simplex volitio* ad esso conseguente. Questa tesi esprime uno snodo concettuale di primaria importanza, ai fini della comprensione del nesso tra la dottrina dell'*amor* e l'intera teoria tommasiana degli atti volitivi e dell'azione. Come appena indicato, l'*amor*, avendo per oggetto una sostanza, risulta strutturalmente irriducibile ad un atto volitivo avente per oggetto il conseguimento di quella sostanza. Tale

[1348] «(…) materialis diversitas in proposito habet secut annexam formalem diversitatem objecti, ideo sequitur diversitas in specie», *Super Sent.*, lib. 4, d. 41, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 1. «(…) praedicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem obiecti (…)», STh, II-II, q. 154, a. 1, ad 1.

[1349] Tommaso sostiene ad esempio che «diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus, non est materialis tantum; sed etiam quodammodo formalis», STh, I-II, q. 30, a. 3, ad 2. In termini analoghi, nelle *Quaestiones disputatae de virtutibus*, l'Aquinate afferma che «quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti, et non solum ut finem ultimum (…) patet: sed aliae virtutes habent Deum not ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem. Et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud propter denotat non solum causam materialem, sed etiam quodammodo formalem», *De virtutibus*, q. 2, a. 5, ad 2.

irriducibilità strutturale va difesa strenuamente, ma senza mai dimenticare che è proprio sulla base di un certo affetto di amore per una sostanza, presupponente il coglimento di un qualche suo aspetto di bene, che un soggetto inizia a volere, "spontaneamente", l'unione con quella sostanza. È in questo senso che l'*amor* implica logicamente la *simplex volitio*, e dà avvio, mediante tale volizione semplice, all'intero processo appetitivo.

Un simile quadro interpretativo permette di rendere conto di importanti affermazioni tommasiane, quali quella secondo cui l'amore rappresenta il «primo atto della volontà» (*primus actus voluntatis*)[1350], letta dai fautori della tesi dell'identità specifica tra affetti spirituali e atti volitivi come una delle principali prove della coincidenza tra l'*amor* e la *simplex volitio*, appunto in quanto quest'ultimo rappresenta la prima volizione orientata al fine[1351]. Nel paradigma ermeneutico alternativo qui seguito, la "duplice primazia" dell'*amor* e della *simplex volitio* è salvaguardata, senza per questo giungere ad identificarli: l'amore rappresenterà la prima operazione *simpliciter* della *voluntas*, mentre la "volizione semplice", originata e "motivata" dall'amore, sarà la prima tra le operazioni della *voluntas* rivolte al *finis quo*.

Delineati la distinzione e il nesso tra l'*amor intellectivus* e la *simplex volitio*, si tratta ora di comprendere come l'*amor intellectivus* non si arresti affatto allo

[1350] Si richiami nuovamente un passaggio fondamentale della q. 20 della *Prima pars*, già citato nel corso del secondo capitolo: «(…) amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium», STh, I, q. 20, a. 1, co.

[1351] Per la "primazia", nel senso di anteriorità, della *simplex volitio* rispetto agli altri atti volitivi, si vedano STh, I-II, q. 8, a. 2: *Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem*, e STh, I-II, q. 8, a. 3: *Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem*. Si tengano presente in particolare le seguenti affermazioni, impostate sull'analogia tra il *velle*, in quanto primo atto volitivo, e l'*intelligere*, in quanto primo atto dell'*intellectus*, e implicanti l'anteriorità della *simplex volitio* rispetto all'*intentio*: «Omnis (…) actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis», STh, I-II, q. 8, a. 2, co. «(…) voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque praecedit tempore, sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut etiam et circa intellectum accidit, nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia», STh, I-II, q. 8, a. 3, co.

stadio di questa prima volizione, ma al contrario "abbracci" l'intera successione degli atti volitivi, andandone a rappresentare la "prima radice" e il comune "sfondo motivazionale". A questo scopo, è opportuno focalizzarsi sulla nozione di *amor amicitiae*, su quell'*amor perfectus* rivolto ad una persona, che meglio permette di cogliere la peculiarità del nesso tra amore e atti volitivi.

Ci si concentri anzitutto sulla magnifica descrizione dell'*amor amicitiae* come «amore mediante cui una realtà è amata affinché a lei sia il bene» (*amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum*)[1352]: tale legame eidetico tra l'*amor amicitiae* e il *velle bonum* è stato letto, da autori quali il Caietano, come prova dell'identità tra l'*amor* di livello intellettuale e la *simplex volitio*[1353], ma esso ammette una diversa interpretazione. L'oggetto dell'*amor amicitiae* è, come indicato, una persona, mentre l'oggetto di quella peculiare forma di volizione, che risulta linguisticamente esprimibile come «voler bene a qualcuno», «volere il bene per qualcuno» (*velle bonum alicui*), non è una sostanza, ma rappresenta piuttosto uno "stato di cose", una condizione in cui la persona amata è unita ad un certo bene, o al bene in generale. Pare dunque legittimo affermare che l'*amor amicitiae* non coincida *essentialiter* con il *velle bonum*, ma piuttosto *causaliter* e *dispositive*, il che permette di salvaguardare al contempo la differenza specifica dell'*amor*, e la sussistenza di un nesso strettissimo tra l'*amor amicitiae* e il *velle bonum*. In altri termini: quanto alla definizione del suo costitutivo intelligibile, l'*amor amicitiae* appare come distinto e "anteriore" al *velle bonum*, ma il *velle bonum* fa parte del *proprium* dell'*amor amicitiae*, e non esiste alcuna forma di autentico *amor amicitiae* che non manifesti, per lo meno *radicaliter* e *virtualiter*, tale nesso con la volizione del bene per la persona amata.

Che questa interpretazione non sia puramente arbitraria, è dimostrato da significativi passi del *corpus* tommasiano, in cui l'Aquinate ha cura di sottolineare la distinzione tra la nozione di amore e quella di "voler bene" (*velle bonum*). Nell'articolo secondo della q. 27 della *Secunda secundae*[1354], ad esempio, viene

[1352] Cfr. STh, I-II, q. 26, a. 4, co.
[1353] Si ricordi come il Caietano sostenesse che «Ad naturam (…) rerum aspiciendo, nescio iram in voluntate, nisi velle vindictam; et amorem, nisi velle bonum sibi vel alteri, etc.», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 308.
[1354] Cfr. STh, II-II, q. 27, a. 2: *Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia*.

difesa la distinzione tra l'amore di livello spirituale e la "benevolenza" (*benevolentia*), sostenendo che il costitutivo intelligibile dell'amore presuppone l'esistenza di un'unione affettiva (*unio secundum affectus*) dell'amante all'amato, mentre il "voler bene", di per sé solo, non richiede tale dimensione di unione affettiva[1355].

Il rinvio a simili affermazioni dell'Aquinate permette a ben vedere di rendersi conto in maniera ulteriore, rispetto a quanto fosse possibile nel secondo capitolo, delle importanti somiglianze sussistenti tra la dottrina tommasiana dell'*amor amicitiae* e quella hildebrandiana dell'amore come risposta affettiva al valore[1356]. Come mostrato al termine del primo capitolo, il filosofo tedesco concepisce l'amore come il vero e proprio vertice dell'affettività spirituale[1357], e uno degli aspetti di peculiarità e superiorità dell'amore rispetto alle altre *affektive Wertantworte* risiede in ottica hildebrandiana nel suo nesso essenziale con l'*intentio unionis* e l'*intentio benevolentiae*, ossia con un duplice "vettore", una duplice tendenzialità di fondo mossa e motivata dall'amore, e rivolta all'unione con l'amato, e alla benevolenza per l'amato.

Qualcosa di analogo sarà appunto rinvenibile nella dottrina tommasiana dell'*amor amicitiae,* nella misura in cui questo amore viene visto come scaturigine di una duplice "tendenza volitiva": da un lato, la tendenza all'unione con l'amato, ben delineata nell'articolo primo della q. 28 della *Prima secundae*[1358]; dall'altro, la

[1355] «(…) amor qui est in appetitu intellectivo (…) differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum», STh, II-II, q. 27, a. 2, co.

[1356] La somiglianza tra la concezione tommasiana dell'*amor amicitiae* e quella hildebrandiana dell'amore come *Wertantwort* era stata segnalata all'interno del paragrafo 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale,* in relazione al tentativo di critica delle letture eudaimonistiche del pensiero dell'Aquinate.

[1357] Si veda la sezione 1.5: *L'amore, vertice dell'affettività spirituale*.

[1358] Cfr. STh, I-II, q. 28, a. 1: *Utrum unio sit effectus amoris*. All'interno di questo articolo, si noti soprattutto la distinzione tra l'*unio secundum rem*, e l'*unio secundum affectum*: «(…) duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum. Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, (…) Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se

tendenza alla benevolenza per l'amato, espressa fin dall'esposizione della differenza tra l'*amor amicitiae* e l'*amor concupiscentiae*, proposta dall'articolo quarto della q. 26[1359]. È appena il caso di notare, a questo proposito, come la differenza tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae* non venga manifestata soltanto dall'assenza, nell'*amor imperfectus,* della tendenza alla benevolenza nei confronti della sostanza "amata", ma anche dalla stessa differenza di modalità e significato delle due tendenze unitive: l'*amor concupiscentiae* dà origine ad una volontà di unione con l'oggetto "amato", che altro non è che volontà di possesso e utilizzo di questo, mentre l'unione ricercata a partire dall'*amor amicitiae* è un'unione di ordine essenzialmente personale, irriducibile ad una mera forma di possesso e utilizzo[1360]. Posta questa precisazione, sarà possibile cercare di comprendere come la duplice tendenza appetitiva, originata dall'*amor amicitiae*, accompagni l'intero dinamismo degli atti volitivi.

Se ci si arresta allo stadio primigenio della *simplex volitio,* il soggetto amante di *amor amicitiae* percepirà sì una certa tendenza spontanea all'unione con la persona amata, e pure alla benevolenza per lei, ma non sarà ancora orientato alla realizzazione effettiva né di tale unione, né di tale benevolenza. Il soggetto amante potrà certo provare un compiacimento interiore nei confronti degli "stati di cose" coincidenti con l'esser-unito con la persona amata, e con il raggiungimento da parte della persona amata del bene, raggiungimento favorito magari proprio attraverso il possibile intervento e contributo dell'amante, ma questo compiacimento motivato dall'amore resterà del tutto privo di effetti, se il soggetto non si orienterà realmente alla ricerca dei mezzi, ineludibile per il raggiungimento del duplice fine voluto. È descrivendo un tale tipo di amore, incapace di superare lo stadio della *simplex volitio*, che un commentatore quale Giovanni di san Tommaso parla con piena ragione di «amore sterile» (*amor sterilis*), espressione in grado di far comprendere

pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus», STh, I-II, q. 28, a. 1, co. La "tendenza" volitiva all'unione di cui si sta qui trattando, e che è concepibile come equivalente tommasiano dell'*intentio unionis* hildebrandiana, rinvia ovviamente al significato dell'unione come *unio secundum rem*.

[1359] Cfr. STh, I-II, q. 26, a. 4: *Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae*.

[1360] Ciò rinvia, da un diverso versante, a quanto affermato al termine del capitolo secondo circa il carattere non eudaimonistico della concezione tommasiana dell'*amor amicitiae* (cfr. 2.5.2: *Differenza tra affetti spirituali e passioni sensibili quanto all'oggetto formale*).

come questo amore, rimanendo bloccato nell'orizzonte della *voluntas inefficax*, non possa dare compimento alla duplice tendenzialità volitiva, insieme unitiva e benevolente, da lui stesso scaturente[1361].

Di contro all'esile *amor sterilis*, si staglia la figura dell'«amore vigoroso e coraggioso» (*amor robustus et fortis*), ossia di quella "forma" ben più compiuta di *amor amicitiae*, mediante cui una persona è amata non solo *in affectu*, ma anche *in effectu*. Ora, se si tiene presente quanto sostenuto nella prima sezione di questo capitolo riguardo alle diverse "fasi" del dinamismo volitivo, non sarà difficile comprendere come il principio della trasformazione dell'amore da *amor sterilis* a *amor robustus*, si dia mediante il sorgere dell'*intentio* volitiva. È quando il soggetto smette di "volere semplicemente" il duplice fine unitivo e benevolente, e inizia ad intendere tale fine, ossia a rapportarsi ad esso come a qualcosa "da raggiungersi" mediante dei mezzi, che si entra nell'orizzonte della *voluntas efficax*, e che per questa ragione l'affetto stesso dell'amore riceve una "modificazione" fondamentale, acquisendo quella forza e quella fecondità, di cui al principio era ancora sprovvisto[1362].

[1361] Vale la pena citare ampiamente le considerazioni di Giovanni di san Tommaso a proposito del nesso tra l'affettività e l'effettività nell'amore, che costituiscono il fondamento a partire da cui va compresa la limitatezza e l'imperfezione dell'*amor sterilis* rispetto a quanto richiesto dal costitutivo intelligibile dell'amore: «(…) amor duplex genus causalitatis in nobis exercet: scilicet et afficit et efficit. Et afficere quidem convenit ei in genere causae formalis: quia amor ipse affectus quidam seu affectio est voluntatis, tamquam forma. Efficere autem convenit ei in genere causae efficientis, quatenus ex affectu amoris movetur quis ad consequendum seu habendum in re rem amatam. Et ita amor formaliter per se facit unionem cum amato in affecto, efficienter autem quaerit unionem cum amato in re (…) Hinc ergo sumitur distinction inter amorem inefficacem et efficacem. – Si amor sistat in affectu et non quaerat aliquid in effectu, inefficax est: quia non efficit, nec ad efficiendum ordinatur; efficacia autem ab effectu dicitur, seu ex ordine ad effectum, quod pertinet ad genus causae efficientis. Sed amor ille sterilis est, et solum intra se sistens, pertineque ad voluntatem simplicem et volitionem, quae antecedit actum intentionis; et potest in illo esse magna complacentia et vehemens delectatio, nec tamen efficax est (…)», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 3, in I, disp. 25, p. 139.

[1362] Rispetto alla nozione di *amor robustus et fortis*, e al suo nesso con l'atto dell'*intentio*, si vedano le seguenti considerazioni di Giovanni di san Tommaso: «Efficax (…) amor facit conversionem ad rem in se, ut de facto et realiter obtinendam: et ideo efficax dicitur, quae incipit habere ordinem causae efficientis ad rem in se consequendam vel producendam; et ideo efficax dicitur, quasi efficiens et ordinem induens efficientiae, respicitque rem ut de facto, et secundum exitum a suis causis. Et sic incipit ordo efficacis amoris ab actu intentionis, qui non est simplex volitio vel complacentia de re amata, sed volitio tendens seu in illam tendens: ideoque dicitur intentio, quasi non solum affectu amans et uniens sibi, sed tendens efficienter ad quaerendum: et ideo incipit jam attingere media, saltem virtute, quia intentio non est simplex actus volendi, sed actus volendi finem sub aliquo ordine ad media. Et propterea non est jam simplex actus, sed quasi duplicatus: quia duo attingit, finem et ordinem ad media, non simplici bonitate contentus est; et sic etiam amor efficax semper est quasi duplicatus, non simplex, ideoque robustus et fortis: quia respicit rem non in sola sua bonitate, sed in ordine ad consecutionem et ad media», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus*

Non si insisterà mai abbastanza sulla decisività del nesso tra l'*amor* e l'*intentio*, sulla "virtuosa circolarità" sussistente tra loro. Per un verso, l'*intentio* presuppone l'amore: senza un qualche amore previo per una realtà, l'*intentio* rivolta all'unione con quella realtà e al bene per lei perderebbe tutto il proprio significato. Per un altro verso, è il compimento, la piena fruttificazione dell'amore a richiedere necessariamente l'*intentio*: tale atto volitivo non risulta dunque affatto privo di implicazioni su quell'amore da cui ha tratto origine e motivazione, ma si riflette appunto sull'amore stesso, rappresentando un passo fondamentale verso il compimento del "voto" intrinsecamente connesso ad ogni autentico *amor amicitiae*, ossia verso quella "concretizzazione" della tendenza unitiva e benevolente, che sola permette la trasformazione dell'*amor sterilis* in *amor robustus et fortis*[1363].

Se la strada verso il compimento della duplice tendenza intrinseca all'amore, e in ultima analisi verso il compimento dell'amore stesso, passa attraverso l'*intentio*, e di lì attraverso l'*electio* e l'intero *ordo executionis*, ciò significa che la "concretizzazione" dell'amore passa attraverso l'intervento della libertà. Proprio il nesso tra l'amore e gli atti volitivi liberi rappresenta uno snodo di particolare rilievo, ai fini della comprensione della teoria dell'azione dell'Aquinate. Come anticipato nella scorsa sezione, Tommaso istituisce una stretta relazione tra la "dilezione" (*dilectio*) e la scelta (*electio*), sostenendo, all'interno dell'articolo terzo della q. 26 della *Prima secundae*[1364], che la nozione di dilezione, rispetto a quella di amore in generale, aggiunge un riferimento ad una scelta precedente[1365], e giungendo poi ad affermare che l'amore di livello spirituale sarebbe identico alla

theologicus thomisticus, vol. 3, in I, disp. 25, p. 139. Si noti come il grande commentatore applichi principalmente tale distinzione tra l'*amor sterilis* e l'*amor robustus et fortis* al caso dell'amore per Dio, ma come le considerazioni fin qui richiamate valgano per ogni tipologia di *amor amicitiae*, e dunque anche all'interno dell'ordine naturale.

[1363] Non è un caso che Giovanni di san Tommaso parli, nei passi precedentemente citati, di *amor inefficax* e *amor efficax*, mostrando già a livello terminologico come la distinzione tra un amore che si ferma all'atto della *simplex volitio*, e un amore che dà origine all'atto dell'*intentio* e all'*ordo voluntatis efficacis*, non rimanga per così dire "esterna" all'amore, bensì incida direttamente e profondamente sull'amore stesso. Nel prosieguo della presente trattazione si preferirà in ogni caso non impiegare espressioni come quelle di *amor inefficax* e *amor efficax*, per evitare di generare possibili confusioni, consistenti nella surrettizia riproposizione della tesi dell'identità specifica dell'amore con uno degli atti volitivi, tesi di cui si è finora tentato di mostrare l'erroneità, salvaguardando al contempo il nesso essenziale tra l'amore e il dinamismo del volere.

[1364] Cfr. STh, I-II, q. 26, a. 3: *Utrum amor sit idem quod dilectio*.

[1365] «Addit (…) dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura», STh, I-II, q. 26, a. 3, co.

dilectio[1366]. Tale affermazione si riferisce manifestamente all'*amor amicitiae*, e non all'*amor concupiscentiae*, ma quel che risulta più difficile da comprendere, è come vada inteso tale nesso tra la *dilectio* e l'*electio*: ad un primo sguardo, esso sembra in effetti escludere la possibilità di un amore di livello spirituale e di carattere spontaneo, ed identificare l'amore spirituale con un atto volitivo, o con la conseguenza di un atto volitivo[1367].

Se si accetta la prospettiva ermeneutica fin qui delineata, si potrà invece propendere per una diversa lettura, che da un lato ammette la possibilità, per l'*amor amicitiae*, di sorgere in maniera "spontanea", "puramente affettiva", e dall'altro palesa l'imperfezione di un *amor amicitiae* che si arresti a tale stadio iniziale, mostrando come il compimento dell'amore richieda l'intervento del dinamismo libero della persona. In questo senso, particolarmente importante è ricordare come l'incontro dell'amore con la libertà non avvenga soltanto a partire dall'atto della scelta, ma già a partire da quello dell'intenzione: il primo e fondamentale passaggio dalla spontaneità del "trovarsi ad amare", alla libertà del "volere amare", si dà cioè nel momento di auto-determinazione proprio dell'*intentio*.

In seguito, la "durata dell'amore" dipenderà strettamente proprio dal continuo intervento di ulteriori atti volitivi liberi, come il *consensus* e l'*electio*, fino alla libertà delle singole azioni, in quanto mosse dall'*usus* volitivo libero. A questo proposito, non va dimenticato come il conseguimento del fine unitivo e del fine benevolente, permesso da un'azione o da una determinata serie di azioni, sia un conseguimento di carattere sempre parziale, mai completamente ultimativo. Nell'esistenza terrena, l'unione di livello personale ammette gradi sempre superiori, e analogamente l'orizzonte del possibile "bene per l'altro" non può mai dirsi "esaurito" da singole concrezioni dell'azione benevolente. È proprio tale dimensione di ulteriorità della tendenza unitiva e benevolente scaturente dall'amore, rispetto alle sue possibili realizzazioni parziali, che rende ragione del

[1366] «(…) Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo, sic enim amor idem est quod dilectio», STh, I-II, q. 26, a. 3, ad 1.

[1367] Una simile lettura non è estranea, ad esempio, ad alcune affermazioni di un significativo interprete della concezione tommasiana dell'affettività quale Antonio Malo Pé, secondo cui «La relación entre la afectividad espiritual y el acto de la voluntad humana es la clave para acceder a un tipo de afectividad que en sí misma no es sensible. En efecto, el amor, la esperanza, y el gozo espirituales no son más que los efectos del acto de la voluntad, propios del querer humano», MALO PÉ, *Antropología de la afectividad*, p. 136.

carattere asintotico di quel cammino verso il compimento dell'amore, e correlativamente verso l'effettività della volizione, che accompagna l'intero corso della vita umana.

Bastino le riflessioni fin qui svolte, per delineare in termini generali la differenza e il nesso tra l'amore e gli atti volitivi. La lettura proposta in questa sezione, e sviluppata in parte sulla base dell'ispirazione fornita da esponenti della tradizione tomista quali Giovanni di san Tommaso, e in parte mediante un confronto con la concezione hildebrandiana dell'amore, sembra in grado di rendere conto in maniera unitaria, senza eccessive violenze ermeneutiche, di numerose affermazioni tommasiane, e soprattutto di renderne conto in una maniera alternativa a quella difesa dai fautori della tesi dell'identità specifica tra l'*amor* e la *simplex volitio*, o tra l'amore e uno qualsiasi degli atti volitivi.

Naturalmente, per poter studiare in maniera esaustiva la concezione tommasiana del nesso tra l'*amor* e l'intero dinamismo volitivo, ci sarebbe bisogno di un'esposizione ben più analitica di quella proposta in queste pagine: occorrerebbe infatti prendere in considerazione anche il legame tra l'amore e le virtù, studiato ad esempio in una già citata monografia di Daniel Granada[1368], e soprattutto focalizzarsi sulla dimensione di profonda trasformazione, e insieme di "compimento qualitativo", che riceve l'*amor amicitiae* di tipo naturale, una volta innervato dalla *caritas*. Tali compiti implicherebbero una lettura congiunta delle *quaestiones* del *De passionibus* dedicate all'amore (I-II, qq. 26-28) e di quelle del trattato *De virtutibus* (I-II, qq. 55-70), così come della sezione del *De caritate* contenuta nella *Secunda secundae* (II-II, qq. 23-46). Nell'impossibilità di dedicarsi in questa sede a tali compiti, si lasci ora la problematica della distinzione e del nesso tra amore e atti volitivi, per transitare ad una più breve considerazione della distinzione tra gli altri affetti spirituali e gli atti volitivi, a cominciare dalla differenza tra il *desiderium* e l'*intentio*.

5.3.3. La differenza tra il *desiderium* e l'*intentio*

Come indicato in precedenza, interpreti quali Santiago Ramírez e Martin Echavarría hanno proposto la tesi dell'identità specifica tra il *desiderium*, ossia

[1368] Cfr. GRANADA, *El alma de toda virtud. "Virtus dependet aliqualiter ab amore". Una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*.

l'affetto corrispondente sul piano spirituale alla *concupiscentia* sensibile, e l'atto volitivo dell'*intentio*. Tale lettura è stata sviluppata a partire da una concezione generale basata sulle "analogie strutturali" sussistenti tra i primi tre atti volitivi studiati da Tommaso nel *De actibus humanis,* ossia la *simplex volitio*, la *fruitio* e l'*intentio*, e quelli che rappresentano, se si prescinde dall'*odium*, i primi tre affetti spirituali menzionati nel *De passionibus*, ossia l'*amor intellectivus*, il *desiderium* e il *gaudium*. Se l'*amor* si rivolge al bene in generale, indipendentemente dal suo essere posseduto o meno dal soggetto, mentre il *desiderium* si rivolge al bene in quanto non ancora raggiunto, e il *gaudium* al bene in quanto raggiunto, allora, posta la tesi dell'identità tra l'*amor* e la *simplex volitio*, ne scaturiranno in maniera quasi naturale le tesi dell'identità tra il *desiderium* e l'*intentio*, atto volitivo rivolto al fine non ancora raggiunto, e tra il *gaudium* e la *fruitio*, atto volitivo avente come oggetto il fine già raggiunto.

Vi sono tuttavia alcune importanti ragioni che legittimano una presa di distanza da tale lettura. Anzitutto, va rilevato come, una volta messa in questione la tesi dell'identità specifica tra l'*amor* e la *simplex volitio*, si indebolisca l'impianto ermeneutico di fondo, che pretenderebbe di legittimare *more geometrico* l'identità tra il *desiderium* e l'*intentio*, nonché tra il *gaudium* e la *fruitio*. In secondo luogo, il *desiderium* appare come irriducibile all'*intentio*, nella misura in cui la caratterizzazione di questo affetto spirituale emergente dal trattato *De passionibus* non ne evidenzia un aspetto di auto-determinazione e libertà, quale quello proprio dell'*intentio*, secondo l'interpretazione fornitane fin dalla prima sezione del presente capitolo. Attenendosi ai riferimenti tommasiani al *desiderium* proposti dalla q. 30 della *Prima secundae*[1369] non si rinvengono ragioni testuali sufficienti per poter sostenere che mediante questo affetto una persona orienti se stessa, per lo meno *virtualiter*, alla ricerca del conseguimento effettivo del fine voluto.

È ben vero che, nell'articolo quarto della q. 23, Tommaso sostiene che un «moto volto a conseguire il bene amato» (*motum ad assequendum bonum amatum*) pertiene alla *concupiscentia* e al *desiderium*[1370], e che nell'articolo secondo della q.

[1369] Si veda soprattutto STh, I-II, q. 30, a. 1: *Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo*.
[1370] «Bonum (…) primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris (…) Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae», STh, I-II, q. 23, a, 4, co.

28 egli parla del *desiderium* in relazione a una forma di "tendere verso" (*tendere in*)[1371]; occorre tuttavia sottolineare che, se a livello dell'*appetitus sensitivus* proprio degli animali irrazionali una determinata inclinazione, come quella della concupiscenza, è sufficiente a muovere realmente verso il fine, nell'uomo né le passioni, né gli affetti spirituali "spontanei", come sembra essere appunto il *desiderium*, risultano sufficienti per dare origine ad una mozione efficace del soggetto. Il *desiderium* rappresenta certamente, come il suo analogato sensibile, un "tendere verso" una determinata realtà, ma non sembra appartenere al costitutivo intelligibile del *desiderium* quell'*efficacia voluntatis*, che è invece propria dell'*intentio*, e risulta strettamente legata alla libertà di quest'ultima. In altri termini: se, dato in un soggetto un qualsivoglia affetto di amore per una realtà, e dato il mancato conseguimento di quella realtà da parte del soggetto, si sarà ineludibilmente in presenza di un *desiderium* rivolto a quella realtà, al contrario non sussisterà alcuna necessità essenziale del sorgere di una *intentio* rivolta al conseguimento effettivo di quella realtà, proprio nella misura in cui l'atto di *intentio* di un fine intermedio, oppure del fine ultimo *materialiter acceptum*, è sottoposta alla *potestas* della persona.

Seguendo le riflessioni fin qui svolte, si potrebbe essere tentati di identificare il *desiderium* con la *simplex volitio*, come fatto dal Caietano: tanto l'affetto spirituale del *desiderium* quanto l'atto volitivo della *simplex volitio* sembrano infatti derivare dall'*amor*, e presentare un comune carattere "spontaneo". Senza negare la maggiore prossimità del *desiderium* alla *simplex volitio*, rispetto che all'*intentio*, pare in ogni caso legittimo rifiutare anche questo secondo tipo di riconduzione dell'affetto spirituale del *desiderium* ad una specie di atti volitivi, basandosi su tre ordini di ragioni.

Da un lato, nel dettato tommasiano non si rinviene un riferimento esplicito ad un possibile carattere sinonimico del termine *desiderium* rispetto ai termini *velle*, *simplex voluntas*, o ad altre espressioni affini. In secondo luogo, è forse possibile affermare, riprendendo la distinzione tra *finis cuius* e *finis quo* delineata in

[1371] «(…) quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae (…)», STh, I-II, q. 28, a. 2, co.

precedenza, che la *simplex volitio* abbia come oggetto il *finis quo*, mentre il *desiderium* presenti piuttosto come oggetto il *finis cuius*: così come si ama una certa realtà, sarebbe in questo senso legittimo parlare anche di un desiderio della realtà stessa (*ipsa res*), e non soltanto di un desiderio del raggiungimento di quella realtà (*adeptio rei*). Infine, la nozione di *desiderium* sembra presentare uno statuto ben più marcatamente ed intrinsecamente affettivo di quella di *simplex volitio*, la quale, per quanto risulti strettamente legata ad una forma di "compiacimento" per il fine[1372], non palesa fin dalla propria denominazione e dal proprio costitutivo intelligibile tale natura affettiva.

5.3.4. La differenza tra il *gaudium* e la *fruitio*

Se, a onor del vero, non è semplice distinguere in maniera sufficientemente precisa l'affetto del *desiderium* dalla *simplex volitio*, non meno complesso risulta il compito di palesare la differenza del *gaudium* rispetto alla *fruitio*. In effetti, come indicato a più riprese, la nozione di *fruitio* è tratteggiata da Tommaso mediante l'esplicito ricorso a quella di piacere (*delectatio*)[1373]. Se è chiaro che il piacere corporale, e il piacere animico derivante dall'apprensione dei sensi interni, risultano specificamente distinti dalla *fruitio* volitiva in quanto passioni della *potentia concupiscibilis*, più problematico è invece determinare in cosa l'affetto spirituale denominabile come "piacere intellettuale" (*delectatio intellectualis*), o come gioia (*gaudium*)[1374], differisca dalla *fruitio*[1375].

[1372] È in questo senso che Giovanni di san Tommaso afferma, come indicato in precedenza, la sussistenza di una stretta connessione tra la *simplex volitio* e la *fruitio inchoata*: «(…) ad actum voluntatis, qui est simplex volitio, immediate sequitur fruitio seu complacentia de re volita: non fruitio consummata, quae est in possessione reali rei amatae, sed fruitio inchoata, quae incipit ab affectu primo de re (…)», JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus thomisticus*, vol. 3, in I, disp. 25, p. 139.

[1373] Si veda soprattutto il già richiamato STh, I-II, q. 11, a. 1: *Utrum frui sit actus appetitivae potentiae*, dove Tommaso sostiene che «fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis», e riprende il riferimento della nozione di *fruitio* a quella di *delectatio* nella risposta alla terza obiezione, accettando l'affermazione di partenza secondo cui «fruitio delectationem quandam importat», e sostenendo che anche nella *fruitio* volitiva si rinvengono i due elementi fondamentali della delectatio: «(…) in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens (...)», STh, I-II, q. 11, ad 3.

[1374] Per la distinzione tra la gioia spirituale e le passioni del piacere corporale o animico si rimanda a quanto affermato nel capitolo secondo (cfr. 2.4.7: *Distinzione tra gaudium e delectatio*).

[1375] Si tratta qui, ovviamente, del problema della differenza tra la nozione di *gaudium* e quella di *fruitio* presa in generale, comprendente tutte le diverse manifestazioni di *fruitio imperfecta* e fruizione di fini intermedi possibile *in via*, e non della ben più evidente differenza tra il *gaudium* e la *fruitio perfecta* legata alla visione beatifica.

A questo proposito, sembra possibile affermare che non sussista una vera e propria differenza specifica tra il *gaudium*, o *delectatio intellectualis*, e la *fruitio*, e che malgrado ciò tali nozioni non risultino perfettamente sovrapponibili, nella misura in cui la nozione di gioia appare più vasta di quella di fruizione. La fruizione del fine conseguito è in effetti strettamente legata all'ambito dell'agire: un soggetto può fruire un fine se, dopo averlo inizialmente inteso, essere passato per un processo deliberativo, aver scelto un mezzo atto al conseguimento del fine, è giunto mediante l'esecuzione al raggiungimento del fine voluto. Per quanto tale *adeptio finis*, che è condizione necessaria per il darsi della *fruitio*, non dipenda unicamente dalla volontà del soggetto, ma anche da una complessa serie di fattori esterni, resta che la *fruitio* presuppone intrinsecamente un'iniziativa volitiva efficace del soggetto, rivolta al raggiungimento reale del fine voluto.

La nozione di gioia, invece, sembra meno univocamente connessa all'ambito dell'azione. In questo senso, numerosi potrebbero essere gli esempi di "compiacimento" di tipo spirituale, che in termini tommasiani appaiono più propriamente qualificabili come forme di *gaudium*, piuttosto che di *fruitio*. Si pensi al caso, richiamato da Hildebrand, della "risposta emotiva" di una persona all'evento di liberazione di un uomo ingiustamente imprigionato: la denominazione di un simile affetto spirituale, il cui oggetto formale in ottica tommasiana sarebbe il *bonum honestum*, come "fruizione", non sembra appropriata, se non nella fattispecie in cui la persona che si compiace abbia precedentemente inteso in maniera diretta la liberazione dell'uomo imprigionato, e abbia in qualche maniera recato un contributo al verificarsi di questa liberazione. Una simile "implicazione" appetitiva ed effettiva di tipo diretto del soggetto non rappresenta un presupposto necessario affinché egli possa compiacersi per l'evento di liberazione dell'uomo ingiustamente imprigionato: anche chi, prima di prendere coscienza di tale liberazione, non abbia saputo della condizione di imprigionamento dell'uomo, né conosca l'uomo in questione, sarà in grado di compiacersi per la liberazione. È proprio focalizzandosi su un simile scenario di compiacimento non direttamente vincolato all'ordine dell'azione, che pare più opportuno parlare di *gaudium*, piuttosto che di *fruitio*.

Per quanto tanto il *gaudium* quanto la *fruitio* designino operazioni della *voluntas* di carattere marcatamente affettivo, aventi l'*amor* come propria prima radice, e presupponenti una certa forma di "unione" con una realtà buona, l'esempio fin qui delineato permette di porre in rilievo, se non una differenza specifica, per lo meno un aspetto non trascurabile della non piena identificabilità tra queste due nozioni, riassumibile mediante la tesi secondo cui ogni forma di fruizione rappresenta in quanto tale una forma di gioia, mentre non ogni forma di gioia costituisce in quanto tale una forma di fruizione[1376].

5.3.5. La differenza di *odium, fuga* e *tristitia* di livello spirituale rispetto agli atti volitivi

Sulla base delle riflessioni sviluppate nei paragrafi precedenti, sarà ora possibile transitare ad una breve delineazione di alcune ragioni dell'irriducibilità alle volizioni degli affetti aventi come oggetto il *malum*, e rappresentanti gli analogati spirituali di passioni della *potentia concupiscibilis*, ossia l'*odium*, la *fuga* o *abominatio*, e la *tristitia*. Per farlo, si prescinderà dalla considerazione del problema, sollevato dal Caietano, se la "nolizione" (*nolitio, nolle, noluntas*) rappresenti un atto volitivo specificamente distinto dalla *simplex volitio*, oppure se, costituendosi come forma di *velle non*, tale "volizione negativa" risulti in ultima analisi riconducibile alla specie della *simplex volitio*. Che il *nolle* sia o meno specificamente distinto dal *velle*, resta - ed è questo l'aspetto più importante per la presente trattazione - che nessuno tra gli affetti spirituali aventi per oggetto il *malum* risulta definibile in senso proprio come una forma di *nolle*, o di *velle*.

Ciò è particolarmente evidente nel caso dell'*odium* spirituale, rispetto a cui possono essere sviluppate argomentazioni analoghe a quelle che hanno supportato la tesi dell'irriducibilità dell'*amor intellectivus* alla *simplex volitio*. Come l'*amor*, anche l'*odium* ha per oggetto una sostanza, la realtà stessa (*ipsa res*) che viene odiata, mentre una volizione o "nolizione" non può avere come oggetto una sostanza, ma soltanto un certo "stato di cose" concernente tale sostanza.

[1376] Tale tesi risulta, a ben vedere, suggerita già da alcuni commentatori e studiosi, propensi a vedere nella *fruitio* una sorta di sottoinsieme della *delectatio intellectualis* o *gaudium*: si ricordi, ad esempio, come Echavarría parlasse della *fruitio* nei termini di «máxima especie de *gozo* intelectivo», ECHAVARRÍA, *El corazón*, pp. 60-61.

Se ci si concentra sulla tipologia di odio spirituale contraria a quella dell'*amor amicitiae,* e si tiene presente quanto sostenuto a proposito della duplice tendenzialità volitiva, insieme unitiva e benevolente, scaturente dall'*amor amicitiae*, sarà possibile affermare che anche l'affetto spirituale dell'*odium* risulti scaturigine di una duplice "traiettoria" di volizioni. Da un lato, una volizione orientata alla non-unione con la realtà odiata, oppure, in altri termini, una "nolizione" dell'unione con questa realtà. Dall'altro lato, una volizione orientata al male per la realtà odiata, una sorta di *malum velle,* che va al di là della pura assenza del *velle bonum*. Così come l'*amor amicitiae*, senza essere specificamente coincidente con la tendenza all'*unio* o con il *velle bonum*, ne rappresenta la radice immediata, analogamente la forma dell'*odium* opponentesi per contrarietà all'*amor amicitiae* non sarà specificamente identica alla duplice inclinazione volitiva o "nolitiva" appena tratteggiata, ma ne rappresenterà la causa più prossima.

Proseguendo nell'analogia con l'*amor,* è chiaro che, anche nel caso dell'*odium*, la volontà "disunitiva" e "malevolente" non potrà condurre ad effetti reali, se non mediante l'intervento della libertà: la persona odiante dovrà prima di tutto intendere volitivamente il fine, voluto in maniera ancora inefficace allo stadio della *simplex volitio* o *nolitio*, e poi scegliere una modalità per la "concretizzazione" dell'odio, fino a giungere alla prassi vera e propria. In altri termini, resterà nell'ambito della *potestas* della persona il seguire o meno l'inclinazione volitiva spontanea sorta in lei a partire dall'affetto dell'odio.

Rispetto all'irriducibilità alle volizioni della *fuga* o *abominatio* di livello spirituale, corrispondente a quella passione della *potentia concupiscibilis* cui Tommaso non dedica alcuna *quaestio* del *De passionibus*, valgano, con le dovute proporzioni, le riflessioni già condotte a proposito dell'irriducibilità del *desiderium* all'*intentio* e alla *simplex volitio*.

Riguardo alla tristezza di tipo spirituale, si possono condurre riflessioni analoghe a quelle sviluppate nei confronti della gioia. Anche postulando, come sembra fare il Caietano, l'esistenza di una sorta di "fruizione negativa", atto volitivo di cui Tommaso non fa invero alcuna menzione nel *De actibus humanis*, ma che potrebbe essere inteso come contrario al compiacimento rappresentato dalla *fruitio*, e derivante dal mancato conseguimento del fine voluto, la tristezza spirituale non

risulterebbe in ogni caso perfettamente coincidente con tale "fruizione negativa", ma rappresenterebbe una nozione più vasta di quest'ultima. Se si pensa all'affetto spirituale di polarità negativa provato da un soggetto al momento della presa di coscienza di un evento tragico, non è difficile comprendere come tale affetto possa essere denominato in senso proprio come *tristitia*, ma non come "*fruitio* negativa", giacché esso non manifesta un nesso intrinseco e diretto con l'intenzione di un fine e con il dinamismo dell'agire del soggetto. La "fruizione negativa" qui postulata sarebbe soltanto una tipologia della specie della tristezza, e non sarebbe dunque coestensiva a quest'ultima.

Delineata l'irriducibilità agli atti volitivi di tutti gli affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia concupiscibilis*, si tratta ora di proporre almeno un esempio della differenza specifica tra gli affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*[1377], e gli atti volitivi. Per offrire un'esposizione completa di tale problematica, occorrebbe dedicare articolate riflessioni all'irriducibilità della *spes*, della *desperatio*, del *timor* e dell'*audacia* di livello spirituale alle diverse volizioni, e in modo particolare alla *simplex volitio*; basti però, per comprendere l'orizzonte complessivo della soluzione qui proposta, la focalizzazione sulla sola differenza tra l'*ira* e le volizioni.

5.3.6. La differenza tra l'*ira* spirituale e la *simplex volitio*

Come si ricorderà, il Caietano, nell'ambito del proprio tentativo generale di ricondurre i diversi affetti spirituali agli atti volitivi, sosteneva di non poter concepire l'*ira in voluntate*, se non come una forma di *simplex volitio*, e rinviava in questo senso alla qualificazione tommasiana della rabbia come un «volere la punizione» o «volere la vendetta» (*velle vindictam*)[1378]. In effetti, come nei casi di tutti gli altri sentimenti spirituali, anche in quello della rabbia l'interpretazione del Caietano presenta un aspetto di veridicità, nella misura in cui è pienamente corretto affermare l'esistenza di un nesso eidetico tra l'*ira* e il *velle vindictam*: come Tommaso sostiene apertamente, all'interno dell'articolo secondo della q. 46 della

[1377] Per la difesa dell'interpretazione circa l'esistenza di analogati spirituali delle passioni della *potentia irascibilis* si rimanda a 2.4.9: *La problematica dell'esistenza di affetti spirituali corrispondenti alle passioni della potentia irascibilis*.

[1378] «Ad naturam (…) rerum aspiciendo, nescio iram in voluntate, nisi velle vindictam (…)», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 48, in a. 4, p. 308.

Prima secundae[1379], «chiunque si adira, vuole vendicarsi di qualcuno»[1380]. Nello stesso articolo, l'Aquinate rileva come il «moto della rabbia» (*motus irae*) tenda ad un duplice oggetto, analogamente a quello dell'*amor* e dell'*odium*, e a differenza di "moti" appetitivi aventi un unico oggetto, come la speranza, il piacere o la tristezza[1381]. Il moto della rabbia tende infatti tanto alla vendetta stessa (*in ipsam vindictam*), quanto a colui del quale ci si vuole vendicare (*in illum de quo quaerit vindictam*), motivo per cui Tommaso sostiene che, quanto al primo versante di tale tendenza, la rabbia abbia come oggetto il *bonum* - la vendetta è infatti voluta in quanto "buona" - mentre, quanto al secondo, essa abbia come oggetto il *malum*[1382].

Simili affermazioni sembrano andare nella direzione ermeneutica auspicata dal Caietano, così come la qualificazione dell'*amor amicitiae* nei termini di un *velle bonum*, e quella dell'*odium* nei termini di un *velle malum*, sembravano supportare potentemente le tesi dell'identità tra l'*amor* e la *simplex volitio*, e tra l'*odium* e la *nolitio*. Risulta tuttavia possibile delineare anche rispetto alla rabbia, analogamente a quanto già fatto per l'amore e per l'odio, una diversa proposta interpretativa, che mira a salvaguardare al contempo l'intimità del nesso tra l'*ira* e la *simplex volitio*, e la loro differenza specifica.

In quest'ottica, l'oggetto dell'affetto dell'*ira* in quanto tale, sarebbe rappresentato primariamente dalla persona o dalla sostanza contro cui un soggetto si adira, oppure da un evento o da uno "stato di cose" concernente quella persona o sostanza, e costituente, se è così lecito esprimersi, la "fonte motivazionale" dell'*ira*. L'*appetitus vindictae*, invece, rappresenterebbe una tendenza fondamentale, un'*inclinatio* scaturente in maniera universale e necessaria nel soggetto a partire dall'affetto dell'*ira*, ma non coinciderebbe con la rabbia in quanto tale, e sarebbe

[1379] Cfr. STh, I-II, q. 46, a. 2: *Utrum obiectum irae sit bonum, vel malum*.
[1380] «(…) quicumque (…) irascitur, quaerit vindicari de aliquo», STh, I-II, q. 46, a. 2, co.
[1381] «Vis (…) apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit, uno modo, per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo, per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur vel inhaeret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc. Sicut manifeste apparet in amore et odio (…) Et similiter est in ira (…)», STh, I-II, q. 46, a. 2, co.
[1382] «(…) motus irae tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur, tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali», STh, I-II, q. 46, a. 2, co.

invece anzitutto identificabile con una *simplex volitio* dipendente dalla rabbia. È chiaro che, seguendo in maniera essenziale e soprattutto immediata al sorgere dell'*ira*, l'*appetitus vindictae* non risulterà facilmente distinguibile da questo affetto; e tuttavia proprio la loro distinzione, che gli scolastici avrebbero forse denominato come una *distinctio rationis cum fundamento in re*, appare tanto legittima quando importante in sede analitica.

La qualificazione della manifestazione iniziale dell'*appetitus vindictae* connesso all'ira, nei termini di una *simplex volitio*, permette peraltro di riproporre la riflessione sul nesso tra la realizzazione del "dinamismo appetitivo" impostato da un certo affetto, e l'intervento della libertà: finché la "volontà di punizione" contro l'ente che rappresenta l'"oggetto primario" della rabbia non diviene "intenzione di punizione", e non passa di qui all'*electio* e all'*executio*, la punizione non potrà in alcun modo concretarsi. Bastino le brevi riflessioni fin qui sviluppate, a proposito dell'*ira* presa come singolo esempio dell'intero ambito degli affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia irascibilis*, per poter transitare alle considerazioni conclusive di questa sezione, e dell'intero capitolo.

5.3.7. Considerazioni conclusive sulla distinzione e il nesso tra affetti spirituali e atti volitivi

Le riflessioni fin qui sviluppate hanno inteso mostrare la legittimità di una lettura alternativa a quella fautrice della riconducibilità degli affetti spirituali agli atti volitivi, lettura che è sembrata capace di rendere conto tanto della differenza specifica tra sentimenti spirituali e volizioni, quanto della sussistenza di un intimo nesso tra loro. Transitando dalla considerazione dei singoli sentimenti spirituali ad uno sguardo più generale, va anzitutto notato come la prospettiva ermeneutica adottata nel corso di questa sezione sia in grado di offrire una migliore difesa della psicologia tommasiana nei confronti di alcune accuse che le sono state mosse, quale quella hildebrandiana, incentrata sul preteso "riduzionismo volitivo" dell'affettività spirituale di cui la dottrina dell'Aquinate sarebbe responsabile.

Nella seconda sezione erano state analizzate le principali ragioni speculative che spiegano la tesi tommasiana della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi, e dunque la considerazione non delle sole *volitiones*, ma anche delle *affectiones*, come atti della *voluntas*. Tale posizione differisce inequivocabilmente

da quella hildebrandiana, fautrice di una più netta separazione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, ma ciò non significa *ipso facto* che la psicologia tomista sia concepibile come una versione di "riduzionismo volitivo" dell'affettività. Lo sviluppo argomentativo di questo capitolo non sarebbe dunque potuto essere completo, senza la terza sezione: delineata nella prima sezione, per quanto in maniera sintetica, la concezione tommasiana degli atti volitivi, e nella seconda la tesi della comunanza generica tra atti volitivi e affetti spirituali, occorreva infine porre in rilievo, all'interno di tale quadro di comunanza generica, le ragioni della differenza specifica tra *affectiones* e *volitiones*.

La riflessione circa l'irriducibilità degli affetti spirituali alle diverse volizioni ha tentato di rendere conto della capacità, da parte della psicologia tommasiana, di sottrarsi all'accusa di "riduzionismo volitivo" dell'affettività, senza per questo dover rinunciare in alcun modo alla tesi della comunanza generica tra affetti spirituali e atti volitivi, e senza dunque dover adeguarsi alla tripartizione moderna e contemporanea dello psichico, né ad una forma troppo netta di divaricazione interna all'ambito della *voluntas*, come quella imputata dal Caietano a Scoto, che non pare in grado di restituire fedelmente la complessità del "gradualismo affettivo-volitivo".

La riflessione sulla differenza specifica tra affetti spirituali e volizioni permette inoltre di salvaguardare la psicologia dell'Aquinate, così come la sua teoria dell'azione e la sua etica, dal rischio opposto a quello del "riduzionismo volitivo" degli affetti spirituali, ossia dalla caduta in una sorta di "riduzionismo emotivistico" delle volizioni. Come indicato in precedenza, è rispondendo alle critiche hildebrandiane al tomismo che Martin Echavarría ha sottolineato l'importanza dell'affettività spirituale nel pensiero dell'Aquinate, ed è dunque a partire da una simile prospettiva ermeneutica che lo studioso argentino ha inteso porre in rilievo, mediante la tesi dell'identità specifica tra affetti spirituali e atti volitivi, non tanto la riconducibilità dei primi ai secondi, quanto piuttosto, inversamente, la presenza nei secondi di una componente affettiva fondamentale. Già si è mostrato come l'interpretazione di Echavarría circa lo statuto affettivo delle volizioni appaia ben legittima nei casi della *fruitio* e del *consensus*, e in parte anche della *simplex volitio*, nella misura in cui essa è legata alla *fruitio inchoata*. A questo

punto si tratta invece di sottolineare come la difesa di un carattere affettivo nei casi dell'*intentio* o dell'*electio* paia ben più problematica, proprio nella misura in cui rischia di veicolare, in maniera più o meno surrettizia, una ermeneutica emotivistica del volere, e del dinamismo dell'agire umano.

Se ci si sofferma sull'*electio* e sull'*intentio* dei fini intermedi o del fine ultimo *materialiter acceptum*, in quanto manifestazioni fondamentali della libertà umana, è legittimo affermare che una persona possa compiere interiormente questi atti eliciti, in maniera almeno in parte indipendente dall'"orizzonte affettivo" connesso ai loro oggetti. Ciò risulta particolarmente evidente se si pensa ad esempi di ordine direttamente morale, e si legge la psicologia tommasiana degli atti volitivi e degli affetti spirituali in stretta connessione con quella delle "disposizioni abituali" della persona, rappresentate dalle virtù e dai vizi. Un'*intentio* o un'*electio* rivolte al bene morale saranno accompagnate "spontaneamente" da un affetto di gioia nella persona virtuosa, stabilmente orientata nella direzione del bene; ma anche una persona il cui orientamento di fondo non è radicato nel bene potrà, mediante uno "sforzo volitivo" ed una sorta di faticosa risalita lungo una traiettoria contraria a quella in cui è spinta dai propri vizi, e dal proprio stesso orizzonte affettivo, giungere ad "auto-determinarsi", intendendo e scegliendo il bene morale. Se una persona, orientata in maniera abituale al solo *bonum delectabile*, si trova in una data situazione di fronte ad una netta ed esplicita opzione tra la scelta di un *bonum delectabile* e quella di un *bonum honestum*, essa proverà probabilmente affetti di tristezza e di fuga nei confronti del *bonum honestum*, ben spiegabili a partire dalla sua disposizione abituale; tuttavia resterà nella *potestas* di questa persona la scelta del *bonum delectabile*, verso cui già si trova orientata, oppure la preferenza per il *bonum honestum*, da cui il suo "orizzonte affettivo" tenderebbe ad allontanarla.

Il fatto che l'*electio* o l'*intentio* orientate al bene morale siano accompagnate da un affetto spirituale di *gaudium* oppure di *tristitia*, o ancora non siano affettivamente connotate, risulta certo particolarmente significativo in sede di riflessione sulla direzione morale di fondo della persona, ma quel che conta maggiormente, ai fini speculativi della presente ricerca, è la sottolineatura dell'"autonomia relativa" del nucleo più intimo della libertà umana, espresso

dall'*intentio* e dall'*electio*, rispetto all'"orizzonte affettivo" a loro potenzialmente associato, nucleo di libertà che risulterebbe invece difficilmente preservabile, se si concepissero l'*intentio* e l'*electio* come atti volitivi intrinsecamente, strutturalmente affettivi.

Se la lettura della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi permette di preservare la psicologia, la teoria dell'azione e l'etica dell'Aquinate dagli opposti rischi del "riduzionismo volitivo" dell'affettività e del "riduzionismo emotivistico" della volizione, essa presenta anche un versante di possibile fecondità ermeneutica, per quel che concerne le problematiche dell'interpretazione complessiva della struttura del trattato *De passionibus*, della sua concatenazione con il *De actibus humanis*, e dell'importanza del ruolo da esso rivestito all'interno del piano della *Secunda pars* della *Summa theologiae*[1383].

In effetti, la difesa della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi rappresenta un tassello fondamentale all'interno del tentativo, sviluppato nel capitolo secondo, di palesare la stratificazione del trattato *De passionibus*. Se gli affetti spirituali risultassero riducibili alle volizioni, ciò significherebbe, in ultima analisi, che la loro trattazione andrebbe ricercata primariamente nel trattato *De actibus humanis*, il che implicherebbe un ritorno alla considerazione del trattato *De passionibus* unicamente o prevalentemente nei termini di sede dell'analisi delle passioni sensibili. Al contrario, se si accetta la tesi della differenza specifica tra affetti spirituali e volizioni, e si tiene presente al contempo quanto sostenuto a proposito degli affetti spirituali in quanto fonti di determinate "inclinazioni volitive", sarà possibile comprendere il genio sistematico di Tommaso, cogliendo in maniera più profonda le ragioni che hanno spinto il "saggio architetto"[1384] a studiare, in un unico trattato della *Summa*, tutti i diversi livelli dell'affettività.

[1383] Come è noto, proprio la tematica della struttura della *Summa theologiae* ha rappresentato uno snodo problematico di particolare rilievo all'interno della tradizione tomista e soprattutto degli studi novecenteschi, come ben evidenziato dai dibattiti seguiti alla proposta, da parte di Marie-Dominique Chenu, di leggere la successione delle diverse sezioni dell'opera secondo il prisma ermeneutico offerto dalle nozioni, di matrice neoplatonica, di *exitus* e *reditus*: cfr. M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas*, «Revue Thomiste», 45 (1939), pp. 93-107. Una disamina delle diverse proposte di interpretazione generale della struttura della *Summa*, ed in particolare della *Secunda pars*, è rinvenibile in G. GRANDI, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla "moralis consideratio" di Tommaso d'Aquino*, Trieste, Edizioni Meudon, 2015.

[1384] L'espressione "saggio architetto" (*sage architect*) è utilizzata, in riferimento a Tommaso, come titolo del secondo capitolo di MARITAIN, *Le Docteur angélique*.

Gli è che, sebbene distinti per i loro presupposti cognitivi, il loro oggetto formale, le modalità del proprio rapporto con la corporeità, etc., tanto gli affetti spirituali quanto le passioni sensibili, sia di tipo corporale che di tipo animico, risultano scaturigine di analoghe forme di "inclinazione" nella persona. Tanto una passione di *concupiscentia*, quanto un affetto spirituale di *desiderium*, implicano una tendenza verso la realtà concupita o desiderata; tanto una passione di *ira* sensibile, quanto un affetto di *ira* spirituale, implicano una tendenza alla *vindicta*, etc. A ben vedere, anche quei tipi di passioni o di affetti spirituali che non sono qualificabili come forme di "moto", bensì di "quiete" nel bene (*quies in bono*), pure paiono risultare scaturigine di una certa tendenza, appunto quella a "rimanere", a "sostare" nel bene raggiunto.

Certamente, lo statuto morale e il "significato esistenziale" delle tendenze volitive scaturenti dalle *affectiones*, rispetto a quelli delle tendenze volitive derivanti dalle *passiones*, possono presentare differenze di particolare rilievo, cionondimeno le comunanze di ordine strutturale tra il dinamismo appetitivo impostato da una certa passione e quello originato dall'analogato spirituale di tale passione palesano l'opportunità della loro considerazione all'interno di un'unica sezione del capolavoro tommasiano. Non è un caso che l'Aquinate parli degli affetti spirituali come di operazioni che, per quanto si verifichino *absque passione* - ossia, come indicato fin dal principio del secondo capitolo, senza una connessione eidetica con una *transmutatio corporalis* -, presentano un effetto simile a quello delle passioni (*cum similitudine effectus*)[1385].

Sulla base di tali affermazioni, e della lettura sviluppata nell'ultima sezione di questo capitolo, si potrebbe affermare che le somiglianze tra le diverse specie di affetti spirituali, e le specie di passioni loro corrispondenti, siano di un duplice ordine: da un lato, si ha a che fare con una somiglianza tra il "contenuto" essenziale, tra il tipo di *inclinatio* proprio dello stesso costitutivo intelligibile di un affetto spirituale e quello della passione a lui corrispondente; dall'altro, e in conseguenza di questo primo versante di somiglianza, si è in presenza di una somiglianza tra

[1385] «(…) amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione**»,** STh, I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

l'inclinazione volitiva determinata da un affetto spirituale, e quella originatasi a partire dal suo analogato sensibile.

È questo uno snodo speculativo di particolare complessità, giacché chiama in causa nuovamente la problematica, già toccata nel capitolo secondo mediante i riferimenti alla nozione di *redundantia*, delle mutue influenze tra i diversi "livelli" della persona. In precedenza, si trattava prevalentemente di mostrare come l'unità sostanziale della persona umana si esprimesse mediante la *redundantia* degli affetti spirituali sul piano delle passioni sensibili, dando luogo correlativamente a determinate modificazioni corporali. Ora, si tratta piuttosto di sottolineare una tipologia inversa di *redundantia*, quella forma di ridondanza "dal basso verso l'alto", secondo cui le passioni sensibili non restano prive di effetti sul piano spirituale della persona, ma rappresentano appunto l'origine di una certa tendenza, di una "disposizione" (*dispositio*) nella *voluntas*.

Se negli animali irrazionali alle diverse passioni fanno seguito in maniera diretta delle mozioni *ad extra*, la cui "direzionalità" dipende dal peculiare tipo di *inclinatio* rappresentato da ciascuna specie di passione, nell'uomo invece non sussiste, almeno *ut in pluribus*, un simile nesso diretto ed immediato tra la passione e l'azione, ma piuttosto un nesso di carattere indiretto e mediato. All'interno della q. 9 della *Prima secundae*, rivolta ai diversi "motivi" o "moventi" della *voluntas*[1386], ed in particolare ai principi moventi del primo atto della volontà rivolto al *finis quo*, ossia della *simplex volitio*, l'articolo secondo è volto a stabilire se il volere sia mosso o meno dalle passioni dell'appetito sensitivo[1387]. Nel *respondeo*, l'Aquinate sostiene che «è evidente che secondo la passione dell'appetito sensitivo, l'uomo è "modificato" verso una certa disposizione»[1388], e che «dal versante dell'oggetto, l'appetito sensitivo muove la volontà»[1389].

Non è possibile offrire in questa sede una trattazione analitica di come possa avvenire tale passaggio da una passione dell'appetito sensitivo ad una certa disposizione o mozione volitiva, la cui "direzionalità" discende da quella della passione di partenza. Per farlo, si dovrebbe in effetti ragionare a lungo sulla

[1386] Cfr. STh, I-II, q. 9: *De motivo voluntatis*.
[1387] Cfr. STh, I-II, q. 9, a. 2: *Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo*.
[1388] «Manifestum est (…) quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem», STh, I-II, q. 9, a. 2, co.
[1389] «(…) ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem», STh, I-II, q. 9, a. 2, co.

complessa funzione mediatrice esercitata dall'*intellectus*, nel suo ruolo di "raccordo" tra la passione e la tendenza volitiva. L'affermazione di Tommaso secondo cui una passione dell'appetito sensitivo può muovere la volontà *ex parte obiecti*, significa anzitutto che una passione presenta un'influenza a livello noetico, nella misura in cui spinge un soggetto a percepire cognitivamente un certo oggetto come buono: sarà soprattutto grazie ad una simile mediazione di ordine intellettuale, che a partire da una passione potrà in seguito generarsi una tendenza volitiva[1390].

Tale tendenza volitiva pare coincidere con un vero e proprio atto di *simplex volitio*, con una mozione spontanea di quella *voluntas nondum efficax* che si è cercato di tratteggiare a più riprese nel presente capitolo, mostrando nell'ultima sezione come le diverse specie di affetti spirituali, pur non essendo pienamente coincidenti con la "volizione semplice", risultino scaturigine di quest'atto volitivo. Che anche le disposizioni volitive generatesi a partire dalle diverse passioni siano interpretabili in senso stretto quali forme di *simplex volitio*, soluzione ermeneutica che pare del tutto legittima, o che invece si propenda per tentativi alternativi di caratterizzazione di queste disposizioni, resta in ogni caso evidente che esse non rappresentano delle volizioni efficacemente rivolte al fine.

Nella persona umana, le disposizioni volitive generate dalle passioni sensibili, così come quelle originate dagli affetti spirituali, non risultano di per sé sufficienti per il sorgere di un orientamento reale all'azione. Ecco dunque che, anche in questo caso, possono venir riproposte le riflessioni svolte in precedenza circa l'ineludibilità dell'intervento della libertà della persona per l'inizio del dinamismo dell'agire: affinché le disposizioni volitive generate a partire dalle passioni possano concretarsi, c'è bisogno dell'implicazione

[1390] Si tenga presente, rispetto a tale complessa problematica, l'interpretazione fornita dal Caietano: «Dupliciter (…) intelligi potest quod dispositio appetitus sensitivi moveat voluntatem. Uno modo, directe et immediate: tanquam scilicet immutans ipsam, sive quoad exercitium actus, sive quoad specificationem actus. Et hoc est falsum.- Alio modo, occasionaliter et mediate. Et hoc modo immutat ex parte obiecti, idest quoad specificationem actus, non quoad exercitium. Et hoc fit sic (…) irato appetitui conveniens fit vindicta, et ex hoc occasionatur quod intellectus practicus apprehendit repercussionem ut convenientem huic, nunc, etc. Et sic percussio apprehensa ut conveniens nunc etc., movet voluntatem obiective. Et sic patet quod dispositio appetentis, quamvis se teneat ex parte subiecti, non movet tamen voluntatem nisi ex parte obiecti: quia non movet ipsam nisi pro quanto redundat in talem apprehensionem obiecti voluntatis. Constat enim voluntatem ab obiecto apprehenso, ut sic, moveri», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 9, in a. 2, p. 77.

dell'autodeterminazione della persona, esplicantesi anzitutto mediante l'atto dell'*intentio,* e in seguito attraverso il *consensus* e l'*electio*, fino all'*executio* vera e propria.

Bastino queste considerazioni per fornire un affresco generale di alcune significative analogie strutturali sussistenti tra il dinamismo volitivo scaturente dagli affetti spirituali, e quello derivante dalle passioni sensibili. Sono proprio queste analogie a permettere di cogliere il significato e la legittimità speculativa della scelta tommasiana di studiare i diversi livelli ontologici dell'affettività in un'unica sezione della *Summa,* ossia in quel *De passionibus*, che l'Aquinate ha collocato dopo il trattato dedicato agli atti volitivi, ma che costituisce per molti versi, come si è cercato di mostrare, una premessa ineludibile per poter comprendere appieno gli antecedenti e lo "sfondo" del dinamismo del volere studiato nel *De actibus humanis*.

Concluso questo attraversamento della concezione tommasiana circa la comunanza generica e la differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi, e guadagnato uno sguardo più integrale sul nesso tra i trattati *De passionibus* e *De actibus humanis,* è possibile transitare all'ultima fase della ricerca, costruita a partire da un confronto filosofico tra le posizioni hildebrandiane e tommasiane delineate nel corso dei capitoli quarto e quinto.

Capitolo 6:

STUDIO DEL PROBLEMA DELLA COMUNANZA E DELLA DISTINZIONE TRA SENTIMENTI SPIRITUALI E ATTI VOLITIVI A PARTIRE DAL CONFRONTO CRITICO TRA I CONTRIBUTI DI DIETRICH VON HILDEBRAND E TOMMASO D'AQUINO

Le conclusioni ermeneutiche emerse dai capitoli quarto e quinto lasciano presagire l'impossibilità di seguire, in questo capitolo conclusivo della ricerca, la stessa impostazione adottata nel capitolo finale della prima parte. Il capitolo terzo, sulla base della lettura operata nei capitoli primo e secondo evidenziante una sostanziale compatibilità di fondo tra la concezione tommasiana e quella tomistica della scala dell'affettività umana, poteva legittimamente configurarsi come un tentativo di utilizzo unitario degli apporti dei due pensatori. L'incompatibilità della tesi hildebrandiana, fautrice di una netta distinzione tra sentimenti spirituali e volizioni, con quella tommasiana, fautrice della loro comunanza generica, manifesta invece di per sé come uno sforzo di trattazione speculativa di tali questioni, compiuto a partire da Hildebrand e Tommaso, non possa basarsi su un impianto "concordistico", ma debba piuttosto assumere la forma di una *Auseinandersetzung* tra le rispettive posizioni.

Per questa ragione, si è scelto di suddividere il presente capitolo in due sezioni, delle quali la prima rappresenta la *pars destruens*, mentre la seconda costituisce la *pars construens*. Nella prima sezione si proporrà una critica della concezione hildebrandiana della distinzione tra sentimenti spirituali e volizioni, nonché correlativamente tra cuore e volontà, focalizzandosi non tanto sulle sue debolezze identificabili a partire dall'adozione di un diverso orizzonte speculativo, quanto su una lettura interna allo stesso *corpus* del fenomenologo tedesco, orientata a far emergere le innegabili tensioni - se non le vere e proprie contraddizioni - sussistenti tra alcune delle tesi da egli difese. Nella seconda sezione si cercherà di trarre ispirazione prevalentemente dalla psicologia tomista e da quella brentaniana,

per sviluppare alcune linee argomentative volte alla difesa della tesi della comunanza generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi[1391].

6.1. Critica della separazione hildebrandiana tra sentimenti spirituali e atti volitivi

6.1.1. Limitatezza della *retractatio* dell'ultimo Hildebrand circa l'ambito degli atti volitivi

Nell'ultima sezione del capitolo quarto, si era mostrato come all'interno di *Moralia*, opera pubblicata postuma nel 1980, Hildebrand fosse stato condotto ad operare significative correzioni alla teoria degli atti volitivi sviluppata nei propri scritti precedenti: al termine del proprio itinerario speculativo, il filosofo tedesco accettò alcune critiche mossegli da allievi quali Stephen Schwarz e Josef Seifert, e giunse in modo particolare a riconoscere l'esistenza di atti volitivi, il cui oggetto non è limitato ai soli stati di cose futuri, reputati come realizzabili da parte di una persona[1392]. Al contempo, si era indicato come tale riconoscimento della necessità di ampliare la propria concezione dell'ambito degli atti volitivi non sembri aver spinto l'ultimo Hildebrand a mettere in questione né a riformulare in maniera più attenuata la propria tesi circa la distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, formulata in tutte le maggiori opere della maturità, da *Ethics* a *Das Wesen der Liebe*, passando per articoli quali *Die geistigen Formen der Affektivität*: l'antropologia emergente dalle riflessioni contenute in *Moralia* resta di carattere tripartito, ossia

[1391] Come nei capitoli precedenti, anche in questo capitolo conclusivo della ricerca le espressioni "sentimento spirituale" e "affetto spirituale" verranno utilizzate in maniera sinonimica; le espressioni "atto volitivo" e "volizione" verranno ugualmente impiegate come sinonimi. L'analisi delle comunanze e delle differenze tra sentimenti spirituali e atti volitivi sarà prevalentemente svolta secondo una prospettiva epistemologica che, per utilizzare dei termini brentaniani, si potrebbe definire di "psicologia descrittiva" (*deskriptive Psychologie*). Per la tesi brentaniana dell'anteriorità della *deskriptive Psychologie* rispetto alla *genetische Psychologie* si veda F. BRENTANO, *Descrikptive Psychologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982. La prospettiva epistemologica della "psicologia descrittiva" risulta per molti versi presupposta, oltre che dalla "psicologia genetica", anche da indagini di ordine propriamente filosofico-morale, e in generale da quell'ambito disciplinare che in termini contemporanei si suole denominare come "teoria dell'azione" (*theory of action*). Per quanto la presente ricerca non si dedicherà in maniera specifica ai problemi studiati dalla teoria dell'azione e dalla filosofia morale, essa può risultare cionondimeno di interesse per porre alcune delle fondamenta, a partire da cui tali discipline muovono la propria indagine.

[1392] Si vedano i paragrafi 4.6.1: *Le critiche di alcuni allievi di Hildebrand alla delimitazione dell'ambito del volere*; e 4.6.2: *L'esplicita retractatio dell'ultimo Hildebrand circa l'oggetto degli atti volitivi*.

implica la difesa di una distinzione "forte" tra affetti e volizioni, e dunque tra cuore (*Herz*) e volontà (*Wille*), concepiti come due diversi centri spirituali della persona.

La parziale *retractatio* hildebrandiana concernente l'ambito delle volizioni restò dunque priva di rilevanti implicazioni per quel che concerne l'antropologia generale del fenomenologo tedesco, così come notato di recente all'interno di un già citato articolo di Seifert, intitolato *Human action and the human heart. A critique of an error in Hildebrand's ethics, philosophical anthropology, and philosophy of love*. Uno dei principali aspetti di interesse di questo contributo del filosofo austriaco, consiste proprio nell'aver indicato come Hildebrand non trasse tutte le implicazioni derivanti dal riconoscimento della necessità di ampliare la nozione di atto volitivo[1393]. Ad esempio, il fatto che l'ultimo Hildebrand ammetta la possibilità per uno stato di cose non futuro, e pure per altri tipi di enti, di costituire l'oggetto di un atto volitivo, avrebbe secondo Seifert dirette conseguenze in sede di filosofia dell'amore: se è vero che nelle opere della maturità Hildebrand si riferiva al fatto che l'amore avesse come proprio oggetto una persona, come ad una prova fondamentale del suo carattere non volitivo[1394], allora l'ampliamento dell'ambito degli oggetti del volere avrebbe dovuto condurre il filosofo tedesco a riformulare la propria tesi circa il nesso tra l'amore e la volontà. Di una simile "riforma" della psicologia hildebrandiana dell'amore, che secondo Seifert dovrebbe andare nella direzione di un duplice riconoscimento del cuore e della volontà come centri ugualmente necessari per il darsi dell'amore, non vi è traccia all'interno di *Moralia*, dove Hildebrand sembra certo concedere un maggiore ruolo alla volontà, ma resta

[1393] Secondo Seifert, «An explicit recognition of the capacity of volitional responses to respond to existing states of affairs and persons frees Hildebrand's philosophy of love entirely of both a serious inner inconsistency and of the (…) reproaches of an emotionalization of consciousness. But Hildebrand did not live long enough to think through all the consequences that follow for his understanding of love from this recognition of the full range of volitional responses», SEIFERT, *Human action and the human heart*, p. 745. Al termine del proprio contributo, il filosofo austriaco sostiene dunque che «This important task of developing and refining Hildebrand's seminal work on the nature of love remains to be accomplished», SEIFERT, *Human action and the human heart*, p. 745.

[1394] Si veda ad esempio il paragrafo intitolato *Ist Liebe eine Willensantwort oder eine affektive Wertantwort?* (cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66), in cui il filosofo tedesco, oltre a rimandare alla differenza tra la piena libertà delle volizioni e la libertà soltanto indiretta dell'amore, difendeva il carattere affettivo e non volitivo dell'amore proprio a partire da una concezione ristretta dell'ambito oggettuale del volere: «Der Wille im positiven Sinn des Wortes ist immer auf einen noch nicht realen, aber realisierbaren Sachverhalt gerichtet. Ich kann nicht Dinge oder Personen wollen, sondern nur einen Tatbestand oder Sachverhalt. Ich will immer, daß etwas sei oder nicht sei», VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 65-66.

pur sempre ancorato alla tesi di fondo, secondo cui l'amore andrebbe riferito primariamente al cuore della persona[1395].

Le critiche mosse da Seifert al proprio maestro risultano particolarmente interessanti perché, oltre a rimandare alla presenza di elementi di tensione tra alcune tesi difese dal fenomenologo tedesco in diverse opere, e a volte all'interno di una medesima opera[1396], mostrano come anche un autore come Seifert resti pur sempre ancorato ad una antropologia di carattere tripartito. Il filosofo austriaco non giunge cioè a porre in questione in maniera radicale la distinzione entitativa tra cuore e volontà, ma la accetta, tentando però di moderarne i rischi di conseguenze emotivistiche[1397], e dunque proponendo, più che una vera e propria confutazione della distinzione hildebrandiana tra sentimenti spirituali e atti volitivi, una sua rimodulazione volta a riconoscere maggior spazio all'influenza e alla decisività del volere in esperienze quali l'amore, e più in generale nell'intera vita umana[1398].

Si noti, a questo proposito, come Seifert non esprima alcuna perplessità riguardo alla tesi hildebrandiana circa la "libertà diretta" come caratteristica fondamentale di tutti gli atti volitivi, e in tal senso non si opponga all'argomentazione del filosofo tedesco, che mira a rinvenire proprio nella presenza o nell'assenza della libertà diretta un versante fondamentale di differenziazione tra atti volitivi e sentimenti spirituali[1399]. Se esaminato con maggiore attenzione, il ricorso hildebrandiano alla nozione di libertà ai fini della divaricazione tra volizioni e sentimenti si rivela però come uno snodo particolarmente problematico, e non

[1395] Si ricordino le affermazioni hildebrandiane, secondo cui «zwischen dem Willen zu lieben und der Liebe selbst klafft ein Abgrund», VON HILDEBRAND, *Moralia,* p. 78.
[1396] Cfr. SEIFERT, *Human action and the human heart*, pp. 743-744.
[1397] Seifert si riferisce in questo senso alla critica wojtyliana all'emotivismo scheleriano, rilevando come l'"emozionalizzazione della coscienza"«consists first in seeing affective experiences as the largest and most important part of conscious life, and secondly in holding that some of the most central morally good responses can originally only be affective responses», e sostenendo che «While Hildebrand completely rejects the consequence Scheler draws from the "emotionalization of consciousness"- namely, that a moral *ought* addressed to our freedom does not really exist in morality - Hildebrand's characterization of the volitional response as being directed only at unrealized states of affairs that are realizable through me, leads Hildebrand to emotionalize consciousness in the sense of deeming love and other central acts directed at persons to be only affective responses at their core», SEIFERT, *Human action and the human heart*, pp. 740-741.
[1398] Si vedano soprattutto le riflessioni seifertiane sull'ineludibilità dell'implicazione del volere in varie esperienze fondamentali della vita umana, contenute nel paragrafo *Critique of Hildebrand's position on the will*, in SEIFERT, *Human action and the human heart*, pp. 741-743.
[1399] Si veda il paragrafo 4.4.3: *La distinzione tra la "libertà diretta" degli atti volitivi, e la "libertà indiretta" e la "libertà cooperante" dei sentimenti spirituali*.

soltanto in ottica puramente speculativa, ma anche in sede di interpretazione complessiva del pensiero del fenomenologo tedesco, che pare a questo riguardo percorso da forti tensioni interne, se non da vere e proprie contraddizioni. Conviene dunque soffermarsi in maniera specifica su tale snodo concettuale, cercando di far emergere quegli elementi della psicologia e dell'etica hildebrandiane, che risultano più o meno manifestamente incompatibili con l'estensione della *direkte Freiheit* all'intero ambito del volere.

6.1.2. Tensioni interne al *corpus* hildebrandiano rispetto al problema della libertà del volere

Anzitutto è importante soffermarsi su alcuni passaggi di *Die Idee der sittlichen Handlung*, che implicano l'ammissione di una significativa differenza tra il potere dell'uomo nei confronti della presa di posizione volitiva (*Stellungnahme des Willens*), e quello nei confronti dell'atto di intenzione o di scelta volitiva (*Vorsatz*)[1400]. Nella propria dissertazione giovanile, Hildebrand afferma infatti che «io posso iniziare arbitrariamente l'atto di intendere. Esso sta "nel mio potere", io "posso" propormi qualcosa, mentre io non "posso" volere qualcosa»[1401]. Per capire cosa il filosofo tedesco intenda sostenere, è fondamentale sottolineare come in questo passo egli utilizzi la nozione di *Stellungnahme des Willens* in senso ristretto: la "presa di posizione volitiva" con cui si ha qui a che fare non designa in maniera generale un qualsiasi tipo di atto volitivo, bensì soltanto una certa specie o forma di volizione, ossia quella primigenia inclinazione del volere umano verso uno stato di cose futuro, che inaugura il dinamismo volitivo rivolto all'azione. È in questo senso, che Hildebrand fa seguire alla *Stellungnahme des Willens* un atto di intenzione o di scelta (*Vorsatz, Entschluss*) da essa distinto, e parla infine di un "ultimo impulso del volere" (*letzter Willensimpuls*), di un decisivo "*fiat!*" volitivo, che segna l'inizio (*Inangriffnahme*) della vera e propria azione *ad extra*[1402].

[14001400] Si noti come il termine tedesco *Vorsatz* possa essere tradotto con le espressioni "proposito" o "intenzione", ma anche con termini quali "risoluzione" o "decisione".

[1401] «Das Vorsetzen kann ich willkürlich inaugurieren. Es steht „in meiner Macht", ich kann mir etwas vornehmen, während ich nicht etwas wollen „kann"», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 160.

[1402] «Von (…) dem Vorsetzen, müssen wir die oft zeitlich damit verschmolzene Inangriffnahme, den letzten Willensimpuls trennen. Dieser stellt das „Einschalten", das letzte Auslösen der Realisation dar. Von diesem ist wieder das Realisieren selbst, das ausgelöst wird, zu trennen (…)», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp. 161-162.

Ci si concentri su quanto affermato da Hildebrand a giustificazione della difformità tra l'iniziale *Stellungnahme des Willens,* e la successiva fase dell'intendere o dello scegliere. La differenza fondamentale tra la capacità di suscitare "arbitrariamente" (*willkürlich*) un certo atto di intenzione o di scelta, e l'impossibilità di "volere arbitrariamente" qualcosa, è spiegata dalla dissertazione del giovane fenomenologo mediante un riferimento alla differenza tra l'io attuale (*aktuelles Ich*) e le «dimensioni più profonde e centrali» della persona umana (*tiefere zentrale Teile der Person*): l'atto dell'intendere o dello scegliere deriverebbe dall'io attuale, esperito come "arbitrariamente libero" (*willkürlich frei*), mentre il volere iniziale si radicherebbe in dimensioni più "profonde" e "centrali" della persona umana, che trascendono e precedono quella dell'io attuale, e che si sottraggono in tal modo a qualsivoglia "comandabilità arbitraria" da parte del soggetto. È certo la persona stessa, fin dall'inizio del processo volitivo, a volere qualcosa, ma tale atto primigenio sorge in maniera per così dire "spontanea" dalle profondità della persona, e in questo senso non rientra nell'ambito del potere attuale ed arbitrario che la persona può esercitare sul proprio orizzonte animico[1403].

Non è difficile comprendere come la concezione del giovane Hildebrand circa la difformità tra l'iniziale *Stellungnahme des Willens* e il *Vorsetzen* implichi un'innegabile tensione con quanto sostenuto dall'Hildebrand maturo circa la "libertà diretta" (*direkte Freiheit*) degli atti volitivi. La nozione di "libero in senso diretto" (*direkt frei*) impiegata in opere quali *Ethik* risulta in effetti sostanzialmente equivalente a quella di "arbitrariamente libero" (*willkürlich frei*): sostenere che un atto volitivo umano sia "libero in senso diretto" è del tutto analogo ad affermare

[1403] Si tengano presenti soprattutto le seguenti affermazioni hildebrandiane, secondo cui la «Eigenart des Vorsetzens hängt mit seiner Ansatzstelle im Ich zusammen. Es entspringt an der zentralen Stelle, die wir als aktuelles Ich bezeichnen wollen. Dieses greifbare, mir immer gegenwärtige Ich, das mir selbst eindimensional leer und nichtssagend erscheint, und das als willkürlich frei erlebt wird, stellt gewissermaßen den peripherstenEndpunkt der zentralen Linie in meiner Person dar. Das Vorsetzen bildet darum einerseits einem Gegensatz zu allen nicht zentralen Erlebnissen in „mir", etwa zu triebartigem Begehren wie Durst und Hunger usw.; andererseits steht es im Gegensatz zu allen zentralen Erlebnissen, die nicht dem aktuellen Ich sondern tieferen zentralen Teilen der Person entstammen (…)», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 161. Sulla base di tale comprensione del nesso tra il *Vorsatz* e l'io attuale, Hildebrand giunge a sostenere che «die „Willkürlichkeit" des Vorsetzens mit seiner Zentralität genauer mit seinem Ursprung im aktuellen Ich zusammenhängt. Durch die mit dem Ansatzpunkt zusammenhängende Willkürlichkeit wird das Vorsetzen ebenfalls von der Stellungnahme, die es fundiert, ganz getrennt. Ich kann das Vorsetzen „kommandieren", wenngleich auch ein solches wesentlich anders aussieht als das normal von einer Stellungnahme fundierte. Jedoch es bleibt formal ein Vorsetzen und ist befähigt, ein Realisieren auszulösen», VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*, p. 161.

che la persona possegga, in un dato istante temporale, la capacità di suscitare o meno in sé quell'atto, ossia il potere di generarlo "arbitrariamente", "a proprio piacimento". Ora, l'equivalenza concettuale sussistente tra *direkt frei* e *willkürlich frei*, unita all'affermazione dell'impossibilità di concepire l'iniziale presa di posizione del volere come *willkürlich frei*, implicano logicamente l'esistenza di una tipologia di volizione non libera in senso diretto, e dunque si oppongono alla considerazione della *direkte Freiheit* come caratteristica fondamentale dell'intero ambito del volere. Non è un caso che una lettrice attenta quale Edith Stein, facendo esplicito ricorso alla teoria hildebrandiana del volere all'interno dei *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, affermi che «al contrario dell'intenzione, la presa di posizione volitiva, in quanto autentica presa di posizione, non è un atto libero»[1404]. Anche se Hildebrand non parlerebbe forse in maniera così netta di un carattere "non libero" dell'iniziale presa di posizione volitiva, è certo che la sua dissertazione giovanile presenti quest'atto come privo della "piena libertà" propria delle successive fasi del volere, e dunque, utilizzando la terminologia adottata dal fenomenologo tedesco negli scritti della maturità, come libero tutt'al più in senso indiretto (*indirekt frei*). Ora, l'ammissione del fatto che anche un solo tipo di volizione possa sottrarsi alla *direkte Freiheit*, rende di per sé manifestamente impossibile qualsiasi tentativo di netta divaricazione tra l'ambito delle volizioni e quello dei sentimenti spirituali, imperniato sul ricorso alla "libertà diretta" come preteso discrimine tra volizioni e sentimenti.

Bastino queste considerazioni per palesare la presenza di un tutt'altro che secondario elemento di opposizione tra la teoria del volere elaborata dal primo Hildebrand, e quella sviluppata in opere quali *Ethik*, *Das Wesen der Liebe*, etc. Tale opposizione, a prima vista, sembrerebbe risolvibile a livello ermeneutico rimandando ad una possibile evoluzione del pensiero dell'allievo di Reinach,

[1404] «Im Gegensatz zum Vorsatz ist die Willensstellungnahme als echte Stellungnahme kein freier Akt», STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, p. 50. Secondo Stein, «Man kann sich darum bemühen (etwa eine gute Tat „richtig zu wollen"), aber man kann nicht den Vorsatz dazu fassen. Den Vorsatz dagegen als freien Akt kann man sich wiederum vorsetzen», STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, p. 50. Si noti come Stein giunga a proporre un interessante ricorso alla distinzione tra la non-libertà dell'iniziale *Willensstellungnahme*, e la libertà dell'intenzione o della scelta, anche in sede teologica: si veda a questo proposito la sezione intitolata *Exkurs über die Freiheitslehre des heiligen Augustinus*, in STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, 2005.

consistente in una progressiva rinuncia a quanto affermato nella propria dissertazione giovanile, a proposito del carattere non "arbitrariamente", "pienamente" libero della prima fase del volere. Una simile opzione interpretativa è certo legittima, ma ciò non toglie che nella stessa dottrina del volere difesa dal secondo Hildebrand siano rinvenibili affermazioni di primaria importanza, le quali si pongono in più o meno aperto contrasto con l'utilizzo della nozione di "libertà diretta" come argomento distintivo tra cuore e volontà.

Si pensi, ad esempio, a quanto sostenuto dal filosofo tedesco a proposito delle tematiche della virtù (*Tugend*)[1405], e dell'intenzione morale di fondo della persona umana (*moralische Grundintention*)[1406]. Come visto in sede di presentazione della nozione di "libertà indiretta" (*indirekte Freiheit*), Hildebrand istituisce un esplicito parallelo tra il carattere "indiretto" della libertà dei sentimenti, e quello della libertà delle virtù[1407]. Nessun soggetto possiede un "potere attuale" di far sorgere in sé una determinata virtù, allo stesso modo in cui ha invece la piena facoltà attuale di intendere o scegliere un certo stato di cose futuro, o di "comandare" volitivamente l'inizio dell'azione volta al conseguimento di quello stato di cose. Non solo: la persona umana non sembra possedere neppure un pieno dominio attuale sul proprio "atteggiamento di fondo", nella misura in cui l'intenzione morale di fondo di un essere umano non rientra in maniera diretta ed integrale nel campo di influenza dell'io attuale della persona.

È proprio in virtù della loro natura super-attuale, che le diverse virtù e l'intenzione morale di fondo della persona umana sembrano sottrarsi in maniera strutturale, in un orizzonte psicologico quale quello hildebrandiano, alla possibilità di un dominio completo e "arbitrario" da parte dell'io attuale. Al contempo, è possibile sostenere che tanto le virtù quanto l'intenzione morale di fondo siano

[1405] Per la trattazione hildebrandiana del problema della virtù si veda soprattutto il capitolo ventisettesimo di *Ethik*, intitolato *Die drei Sphären der Sittlichkeit*: cfr. VON HILDEBRAND, *Ethik*, pp. 355-399.

[1406] Come indicato all'interno del capitolo quarto, una riflessione sull'"intenzione morale fondamentale" della persona umana è rinvenibile già in VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 550-579. Tale nozione svolge un ruolo significativo in alcune opere della maturità, e riceve attenzione anche in *Moralia*, ad esempio nel paragrafo intitolato *Die Grundintention und der handelnde Wille*: cfr. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, pp. 74-76. L'intenzione morale fondamentale di tipo positivo può essere descritta come «der Wille, sittlich gut zu sein».

[1407] Si veda il paragrafo 4.4.3.3: *La "libertà indiretta" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali*.

considerate dal filosofo tedesco come realtà psichiche pertinenti primariamente alla volontà. Le virtù e l'intenzione morale di fondo si distinguono dagli atti volitivi, così come ogni realtà psichica super-attuale si distingue dalle operazioni psichiche unicamente attuali; cionondimeno, pare innegabile che il filosofo tedesco riferisca tanto le volizioni attuali, quanto le virtù e l'intenzione morale di fondo di carattere super-attuale, al medesimo centro spirituale della persona, ossia alla volontà. In effetti, Hildebrand sostiene esplicitamente la pertinenza al centro cognitivo spirituale della persona, ossia all'intelletto, tanto di operazioni cognitive attuali, quanto di conoscenze super-attuali, così come difende la pertinenza al cuore tanto di sentimenti spirituali attuali, quanto di sentimenti spirituali super-attuali. Se il riferimento alla volontà di entità psichiche sia attuali che super-attuali pare dunque coerente con l'impianto antropologico generale proposto dal filosofo tedesco, tale riferimento si pone invece in aperto contrasto con la concezione hildebrandiana della volontà come "centro libero" della persona. In effetti, quando parla della libertà della volontà, Hildebrand tende normalmente a concepirla in senso ristretto e forte, ossia nei termini della piena "libertà diretta" che la persona umana possiederebbe, secondo quanto si evince dalle sue opere principali, sull'intero ambito delle volizioni attuali. Dall'altro lato però, se è vero che le virtù e l'intenzione morale di fondo risultano libere soltanto in senso indiretto, e che esse sono riconducibili alla volontà della persona, se ne deve dedurre logicamente che la volontà non può essere concepibile in maniera generale come centro spirituale libero in senso diretto, giacché non tutte le "manifestazioni" della volontà possiedono tale caratteristica.

Anche se Hildebrand fosse dunque giunto ad abbandonare completamente, nelle opere della maturità, la tesi giovanile secondo cui la *Stellungnahme* volitiva iniziale non rientra nel pieno potere attuale del soggetto, ciò non basterebbe comunque a garantire la coerenza interna della sua concezione circa la libertà della volontà, e soprattutto del suo utilizzo del concetto di libertà in sede di differenziazione tra la volontà e il cuore. Come sostenere, infatti, che la libertà rappresenti un tratto distintivo fondamentale della volontà rispetto al cuore, se da un lato si afferma esplicitamente che i sentimenti spirituali non risultano del tutto estranei alla libertà, bensì liberi in senso indiretto, e dall'altro lato si ammette,

almeno implicitamente, che non tutte le espressioni della volontà sono libere in senso diretto? Il fatto che la nozione di libertà indiretta concerna sia i sentimenti spirituali, che le virtù e l'intenzione morale di fondo, pare dunque opporsi frontalmente al tentativo di concepire la libertà come discrimine netto tra l'ambito dell'affettività e quello del volere.

Quest'elemento di incoerenza della psicologia hildebrandiana non sembra esser stato adeguatamente notato da parte degli allievi del filosofo tedesco, la cui critica al maestro si è focalizzata, come indicato in precedenza, più sul problema dell'ambito degli oggetti del volere che su quello della sua libertà. Nel proprio contributo, Seifert si rifà alla tematica delle virtù, concepite quali «atteggiamenti liberi e super-attuali» (*free and superactual attitudes*), e a quella dell'«atteggiamento morale fondamentale» (*fundamental moral attitude*), ma soltanto per mostrare come questi aspetti del pensiero hildebrandiano sconfessino la limitazione dell'oggetto della volontà difesa dalle principali opere del fenomenologo tedesco[1408]. Il filosofo austriaco non pare dunque rendersi conto appieno della significativa differenza sussistente tra la libertà delle virtù e quella delle volizioni attuali, differenza esprimibile con il linguaggio hildebrandiano mediante il ricorso alla distinzione tra *indirekte Freiheit* e *direkte Freiheit*. Proprio tale mancato riconoscimento della problematicità interna alla trattazione hildebrandiana del concetto di libertà del volere impedisce a Seifert di sviluppare una critica radicale della distinzione tra cuore e volontà, e si riflette quindi nella già segnalata propensione seifertiana ad operare una "riforma" e un "riequilibrio" dell'antropologia tripartita difesa dal proprio maestro, piuttosto che a superare tale modello antropologico recuperando forme di antropologia "duale".

6.1.3. Il mancato riconoscimento hildebrandiano della "gradualità affettivo-volitiva"

Un'ulteriore difficoltà inerente alla psicologia hildebrandiana che, per quanto in parte notata, non pare essere stata adeguatamente risolta dal contributo seifertiano, è quella concernente la problematica dei vissuti "misti", dotati tanto di un innegabile versante affettivo, quanto di alcuni tratti analoghi a quelli manifestati

[1408] Si veda in particolare SEIFERT, *Human action and the human heart*, p. 742, pp. 744-745.

dagli atti volitivi. Già nel capitolo quarto[1409] si era notato come, a differenza di quanto sostenuto da un interprete quale Alessandro Salice, Hildebrand non sembri considerare il desiderio (*Wunsch*) come una tipologia di vissuto per alcuni versi affine alle volizioni, ma al contrario lo qualifichi come sentimento spirituale. Analogo trattamento è riservato a vissuti quali la speranza (*Hoffnung*) o la *Sehnsucht*: per quanto il filosofo tedesco riconosca che tutte queste "prese di posizione" sono rivolte a stati di cose futuri, esse vengono cionondimeno da lui reputate come "puri" sentimenti spirituali, e non come vissuti "misti", unitariamente affettivi e conativi[1410].

Tale tesi risulta comprensibile, se si pensa a quanto affermato a più riprese circa la tendenza ad una considerazione ristretta dell'ambito della volizione, manifestata in buona parte dell'itinerario speculativo hildebrandiano: affinché un atto possa essere considerato come volitivo, non basta secondo il fenomenologo che esso sia rivolto ad uno stato di cose futuro, ma occorre anche che questo stato di cose sia colto come realizzabile dal soggetto, e pure che sia colto come realizzabile mediante un intervento del soggetto stesso. Ora, una persona umana può desiderare una certa realtà futura, essendo al contempo consapevole dell'intrinseca impossibilità del suo verificarsi, oppure sperare in un evento futuro, concepito come in se stesso possibile, ma allo stesso tempo come del tutto indipendente dall'eventuale intervento della persona stessa, etc.

Agli occhi di Hildebrand, simili considerazioni sembrerebbero probabilmente sufficienti per asserire la riferibilità di vissuti quali il desiderio e la speranza al cuore, e non alla volontà della persona umana, e tuttavia la questione pare ben più complessa. In effetti, rispetto ad un sentimento come la gioia, un qualsivoglia esempio di desiderio o speranza possiede un carattere maggiormente "conativo"; inoltre - ed è questo l'aspetto che più conta sottolineare - va notato come esistano forme di autentica speranza, che possono essere prive di una dimensione di previa spontaneità affettiva e derivare da una pura "tensione volitiva"

[1409] Si veda il paragrafo 4.4.1: *Differenza tra l'oggetto dei sentimenti spirituali e quello degli atti volitivi*.

[1410] La considerazione, da parte di Hildebrand, del desiderio e della speranza nei termini di sentimenti spirituali, emerge in maniera inequivocabile da un passo di *Ethik*, in cui si afferma che «gewisse affektive Antworten wie Wünschen, Sehnsucht und Hoffnung sich auf etwas noch nicht Reales richten», VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 213.

della persona. Se Hildebrand sostiene a ragione che in molti casi il "voler sentire" rappresenta un mero succedaneo di un certo sentimento, nel caso specifico della "speranza volitiva" una simile affermazione risulterebbe del tutto impropria, come si avrà modo di indicare nel corso della prossima sezione[1411].

Considerazioni in parte analoghe possono essere riproposte anche in relazione all'amore, anzi proprio l'amore può forse venir considerato come la miglior prova di quella "gradualità affettivo-volitiva", che Hildebrand ammette implicitamente a più riprese nel corso della propria riflessione, ma nega sempre esplicitamente in sede di antropologia generale. La mirabile meditazione sull'amore maturata lungo l'intero itinerario speculativo hildebrandiano, e sfociata in *Das Wesen der Liebe*, appare in questo senso per un verso protesa alla difesa unilaterale della tesi dell'amore come *affektive Wertantwort*, e dunque del nesso essenziale tra l'amore e il "cuore" della persona, ma per un altro verso continuamente ricondotta ad una sottolineatura del ruolo svolto dal "centro libero" della persona in relazione a diverse dimensioni di "compimento" dell'amore. Il fatto che Hildebrand parli dell'amore come "risposta affettiva al valore", e al contempo sottolinei l'assoluta decisività dell'atto libero della *Sanktion* per il raggiungimento, da parte di un vissuto d'amore, della propria pienezza e del proprio statuto autenticamente personale[1412], costituisce un buon esempio di tale tensione interna al pensiero del filosofo tedesco[1413]. Ancora: le "tendenze" espresse dalle nozioni hildebrandiane di *intentio unionis* e *intentio benevolentiae*, per quanto sgorghino spontaneamente da qualsiasi vissuto di amore autentico, non sembrano poter essere portate a compimento se non mediante un intervento, esplicito o implicito, del volere della

[1411] Si vedano le considerazioni dedicate alla speranza all'interno del paragrafo 6.2.3: *Argomento della "gradualità affettivo-volitiva"*.

[1412] Si rimanda a tal proposito alla delineazione della tesi hildebrandiana circa la differenza tra *sanktionierte Antworten* e *unsanktionierte Antworten*, operata nel paragrafo 4.4.3.4: *La "libertà cooperante" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali*.

[1413] Si noti peraltro come difficilmente difendibile appaia la tesi hildebrandiana, fautrice di un carattere libero della *Sanktion*, ma insieme negante il suo statuto volitivo. Questa tesi compare esplicitamente in *Moralia*, ed implica l'ammissione di un'inaccettabile non-identità tra *Wille* e *freier Personzentrum* della persona: «Wir wiesen in unserer *Ethik* auf das Wesen der kooperativen Freiheit hin, auf die Sanktion und Desavouierung, und zeigten, welche bedeutsamen Manifestationen der Freiheit beide sind. Keine von ihnen ist eine Art des Willens, wohl aber, wie der stellungnehmende Wille, eine Selbstsetzung des freien Personzentrums. (…) Die Sanktion ist eine einzigartige Aktualisierung meines freien Personzentrums. Aber ungleich dem Willen dringt sie in ganz besonderer Weise in die affektive Wertantwort ein, die der Wille nicht hervorrufen kann», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 77.

persona. Se l'atto della *Sanktion* risulta decisivo per quel che si potrebbe definire come il "compimento interiore" di un vissuto affettivo di amore, lo stesso compimento tanto esteriore quanto interiore della tendenza all'unione con l'amato e alla benevolenza per l'amato necessita di ulteriori dimensioni di ineludibile implicazione del volere della persona, e dipende pure strettamente dalla direzione di fondo della sua vita morale[1414]. Si avrà modo di ritornare sull'ineludibilità dell'implicazione del volere per il "compimento dell'amore" nel corso delle prossime sezioni: per ora, basti notare come l'intera trattazione hildebrandiana sembri basarsi *in actu exercito* su una simile comprensione del multiforme ruolo del volere - sia di tipo attuale che di tipo super-attuale - all'interno del fenomeno dell'amore, salvo poi tendere a negarla *in actu signato*, in sede di definizione generale dell'amore come *affektive Wertantwort*.

A questo proposito, va pure notato come la stessa proposta seifertiana, favorevole ad intendere l'amore come atto insieme della volontà e del cuore, non paia affatto risolutiva delle difficoltà inerenti all'antropologia generale di Hildebrand. La possibile "riforma" della filosofia hildebrandiana indicata dal filosofo austriaco va certo nella giusta direzione di un pieno riconoscimento dell'intrinseca implicazione del volere per il compimento dell'amore, e dunque di un'esplicitazione di dimensioni che Hildebrand ammette in maniera sovente implicita, e comunque senza trarne le dovute conseguenze in merito alla definizione dell'amore. Tuttavia, la problematicità della proposta di Seifert emerge se si pensa alle difficoltà speculative derivanti dalla sua incapacità di prendere congedo dalla tesi della distinzione reale tra *Herz* e *Wille*.

Un primo versante di debolezza di una prospettiva quale quella seifertiana, concerne il carattere in buona sostanza postulatorio dell'ammissione di una distinzione reale tra cuore e volontà. Sostenere che un vissuto come l'amore dipenda sia dal cuore che dalla volontà della persona, presuppone un'ammissione

[1414] Il nesso dell'amore con la *sittliche Grundrichtung* della persona emerge ad esempio chiaramente dalle riflessioni hildebrandiane consegnate agli ultimi tre capitoli dell'*opus magnum* del filosofo tedesco, dedicati rispettivamente all'analisi del nesso tra l'amore e la moralità, al problema della fedeltà, e all'*ordo amoris*: cfr. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 365-485. Più in generale, l'intero capolavoro di Hildebrand, così come tutti gli altri suoi scritti dedicati all'amore, risultano attraversati da una feconda riflessione sul nesso tra l'amore e la disposizione morale della persona, che rende di per sé impossibile concepire in termini estrinseci il rapporto tra l'amore e l'orizzonte del volere.

della distinzione tra cuore e volontà, distinzione che risulta in se stessa tutt'altro che evidente: come segnalato nel corso del capitolo quarto[1415], la persona umana fa esperienza, "dentro" di sé, di atti di diverso tipo; al contrario, la persona umana non possiede alcun accesso noetico diretto alle proprie "facoltà psichiche" o ai propri "centri". Le affermazioni circa l'esistenza di un determinato numero di "facoltà" o di "centri" spirituali, e circa le loro differenze e relazioni reciproche, vanno cioè guadagnate a partire dall'analisi degli atti, e non viceversa: accettare in maniera acritica l'esistenza di una differenza entitativa tra "volontà" e "cuore", e partire da tale pretesa differenza tra le facoltà per svolgere un'indagine degli atti psichici, equivale in fondo a misconoscere l'anteriorità epistemologica della "psicologia degli atti" rispetto alla "psicologia delle facoltà"[1416], attirando in tal modo su questa disciplina critiche analoghe a quelle pfänderiane[1417]. In altri termini: mentre il riconoscimento, in sede di "psicologia degli atti", dell'esistenza di vissuti misti, insieme affettivi e volitivi, dovrebbe condurre in sede di "psicologia delle facoltà" al rifiuto della tesi fautrice di una differenza entitativa tra la facoltà dei sentimenti spirituali e quella delle volizioni, l'inversione dell'ordine sussistente tra queste discipline rischia di tradursi in una ammissione iniziale e più o meno surrettiziamente postulatoria di tale pretesa differenza tra le facoltà, che viene poi a sua volta utilizzata in maniera pseudo-esplicativa in sede di "psicologia degli atti". Per amore di brevità: ciò che di per sé non rappresenta altro che un'ipotesi *demonstranda*, viene preso, erroneamente, come *demonstrans*.

[1415] Si veda in particolare il paragrafo 4.5.5.2: *Il nesso tra la concezione hildebrandiana dei "centri" della persona e la teoria classica delle "facoltà"*.

[1416] Si noti come, mentre uno studio propriamente filosofico della "struttura della persona umana" non possa partire da uno studio di "psicologia delle facoltà", ma debba giungervi muovendo da un'analisi degli atti psichici, al contrario la differenza epistemologica fondamentale tra filosofia e teologia permette all'antropologia teologica di utilizzare fin dall'inizio il lessico e la concettualità delle "facoltà dell'anima". Per l'esplicitazione di tale dissimmetria tra l'ordine della filosofia e quello della teologia si rimanda in modo particolare alla *quaestio* proemiale della *Summa theologiae*, e alle riflessioni epistemologiche maritainiane, dedicate prevalentemente alla differenza tra l'ordine della ricerca filosofico-morale rispetto a quello dell'indagine teologico-morale, ma ben applicabili anche in sede di filosofia teoretica, dove paiono particolarmente feconde proprio per la comprensione della differenza strutturale tra il procedere della psicologia o antropologia filosofica, e quello dell'antropologia teologica.

[1417] Si ricordi quanto affermato da Alexander Pfänder, circa il carattere pseudo-esplicativo di quelle forme di *Vermögenspsychologie*, in cui i rimandi alle facoltà psichiche divengono dei meri succedanei di un'autentica indagine degli atti psichici: si veda il paragrafo intitolato *Die Vermögenspsychologie und ihr wissenschaftlicher Wert*, in PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 173-181; già ampiamente citato all'interno di 4.5.5.2: *Il nesso tra la concezione hildebrandiana dei "centri" della persona e la teoria classica delle "facoltà"*.

Un secondo versante di debolezza di proposte di "riforma moderata" dell'antropologia di Hildebrand, analoghe a quella seifertiana, emerge se si pensa che, ammettendo una distinzione reale tra due "facoltà" o "centri" della persona, si potrà forse sostenere che entrambi svolgano un ruolo per il costituirsi dell'amore o di altri vissuti, ma non si potrà, in senso proprio, affermare che questi vissuti siano atti al contempo del cuore e della volontà. La psicologia tomista rileva in quest'ottica come due facoltà psichiche possano contribuire in diversa maniera alla generazione di un unico atto, ma al contempo come tale atto non possa dipendere in maniera "diretta" da entrambe le facoltà: l'atto della scelta presuppone la deliberazione razionale, e dunque in maniera mediata è riferibile alla ragione; tuttavia, il "compimento" di quest'atto è di ordine propriamente volitivo, per questo la scelta va definita come atto della *voluntas*[1418]. Se si ammettesse una distinzione entitativa tra le "facoltà" o i "centri" del cuore e della volontà, si potrebbe dunque considerare l'amore alternativamente come atto in senso specifico del cuore, presupposta tutt'al più una certa implicazione antecedente dell'intelligenza e della volontà, o come atto in specifico della volontà, presupposta una certa implicazione dell'intelligenza e del cuore; mentre non sarebbe teoreticamente possibile considerare l'amore come dipendente in maniera immediata tanto dalla volontà quanto dal cuore.

Prima di transitare ad alcune riflessioni su ulteriori aspetti di tensione interna al pensiero hildebrandiano, legati alla difesa di una distinzione troppo netta tra sentimenti spirituali e volizioni, è opportuno notare come la stessa scelta del filosofo tedesco di qualificare una gran parte dei "sentimenti spirituali" nei termini di "risposte affettive" (*affektive Antworte*) o "prese di posizione affettive" (*affektive Stellungnahme*), manifesti la sua refrattarietà a concezioni dell'intero ambito dei sentimenti come "vissuti passivi". In questo senso, Hildebrand pare opporsi giustamente a quelle tesi che fondano la differenza tra volizioni e affetti nel carattere puramente "attivo" delle prime, di contro alla pretesa "passività" dei

[1418] La tesi tommasiana circa l'impossibilità di definire una determinata operazione psichica come atto di due diverse facoltà, considerate entrambe come "fonti immediate" di questa operazione, emerge ad esempio chiaramente dall'articolo quinto della q. 24 delle *Quaestiones disputatae de veritate*, dedicato a stabilire *Utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures*: «Cum (…) actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur», *De veritate*, q. 24, a. 5, co.

secondi. Se è possibile descrivere spazialmente un vissuto "attivo" come un'operazione psichica la cui direzione va dal soggetto all'oggetto, e un vissuto "passivo" come un'operazione psichica la cui direzione va dall'oggetto al soggetto, allora soltanto una parte dell'affettività spirituale, quella designata mediante il termine *Affiziert-sein*, presenterà in ottica hildebrandiana un carattere di "passività", mentre le restanti "risposte affettive" o "prese di posizioni affettive" manifesteranno una direzionalità animica ben più simile a quella delle volizioni, pur restando vissuti "spontanei". Va dunque sottolineato come la distinzione hildebrandiana tra le manifestazioni "attive" dell'affettività spirituale, espresse dai termini *affektive Antworte* o *affektive Stellungnahme*, e le sue manifestazioni "passive" espresse dal termine *Affiziert-sein*, costituisca una certa ammissione della "gradualità psichica" interna all'ambito del sentire; parimenti va notato come l'utilizzo dei termini *Antworte* e *Stellungnahmen* per designare tanto sentimenti spirituali quanto volizioni rappresenti un segno di riconoscimento, da parte del filosofo tedesco, delle importanti somiglianze di "direzionalità" sussistenti tra questi vissuti, riconoscimento che pare porsi in aperto contrasto con la sua antropologia generale.

6.1.4. Problematiche legate all'affermazione hildebrandiana della rilevanza del cuore in ambito morale

Al termine di questa prima sezione, è opportuno sottolineare, riprendendo quanto accennato all'interno del capitolo quarto[1419], come la stessa distinzione hildebrandiana tra le diverse prospettive e ambiti di vita in cui volontà e cuore manifestano rispettivamente una priorità come espressioni del sé della persona umana non sembri pienamente coerente, se si tiene conto del fatto che il filosofo tedesco non esclude affatto che il cuore svolga un ruolo di primo piano in ambito morale. Molti degli esempi di sentimenti spirituali citati nel corso del capitolo primo e del capitolo quarto testimoniavano proprio tale rilevanza dell'affettività in ottica morale: la gioia per la liberazione di uomo ingiustamente imprigionato rappresenta, in ottica hildebrandiana, un segno di una certa positività morale della persona che gioisce, mentre un atteggiamento di indifferenza o peggio di tristezza per questo stato di cose, così come vissuti di "gioia per le tragedie altrui" (*Schadenfreude*)

[1419] Si veda il paragrafo 4.5.2.1: *La distinzione hildebrandiana tra cuore e volontà*.

verrebbero al contrario reputati dal filosofo tedesco come cartine al tornasole di uno statuto morale inferiore.

Ora, come giustificare tale fondamentale implicazione del cuore nell'esperienza morale della persona, difendendo al contempo un'antropologia generale fautrice di una distinzione entitativa tra il cuore e la volontà? Se il cuore è realmente un centro spirituale della persona distinto dalla sua volontà, soltanto due paiono i paradigmi coerenti secondo cui interpretare la relazione tra il cuore e l'ordine morale: o i sentimenti spirituali non presentano alcun nesso organico con la moralità, oppure la relazione tra il cuore e la moralità, espressa dalla possibilità di qualificare un certo sentimento spirituale come "buono", "nobile", etc., o come "malvagio", "meschino", etc. dipende non dal cuore stesso, ma da una certa influenza della libera volontà sul cuore.

Chi cerchi, come sembra fare Hildebrand, di difendere allo stesso tempo tanto la sussistenza di una *distinctio realis* tra cuore e volontà, quanto l'esistenza di un legame originario e non derivativo tra il cuore e la moralità, si espone a dure confutazioni. In effetti, la qualificabilità in senso morale di un qualsiasi atto presuppone la possibilità di ritenere il soggetto come in qualche misura responsabile di quell'atto, e tale responsabilità presuppone a sua volta l'esistenza di almeno un certo grado di libertà del soggetto rispetto a quell'atto. Ora, le nozioni hildebrandiane di "libertà partecipativa" e di "libertà indiretta" possono certamente venir ritenute come garanti di una certa imputabilità morale dei sentimenti spirituali, ma tali forme di libertà non possono radicarsi nel cuore concepito in maniera isolata dalle altre facoltà della persona, e vanno al contrario ritenute come scaturenti dall'influsso della volontà sul cuore. È grazie al proprio "centro spirituale libero", ossia alla propria volontà, che la persona può compiere gli atti della *Sanktion* o del *desavouieren* di fronte al sorgere spontaneo di un certo affetto spirituale (*mitwirkende Freiheit*), oppure può agire su di sé, per eliminare gli impedimenti che si frappongono al sorgere di un affetto spirituale, e creare un "terreno interiore" favorevole al generarsi di quel sentimento (*indirekte Freiheit*). Hildebrand afferma esplicitamente queste tesi, eppure tende a dipingere l'importanza dell'implicazione del cuore nella moralità della persona, mediante affermazioni che sembrano dimenticare come la moralità dei sentimenti, così come

la responsabilità e la libertà da essa presupposte, derivino in ultima analisi dalla volontà, e non dal cuore preso in quanto tale.

Tale tensione interna al dettato hildebrandiano emerge in maniera evidente dalle riflessioni del filosofo tedesco sull'implicazione dell'affettività nella "moralità soprannaturale" (*übernatürliche Sittlichkeit*), e in modo particolare da alcuni versanti della sua concezione delle categorie di amore soprannaturale (*übernatürliche Liebesarten*). Nonostante giunga a riconoscere in parte, all'interno di *Moralia*, il ruolo che la volontà umana può svolgere nell'amore per il prossimo e nell'amore per Dio, e parli in tal senso dell'atto di "voler amare il prossimo" come di una sorta di "scheletro" (*Skelett*) dell'autentico amore per il prossimo, Hildebrand continua a difendere, anche al termine del proprio itinerario speculativo, la tesi fautrice di una netta differenza tra il "compimento" dell'amore per il prossimo e per Dio, implicante un esplicito intervento del cuore della persona, e il solo "voler amare" di carattere unicamente volitivo e non ancora affettivo[1420]. Ora, quel che è qui più importante sottolineare, è la problematica specificamente morale associata a tale distinzione: l'affermazione hildebrandiana dell'assoluta superiorità dell'amore affettivamente compiuto per Dio e per il prossimo, rispetto al solo "voler amare" Dio e il prossimo, sembra garantire al cuore una superiorità morale rispetto alla volontà, che si porrebbe in aperto contrasto con quanto affermato da Hildebrand a proposito della primazia della volontà in ambito morale[1421].

[1420] Si richiamino alcune affermazioni di *Moralia* già citate al termine del capitolo quarto: «Der Wille, Gott zu lieben, ist deutlich von der Gottesliebe verschieden. Ebenso ist der Wille, den Nächsten zu lieben, noch nicht die Liebe zum Nächsten, von der heilige Paulus in 1 Kor 13 spricht und die uns in den Heiligen entgegentritt. Dieser Wille ist (…) ein bloßes „Skelett" der Gottes- und Nächstenliebe», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 76. Si noti come la differenza tra la pura volizione, concepita come "scheletro" di un certo affetto spirituale di tipo soprannaturale, e il suo compimento propriamente affettivo, non investa secondo Hildebrand il solo esempio dell'amore, ma anche quello del pentimento (*Reue*): «Dasselbe gilt für den Willen in der Reue, der sich in der Ablehnung der Sünde, in der Widerrufung des vollbrachten Unrechts und in der Anklage seiner selbst manifestiert. Das alles ist nur ein „Skelett", verglichen mit der tiefen Reuen, in der auch das Herz voll zu Wort kommt, mit dem tiefen Schmerz, mit der vollen affektiven Bitte an Gott um Vergebung und mit dem Appell an die Barmherzigkeit Gottes (…)», VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 76. Più in generale, pare possibile affermare che la tesi fautrice della differenza strutturale e qualitativa tra l'imperfetto "scheletro volitivo" di un vissuto, e il suo compimento propriamente affettivo, concerna in ottica hildebrandiana l'intero ambito dell'affettività spirituale di tipo soprannaturale, e pure quello dell'affettività spirituale di tipo naturale, considerata in quanto "trasformata" (*umgestaltet*) e sopraelevata grazie al suo innestarsi nell'*übernatürliche Sittlichkeit*.

[1421] La primazia della volontà in ambito morale è esplicitamente affermata da Hildebrand all'interno di *The heart*, in passi già citati all'interno del capitolo quarto, e che è opportuno riproporre, per sottolineare la loro ben difficile compatibilità con la tesi della decisività del cuore, e non della volontà, all'interno dell'amore per Dio e per il prossimo: «In the moral sphere it is the will which

D'altro canto, l'affermazione di tale superiorità del cuore ripropone difficoltà in parte già sottolineate in precedenza. Se una persona che ama anche affettivamente il proprio prossimo, lo ama in maniera ben più integrale di un'altra persona che soltanto "vuole amare" il prossimo, ma si scopre incapace di provare affetto per lui, allora lo statuto morale della prima persona sarà ben superiore a quello della seconda. Questa superiorità morale pare dipendere, in ottica hildebrandiana, dalla maggiore "implicazione del cuore" (*Beteiligung des Herzens*) della prima persona nell'amore per il suo prossimo, rispetto alla scarsa o assente implicazione del cuore della seconda. Ora, una simile concezione si presta a due possibili letture: o tale differenza dell'implicazione del cuore delle due persone dipende dalla spontaneità del cuore preso in quanto tale, oppure essa scaturisce dalla libertà, e va dunque riferita in ultima analisi non al cuore in quanto tale, ma al cuore in quanto ricevente in maniera indiretta l'influsso della volontà. Entrambe le letture conducono a risultati particolarmente problematici, per quanto in diversa maniera. La prima lettura risulterebbe del tutto coerente con l'affermazione della superiorità del cuore rispetto alla volontà nelle *übernatürliche Liebesarten*, e dunque all'implicita ammissione della decisività del cuore in ambito morale, ma legando strettamente l'amore alla pura spontaneità affettiva condurrebbe in ultima analisi all'impossibilità di affermare alcuna forma di "meritorietà": la persona che "si trova" ad amare anche affettivamente, e non solo volitivamente, il proprio prossimo, sarebbe forse reputabile come "più fortunata", ma non come "migliore" in ottica propriamente morale, di chi soltanto "voglia amare" il prossimo, ma manchi di affetto per lui. La seconda lettura, che è certo quella più vicina al dettato hildebrandiano, sarebbe ben capace di preservare il carattere meritorio dell'amore per il prossimo, ma la riconduzione all'*indirekte Freiheit*, e dunque all'implicazione della volontà, della superiorità morale dell'amore per il prossimo affettivamente compiuto, sembra condurre ad una necessaria messa in questione della tesi che vede

has the character of a last, valid word. Here the voice of our free spiritual center counts above all. We find the true self primarily in the will», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 67. «When we consider that freedom is one of the deepest marks of the person, a feature in which man's character as an image of God manifests itself, and that it is here that the character of the person – of a being possessing himself – manifests itself in a specific way, then we obviously imply that it is the will which is the real self of the person more than anything else», VON HILDEBRAND, *The heart*, p. 68.

nel cuore il centro spirituale "decisivo" per il raggiungimento della pienezza dell'amore.

Bastino queste considerazioni, per capire come numerosi siano i versanti di tensione interna al *corpus* hildebrandiano, se non le vere e proprie contraddizioni, derivanti dalla difesa di una netta distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, e dalla conseguente traslazione di questa tesi dal piano della "psicologia degli atti" a quello della dottrina dei centri spirituali della persona. È davvero il caso di dire, riprendendo l'adagio aristotelico e scolastico, che *parvus error in principio magnus est in fine*[1422]: una volta ammessa una distinzione reale tra cuore e volontà, qualsiasi tentativo di successiva "ricomposizione" tra la dimensione affettiva e quella volitiva dell'esperienza umana si scontra con difficoltà radicali, tanto in ottica teoretica quanto in ambito propriamente filosofico-morale. Solo un lavoro decostruttivo, volto a confutare la pretesa evidenza della nettezza della distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi, e insieme a palesare la grande problematicità delle conseguenze immediate e remote di tale distinzione, potrà condurre alla comprensione della necessità di operare non tanto una riforma, quanto un vero e proprio superamento di un'antropologia "tripartita" quale quella hildebrandiana. Terminata la *pars destruens* di questo capitolo, si può dunque transitare al tentativo di difesa di un'antropologia "duale", imperniata sul riconoscimento dell'unità generica di sentimenti spirituali e atti volitivi.

6.2. Difesa della tesi dell'unità generica di sentimenti spirituali e atti volitivi

All'interno di questa seconda sezione verranno sviluppati alcuni argomenti volti a difendere la tesi dell'unità generica di sentimenti spirituali e atti volitivi. Si comincerà indicando la loro comune dipendenza dalla conoscenza di livello intellettuale, in un secondo momento ci si concentrerà sulla comunanza del loro oggetto formale, per poi passare alla questione della "gradualità affettivo-volitiva", connessa al problema dell'esistenza di vissuti "misti", che presentano al contempo un versante affettivo e un versante volitivo. Proprio gli argomenti centrati sull'oggetto formale e sulla gradualità affettivo-volitiva risulteranno quelli decisivi

[1422] Si ricordino le parole iniziali del prologo al *De ente et essentia*: «Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum in I caeli et mundi (…)», *De ente et essentia*, pr.

per il sostegno della tesi dell'esistenza di un solo genere di vissuti psichici, che abbraccia tanto i sentimenti spirituali quanto le volizioni. L'ultima parte della sezione sarà dedicata a delineare ulteriori argomenti significativi a supporto di questa tesi, focalizzati sulla nozione di libertà e sul problema della qualificabilità morale dei vissuti affettivi e volitivi.

Prima di transitare alla formulazione di queste diverse linee argomentative, convergenti nella difesa di un'unica tesi, che rappresenta il fulcro di questo capitolo, due precisazioni si impongono. Anzitutto, va sottolineata l'impossibilità di sviluppare in questa sede una trattazione adeguatamente articolata di psicologia del volere: ciò richiederebbe, a ben vedere, un'ampia e articolata indagine preliminare, dedicata in maniera esclusiva alle diverse specie di volizioni. Ai fini del presente lavoro, rivolto non alle volizioni prese in quanto tali, ma al confronto tra volizioni e affetti spirituali, si è scelto di basarsi principalmente sulle sottili e mirabili analisi tommasiane circa la differenza specifica tra le varie tipologie di atti volitivi, analisi consegnate soprattutto al trattato *De actibus humanis*, e richiamate in maniera riassuntiva all'interno del capitolo quinto. Quando, nel corso di questa così come della prossima sezione, si parlerà di "volizione semplice", "intenzione", "consenso", "scelta", "uso" e "fruizione", sarà dunque primariamente in relazione al significato che questi termini assumono all'interno del pensiero dell'Aquinate e della tradizione tomistica, e non in base al significato ad essi conferito da parte di altre tradizioni filosofiche. È chiaro infatti che, ad esempio, un'espressione quale quella di "scelta del fine", coerente all'interno del lessico hildebrandiano, risulterebbe invece contraddittoria in quello tomistico, in cui si parla di scelta in senso stretto per designare unicamente un atto volitivo rivolto ai mezzi; analogamente, l'orizzonte semantico associato da una studiosa quale Elizabeth Anscombe al termine "intenzione" risulta manifestamente più ampio di quello legato alla nozione tommasiana di *intentio* in quanto atto volitivo[1423], etc.

Il riferimento primario che si è qui scelto di operare all'analisi tommasiana delle diverse tipologie di volizioni non equivale in ogni caso ad un'integrale messa tra parentesi del contributo hildebrandiano su tali tematiche. Da un lato, è infatti

[1423] È ben nota la distinzione formulata da Anscombe tra l'*expression of intention for the future*, l'*intentional action*, e l'*intention in acting*: cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention* (1957), Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2000.

possibile stabilire dei significativi parallelismi concettuali tra le analisi hildebrandiane e quelle tommasiane: la trattazione della *Willensstellungnahme* iniziale fornita all'interno di *Die Idee der sittlichen Handlung* risulta per alcuni versanti riconducibile a quella della *simplex volitio*, il ricorso hildebrandiano al termine *Vorsatz* può rinviare alla nozione tommasiana di *intentio*, o in altri casi a quella di *electio*; infine, il concetto di *letzter Willensimpuls* è riferibile a quello di *usus*. Dall'altro lato, la riflessione hildebrandiana su atteggiamenti liberi della persona quali quelli espressi dai termini *Sanktion* o *Desavoierung*[1424] non sembra trovare un corrispettivo specifico all'interno della psicologia del volere sviluppata dall'Aquinate, motivo per cui in questo capitolo si parlerà di una "conferma" volitiva e di un "rifiuto" volitivo, per tentare di tradurre e integrare tali nozioni hildebrandiane in un più vasto orizzonte di psicologia del volere.

Una seconda precisazione particolarmente importante è quella che concerne i limiti epistemologici della presente sezione: difendere la tesi dell'unità generica tra affetti spirituali e volizioni significa rimanere ancorati ad un'indagine di "psicologia degli atti"[1425], senza ancora transitare ad una ricerca di "psicologia delle facoltà" (*Vermögenspsychologie*, *faculty psychology*). Tale opzione epistemologica, in parte affine a quella compiuta dalla ricerca brentaniana delle "classi fondamentali" di fenomeni psichici (*Grundklassen der psychischen Phänomene*), non deriva da un atteggiamento di sfiducia nei confronti della legittimità della "psicologia delle facoltà", o di minimizzazione della sua importanza e dei suoi possibili apporti, ma al contrario dalla consapevolezza del fatto che un tentativo di recupero speculativo non ingenuo di tale componente della psicologia filosofica "classica" richiederebbe un amplissimo lavoro preliminare, capace di confrontarsi con le critiche mosse alla *Vermögenspsychologie* dagli esponenti della tradizione fenomenologica, e più in generale da vari psicologi e filosofi contemporanei. Solo sulla base di un simile lavoro fondativo, che trascende manifestamente i limiti della presente ricerca, sarebbe possibile transitare in

[1424] Rispetto alle nozioni hildebrandiane di *Sanktion* e *Desavoierung* si rimanda al paragrafo 4.4.3.4: *La "libertà cooperante" della persona nei confronti dei sentimenti spirituali*.

[1425] Il significato del termine "atto", all'interno dell'espressione "psicologia degli atti", va ovviamente inteso in senso ampio: lungi dall'essere confinato ai soli atti volitivi, esso abbraccia gli atti noetici, le operazioni dei sensi esterni e interni, nonché i vissuti afferenti a tutti i livelli dell'affettività.

maniera pienamente adeguata dalla tesi dell'unità generica di sentimenti spirituali e volizioni, a quella dell'esistenza della "volontà", concepita come vera e propria facoltà unitaria del volere e delle manifestazioni superiori dell'affettività.

La presente sezione pone alcune premesse per un simile sviluppo, nella misura in cui attesta l'impossibilità di una *distinctio realis* tra la volontà, come facoltà della volizione, e il "cuore" o l'"animo" (*Herz, Gemüt*) come facoltà dell'affettività; tuttavia, fintantoché la nozione stessa di "facoltà psichica" non riceverà una piena re-legittimazione speculativa, l'affermazione dell'esistenza di una "facoltà affettivo-volitiva" rischierebbe di apparire, agli occhi di buona parte dei pensatori contemporanei, come eccessivamente carica di presupposti metafisici indimostrati, se non inaccettabili. Delineati l'opportunità e il senso del concentrarsi in maniera specifica, nel corso di questa sezione, su un'indagine di "psicologia degli atti", è possibile transitare al primo argomento volto a difendere la comunanza generica di volizioni e sentimenti spirituali.

6.2.1. Argomento dei presupposti noetici

All'interno del capitolo terzo si è insistito particolarmente, attraverso gli esempi della gioia e della paura spirituale, sul fatto che i vissuti afferenti al livello superiore dell'affettività umana dipendono strutturalmente da presupposti noetici, a differenza dei sentimenti corporali e psichici, i quali presuppongono soltanto l'attività conoscitiva dei sensi esterni e interni. La presenza di un nesso organico con la conoscenza intellettuale non è però caratteristica esclusiva dei soli affetti spirituali, ma concerne anche le volizioni, come ben riconosciuto tanto da Tommaso[1426] quanto da Hildebrand[1427]. Nelle riflessioni che seguiranno, si proverà a palesare, tramite alcuni esempi, tale dipendenza delle volizioni da presupposti cognitivi di livello spirituale.

Anzitutto, è importante notare come alcune volizioni presuppongano esplicitamente un tipo di coscienza di stati di cose futuri, colti in quanto futuri, che appare impossibile senza l'intervento dell'intelligenza. Si pensi all'intenzione di chi voglia raggiungere una determinata professione, ad esempio quella di attore: tale vissuto volitivo presuppone una coscienza dello stato di cose coincidente con

[1426] Si veda il paragrafo 5.2.1: *Comunanza dei presupposti cognitivi di affetti spirituali e atti volitivi*.
[1427] Si veda il paragrafo 4.3.1: *Il nesso essenziale di sentimenti spirituali e atti volitivi con la conoscenza intellettuale*.

il proprio essere un attore, colto come stato di cose insieme futuro e possibile. Una simile "auto-proiezione anticipante" del sé richiede certamente una certa implicazione dei sensi interni, ed in particolare della rappresentazione o fantasia, tuttavia, questa attività cognitiva sensibile svolge una funzione soltanto ausiliaria a quella della conoscenza intellettuale: è anzitutto la conoscenza intellettuale a permettere alla persona umana di "raffigurare" se stessa, o altre componenti del mondo, in una condizione, un contesto spaziale e un intorno temporale radicalmente distanti da quelli esperiti dalla persona nel presente. Già nel capitolo terzo si era posto l'attenzione sul fatto che gli oggetti dei sentimenti intenzionali di livello non spirituale sono confinati in un dato ambiente, mentre i sentimenti spirituali sono "aperti al mondo", e si era indicato come questa difformità risulti anzitutto radicata nella diversità tra i presupposti cognitivi di questi vissuti.

Si tratta ora di riprendere simili considerazioni, rispetto al caso specifico delle volizioni. A prima vista, si potrebbe essere tentati di affermare che anche vissuti appetitivi di livello sensibile, come l'"istinto" o "impulso" appetitivo volto al raggiungimento di una bevanda o di un cibo, dipendano da una conoscenza di uno stato di cose futuro, il che si opporrebbe alla tesi della necessità della conoscenza intellettuale per la coscienza del futuro. Senza pretese di esaustività, pare invece possibile affermare che le cognizioni di livello sensibile, inerenti ad un soggetto umano o ad un animale irrazionale, siano limitate al coglimento di quegli stati di cose appartenenti ad un "futuro prossimo", il quale, con un'espressione evidentemente ossimorica, potrebbe essere definito come una sorta di "futuro presenziale". Vissuti appetitivi quali l'istinto o l'impulso volti al raggiungimento di una certa condizione di unione con un ente corporeo andrebbero in questo senso definiti come vissuti rivolti soltanto *materialiter* ad uno stato di cose futuro, e rivolti *formaliter* a questo stato di cose come colto sotto un certo aspetto di presenza: è in questo senso che l'attività cognitiva di tipo sensibile presupposta da questi vissuti appetitivi sarebbe sufficiente per un simile coglimento del futuro "prossimo".

Al contrario, l'attività cognitiva dei sensi esterni e interni appare come radicalmente incapace di intenzionare enti appartenenti ad uno scenario temporale di "futuro remoto", come quelli che costituiscono l'oggetto di buona parte degli atti volitivi umani: soltanto un intervento della conoscenza intellettuale può in questo

caso permettere il coglimento di stati di cose che si sottraggono interamente a qualsiasi scenario del "futuro presenziale".

Stabilito il nesso tra conoscenza intellettuale e coglimento del futuro *sub specie futuri*, è possibile mettere in rilievo un ulteriore aspetto di necessaria implicazione dell'attività conoscitiva di livello superiore per il sorgere di determinati atti volitivi. Si pensi al caso del "consenso" volitivo ad un certo mezzo, o della scelta di un mezzo: stante la sopracitata intenzione di divenire attore, una persona può scegliere di frequentare una delle scuole teatrali presenti nella propria città, ma anche di trasferirsi in un'altra città, e addirittura in un altro Paese per poter iscriversi ad un'istituzione più prestigiosa, o ancora di chiedere lezioni private ad un attore da lei conosciuto, etc. Ci si focalizzi sui presupposti cognitivi di queste diverse possibili scelte, orientate ad un medesimo fine: durante il processo deliberativo, implicato da una scelta importante come quella da cui dipende il successo o l'insuccesso di una carriera lavorativa, e ancor di più di una grande passione esistenziale, la persona umana si trova a soppesare attentamente, per lungo tempo e a più riprese gli elementi di maggiore o minore conformità di un eventuale mezzo, al raggiungimento del fine voluto. Tale opera di confronto può a ben vedere rivelarsi particolarmente complessa, giacché accade sovente che un mezzo appaia come insieme migliore e peggiore di un altro sotto diversi aspetti, e pure che si intreccino e contrappongano tra loro considerazioni endogene, e considerazioni di per sé estranee all'ambito della deliberazione. Un giovane che intenda diventare attore, potrà certo reputare che l'ammissione ad una determinata scuola di teatro particolarmente rinomata e situata in un Paese di un altro continente sia di per sé più conforme al proprio sogno teatrale, di quanto non lo sia l'iscrizione ad una delle scuole di teatro della propria città natale, ben meno famose e importanti a livello internazionale. Eppure, a tale preferibilità della scuola straniera si contrappongono elementi per così dire "esogeni" di preferibilità delle scuole della propria città, la cui frequenza non costringerebbe la persona a separarsi dalla propria famiglia, dal proprio nucleo di amici, etc. Non vi è chi non veda come, in un simile caso, sia ben difficile parlare di un unico criterio di preferibilità: anche laddove esista un mezzo *simpliciter* più conforme degli altri al fine da raggiungere, occorrerà riconoscere l'esistenza di ulteriori criteri di preferibilità *secundum quid* di altri mezzi, derivanti

dalla considerazione di fattori di per sé esterni all'ambito specifico della deliberazione svolta dalla persona, ma tutt'altro che trascurabile da parte di quest'ultima.

Ora, al di là del singolo esempio fin qui esposto, quel che importa sottolineare in termini generali, è che qualsiasi processo deliberativo, relativamente semplice o complesso che sia, consiste in un'attività cognitiva di ordine razionale. Come sottolineato dalla tradizione aristotelico-tomistica, l'attività di confronto tra due enti richiesta per deliberare rappresenta una capacità specificamente razionale, ed eminentemente razionale è la capacità, continuamente richiesta all'interno del processo deliberativo, di cogliere le implicazioni scaturenti da determinate condizioni. Il potere intuitivo della conoscenza intellettuale umana è limitato, giacché l'uomo non può cogliere immediatamente tutte le conclusioni, una volta colti i principi, ma ha bisogno di un percorso diacronico, spesso lungo, faticoso e frammisto ad ogni genere di possibili errori, per giungere alla conoscenza delle conclusioni "remote" di determinati principi. Ora, proprio la necessità di questo percorso diacronico palesa la grande importanza del versante di "razionalità discorsiva" del conoscere umano, fondamentale nell'ambito della ricerca teologica, filosofica e scientifica, ma anche nell'esperienza estetica[1428], e, per quel che interessa più direttamente tale sezione, nello sterminato ambito delle scelte umane - dalle più quotidiane e prosaiche, a quelle esistenzialmente più decisive -, in quanto conseguenti ad un processo deliberativo della "ragione pratica".

Il riferimento all'ineludibilità dell'intervento della conoscenza razionale per la costituzione dei presupposti cognitivi di un atto come la scelta conduce in maniera spontanea a trattare la questione dell'accesso cognitivo ad una certa forma di significatività. Se la scelta presuppone un coglimento di qualcosa come utile, gli atti volitivi rivolti al fine dipendono invece dal coglimento di altre forme di "significatività positiva"[1429], ossia quelle rappresentate dalle categorie del bene

[1428] Si ricordi quanto affermato nel capitolo terzo circa il ruolo delle varie forme di attività conoscitiva di tipo razionale, in quanto orientate al coglimento intellettuale della bellezza di un'opera d'arte (cfr. 3.1.3.2: *Excursus sulla gioia estetica*).

[1429] L'espressione hildebrandiana "significatività positiva" (*positive Bedeutsamkeit*) verrà utilizzata in questo capitolo in maniera equivalente all'espressione "bene"; così come l'espressione "significatività negativa" (*negative Bedeutsamkeit*) verrà utilizzata come sinonimo dell'espressione "male". Il ricorso a questa terminologia tecnica hildebrandiana può forse risultare meno intuitivamente comprensibile rispetto all'utilizzo dei termini "bene" e "male", termini che però

piacevole, del bene oggettivo per se stessi o per un'altra persona, e del valore. Tali categorie, più volte menzionate nel corso dell'intero lavoro, lo saranno nuovamente a breve in sede di riflessione sulla comunanza dell'oggetto formale di affetti spirituali e volizioni. Per ora, basti notare come l'inclinazione volitiva verso un oggetto secondo una qualsivoglia categoria di motivazione presupponga necessariamente un accesso noetico al tipo di significatività ad essa corrispondente.

L'intenzione di un metafisico, rivolta al raggiungimento di una penetrazione intuitiva del mistero dell'essere, presuppone un certo coglimento del valore intrinseco a tale conoscenza puramente teoretica, non finalizzata ad altro da sé. Ora, tale coglimento non può essere che di tipo intellettuale, giacché la conoscenza dei sensi esterni e interni risulta strutturalmente incapace di fornire un accesso a forme di significatività, che trascendono l'orizzonte dei bisogni della persona.

Si noti come, ancor prima dell'autentica intenzione rivolta alla conoscenza, la stessa "tendenza naturale" al conoscere, insita in qualsiasi essere umano, presupponga, se non un'implicazione diretta della conoscenza intellettuale, per lo meno il possesso di tale capacità cognitiva. Nessun vivente dotato di conoscenza unicamente sensibile presenta un'analoga tendenza al "conoscere per il conoscere", e questo proprio nella misura in cui i sensi interni ed esterni - presi in quanto tali, senza considerare la loro possibile sopraelevazione razionale - possono fornire soltanto forme di conoscenza funzionali, in maniera diretta o indiretta, alla persistenza nell'essere.

Va notato, a questo riguardo, come un'opportuna ripresa della concezione tomistica della *voluntas ut natura* paia capace di fornire un quadro speculativo particolarmente fecondo per la comprensione di dimensioni appetitive quali quella della "tendenza naturale", universale e preriflessiva dell'essere umano alla conoscenza, e in tal modo paia capace di correggere l'uso troppo limitato e sostanzialmente negativo fatto da Hildebrand della nozione di "tendenza entelechiale". Se il filosofo tedesco parla di "tendenza entelechiale" unicamente in riferimento ai livelli inferiori dell'affettività umana, il ricorso tommasiano alla nozione di *voluntas ut natura* permette invece di rendere ragione dell'esistenza di

presentano lo svantaggio di generare confusioni tra la prospettiva di indagine teoretica propria della psicologia filosofica, e la prospettiva di indagine filosofico-morale.

tendenze naturali e spontanee di livello propriamente spirituale, di cui la tendenza al conoscere è appunto esempio paradigmatico.

Come una simile tendenza appetitiva radicata non in un singolo atto intellettuale, ma direttamente nella stessa natura intellettuale della persona umana, si colleghi al sorgere effettivo, in una data persona, di una singola volizione orientata al conoscere, è un problema di grande importanza e complessità, che non può essere trattato in questa sede, ma che andrebbe opportunamente tematizzato in maniera specifica all'interno di ulteriori indagini, volte ad offrire un'analisi del nesso tra il carattere naturale e universale della tendenza di livello spirituale, e il carattere "elicito" e individuale degli atti che danno seguito a questa tendenza. Solo una simile ricerca specifica potrebbe fornire una comprensione appropriata della compatibilità tra la "trascendenza" delle risposte affettive e volitive di una certa persona umana al valore, e la "naturalità" di determinate tendenze appetitive presenti "da sempre" e in qualsiasi persona, elementi che un'antropologia filosofica quale quella hildebrandiana rischia di far apparire come ineludibilmente confliggenti, se non incompatibili.

Rimandando questo compito a futuri studi, ai fini di questa sezione risulta soprattutto importante sottolineare come non soltanto gli atti volitivi motivati nella prospettiva del valore[1430], ma anche quelli orientati ad uno stato di cose nella prospettiva del bene oggettivo per la propria o per un'altra persona, dipendano in maniera intrinseca da antecedenti cognitivi di livello intellettuale, e come lo stesso valga per le volizioni orientate ad uno stato di cose nella prospettiva della sua pura piacevolezza soggettiva. Proprio il nesso con la conoscenza intellettuale delle volizioni motivate secondo la categoria del piacevole rappresenta uno snodo decisivo per poter comprendere l'universalità dell'implicazione di presupposti noetici nel sorgere di qualsiasi atto volitivo. Già nel capitolo terzo si era mostrato

[1430] Si noti come sembri possibile considerare alcune forme di "rifiuto" interiore di una persona, di fronte ad un determinato sentimento sorto in lei, come forme di atti volitivi motivati nella prospettiva del disvalore. Una persona moralmente consapevole "rifiuta" e si "distanzia interiormente" da un proprio sentimento di gioia per la tragedia di un altro individuo, o di tristezza e invidia per un evento positivo concernente un altro individuo, e tale atteggiamento libero della persona nei confronti dei propri vissuti affettivi presuppone necessariamente un'implicazione della conoscenza intellettuale: se la conoscenza di livello sensibile non può garantire un accesso cognitivo alla categoria del valore, essa è per ciò stesso incapace di fornire un accesso alla categoria di significatività contraria a quella del valore, ossia al disvalore.

come la gioia motivata nella prospettiva del piacevole, per quanto "qualitativamente" e moralmente inferiore alle altre forme di questo sentimento, possegga tutti i tratti distintivi fondamentali che garantiscono la qualificabilità di un vissuto come affetto spirituale. Tra questi, di primaria importanza è proprio la tematica dei presupposti noetici, rispetto a cui si era notato come finanche la gioia legata al piacere corporale, dipendesse dal coglimento della *delectatio secundum sensum* come piacevole anche *secundum rationem*. Si tratta a questo punto di sviluppare brevemente analoghe considerazioni rispetto al caso delle volizioni motivate nella prospettiva del piacevole.

Non è difficile mostrare come alcune di queste volizioni presuppongano in maniera esplicita un nesso con la conoscenza intellettuale: l'intenzione di un esteta, rivolta al conseguimento di una condizione di godimento di fronte ad una qualsivoglia opera d'arte, abbisogna di una certa coscienza previa della piacevolezza di questa condizione, che è però una piacevolezza marcatamente interiore, strutturalmente diversa da quella del piacere corporale[1431]. Più difficile risulta invece riconoscere, ad un primo sguardo, come anche volizioni orientate al conseguimento di un dato piacere corporale dipendano da presupposti cognitivi di tipo intellettuale.

Per tentare di comprendere tale questione, si pensi alla differenza tra l'intenzione volta al raggiungimento del piacere sessuale, e la sola attrazione sessuale. L'attrazione sessuale, comune all'uomo e agli animali irrazionali, per quanto assumente nell'uomo, come giustamente rilevato da Hildebrand, un significato completamente nuovo rispetto a quello proprio di questo vissuto nel regno animale, presuppone in quanto tale soltanto l'attività conoscitiva dei sensi esterni e interni[1432]. L'intenzione volitiva orientata al conseguimento del piacere sessuale, presenta invece ulteriori presupposti cognitivi: che essa segua o meno ad un vissuto di attrazione sessuale, sempre questa volizione presuppone un coglimento del piacere corporale come un certo bene non solo per il proprio corpo,

[1431] La comunanza di livello ontologico tra il godimento interiore dell'esteta, e quello dell'autentico amante dell'arte, non toglie peraltro che questi vissuti possano presentare grandi differenze di modalità fenomenica, profondità qualitativa, etc., derivanti dalla differenza del loro orizzonte di motivazione.

[1432] In ottica tomistica si potrebbe affermare che l'attrazione sessuale dipenda in modo particolare dalla coordinazione della "facoltà cogitativa" con la percezione visiva, oppure con la rappresentazione interiore, o ancora con la memoria.

ma anche per il proprio sé. Focalizzandosi sul solo versante cognitivo di una simile intenzione, si potrebbe dunque dire che la piacevolezza corporale venga colta dalla persona, per lo meno implicitamente, come una certa forma di "piacevolezza integrale", e come ciò equivalga ad un accesso noetico alla *delectabilitas secundum rationem*, che garantisce l'identità strutturale dell'intenzione volitiva volta al conseguimento del piacere corporale con qualsiasi altra tipologia di intenzione[1433].

Bastino queste fin troppo brevi riflessioni ad indicare come qualsiasi atto volitivo degno di questo nome dipenda in maniera più o meno evidente da un intervento della conoscenza intellettuale, la quale è decisiva per permettere l'accesso cognitivo ad una certa forma di significatività di questo oggetto, che non sarebbe attingibile mediante il solo intervento della conoscenza sensibile, e in alcuni casi risulta ineludibile anche per garantire l'accesso cognitivo all'oggetto stesso, quando questo trascende nettamente i limiti spaziali e temporali dell'ambiente attualmente esperito da una persona.

Queste riflessioni hanno dunque permesso di palesare la grande somiglianza, sul versante dei loro presupposti noetici, degli atti volitivi e dei sentimenti spirituali. Stabilita tale somiglianza, si può transitare ad un secondo argomento di fondamentale importanza per la tesi dell'unità generica di volizioni e sentimenti spirituali, ossia l'argomento legato all'identità del loro oggetto formale.

6.2.2. Argomento dell'oggetto formale

All'interno di questo paragrafo, si proverà a difendere l'affermazione del "bene" come oggetto formale comune a sentimenti spirituali e atti volitivi, già delineata nel corso del capitolo quinto. Lungi dal rappresentare un aspetto esclusivo del pensiero tommasiano, il riferimento tanto dei sentimenti quanto delle volizioni al bene - "bene" in senso primariamente non morale, ma ontologico - rappresenta per molti versi un patrimonio comune della storia del pensiero, tanto da aver spinto

[1433] Come già sottolineato in relazione ai sentimenti spirituali, va notato anche in relazione all'ambito delle volizioni come la tesi dell'"identità strutturale", e dunque dell'identità specifica tra due atti volitivi motivati secondo diverse categorie di motivazione, non tolga in alcun modo le loro differenze morali, qualitative, etc. L'intenzione rivolta al conseguimento del piacere sessuale completamente svincolato dall'amore compie perfettamente tutti i "requisiti strutturali" che le permettono di essere definita come intenzione, in maniera identica a quella dell'intenzione rivolta alla salvezza di una persona in difficoltà, al raggiungimento della conoscenza della verità, etc. Al contempo, l'intenzione orientata al mero piacere corporale è "meno profonda" di queste ultime in ottica qualitativa, inferiore in ottica morale, etc.

Brentano ad utilizzare questo argomento come una delle due prove principali a supporto della tesi dell'unità della "classe fondamentale" del sentimento e del volere (*Grundklasse für Gefühl und Willen*)[1434], accanto all'argomento della "gradualità affettivo-volitiva"[1435], che verrà ripreso nel prossimo paragrafo.

Se a Brentano va riconosciuto l'indubbio merito di aver compreso come la comunanza del riferimento di sentimenti e volizioni al proprio oggetto materiale - o meglio, per usare il linguaggio brentaniano, la comunanza delle loro «relazioni al contenuto» (*Beziehungen auf den Inhal*t) – si opponga frontalmente alla divaricazione di questi vissuti proposta dai fautori della tripartizione moderna dello psichico, resta che la "riunificazione" brentaniana di sentimenti e volizioni presenta dei limiti significativi, che sono invece estranei alla psicologia tommasiana. È bene focalizzarsi fin dal principio su questo aspetto, perché esso risulta decisivo per la presente trattazione.

In termini riassuntivi, si potrebbe affermare che un approccio quale quello brentaniano risulti in grado di rendere conto dell'"unità orizzontale" di sentimenti spirituali e volizioni, ma si dimostri al contrario inadeguato a preservare la loro "differenza verticale" rispetto ai vissuti affettivo-appetitivi di livello corporale e psichico. Al contrario, la dottrina tommasiana dell'oggetto formale permette di includere entrambi questi aspetti ugualmente fondamentali, ed è per questo che essa mette capo alla tesi dell'unità generica non di tutti i vissuti affettivi e appetitivi, ma soltanto dei sentimenti spirituali e dei veri e propri atti volitivi. I vissuti affettivi e appetitivi di livello corporale e psichico presentano certo numerose ed innegabili somiglianze con i loro analogati spirituali, ed è questa una delle ragioni principali per cui Tommaso sembra essere stato spinto a studiare tutti i livelli dell'affettività all'interno di un unico trattato della *Summa*; tuttavia, le somiglianze tra operazioni

[1434] La tesi brentaniana fautrice dell'unità della "classe fondamentale" contenente sentimenti e volizioni è stata già brevemente delineata all'interno del paragrafo 4.5.1: *Le radici moderne della separazione tra sentimenti e atti volitivi*.

[1435] Per una presentazione schematica dei due principali argomenti brentaniani si veda l'indice dei paragrafi del capitolo intitolato *Einheit der Grundklasse für Gefühl und Willen*: «Par. 1: Die innere Erfahrung lehr die Einheit der Grundkladde für Gefühl und Willen; einmal, indem sie uns mittlere Zustände zeigt, durch welche zwischen ihnen ein allmähliger, kontinuierlicher Übergang gebildet wird; Par. 2: dann, indem sie uns den übereinstimmenden Charakter ihrer Beziehungen auf den Inhalt erkennen läßt. Par. 3: Nachweis, daß jedes Wollen und Begehren auf etwas als gut oder schlecht gerichtet ist. Die Philosophen aller Zeiten sind darin einig. Par. 4: Nachweis, daß hinsichtlich der Gefühle dasselbe gilt», in BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. xiv; oppure in BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 6.

psichiche afferenti a diversi gradi ontologici non bastano a legittimare l'unità generica di tali operazioni, ed è questa la ragione per cui l'Aquinate difende la tesi dell'esistenza di diverse facoltà affettivo-appetitive, due di livello sensibile ed una di livello spirituale.

Tradotta in termini di psicologia delle facoltà, la tesi brentaniana circa l'esistenza di un'unica "classe fondamentale" del sentire e del volere condurrebbe al contrario all'ammissione di un'unica facoltà affettivo-appetitiva, ed equivarrebbe in ultima analisi ad un sostanziale misconoscimento, o per lo meno ad un radicale depotenziamento, della differenza tra vissuti affettivi e volitivi "propriamente umani" e passioni o moti appetitivi che la persona umana ha in comune con gli animali irrazionali. Stante la difesa, operata nel terzo capitolo, della perdurante validità della trattazione tommasiana e hildebrandiana circa la distinzione tra i livelli dell'affettività, non sarà difficile comprendere come il rischio di misconoscimento o depotenziamento della dottrina della "scala dell'affettività", conseguente all'assunzione di un paradigma quale quello brentaniano, vada attentamente evitato all'interno di questo capitolo.

Si noti come la stessa concezione brentaniana degli atti cognitivi non paia affatto aliena da difficoltà simili a quelle manifestate dalla sua considerazione dei sentimenti e degli atti appetitivi, come emerge dal ricorso tendenzialmente equivoco del filosofo tedesco ad un termine quale "rappresentazione" (*Vorstellung*)[1436]. Questo termine, identificante la prima classe fondamentale di fenomeni psichici, è utilizzato da Brentano tanto per designare operazioni cognitive di livello sensibile, quali gli atti dell'immaginazione, quanto operazioni intellettuali, che la tradizione tomistica avrebbe definito mediante la nozione di *simplex apprehensio*. Ora, così come non sussiste un'unità generica tra i sentimenti spirituali e i loro analogati sensibili, allo stesso modo non sembra possibile parlare di un genere di vissuti cognitivi comprendente tanto operazioni sensibili quanto operazioni intellettuali, ma soltanto di una corrispondenza analogica tra queste

[1436] L'equivocità del termine "rappresentazione" (*Vorstellung*) è sottolineata da Husserl all'interno del paragrafo 44 del capitolo sesto (*Zusammenstellung der wichtigsten Äquivokationen der Termini Vorstellung und Inhalt*) della *Quinta ricerca logica*: cfr. HUSSERL, *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil*, pp. 463-469.

operazioni, corrispondenza che si dimostra incapace di garantire l'univocità necessaria per la comunanza generica.

D'altro canto, la stessa distinzione difesa da Brentano tra "rappresentazioni" (*Vorstellungen*) e "giudizi" (*Urteile*), concepiti come due diverse classi fondamentali di fenomeni psichici[1437], appare inaccettabile in ottica tomistica, per ragioni inverse a quelle appena delineate. Se è vero che esistono diverse specie di atti noetici, resta che la differenza specifica tra *simplex volitio*, *iudicium* e *discursus* razionale, etc., non preclude affatto, secondo la psicologia tommasiana, l'unità generica di queste operazioni, e dunque non mette capo alla tesi dell'esistenza di diverse facoltà cognitive di livello spirituale, ma a quella dell'esistenza di un'unica facoltà, manifestantesi ora come *intellectus*, ora come *ratio*[1438]. Queste brevi riflessioni bastino ad indicare come la parziale ripresa brentaniana di elementi della psicologia "classica" non vada affatto confusa con una pretesa compatibilità integrale tra le tesi sviluppate dall'autore della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* e quelle difese dal pensiero tommasiano, che resta il referente primario a partire da cui verrà qui delineata la tesi della comunanza dell'oggetto formale di sentimenti e volizioni.

Anzitutto, occorre ricordare come la maggiore ampiezza dell'oggetto formale di sentimenti spirituali e atti volitivi rispetto a quello dei loro analogati sensibili dipenda strettamente dalla differenza dei rispettivi presupposti cognitivi. Come sottolineato in precedenza, i sentimenti corporali e psichici sono legati soltanto a determinate forme di positività e negatività, ossia anzitutto al bene in quanto "piacevole", e al male in quanto "doloroso". Che si ammetta o meno l'esistenza di due gruppi distinti di vissuti affettivi e appetitivi di tipo sensibile, corrispondenti alle due facoltà della *potentia concupiscibilis* e della *potentia irascibilis* distinte da Tommaso, va in ogni caso notato come anche i vissuti più complessi, legati al "bene difficile da conseguire", non si rapportino mai al bene preso in tutta la sua ampiezza trascendentale, ma soltanto ad alcune sue

[1437] Si veda il capitolo intitolato *Vorstellung und Urteil zwei verschiedene Grundklassen*, in BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pp. 266-305.
[1438] Per l'affermazione tommasiana dell'inesistenza di una *distinctio realis* tra *intellectus* e *ratio* si rimanda al già citato STh, I, q. 79, a. 8: *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu*.

configurazioni particolari e limitate, le quali non paiono rappresentare altro che una "complessificazione formale" del "bene piacevole"[1439].

Al contrario, mediante i sentimenti spirituali e gli atti volitivi la persona umana può riferirsi ad un determinato oggetto materiale "considerandolo" in quanto "buono", secondo l'intera ampiezza trascendentale del bene, e dunque secondo tutte le diverse "categorie" del bene - o, con linguaggio hildebrandiano, le diverse categorie di "significatività positiva" - che si avrà modo di richiamare a breve. Solo i vissuti affettivi e volitivi di livello spirituale hanno dunque autenticamente "il bene" come proprio oggetto formale, mentre l'oggetto formale dei loro analogati sensibili è confinato a determinate "categorie" del bene.

A questa prima delineazione della comunanza dell'oggetto formale di sentimenti spirituali e atti volitivi, operata per contrapposizione rispetto all'oggetto formale dei loro analogati sensibili, va accostato un secondo ordine di considerazioni volte a preservare la differenza dell'oggetto formale di sentimenti spirituali e atti volitivi rispetto a quello dei loro presupposti noetici. Anche in questo caso, è opportuno rimandare alle sottili riflessioni dedicate da Tommaso alla differenza tra il *bonum* e il *verum*, riflessioni di particolare rilievo per comprendere come i sentimenti spirituali e gli atti volitivi non abbiano come oggetto formale il *bonum sub ratione veri* proprio dei loro presupposti noetici, ma l'autentico *bonum sub ratione boni*. Tale differenza è stata esposta nel capitolo quinto, dove si è tentato soprattutto di mettere in rilievo la sostanziale equivalenza concettuale tra le nozioni tommasiane di "inclinazione" (*inclinatio*) al bene, "tendenza" (*appetitus*) al bene o ancora "relazione nei confronti del bene" (*habitudo ad bonum*), con la corrispondente nozione hildebrandiana di "presa di posizione" (*Stellungnahme*), che pare particolarmente appropriata proprio come possibile sinonimo di queste espressioni impiegate dall'Aquinate. Per evitare eccessive ripetizioni, basti riprendere sinteticamente, ai fini speculativi di questo capitolo, gli snodi principali di quanto già affermato in sede ermeneutica circa la difformità dell'oggetto formale "bene" rispetto all'oggetto formale "vero".

[1439] Analogamente, il "male difficile da fuggire" di livello sensibile può forse venir concepito come una "complessificazione formale" del semplice "male doloroso, sgradevole".

Sostenere che gli affetti spirituali e gli atti volitivi abbiano come oggetto formale il bene, ossia che essi "si riferiscano" ad un qualsivoglia oggetto materiale "nella prospettiva" del bene, "considerandolo come buono", non equivale affatto a schiacciare tali vissuti sui loro presupposti noetici, giacché i termini "prospettiva" e "considerazione" vanno intesi in questo caso come espressioni di una peculiare modalità di riferimento ad un oggetto materiale, che differisce strutturalmente da quella propria degli atti cognitivi. Il "compimento animico" di un affetto o di una volizione non consiste in un giudizio circa la bontà di un determinato oggetto materiale, o in un qualsiasi altro tipo di "coglimento noetico" del *bonum sub ratione veri*[1440]: a differenza dei vissuti cognitivi, mediante cui l'oggetto conosciuto risulta in qualche modo presente "nel" soggetto conoscente, gli affetti e le volizioni rappresentano delle prese di posizione "nei confronti" dell'oggetto, colto nella sua "esternalità".

La differenza strutturale tra la peculiare presenza "interna al soggetto" assunta dall'oggetto materiale nel caso degli atti cognitivi, rispetto alla sua "esternalità" negli affetti e nelle volizioni, è fondamentale per comprendere la tesi della differenza tra l'oggetto formale "vero" e l'oggetto formale "bene". Certo, si tratta di questioni teoreticamente complesse, rispetto a cui la limitatezza del linguaggio può facilmente condurre in errore: già nel capitolo quinto si era sottolineato come chi parta da una semantica troppo ristretta del termine "inclinazione", si precluda fin dal principio la comprensione di come un vissuto

[1440] Appropriate risultano in tal senso le seguenti sottolineature brentaniane, già citate all'interno del capitolo quarto: «Wenn etwas Inhalt eines Urteils werden kann, insofern es als wahr annehmlich oder als falsch verwerflich ist, so kann es Inhalt eines Phänomens der dritten Grundklasse werden, insofern es als gut genehm (im weitesten Sinne des Wortes) oder als schlecht ungenehm sein kann. Es handelt sich, wie dort um Wahrheit und Falschheit, hier um Wert und Unwert eines Gegenstandes. Ich glaube, niemand wird meine Worte so verstehen, als wollte ich sagen, die Phänomene dieser Klasse seien Erkenntnisakte, vermöge deren Güte oder Schlechtigkeit, Wert oder Unwert in gewissen Gegenständen wahrgenommen werde; doch bemerke ich ausdrücklich, um jede solche Auslegung vollends unmöglich zu machen, daß dies eine gänzliche Verkennung meiner wahren Meinung wäre (…) bedeuten uns denn die Ausdrücke (…) „als gut genehm sein", „als schlecht ungenehm sein", nicht, daß in den Phänomenen dieser Klasse Güte einem als gut Genehmen, oder Schlechtigkeit einem als schlecht Ungenehmen zugeschrieben werde, vielmehr bedeuten (…) sie eine besondere Weise der Beziehung der psychischen Tätigkeit auf einen Inhalt. Nur das ist (…) hier richtig, daß einer, dessen Bewußtsein sich in solcher Weise auf einen Inhalt bezieht, die Frage, ob der Gegenstand von der Art sei, daß man zu ihm in die betreffende Beziehung treten könne, infolge davon bejahen wird; was dann nichts anderes heißt, als ihm Güte oder Schlechtigkeit, Wert oder Unwert zuschreiben. Ein Phänomen dieser Klasse ist nicht ein Urteil (…)», BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 82-83.

"statico" quale la gioia possa essere definito tale. Le stesse nozioni di "internalità" ed "esternalità" vanno comprese nel loro senso più formale, che trascende il loro significato spaziale immediatamente evidente. Se si pensa alla peculiare forma di presa di posizione rappresentata da una "conferma" volitiva di un proprio vissuto affettivo, è possibile rendersi conto di come l'esternalità di un simile riferimento all'oggetto sia pienamente compatibile con l'appartenenza di questo oggetto all'ambito della "percezione interna" (*innere Wahrnehmung*). Lo stesso vale, a ben vedere, per tutti i sentimenti spirituali e gli atti volitivi riferentesi specificamente a determinate rappresentazioni animiche, o a ricordi, etc.: in tutti questi casi, un vissuto "interiore" diviene l'oggetto "verso cui", "nei cui confronti" sorge una determinata "presa di posizione" volitiva o affettiva, il che consente di parlare di una forma di "esternalità" strutturalmente riconducibile a quella del riferimento affettivo o volitivo a enti "realmente esterni".

Queste ed analoghe precisazioni possono aiutare a fugare alcune possibili incomprensioni della tesi del bene come oggetto formale di sentimenti spirituali e volizioni. Resta però che, al di là delle difficoltà frapposte dal linguaggio ordinario, e dal linguaggio umano *tout court*, all'espressione di alcune tesi fondamentali di psicologia filosofica, i problemi più radicali non sono di carattere linguistico, ma squisitamente teoretico, e concernono ad esempio il compito di mostrare come la modalità di intenzionalità propria di sentimenti spirituali e volizioni possa presupporre la modalità di intenzionalità propria degli atti cognitivi, senza esservi riducibile. Nell'impossibilità di dedicarsi in questa sede in maniera specifica alla disamina di questa problematica, basti soffermarsi brevemente su due possibili problemi legati alla tesi del "bene" come oggetto formale comune a sentimenti spirituali e volizioni, per poi transitare ad una delineazione delle "categorie" di motivazione legate alle diverse "categorie" del bene.

Un primo problema concerne la nozione del "bello". Nel corso del capitolo terzo, si era posta particolare attenzione sui vissuti affettivi di tipo estetico, ed in particolare sulla gioia estetica, concepibile come "gioia per il bello". Non è forse possibile affermare che un simile sentimento abbia il bello, più che il bene, come proprio oggetto formale? Nel caso di una persona che gioisca alla visione di un quadro o all'ascolto di una sinfonia, il quadro e la sinfonia rappresenterebbero gli

oggetti materiali del vissuto di gioia, mentre la bellezza inerente a questi enti rappresenterebbe l'oggetto formale della gioia. Una simile lettura presenta certo elementi di legittimità, tuttavia pare possibile affermare che il bello, nella misura in cui dà origine ad un vissuto affettivo, non rappresenti un oggetto formale realmente distinto dal bene. Si tratta, a ben vedere, di una tematica complessa all'interno della tradizione e degli studi tomistici, tanto in ottica ermeneutica quanto in ottica speculativa: i passi dell'Aquinate sulla relazione tra il *pulchrum* e i trascendentali hanno dato adito a letture diverse, favorevoli in alcuni casi ad una concezione del bello come trascendentale distinto, in altri casi ad una sua più netta riconduzione al bene o al vero[1441]. Senza poter offrire una disamina analitica di tale problematica, basti sostenere in termini generali e programmatici la possibilità di concepire un vissuto di gioia estetica per un'opera d'arte come rivolto al bello *sub ratione boni*, e al contempo di concepire il coglimento intuitivo della bellezza di quell'opera, presupposto dalla gioia estetica, come legato al bello *sub ratione veri*.

Segnalata la riconducibilità del bello - in quanto fonte di determinati vissuti affettivi e volitivi - al bene, e dunque l'impossibilità di concepire il bello come un oggetto formale realmente distinto dal bene[1442], è possibile delineare la seconda problematica, centrata sul male come possibile oggetto formale dei vissuti appetitivi. In effetti, nel capitolo terzo si è fatto riferimento a più riprese a sentimenti

[1441] Vanno richiamati almeno due passaggi della *Summa*, che risultano particolarmente importanti per la riflessione sullo statuto del *pulchrum* in relazione a quello del *bonum* e del *verum*: «(…) pulchrum et bonum in subiecto sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent (…) Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis», STh, I, q. 5, a. 4, ad 1. «(…) pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus», STh, I-II, q. 27, a. 1, ad 3. Si noti come, commentando questo articolo, il Caietano affermi nettamente che «pulchrum est quaedam boni species», THOMAS DE VIO CAIETANUS, *In Summam theologiae commentaria*, in I-II, in q. 27, in a. 1, p. 192. Se i due passi tommasiani qui citati sembrano porsi in una certa tensione, nella misura in cui il primo pare legare più strettamente il *pulchrum* al *verum*, mentre il secondo al *bonum*, un interprete quale Maritain ha tentato di fornirne una significativa interpretazione di carattere concordistico: si veda soprattutto MARITAIN, *Art et scolastique*, pp. 217-221, nota 57.

[1442] Si noti come anche Brentano abbia messo in rilievo l'impossibilità di concepire la modalità di riferimento al bello come strutturalmente distinta da quella del riferimento al bene, e in tal modo abbia criticato i tentativi di divaricazione tra volizioni e sentimenti basati sulla pretesa distinzione tra il bene e il bello: cfr. BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 111-116.

spirituali legati al proprio oggetto materiale nella prospettiva di una sua "significatività negativa": la tristezza e la paura spirituale ne rappresentano due chiari esempi. La questione è invece più complessa per quel che concerne l'ambito delle volizioni: se l'ambito dei sentimenti spirituali manifesta chiaramente una struttura "polare", in cui a vissuti motivati in una prospettiva di significatività positiva si oppongono per contrarietà vissuti motivati in una prospettiva di significatività negativa (amore-odio, gioia-tristezza, etc.[1443]), al contrario le volizioni sembrano riferite a qualsivoglia oggetto materiale unicamente in una prospettiva di significatività positiva.

Nihil volitum nisi sub ratione boni: questo adagio scolastico non toglie affatto la possibilità, per le volizioni, di rivolgersi a qualcosa di moralmente negativo, ma mostra che anche nei casi delle volizioni moralmente più perverse resta preservata la struttura del volere, il quale è sempre e inevitabilmente orientato a qualcosa secondo un certo versante di positività. Chi scelga di compiere un furto, sceglie qualcosa che in se stesso è moralmente negativo, ma che è voluto nella misura in cui comporta un certo beneficio per il soggetto che ruba; chi intende trovare un modo crudele di vendicarsi per un torto subito, intende qualcosa di malvagio, ma lo intende pur sempre *sub quadam specie boni*, quasi come "giusta" compensazione per l'ingiustizia precedentemente arrecatagli, e anche nel caso più estremo, nonché estremamente raro, in cui un soggetto voglia il male *simpliciter*, la struttura eidetica del volere continua ad essere rispettata, giacché chi vuole il "male per il male" dimostra in realtà di rapportarsi a ciò che in sé costituisce un disvalore o un male oggettivo per altre persone, "come se" fosse un bene intrinseco.

Ora, il fatto che tutte le volizioni moralmente negative siano pur sempre volizioni aventi il "bene" come proprio oggetto formale, sembrerebbe di per sé opporsi a qualsiasi tentativo di concepire il male come facente parte dell'oggetto formale delle volizioni, e sembrerebbe in tal modo figurare uno scenario di significativa differenza tra l'ambito delle volizioni e quello dei sentimenti spirituali.

[1443] Più complessa risulta la differenza tra la "positività" e la "negatività" nell'ambito dei sentimenti spirituali corrispondenti a quelle che Tommaso avrebbe inteso come passioni della *potentia irascibilis*: l'opposizione tra paura e audacia, o tra disperazione e speranza, si presenta in questo senso come significativamente diversa da quella tra gli affetti spirituali corrispondenti alle passioni della *potentia concupiscibilis*, rispetto ai quali è più semplice e immediato distinguere l'opposizione polare tra riferimento al bene e riferimento al male.

Una simile impressione risulta a prima vista confermata dalla considerazione dell'oggetto formale delle volizioni analizzate da Tommaso nelle diverse *quaestiones* del *De actibus humanis*, nella misura in cui, come indicato nel capitolo quinto, tanto la "volizione semplice", quanto la "fruizione", l'intenzione, la scelta, il "consenso" e l'"uso" hanno il bene come oggetto formale.

La tesi fautrice dell'esclusione del male dall'oggetto formale delle volizioni pare però dover essere per lo meno attenuata, ad esempio sulla base della considerazione di un vissuto volitivo quale il "rifiuto" (*desavouieren*) di un sentimento, su cui Hildebrand concentra giustamente la propria attenzione in sede di analisi della "libertà indiretta" della persona nei confronti dei propri vissuti affettivi[1444]. Se si riflette a proposito dell'atto di "rifiuto interiore", si vede che esso non può darsi senza una "considerazione" di un qualche aspetto di negatività del sentimento rifiutato, o di un qualsiasi altro tipo di vissuto animico sorto in una persona, e da cui la persona voglia per qualche ragione distanziarsi[1445]. Ora, qualsiasi sia l'oggetto materiale a cui si rivolgono gli atti volitivi della conferma e del rifiuto, sempre tale oggetto materiale è intenzionato dalla conferma secondo una certa prospettiva di positività, e dal rifiuto secondo una certa prospettiva di negatività, ed è proprio in questo senso che pare legittimo affermare che l'atto del rifiuto abbia il male come proprio oggetto formale.

Un diverso tentativo di lettura potrebbe sostenere che il rifiuto volitivo non abbia in realtà come oggetto materiale un sentimento, un pensiero, un ricordo o un qualsiasi altro vissuto, ma piuttosto lo stato di cose consistente nella futura scomparsa di questi vissuti. In tal senso, il rifiuto volitivo di un atto psichico sarebbe

[1444] Si è già notato in precedenza come la tesi hildebrandiana circa lo statuto del *desavouieren* e della *Sanktion* come atti direttamente liberi, appaia incompatibile con il suo rifiuto di ammettere la volitività di questi vissuti (cfr. VON HILDEBRAND, *Moralia*, p. 77), e costituisca uno dei diversi elementi di tensione o contraddizione derivante dalla delimitazione dell'ambito del volere difesa dal filosofo tedesco. Ai fini speculativi di questo capitolo, gli atti liberi della "conferma" e del "rifiuto" verranno considerati senza esitazioni come atti volitivi, per quanto sia possibile ammettere l'esistenza di atti di conferma e rifiuto presentanti anche un versante spontaneo e affettivo, il che conduce peraltro a supportare l'argomento della "gradualità psichica" che verrà sviluppato nel prossimo paragrafo.

[1445] A ben vedere, importante è riconoscere proprio la necessità di ampliare l'ambito degli oggetti "confermabili" o "rifiutabili" interiormente da parte di una persona, rispetto a quello su cui Hildebrand focalizza la propria attenzione: l'uomo, in effetti, può prendere posizione confermando o rifiutando non soltanto i propri sentimenti, ma anche alcuni pensieri, rappresentazioni immaginifiche, ricordi, etc. La possibilità di estendere le nozioni di conferma o rifiuto anche a tipologie di atteggiamenti volitivi rivolti ad enti esterni alla persona abbisognerebbe di ulteriori riflessioni.

riconducibile ad una qualsiasi volizione avente per oggetto formale il bene, giacché la cessazione di un vissuto colto sotto un certo aspetto di negatività è chiaramente voluta come qualcosa di positivo. Questo tentativo di lettura presenta alcuni aspetti di legittimità, tuttavia esso pare descrivere, più che lo statuto dell'atto di rifiuto vero e proprio, un'ulteriore volizione conseguente, in maniera più o meno immediata, al rifiuto, ed orientata appunto all'effettivo sradicamento interiore dell'oggetto precedentemente rifiutato. Se invece ci si focalizza sul rifiuto primigenio, si vede che esso consiste in una vera e propria de-solidarizzazione interiore nei confronti del vissuto psichico rifiutato, e si comprende come la "direzionalità animica" implicata da tale moto di desolidarizzazione sia più quella di un distacco "dal" male, che quella di un compiacimento o di un'inclinazione "verso" il bene. Chi, pur accettando un simile scenario, tentasse di sostenere che il rifiuto così descritto risulti in ultima analisi riconducibile ad un sentimento spirituale di tristezza o di "fuga" nei confronti del vissuto psichico, mirando in tal senso a preservare il legame esclusivo delle volizioni con il bene, si scontrerebbe con quei versanti dell'atto di rifiuto che ne attestano lo statuto volitivo, ossia in primo luogo con la possibilità di predicare un carattere "pienamente libero" di quest'atto[1446].

Bastino queste considerazioni per indicare come un atto quale quello del rifiuto sembri rapportarsi realmente ai propri oggetti materiali secondo una prospettiva di significatività negativa, e dunque sembri avere il "male" - inteso, come il bene, in senso non morale, ma ontologico e motivazionale - come proprio oggetto formale. Si noti, a questo proposito, come la stessa psicologia tomista possa offrire delle risorse per difendere e sviluppare questa tesi, nella misura in cui, come ricordato all'interno del capitolo quinto, Tommaso parla nel *De actibus humanis* della cosiddetta *noluntas*, pur senza dedicare alcuna *quaestio* a tale forma di "volizione negativa", tematizzata in seguito da alcune interessanti riflessioni del Caietano[1447].

[1446] Ciò non toglie che, come rilevato nella nota 53, si possa ammettere l'esistenza di forme maggiormente spontanee e affettive di conferma o rifiuto di un proprio vissuto interiore.
[1447] In merito alla *noluntas* o *nolitio* si veda la sezione 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*.

La questione della "volizione negativa", a ben vedere, non risulta teoreticamente meno complessa di quella concernente il "giudizio negativo"[1448]. In entrambi i casi, si pone infatti il problema della possibilità o meno di ricondurre questi tipi di operazioni ai giudizi o agli atti volitivi "affermativi" loro corrispondenti. Posto che una "volizione negativa" non equivale ad una pura e semplice assenza di volizione, resta da comprendere se essa vada intesa più nei termini di un "non-volere" il verificarsi di uno stato di cose, o al contrario nei termini di un volere il "non-verificarsi" di uno stato di cose. La prima lettura tenderebbe a difendere la peculiarità della tipologia della "volizione negativa" rispetto alle "normali" volizioni affermative, e in questo senso tenderebbe ad ammettere la possibilità del male come oggetto formale della "volizione negativa": qualsiasi cosa che sia "non-voluta" lo è secondo una certa prospettiva di significatività negativa. La seconda lettura tenderebbe invece a mettere in questione o per lo meno a depotenziare la peculiarità della "volizione negativa", e correlativamente ad affermare che anche questa forma del volere abbia come oggetto formale il bene: se un certo stato di cose è colto in una certa prospettiva di significatività negativa, il suo "non-verificarsi" sarà voluto nella prospettiva di significatività positiva ad essa corrispondente.

Nell'impossibilità di dirimere in questa sede la complessa questione dello statuto delle "volizioni negative", basti sottolineare come, che si ammetta o meno l'opportunità di parlare del male come oggetto formale di talune volizioni, esso non vada in ogni caso mai inteso come un oggetto formale realmente separato da quello del bene: il male è il contrario del bene, le categorie di significatività e motivazione negativa si oppongono per contrarietà alle rispettive categorie di significatività e motivazione positiva, e dunque non si giustappongono ad esse, come potrebbero fare categorie di una nozione radicalmente "altra" da quella del bene.

Posta questa precisazione, che aiuta a comprendere come l'ammissione del male come oggetto formale di alcuni sentimenti spirituali, e eventualmente di alcune volizioni, non pregiudichi l'unitarietà dell'oggetto formale di questi vissuti, è possibile transitare all'ultima parte dell'argomentazione sviluppata in questo

[1448] Tra i contributi forniti dalla tradizione fenomenologica alla trattazione del problema del "giudizio negativo", si veda in particolare REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils*.

paragrafo, quella in cui ci si soffermerà brevemente sulle singole categorie di significatività e motivazione, mostrando come esse non valgano soltanto per i sentimenti spirituali studiati nel capitolo terzo, ma anche per gli stessi atti volitivi.

Già si era sottolineato in precedenza come il fatto che gli atti volitivi possano essere motivati secondo diverse categorie di significatività, dipenda anzitutto dai loro presupposti noetici, i quali permettono un "accesso cognitivo" a forme del bene e del male, che restano precluse ai vissuti affettivi e appetitivi di livello non spirituale, in quanto dipendenti dalla sola apprensione dei sensi esterni e interni. Ai fini dell'argomentazione imperniata sul concetto di oggetto formale, si tratta a questo punto di porre maggiore attenzione sulla "novità" del riferimento affettivo o volitivo ad un oggetto materiale secondo una certa categoria di motivazione, rispetto al puro e semplice accesso noetico al tipo di significatività ad esso corrispondente. Vale cioè, per ciascuna di queste "categorie del bene", quanto affermato in termini generali per il bene: se un "giudizio circa il bene" non ha il *bonum sub ratione boni* come proprio oggetto formale, bensì il *bonum sub ratione veri*, analogamente un giudizio circa la piacevolezza, l'utilità, la bontà oggettiva o la valorialità di un determinato ente resta di per sé un atto noetico, e non equivale ancora ad un atto affettivo o volitivo motivato secondo una di queste categorie di significatività. Un sentimento spirituale o una volizione motivati secondo la categoria del piacevole risultano infatti "compiuti" soltanto mediante una peculiare "presa di posizione" affettiva o volitiva nei confronti di un certo oggetto materiale "considerato" in quanto piacevole, presa di posizione che trascende il carattere puramente recettivo degli atti noetici; un sentimento spirituale o una volizione motivati secondo la categoria del valore risultano "compiuti" soltanto mediante una certa forma di "inclinazione" verso un oggetto materiale "considerato" in quanto dotato di una positività intrinseca, etc.

Se nel capitolo terzo si erano proposti esempi di gioia motivata secondo diverse categorie di significatività positiva, si tratta a questo punto di sviluppare un ragionamento analogo rispetto all'ambito degli atti volitivi. Riprendendo la lettura del pensiero tommasiano sviluppata nel capitolo quinto, ed integrandola con elementi della teoria della motivazione proposta da Hildebrand, è possibile sostenere in termini generali che gli atti volitivi orientati al fine, come la volizione

semplice e l'intenzione, possano rivolgersi ad un oggetto materiale secondo la categoria di motivazione della "significatività intrinseca" (valore, "bene onesto"), oppure secondo quella del bene piacevole, o ancora secondo quella del "bene oggettivo" per la propria o per un'altra persona. Gli atti volitivi rivolti ai mezzi, come la scelta, il "consenso" o l'"uso", paiono invece rapportarsi ad un oggetto materiale in senso specifico secondo la sola categoria di motivazione del bene utile.

Alcuni esempi permetteranno di delineare questa tesi generale. Un autentico metafisico mirerà volitivamente al raggiungimento di quella verità sul mistero dell'essere, la cui conoscenza è da lui colta come intrinsecamente preziosa, indipendentemente dalla sua possibile finalizzazione ad ulteriori scopi pratici; un vero artista mirerà a "creare in bellezza", indipendentemente dalla possibilità di conseguire un guadagno più o meno consistente mediante la vendita delle opere da egli create; un uomo virtuoso vorrà rispettare sempre la legge morale, indipendentemente dalle conseguenze negative dal punto di vista pratico che ciò potrebbe comportare per lui in talune situazioni, etc. Tutte queste intenzioni volitive risultano motivate nella prospettiva della "significatività intrinseca" dell'oggetto inteso, ossia secondo la categoria di motivazione che Hildebrand denomina come "valore", mentre il tomismo qualifica come "bene onesto". Gli ambiti di significatività in questione sono a ben vedere mutualmente irriducibili, e tuttavia queste volizioni legate alla vita intellettuale o estetica, oppure all'esperienza morale e religiosa, manifestano tutte un elemento comune, appunto quello di essere orientate ad un certo oggetto materiale "considerato" come "bene in sé", come qualcosa che merita di essere voluto e ricercato per se stesso.

Come giustamente sottolineato da Hildebrand, tale modalità di motivazione secondo la significatività intrinseca di un ente svolge un ruolo di primo piano nella fondazione della categoria di motivazione del bene oggettivo per la persona. La volizione di un uomo che intende portare aiuto ad un popolo in difficoltà, ad esempio dopo una catastrofe naturale, è ad esempio concepibile come motivata nella prospettiva del bene oggettivo per la persona - in questo caso non per se stessi ma per altre persone -, tuttavia, è facile comprendere come una simile volizione presupponga una certa responsività dell'uomo all'orizzonte dei valori morali, ad

esempio alla bontà e alla giustizia, e dunque non sia concepibile come radicalmente slegata dalla prospettiva di motivazione secondo la significatività intrinseca.

Analoghe considerazioni possono essere riproposte anche nel caso di volizioni motivate nella prospettiva del bene oggettivo per la propria persona: l'intenzione di una persona che, una volta scoperta una determinata "vocazione intellettuale", miri a svolgere un lavoro coincidente con tale vocazione e a poter dedicare buona parte del proprio tempo ad essa, rappresenta un buon esempio di volizione motivata nella prospettiva del proprio bene oggettivo, ma al contempo presuppone una dimensione di "auto-trascendimento", propria di colui che riconosce la significatività intrinseca della ricerca della verità filosofica o scientifica, e dunque la sua "anteriorità" rispetto alla dimensione - legittima e fondamentale, ma pur sempre "posteriore" - di autentico "bene per sé" assunta da tale ricerca.

Il nesso tra la categoria del valore e quella del bene oggettivo emerge forse nella maniera più luminosa nel caso dell'amore umano, e in particolare all'interno della categoria dell'amore sponsale. Chi ama veramente un'altra persona, la ama "considerandola" come "preziosa in se stessa": il suo amore è motivato dalla "bellezza integrale" e intrinseca dell'amato, e non nella prospettiva della sua piacevolezza soggettiva, né in quella di una sua possibile utilità per il perseguimento degli scopi dell'amante, ma neppure primariamente in quella del bene oggettivo di colui che ama. È soltanto a partire dall'amore, e sulla base dell'amore come risposta alla preziosità intrinseca dell'amato, che quest'ultimo diviene un bene oggettivo per colui che ama. L'intenzione volitiva di colui che ama, protesa al raggiungimento di una condizione sempre più perfetta di unione con la persona amata, sarà motivata tanto nella prospettiva del proprio bene oggettivo, quanto nella prospettiva del bene oggettivo per la persona umana, ma questa duplice tendenza volitiva legata alla categoria del bene oggettivo per la persona non potrebbe sussistere, se l'amore non fosse anzitutto motivato nella prospettiva del valore[1449].

[1449] Lo statuto dell'amore come "risposta al valore" fonda anche la seconda tendenza volitiva legata alla prospettiva del bene oggettivo, quella che Hildbrand denomina *intentio benevolentiae*, e che a differenza dell'*intentio unionis* risulta motivata esclusivamente nella prospettiva del bene oggettivo per l'amato, e non in quella del proprio bene oggettivo.

Sottolineato il nesso tra la motivazione secondo la categoria del bene oggettivo per la persona, e quella secondo la categoria del valore, è possibile transitare ad alcuni esempi di volizioni orientate nella prospettiva del bene soggettivamente piacevole. Così come esistono diversi "ambiti" di valorialità e di bene oggettivo per la persona, allo stesso modo diversi per ambiti, e pure per modalità, sono le forme di "piacevolezza" che possono motivare una volizione: la persona umana può intendere volitivamente il raggiungimento di una certa tipologia di piacere corporale[1450], ma pure può essere volitivamente orientata ad una determinata attività ludica, colta in quanto piacevole; o ancora può volere la compagnia dei propri amici, "considerata" meramente in quanto fonte di un gradevole stato animico di spensieratezza o di euforia, etc. In tutti questi casi, determinati stati di cose sono voluti dalla persona, ma non in quanto "reputati" intrinsecamente importanti, o "considerati" come dei beni oggettivi per sé o per altri, bensì unicamente in quanto visti come fonte immediata di una qualche forma di godimento soggettivo, la quale può peraltro afferire a qualsiasi livello dell'affettività[1451]. Si noti come, mentre gli atti volitivi motivati nella prospettiva del bene oggettivo per la persona palesano un nesso di primo rilievo con la dimensione di motivazione secondo la categoria della significatività intrinseca - senza peraltro essere riducibili agli atti volitivi motivati secondo tale categoria -, le volizioni motivate nella prospettiva del piacevole non presentano invece un nesso intrinseco con le risposte al valore[1452].

Tratteggiata la tipologia degli atti volitivi motivati secondo la categoria del bene piacevole, si può transitare alle volizioni orientate ad un determinato oggetto materiale, "considerato" come mezzo atto a conseguire un dato fine voluto. Ci si focalizzi sul solo esempio della scelta. Ad un primo sguardo, potrebbe sembrare che la scelta di una via orientata ad un fine possa essere motivata, così come la

[1450] Per una sottolineatura della differenza specifica, anzi della vera e propria differenza di livello tra un vissuto appetitivo non spirituale quale l'attrazione sessuale, e una volizione intrinsecamente spirituale orientata al conseguimento del piacere sessuale, si rimanda alle riflessioni consegnate al paragrafo 6.2.1: *Argomento dei presupposti noetici*.

[1451] La persona può cioè essere orientata volitivamente, oltre che al conseguimento di forme di piacere corporale, anche al raggiungimento di una certa contentezza animica o gioia spirituale, gioia che, analogamente alla volizione ad essa orientata, risulterà motivata nella prospettiva del piacevole.

[1452] Ciò non significa, peraltro, che tutte le volizioni motivate nella prospettiva del piacevole siano intrinsecamente immorali, o che siano di per se stesse segno di un "basso" statuto morale della persona che le compie.

volizione semplice o l'intenzione del fine, secondo diverse categorie di significatività, ma se si riflette più a lungo su tale problema sarà possibile comprendere come scegliere una realtà, "cogliendola" sotto l'aspetto della sua conformità ad un certo fine, significa inevitabilmente volere quella realtà "considerandola" in quanto utile. Ciò non impedisce che la realtà scelta, in se stessa, possa possedere altri aspetti di bontà, superiori a quello della sua positività in riferimento al conseguimento di qualcosa d'altro da sé, ed in effetti ciò che in un caso è scelto come mezzo, in altri casi può essere voluto come fine, e dunque voluto secondo una delle categorie di motivazione fin qui delineate. Affermare che l'atto della scelta si rapporti a qualsivoglia oggetto materiale nella prospettiva formale dell'utilità di questo oggetto, non significa insomma difendere una concezione riduttiva della scelta umana, bensì semplicemente esplicitare la struttura dello scegliere in quanto volizione costitutivamente orientata al raggiungimento di qualcosa di ulteriore rispetto alla realtà scelta, il che non pregiudica la possibile piacevolezza, bontà oggettiva, o valorialità inerente a tale realtà[1453].

Le riflessioni fin qui svolte hanno permesso di rilevare come tutte le categorie di motivazione evidenziate nello studio dei sentimenti spirituali siano applicabili anche all'analisi degli atti volitivi. Ciò rappresenta un'importante conferma e un approfondimento della tesi del "bene" come oggetto formale comune a sentimenti spirituali e volizioni: per mostrare come il bene rappresenti realmente, in tutta la sua ampiezza trascendentale e non soltanto in alcune sue conformazioni limitate, l'oggetto formale tanto degli affetti spirituali quanto degli atti volitivi, occorreva in effetti palesare come in entrambi i casi si tratti di vissuti che possono risultare motivati secondo tutte le diverse "categorie" del bene.

Assolto questo compito, per quanto in maniera evidentemente fin troppo fugace rispetto alla complessità speculativa di simili questioni, basti sottolineare, al termine di queste riflessioni imperniate sulla nozione di oggetto formale, come valga anche per le volizioni quanto precedentemente sottolineato circa la

[1453] Si noti come i possibili ulteriori aspetti di positività di una realtà concepita quale mezzo possano giungere a sovrapporsi e finanche a mescolarsi, durante il processo deliberativo, alla prospettiva specifica dell'utilità di quel mezzo, il che costituisce una delle ragioni della grande complessità della deliberazione conducente alla scelta umana. Nel capitolo terzo ci si è invece soffermati su alcuni esempi di "puri mezzi", ossia di enti privi di aspetti di positività diversi da quello della loro funzionalità al fine voluto (cfr. 3.1.3.4: *Le categorie di motivazione della gioia*).

multiforme possibilità di illusioni in cui la persona umana può incorrere a proposito della motivazione dei propri sentimenti spirituali. Non solo una persona può non sapere "cosa l'ha spinta" a volere ciò che vuole, ma essa può anche illudersi radicalmente circa la prospettiva motivazionale in cui vuole ciò che vuole. Un uomo può ad esempio credere di volere un determinato ente "considerandolo" in quanto prezioso in sé e per sé, mentre in realtà egli vuole quella realtà soltanto in quanto fonte di un godimento soggettivo: un mero esteta potrà ingannare gli altri, e ancor prima se stesso, atteggiandosi ad amante dell'arte, ma la "motivazione reale" delle sue volizioni orientate all'esperienza estetica non sarà quella dell'autentico amante dell'arte, che mira alla "penetrazione intuitiva" della bellezza "reputata" come valore, bensì risulterà ineludibilmente legata alla "considerazione" della bellezza come scaturigine di un certo stato di piacevolezza.

Posta questa precisazione, opportuna per indicare come la teoria della motivazione di volizioni e sentimenti spirituali non vada affatto intesa come una surrettizia reintroduzione del postulato moderno dell'auto-trasparenza dell'io, sgretolatosi durante il secolo scorso, è possibile transitare alla delineazione di un'ulteriore argomentazione fondamentale per la difesa dell'unità generica di affetti spirituali e volizioni, ossia quella imperniata sulla nozione di "gradualità affettivo-volitiva".

6.2.3. Argomento della "gradualità affettivo-volitiva"

Per introdurre l'argomento della "gradualità affettivo-volitiva", proposto da Brentano come prima prova dell'unità della "classe fondamentale" di sentimenti e volizioni, è opportuno riflettere a partire da un esempio proposto dallo stesso filosofo tedesco. L'autore della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* si concentra su una serie di vissuti susseguentesi l'un l'altro: anzitutto, si dia un vissuto di tristezza (*Traurigkeit*) per l'assenza di un certo bene, cui segue una "nostalgia struggente" (*Sehnsucht*) del bene mancante, una speranza (*Hoffnung*) di poter conseguire questo bene, un "desiderio ardente" (*Verlangen*) di raggiungerlo, un moto interiore di coraggio (*Mut*) volto ad intraprendere questo tentativo di raggiungimento, e infine l'autentica scelta rivolta all'azione (*Willensentschluß zur Tat*).

La tristezza iniziale potrebbe forse essere presa come paradigma del "puro sentire", e la scelta finale come paradigma del "puro volere", ma i vissuti intermedi, che in qualche maniera vanno a costituire un ponte tra la tristezza e la scelta, manifestano tanto un versante affettivo che li accomuna alla tristezza, quanto un versante conativo, tendenziale, che li avvicina ad una volizione quale la scelta. Chi voglia separare con nettezza i sentimenti dalle volizioni, si troverà dunque di fronte a due possibili opzioni. La prima consisterebbe nel ricondurre vissuti come la *Sehnsucht*, il desiderio, la speranza, etc. o alla classe dei puri sentimenti, o a quella delle pure volizioni, ma in entrambi i casi si tratterebbe di una riconduzione in parte forzosa, difficilmente in grado di preservare da un lato il versante conativo di questi vissuti, dall'altro il loro statuto affettivo. La seconda opzione consisterebbe nell'ammettere l'esistenza di una terza classe di vissuti "misti", affettivo-volitivi, ma questa opzione, oltre ad implicare di per sé stessa il fallimento del tentativo di netta divaricazione tra il sentire e il volere, non possiederebbe neppure una reale capacità risolutiva, giacché non riuscirebbe a rendere conto appieno delle differenze tra vissuti primariamente affettivi e solo secondariamente conativi, e vissuti primariamente conativi e solo secondariamente affettivi. In ultima analisi, una simile opzione spingerebbe ad ammettere non una, ma diverse classi di vissuti aventi una posizione intermedia tra la classe dei "puri sentimenti" e quella delle "pure volizioni", se non ad ammettere l'esistenza di una classe per ciascuna specie di vissuto, esito manifestamente inaccettabile, giacché trasformerebbe le differenze specifiche tra i vari vissuti affettivo-conativi in differenze generiche.

Fin qui, si è tentato di offrire una libera sintesi dell'argomento brentaniano della "gradualità affettivo-volitiva", basato sull'esempio dei gradi intermedi tra un vissuto affettivo quale quello della tristezza, e un vissuto volitivo quale quello della scelta[1454]: si tratta a questo punto di muovere da tali considerazioni, almeno in parte

[1454] È opportuno citare interamente le considerazioni brentaniane legate all'esempio del passaggio graduale dal vissuto affettivo della tristezza a quello volitivo della scelta: «Zwischen den Gefühlen der Lust und Unlust und dem, was man gewöhnlich Wollen oder Streben nennt, stehen andere Erscheinungen in der Mitte; und zwischen den Extremen mag der Abstand groß erscheinen. Wenn man aber die mittleren Zustände mit in Betracht zieht: wenn man immer nur das nächststehende mit dem nächststehenden Phänomene vergleicht: so zeigt sich auf dem gesamten Gebiete nirgends eine Kluft, sondern ganz allmählich finden die Übergänge statt. Betrachten wir als Beispiel die folgende Reihe: Traurigkeit - Sehnsucht nach dem vermißten Gute - Hoffnung daß es uns zuteil werde - Verlangen, es uns zu verschaffen - Mut, den Versuch zu unternehmen - Willensentschluß zur Tat. Das eine Extrem ist ein Gefühl, das andere ein Willen; und sie scheinen weit voneinander

compatibili con la psicologia tommasiana[1455], per tentare di supportarle e svilupparle, mostrando come l'universo affettivo e volitivo si sottragga a tentativi di istituzione di un confine "chiaro e distinto" tra i "puri sentimenti" e le "pure volizioni".

Per farlo, si parta da una considerazione di vissuti menzionati da Brentano, quali la *Sehnsucht*, il desiderio o la speranza. Già si era indicato, nella prima sezione del presente capitolo, come la riconduzione hildebrandiana di questi vissuti all'ambito degli affetti spirituali paia condotta sulla base di un misconoscimento dei loro tratti di comunanza con le volizioni. Se già sentimenti "dinamici" quali la rabbia o la paura manifestano una certa dimensione tendenziale, non immediatamente evidente nel caso di sentimenti "statici" quali la gioia o la tristezza, il desiderare o lo sperare rappresentano delle proiezioni conative verso uno stato di

---

abzustehen. Wenn man aber auf die Zwischenglieder achtet und immer nur die nächststehenden miteinander vergleicht, zeigt sich da nicht überall der innigste Anschluß und ein fast unmerklicher Übergang? - Wenn wir klassifizierend in Gefühle und Strebungen sie scheiden wollen, zu welcher von beiden Grundklassen sollen wir die einzelnen rechnen? - Wir sagen: „ich fühle Sehnsucht", „ich fühle Hoffnung", „ich fühle ein Verlangen, mir dieses zu verschaffen", „ich fühle Mut, dieses zu versuchen" ; - nur, daß er einen Willensentschluß fühle, wird wohl keiner sagen: ist darum vielleicht hier die Grenzmarke und gehören alle Mittelglieder noch der Grundklasse der Gefühle an? Wenn wir durch den Sprachgebrauch des Volkes uns bestimmen lassen, werden wir allerdings so urteilen; und in der Tat verhalten wenigstens die Traurigkeit über die Entbehrung und die Sehnsucht nach dem Besitze sich etwa so, wie sich die Leugnung eines Gegenstandes und die Anerkennung seines Nichtseins zueinander verhalten. Aber liegt nicht demungeachtet schon in der Sehnsucht ein Keim des Strebens? und sprießt dieser nicht auf in der Hoffnung, und entfaltet sich, bei dem Gedanken an ein etwaiges eigenes Zutun, in dem Wunsche zu handeln und in dem Mute dazu; bis endlich das Verlangen danach zugleich die Scheu vor jedem Opfer und den Wunsch jeder längeren Erwägung überwiegt und so zum Willensentschluß gereift ist? - Sicher, wenn wir diese Reihe von Phänomenen nun doch einmal in eine Mehrheit von Grundklassen zerteilen wollen, so dürfen wir die mittleren Glieder ebensowenig mit dem ersten Gliede dem letzten unter dem Namen Gefühl, als mit dem letzten Gliede dem ersten unter dem Namen Willen oder Strebung entgegensetzen: vielmehr wird nichts übrig bleiben, als jedes Phänomen für sich als eine besondere Klasse zu betrachten. Dann aber, glaube ich, ist es für jeden unverkennbar, daß die Unterschiede der Klassen hier keine so tief einschneidenden Differenzen wie die zwischen Vorstellung und Urteil, oder zwischen ihnen und allen übrigen psychischen Phänomenen sind ; und so nötigt uns der Charakter unserer inneren Erscheinungen, die Einheit derselben natürlichen Grundklasse über das ganze Reich des Fühlens und Strebens auszudelmen», BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, pp. 78-79.

[1455] Nel capitolo quinto si è visto come Tommaso ammetta almeno implicitamente l'esistenza di alcuni atti "misti", insieme volitivi e affettivi, come la *fruitio* o il *consensus*, e sotto un certo aspetto pure la *simplex volitio* (cfr. 5.2.4: *Presenza di un versante affettivo di alcuni atti volitivi*). Va comunque notato come, in un'ottica quale quella brentaniana, un atto come la "fruizione" del fine raggiunto, nella misura in cui rinvia ad una forma peculiare di gioia, sarebbe probabilmente concepito più nei termini di sentimento, che nei termini di vissuto misto affettivo-conativo. La questione è senz'altro speculativamente complessa, perché, come suggerito in precedenza, anche sentimenti "statici" quali la gioia o la tristezza non sembrano del tutto privi di una dimensione "tendenziale", per quanto meno evidente di quella manifestata dai sentimenti "dinamici", e soprattutto di quella dei vissuti conativi come la speranza.

cose futuro, e in tal senso sembrano presentare maggiori affinità con le volizioni orientate ad uno stato di cose futuro, rispetto alle somiglianze che legano i restanti sentimenti "dinamici" alle volizioni[1456].

Ora, qualcuno potrebbe opporsi a simili considerazioni sostenendo che né una qualsivoglia dimensione "dinamica", né una vera e propria proiezione conativa verso il futuro, bastino per poter asserire il carattere "misto" di un vissuto, e potrebbe in tal senso tentare di difendere una differenza netta tra i sentimenti e gli atti volitivi sostenendo che i primi, al di là del loro eventuale carattere "dinamico" o conativo, restino pur sempre dei vissuti puramente affettivi, mentre i secondi rappresentino dei vissuti radicalmente non affettivi.

Non è un caso, in effetti, che il rimando alla specificità dell'intenzionalità affettiva, presa in generale, rispetto a qualsiasi forma di conatività di tipo non affettivo, costituisca uno degli snodi fondamentali della distinzione hildebrandiana tra sentimenti e atti volitivi, ed anzi costituisca il fulcro di una parte consistente dei tentativi contemporanei di divaricazione tra i sentimenti e le volizioni. Ora, come tentare di ribattere a simili concezioni, le quali non negano l'eventuale dimensione di appetitività o conatività manifestata da alcuni sentimenti, ma vedono nel *proprium* del sentimento in quanto sentimento una garanzia sufficiente della netta alterità di qualsiasi vissuto affettivo rispetto alle volizioni, concepite come vissuti intrinsecamente non affettivi?

Si tratta di una questione tutt'altro che semplice, ma che proprio per la sua decisività vale la pena di essere affrontata, tentando di sviluppare diverse linee argomentative, tutte legate alla nozione di "gradualità affettivo-volitiva". Anzitutto, è importante porre l'attenzione sull'assenza di evidenza del postulato, secondo cui le volizioni sarebbero intrinsecamente anaffettive. Sostenere che la speranza, il desiderio, etc., siano sentimenti spirituali e non volizioni, in quanto dotati di

[1456] È in effetti possibile affermare che sentimenti come il desiderio o la *Sehnsucht* siano intrinsecamente ed immediatamente legati ad uno stato di cose futuro, mentre i "normali" sentimenti "dinamici" come la rabbia o la paura paiono legati ad uno stato di cose futuro soltanto attraverso la mediazione rappresentata dalle "volizioni semplici" a cui essi danno origine. Una simile lettura, già delineata al termine del capitolo quinto in riferimento alla critica dell'interpretazione fautrice dell'identità specifica tra sentimenti spirituali e volizioni (cfr. 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi nel pensiero tommasiano*), verrà in parte ripresa all'interno dei paragrafi 6.2.4: *Argomento della libertà* e 6.2.5: *Considerazioni conclusive sull'unità generica e la distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi*.

un'affettività sconosciuta ad atti quali la scelta o l'intenzione, significa ammettere che questi ultimi siano necessariamente privi di un versante o di una componente affettiva. Ora, è ben possibile che tale ammissione sia legittima, e tuttavia l'anaffettività della volizione andrebbe reputata come una tesi da dimostrare, e non come un assioma auto-evidente. La sottolineatura hildebrandiana della "freddezza" degli atti volitivi, rispetto al "calore" dei sentimenti[1457], pare in questo senso dipendere più da una petizione di principio, che da un'analisi attenta e non pregiudiziale delle diversissime modalità di possibile estrinsecazione degli atti volitivi. Esistono infatti scelte compiute in maniera faticosa e anaffettiva, anzi in contrasto con un certo stato affettivo, ma esistono anche scelte presentanti un carattere di "facilità" e quasi-spontaneità; esistono intenzioni "flebili" e parziali, così come intenzioni "piene", mediante cui la persona nella sua interezza si orienta con forza ad un fine da conseguire, colto come decisivo per la propria esistenza, esistono volizioni "aride" così come volizioni "colorate affettivamente", etc.

Chi difenda la concezione di un carattere puramente anaffettivo delle volizioni potrebbe tentare di ribattere a simili considerazioni sostenendo che la "colorazione affettiva" palesata da alcuni atti volitivi rappresenti qualcosa di entitativamente esterno e distinto dagli atti stessi: in quest'ottica, si potrebbe affermare che, in concomitanza o in conseguenza di una certa volizione, sorga un determinato sentimento spirituale nella persona. Tale sentimento andrebbe a "saldarsi" alla volizione in una stretta unità esperienziale, che non impedirebbe però di difendere, in sede analitica, la tesi della differenza numerica e specifica tra la volizione vera e propria, e il sentimento ad essa legato. Ora, quel che qui più importa non è tanto cercare di confutare un simile tentativo di lettura, il quale presenta alcuni elementi di forza, quanto notare come proprio la focalizzazione sui casi di volizioni "colorate affettivamente" permetta di palesare il carattere tutt'altro che intrinsecamente evidente dell'affermazione circa l'anaffettività delle volizioni, e dunque permetta di comprendere come essa, ben lungi dal poter essere assunta come postulato, andrebbe invece trattata come un *demonstrandum*.

[1457] Il rimando hildebrandiano alla pretesa "freddezza" delle volizioni, di contro al "calore" degli affetti, è stato delineato all'interno del paragrafo 4.4.2: *Differenza tra la modalità del riferimento all'oggetto propria dei sentimenti spirituali e quella degli atti volitivi*.

La difesa dell'assoluta peculiarità dell'intenzionalità affettiva rispetto a quella volitiva potrebbe riferirsi allo snodo concettuale della distinzione tra la "passività" dei vissuti affettivi e l'"attività" delle volizioni, ma anche in tal caso va rilevato come l'esistenza di un confine netto tra vissuti passivi e vissuti attivi sia tutt'altro che auto-evidente. Lo stesso Hildebrand, come ricordato nella prima sezione di questo capitolo[1458], si dimostra contrario ad una divaricazione tra sentimenti e atti volitivi imperniata sulla distinzione tra "passività" e "attività", come ben espresso dal suo ricorso alla nozione di "presa di posizione" per designare tanto le volizioni, quanto una parte considerevole degli affetti spirituali. Se i vissuti di "commozione" manifestano un certo tipo di "direzionalità passiva", resa a livello linguistico dalla nozione di "venir-affetti" (*Affiziert-werden*), le "risposte affettive" palesano al contrario, nell'ottica del fenomenologo tedesco, una dimensione che si sarebbe tentati di qualificare come "spontaneità attiva", la quale rende concepibili questi sentimenti come "prese di posizione".

Tale rifiuto hildebrandiano di concepire la direzionalità animica dell'intero ambito dei sentimenti in termini di "passività" risulta particolarmente significativo, ma è importante notare come la stessa pretesa comunanza delle volizioni quanto alla loro "attività" debba venire almeno sfumata. Come si avrà modo di comprendere meglio sulla base della riflessione dedicata al carattere non libero della "volizione semplice", esistono casi in cui la persona umana, più che "volere attivamente" qualcosa, si "trova a volere" qualcosa, e proprio una simile forma di volizione non libera manca della peculiare forma di "attività" tipica di volizioni libere quali l'intenzione o la scelta. Non potendo dedicarsi in questa sede ad un'attenta disamina delle possibili equivocazioni connesse al ricorso a espressioni quali "vissuto passivo", "vissuto attivo", "vissuto spontaneo", utilizzabili per la trattazione di problematiche psicologiche diverse ma pur sempre legate tra loro, basti sottolineare in termini generali come la tesi che contrappone la "passività del sentire" all'"attività del volere" paia misconoscere l'esistenza di modulazioni e tipologie intermedie tra quella dei vissuti "puramente passivi", e quella dei vissuti "puramente attivi".

[1458] Si veda il paragrafo 6.1.3: *Il mancato riconoscimento hildebrandiano della "gradualità affettivo-volitiva"*.

Un'ulteriore maniera di difendere la "gradualità affettivo-volitiva", consiste nel focalizzarsi su singole specie di atti, quali la speranza, e soprattutto l'amore: proprio un'analisi di questi atti permette in effetti di rendersi conto dell'inaccettabilità delle conseguenze di una netta separazione tra l'intenzionalità affettiva e l'intenzionalità volitiva. Si cominci concentrandosi sulla speranza spirituale di tipo naturale, specificamente distinta tanto dalla speranza spirituale di tipo soprannaturale, quanto dalla speranza-passione, comune all'uomo e agli animali irrazionali, derivante dalla sola apprensione di livello sensibile, nonché legata a forme limitate del bene, e ordinata primariamente alla persistenza nell'essere[1459]. La speranza spirituale di tipo naturale dipende da un'apprensione di livello noetico, e può essere motivata secondo tutte le diverse categorie di significatività positiva, ossia in base alla piacevolezza soggettiva dello stato di cose sperato, oppure alla sua utilità, al suo costituire un bene oggettivo per la propria o un'altra persona, o ancora in base al suo valore intrinseco. Fin qui, nulla di diverso rispetto ai tratti essenziali degli ulteriori affetti spirituali di polarità positiva, e tuttavia la riflessione su alcuni esempi di speranza permette di comprendere come quest'atto possa compiersi non soltanto in maniera affettiva, ma anche, in alcuni casi, in una forma non spontanea, bensì "faticosa" ed esplicitamente volitiva. Proprio l'esistenza di una forma di "speranza volitiva", anticipata già nella scorsa sezione in sede di critica della riconduzione hildebrandiana dei vissuti conativi a puri sentimenti spirituali, va sottolineata e difesa con forza.

Si pensi al caso dell'innamorato posto di fronte ad un netto rifiuto da parte della persona amata, e confrontato con uno scenario in cui qualsiasi proprio atto sembra incapace di condurre ad un amore corrisposto. In una simile situazione, l'innamorato non proverà alcun sentimento spontaneo di speranza; cionondimeno, egli potrà continuare a sperare in una futura corrispondenza del proprio amore, e

[1459] È facile comprendere come una nozione quale quella di "speranza corporale" sia utilizzabile soltanto in maniera metaforica, giacché qualsiasi forma di speranza presenta uno statuto chiaramente "interiore": esisteranno dunque soltanto due analogati della speranza, uno di livello psichico e l'altro di livello spirituale, secondo un tipo di distinzione binaria tra i piani dell'affettività, che si è tentato di delineare nel capitolo secondo in relazione al sentimento della paura (cfr. 3.2: *Riflessioni sulla distinzione tra i due livelli della paura*, e in particolare 3.2.1: *Inesistenza di un analogato di livello corporale della paura*). Rispetto alla distinzione tra paura psichica e paura spirituale, il problema della "scala della speranza" risulta però significativamente più complesso e affascinante, e questo a causa dell'esistenza di una speranza spirituale di tipo soprannaturale, ossia della speranza in quanto virtù teologale.

potrà farlo proprio "volendo sperare". Sostenere che, in questo caso, l'intervento del volere umano conduca unicamente ad uno pseudo-sentimento, ad un sentimento inautentico, etc., risulterebbe in chiaro contrasto con quell'esperienza umana fondamentale, che consiste appunto nella possibilità del perdurare volitivo della speranza umana, in un contesto affettivo segnato dalla tristezza, ed anzi dal sorgere spontaneo di sentimenti di disperazione[1460].

Chi voglia difendere la tesi di una differenza radicale tra sentimenti spirituali e atti volitivi, non potendo negare l'esistenza della "speranza volitiva", potrebbe tentare di sostenere che un simile vissuto risulti specificamente, e anzi pure genericamente distinto dalla speranza in quanto affetto spirituale. Posizione che si rivelerebbe però ben difficile da difendere, perché è forse possibile rinvenire casi intermedi, di speranza insieme affettiva e volitiva, ma soprattutto perché anche i casi "estremi" della speranza puramente affettiva e di quella consistente unicamente in una auto-proiezione volitiva, priva di alcun versante affettivo, hanno in comune tutti i requisiti fondamentali dell'oggetto formale della speranza. Tanto la speranza volitiva quanto quella affettiva dipendono da cognizioni di livello intellettuale, e si rapportano ad un determinato oggetto materiale "considerandolo" in quanto positivo secondo una delle categorie di motivazione delineate in precedenza, e "considerandolo" al contempo in quanto futuro, difficile ma possibile da raggiungere. Senza voler negare in alcun modo la rilevanza della distinzione tra speranza affettiva e speranza volitiva, tali elementi di piena comunanza dell'oggetto formale di questi vissuti dovrebbero rivelare di per se stessi il carattere estremamente improbabile di qualsiasi lettura propensa ad asserire la loro differenza generica.

[1460] Si noti come tanto la "disperazione affettiva" quanto la "speranza volitiva" manifestino, in un simile caso, un complesso legame con dei presupposti noetici: la disperazione affettiva deriva in maniera sostanzialmente spontanea dal coglimento noetico dell'impossibilità dello stato di cose voluto, ossia quello di una futura corrispondenza del proprio amore; mentre il "voler sperare" opponentesi a tale disperazione affettiva deve in qualche modo "cercare delle ragioni", aggrapparsi a degli esili spiragli di possibilità del verificarsi, magari in un futuro lontano, dello stato di cose voluto, e in questo senso rinvenire in questi spiragli un appiglio, per quanto flebile, capace di contrastare la voce che sussurra interiormente il fatidico «Questo non avverrà mai, questo è impossibile». La speranza come virtù teologica apre ulteriori scenari, capaci di allargare e di leggere in una nuova luce gli stessi spiragli e appigli ricercati dalla speranza di tipo naturale, ma anche rispetto a questa speranza di tipo soprannaturale pare necessario affermare come essa possa darsi, in situazioni di particolare atrofia affettiva, se non di vera e propria disperazione, solo nella forma di un tener viva volitivamente la speranza, di un "voler sperare", di un tener viva volitivamente la speranza contro ogni verosimile aspettativa fornita dalla sola ragione naturale.

Ancor più che la riflessione sulla speranza, è quella sull'amore a palesare l'impossibilità di una netta divaricazione tra affetti spirituali e volizioni, giacché proprio l'amore, come suggerito in precedenza, è forse l'atto che più di tutti gli altri si configura come "misto", ossia come dotato tanto di una componente affettiva quanto di una componente volitiva[1461]. Un primo elemento da mettere in rilievo, è quello delle componenti conative intrinsecamente connesse al costitutivo intelligibile dell'amore: anche le forme dell'amore che appaiono come più puramente affettive, come l'amore sponsale nella fase primigenia dell'innamoramento, manifestano fin dall'inizio una duplice tendenza conativa fondamentale, ossia la tendenza al conseguimento dell'unione con l'amato, e la tendenza al perseguimento del bene per l'amato, espresse nel linguaggio hildebrandiano mediante il ricorso alle espressioni *intentio unionis* e *intentio benevolentiae*, ed entrambe ben presenti anche nella dottrina tommasiana dell'*amor amicitiae*[1462].

Non vi è autentico innamoramento, se tale duplice tendenzialità conativa non è presente, in maniera per lo meno implicita, nel nucleo di questo vissuto affettivo, ed in effetti proprio l'assenza di qualsiasi tendenza benevolente nei confronti della persona verso cui si è attratti può essere intesa come un segno della presenza di forme di attrazione diverse da quella dell'innamoramento, e riconducibili ad esempio alla sola attrazione sessuale o all'invaghimento[1463]. Ora, quel che qui più importa sottolineare, è che la "volitività dell'amore" non si arresta a tale duplice dimensione conativa, inviscerata in maniera universale e necessaria in qualsiasi forma di amore autentico, ma riguarda direttamente lo stesso percorso di progressiva attualizzazione della tendenza all'unione con l'amato, e al bene per

[1461] La compresenza di volitività e affettività nell'amore è stata giustamente sottolineata da Seifert ma, come notato in precedenza, viziata dalla sua adesione di fondo alla tesi della distinzione entitativa tra cuore e volontà, e dunque concepita erroneamente nei termini di una co-partecipazione di questi due centri o facoltà della persona nel fenomeno dell'amore.

[1462] Nel corso del presente capitolo, si considererà come amore in senso proprio soltanto la forma dell'*amor amicitiae*, corrispondente tommasiano della nozione hildebrandiana dell'amore come "risposta al valore", e non quella dell'*amor concupiscentiae*, la quale manca di tendenza benevolente verso l'oggetto "amato", ed è protesa ad una tipologia di "unione-possesso" di tale oggetto, che risulta ben diversa da quella dell'unione di ordine propriamente personale a cui è orientato l'*amor amicitiae*.

[1463] Si noti come il significato stesso e le modalità di manifestazione della "tendenza unitiva" risultino significativamente diversi nel caso della sola attrazione sessuale svincolata dall'amore o nel caso dell'invaghimento, rispetto alla superiore forma della "tendenza unitiva" propria di un vissuto, foss'anche primigenio e imperfetto, di amore sponsale.

l'amato. Si tratta di uno snodo fondamentale, che è opportuno delineare rifacendosi a quanto sostenuto in sede di riflessione sul nesso tra l'*amor sterilis* e la *voluntas inefficax*, così come su quello tra l'*amor robustus et fortis* e la *voluntas efficax*[1464].

Nei casi in cui ad un vissuto affettivo di amore fa seguito una auto-determinazione della persona, la quale intende cercare realmente l'unione con l'amato e il bene per l'amato, e si muove in tale direzione mediante scelte e azioni concrete, è possibile parlare di un "volere efficace" di colui che ama. Nei casi in cui, al contrario, la duplice tendenza conativa radicata nel sentimento dell'amore non trova seguito nel dinamismo volitivo, si può parlare di un "volere inefficace" della persona esperente l'amore, ossia appunto di un volere confinato allo stadio della sola tendenza conativa inviscerata nel costitutivo intelligibile dell'amore, ma incapace di tradursi in un'intenzione rivolta al conseguimento reale dell'unione con l'amato e del bene per l'amato, e per questa ragione incapace di scegliere vie concrete atte al perseguimento di tale duplice finalità, e in ultima analisi incapace di azione.

Ora, quel che è più importante notare, è che la differenza tra il "volere efficace" della prima persona che esperisce un sentimento di amore, e il "volere inefficace" della seconda, non resta affatto priva di implicazioni sullo statuto e sullo sviluppo dell'amore stesso. Solo il sentimento d'amore della persona che si orienta volitivamente al conseguimento della duplice finalità radicata nell'amore, può giungere a divenire pienamente "quello che è": solo il dinamismo del volere efficace può condurre un vissuto di amore a radicarsi in maniera super-attuale nella persona, come "richiesto" dall'*eidos* dell'amore. Al contrario, persino l'esperienza di innamoramento più profonda in ottica qualitativa, intensiva, nonché per il significato esistenziale da essa rivestito per la persona innamorata, etc., se non giunge a connettersi con un "volere efficace" volto al raggiungimento dell'unione con l'amato e del bene per l'amato, sarà ineludibilmente condannata a scomparire.

Non è certo la psicologia filosofica a poter stabilire la "durata" del fenomeno dell'innamoramento, ma sono piuttosto le scienze empiriche a potersi interessare, anche con l'aiuto di strumenti di tipo statistico, dell'estensione "normale"

[1464] Si vedano in particolare le citazioni di Giovanni di san Tommaso richiamate all'interno del paragrafo 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*.

dell'intervallo temporale lungo cui si distende la "fase dell'innamoramento" umano: che questo periodo pienamente affettivo possa durare settimane, mesi o addirittura anni non è in fondo l'aspetto fondamentale in ottica filosofica, poiché quel che più conta è la decisività dell'implicazione del volere per la dimensione del "compimento dell'amore". Se si prende sul serio tale scenario, si potrà comprendere come, per quanto l'amore resti specificamente distinto dall'intenzione, dalla scelta e in generale da qualsiasi "puro" atto volitivo, il dinamismo del volere scaturente dall'amore non possa essere ritenuto estrinseco rispetto all'amore stesso, e come dunque non sia legittimo definire l'amore *simpliciter* nei termini di una "risposta affettiva" al valore della persona amata.

Ciò emerge ulteriormente in quelle situazioni di aridità affettiva, in cui una persona, che sperimentava in precedenza un amore pienamente e gioiosamente affettivo, si scopre internamente incapace - per le più diverse ragioni - di sentire alcun affetto, o addirittura colma di risentimento, invidia, etc., nei confronti di colui che in precedenza evocava in lei gioia e attrazione. Sostenere che in un simile scenario l'amore risulti intrinsecamente impossibile, o che esso sia in qualche maniera "differito", posticipato ad un possibile futuro, in cui la persona potrebbe forse riscoprire in se stessa sentimenti positivi analoghi a quelli provati nel passato, significa misconoscere quel fenomeno fondamentale per la vita umana, che è rappresentato dal perdurare volitivo dell'amore nonostante un orizzonte affettivo avverso. Certo, un simile tentativo di "tenere in vita" volitivamente l'amore può essere frammisto, nel caso delle categorie di amore naturale e soprattutto in quella dell'amore sponsale, a numerose illusioni, e tuttavia l'"amore volitivo", preso *secundum se*, non rappresenta un fenomeno da guardare con sospetto o da interpretare come "amore imperfetto" rispetto alla perfezione dell'amore affettivo, ma costituisce al contrario in numerose situazioni un segno della verità e della forza dell'amore umano. La "forza di volontà" necessaria per rimanere ancorati al bene colto in precedenza, durante i tempi di deserto affettivo o di fronte a qualsiasi altro tipo di difficoltà, è in questo senso cartina al tornasole del vero amore[1465], di un

[1465] Particolarmente importante per la riflessione su tale questione sarebbe un'analisi specificamente rivolta al ruolo svolto dalla virtù della perseveranza nel cammino verso il compimento dell'amore, analisi che potrebbe trarre ottimi spunti dalla trattazione tommasiana della perseveranza, studiata dall'Aquinate in relazione alla virtù cardinale della fortezza: cfr. STh, II-II, q. 137: *De perseverantia*.

amore che ha raggiunto un grado di super-attualità superiore a quello della super-attualità propria dell'innamoramento, e dunque non destinato, a differenza di quest'ultimo, ad un'ineluttabile scomparsa[1466].

Queste riflessioni dedicate all'"internalità" del volere nel compimento dell'amore aiutano, insieme a quelle delineate in precedenza a partire da ulteriori versanti, a fornire un affresco di quella "gradualità affettivo-volitiva", che rappresenta un argomento fondamentale a difesa della tesi dell'unità generica di affetti e volizioni. Si può a questo punto transitare alla delineazione di un ulteriore argomento a sostegno della stessa tesi, imperniato sulla nozione di libertà: tale argomento è in parte riconducibile a quello della "gradualità affettivo-volitiva", ma risulta opportuno dedicarvi un'attenzione specifica.

6.2.4. Argomento della libertà

Nella prima sezione di questo capitolo, si era tentato di mostrare come il riferimento hildebrandiano alla nozione di "libertà diretta", concepita come netto discrimine tra atti volitivi e sentimenti spirituali, appaia viziato da alcuni versanti di non trascurabile tensione, se non di vera e propria contraddizione, con altri aspetti dell'antropologia difesa dal filosofo tedesco[1467]. Si tratta ora di tornare a riflettere sul problema della libertà, focalizzandosi soprattutto sul carattere non libero dell'atto volitivo qualificabile come "volizione semplice", utilizzando un'espressione non immediatamente perspicace nella lingua italiana, ma capace di rinviare in maniera esplicita al concetto tomistico di *simplex volitio*. All'interno del capitolo quinto, la differenza dello statuto della *simplex volitio* rispetto a quello di atti volitivi quali l'*intentio* e l'*electio* era stata sottolineata con forza, e proprio la predicabilità o meno della libertà rispetto a queste volizioni rappresenta un elemento di primaria importanza per la loro distinzione, nonché per la comprensione dell'impossibilità di asserire, in un orizzonte speculativo quale quello della psicologia tomistica, la tesi della coestensività tra l'ambito del volere e

[1466] Ciò non significa, ovviamente, che la tipologia dell'amore "puramente volitivo" rappresenti l'ultima parola dell'amore, anzi essa è spesso il preludio per nuovi momenti o fasi di pienezza affettiva, permessi proprio dall'aver perdurato volitivamente nell'amore e nella speranza.

[1467] Si veda il paragrafo 6.1.2: *Tensioni interne al corpus hildebrandiano rispetto al problema della libertà del volere*.

quello della libertà[1468]. Esistono volizioni non libere, o per lo meno non libere in senso "diretto", per usare un termine caro al pensiero hildebrandiano: questa è l'affermazione di fondo che pare particolarmente importante recuperare e difendere ai fini di questa sezione.

Per tentare di farlo, è opportuno soffermarsi su tipologie di tendenza o disposizione volitiva, che derivano da un sentimento previo. Si considerino esempi di sentimenti spirituali, quali l'odio nei confronti di una persona, motivato secondo una delle diverse categorie di significatività negativa, oppure la paura di fallire provata da chi si veda affidato un compito particolarmente difficile e carico di responsabilità, o ancora la rabbia esperita da chi si ritrovi spettatore di un'azione vessatoria compiuta contro una persona inerme e innocente, etc. Tutti questi sentimenti risultano intrinsecamente legati ad una certa tendenza o disposizione, che può essere ritenuta come propriamente volitiva. L'odio per una persona, si mostrerà strettamente connesso ad una duplice tendenza volitiva, contraria a quella connessa all'amore, e dunque orientata non all'unione con quella persona, ma ad una separazione da essa, e non al ricercare il bene di quella persona, bensì il suo male. La paura risulterà connessa ad un moto volitivo orientato alla fuga dalla realtà temuta, coincidente nell'esempio sopra citato con la tendenza ad abbandonare il compito ricevuto; mentre la rabbia paleserà una strettissima relazione con una tendenza volitiva alla ricerca di una certa punizione, in questo caso con una tendenza ad un'azione di giustizia volta a punire chi si sia reso colpevole di un atto moralmente meschino e dannoso per un'altra persona.

Ora, in tutti questi esempi il nesso tra i sentimenti spirituali e le tendenze o disposizioni volitive ad essi legate è talmente intimo, che si sarebbe a tratti tentati di non distinguere affatto tali tendenze dai sentimenti, ma al contrario di considerarle come elementi costitutivi dei sentimenti stessi. Una simile lettura parrebbe peraltro poter trovare significativi appigli testuali nel *corpus* tommasiano, ma esistono non meno importanti ragioni per rifiutarla tanto a livello di ermeneutica del pensiero dell'Aquinate[1469], quanto in ottica propriamente speculativa.

[1468] Si vedano soprattutto i paragrafi 5.2.3: *Impossibilità di concepire la libertà come discrimine netto tra atti volitivi e affetti spirituali*; 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*.

[1469] Per la tesi della distinguibilità dei sentimenti spirituali dalle volizioni ad essi connesse e da essi scaturenti si rimanda soprattutto all'interpretazione della psicologia tommasiana sviluppata

Si pensi anzitutto all'esempio dell'odio. La tendenza alla separazione dalla persona odiata, così come quella orientata al male per questa persona, sgorgano da un affetto di odio, ma in senso stretto non possono essere ritenute come perfettamente coincidenti con l'odio, giacché tale sentimento ha come oggetto materiale la stessa persona odiata, mentre queste tendenze volitive hanno come oggetto materiale determinati stati di cose, coincidenti con l'esser-diviso dalla persona odiata, o con l'esser-unito della persona odiata ad un certo male. Ora, per quanto la diversità di due atti psichici quanto al loro oggetto materiale non basti per poter asserire la sussistenza di una differenza specifica e tantomeno generica tra questi due atti, essa risulta sufficiente per asserire la sussistenza di una differenza numerica tra questi due atti, e dunque per difendere almeno la tesi della loro non-identità[1470].

Se l'odio ha come oggetto materiale una persona, e le tendenze volitive intrinsecamente connesse all'odio hanno come oggetto degli stati di cose, allora dalla palese non coincidenza di questi oggetti materiali e dal principio generale appena richiamato si potrà dedurre logicamente che l'odio e queste tendenze non siano il medesimo atto psichico, bensì atti numericamente distinti. Nei casi della paura e della rabbia lo scenario è in parte più complesso, giacché tali sentimenti non hanno come oggetto materiale una persona, bensì un certo stato di cose. Tuttavia, anche in questi casi risulta possibile rifarsi ad un'argomentazione simile a quella utilizzata nel caso dell'odio, giacché lo stato di cose costituente l'oggetto materiale della paura e della rabbia non coincide con lo stato di cose costituente l'oggetto materiale delle tendenze volitive legate a questi sentimenti, ragione per cui queste tendenze non possono essere ritenute come identiche ai sentimenti stessi. L'oggetto materiale della rabbia è rappresentato, nell'esempio sopracitato, dall'evento ingiusto già verificatosi, mentre l'oggetto materiale della tendenza volitiva scaturente dalla rabbia è costituito da uno stato di cose futuro, consistente in una certa situazione di punizione del colpevole dell'ingiustizia.

---

all'interno della sezione 5.3: *Difesa dell'interpretazione della differenza specifica tra affetti spirituali e atti volitivi*.

[1470] Si ricordi in questo senso un'importante e già citata affermazione tommasiana contenuta nello *Scriptum super Sententiis*, secondo cui «materialis diversitas objectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum», *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 3.

Rispetto all'esempio della paura, è forse possibile rinvenire l'oggetto materiale di questo sentimento in un qualche elemento del compito affidato alla persona, oppure nel fallimento stesso che la persona intravede proiettandosi in questo incarico, etc., mentre la tendenza volitiva scaturente dalla paura ha come proprio oggetto materiale un certo stato di cose consistente nell'esser-diviso, nell'esser-lontano dalla realtà temuta. Non è facile, a ben vedere, stabilire con nettezza quale sia l'oggetto materiale di un sentimento come la paura, così come è spesso difficile comprendere quale sia la prospettiva formale secondo cui tale oggetto materiale è temuto da una persona, e tuttavia ciò non toglie né attenua la necessità di distinguere l'oggetto materiale della paura da quello della disposizione volitiva di "fuga da", scaturente in maniera universale e necessaria dalla paura[1471].

Indicata la non-identità di sentimenti spirituali come odio, rabbia o paura, rispetto alle tendenze volitive ad essi connesse, ci si concentri sullo statuto di queste tendenze volitive. Che esse siano interpretabili come derivanti "direttamente" dai sentimenti spirituali, o in maniera più verosimile come derivanti da essi soltanto attraverso la mediazione rappresentata da un certo coglimento noetico permesso da quei sentimenti, resta in ogni caso fondamentale asserire il carattere universale e necessario della derivazione di queste tendenze dai sentimenti previ. Un soggetto che esperisce un vissuto di odio per una persona, non potrà non essere, almeno per un istante, volitivamente orientato ad una certa forma di disunione dalla persona odiata, e proteso, almeno fintantoché perdura in lui il vissuto d'odio, ad una certa forma di male per la persona odiata. Analogamente, un soggetto che provi paura, non potrà non essere volitivamente disposto ad una fuga dalla realtà temuta; e chi provi rabbia, non potrà non tendere volitivamente ad una certa forma di "punizione" nei confronti della persona o dell'ente ritenuto in qualche modo colpevole.

[1471] Si noti come tanto l'analogato psichico quanto l'analogato spirituale di un sentimento come la paura possano essere ritenuti fonti di una disposizione volitiva di "fuga" dall'oggetto temuto, aspetto, questo, anticipato all'interno del capitolo terzo (cfr. 3.2.2: *La paura psichica*), e difendibile a partire dall'interpretazione del pensiero tommasiano sviluppata soprattutto all'interno del paragrafo 5.3.7: *Considerazioni conclusive sulla distinzione e il nesso tra affetti spirituali e atti volitivi*. Ai fini del presente capitolo, ci si concentrerà unicamente sul nesso tra gli affetti spirituali e le disposizioni volitive da essi scaturenti, e dunque non verrà tematizzato il nesso tra i sentimenti di livello non spirituale e le disposizioni volitive ad essi legate. Tale questione presenta infatti difficoltà speculative ulteriori rispetto a quelle implicate dal nesso tra sentimenti spirituali e disposizioni volitive, giacché investe direttamente il problema degli influssi causali tra i diversi piani della persona.

Tale dimensione di *non posse non esse*, che esprime in termini generali la modalità della necessità, ben si presta ad indicare la tipologia di *necessitas ex suppositione* propria delle tendenze volitive fin qui delineate: supposta la presenza di un certo sentimento, non è possibile che ad esso non consegua quella peculiare forma di tendenza volitiva, che risulta eideticamente legata proprio a quella specie di sentimento. Ora, dato che la necessità si oppone per contraddittorietà alla contingenza, e che la libertà di un atto presuppone la sua contingenza - pur senza essere ad essa riducibile - è possibile affermare in senso proprio che le disposizioni o tendenze volitive fin qui tratteggiate abbiano un carattere non libero.

Se ci si focalizza sul solo ambito delle volizioni attuali, e non su quello del volere super-attuale, sarà inoltre possibile affermare che simili disposizioni o tendenze volitive coincidano con alcune forme di "volizione semplice", ossia si collochino nella fase iniziale dell'orientamento volitivo della persona umana ad un fine. Sulla base di un sentimento come l'odio, la paura, la rabbia, etc., la persona "si trova a volere" un certo stato di cose futuro: interiormente, la persona percepisce in sé tale forma di volizione primigenia e radicalmente indeliberata, mediante cui essa, più che orientarsi attivamente verso lo stato di cose voluto, subisce in un certo modo "passivamente" un'attrazione nei confronti di quello stato di cose.

Proprio a questo stadio irrompe il potere della libertà umana: la persona può prendere internamente le distanze, mediante un libero "rifiuto volitivo", tanto dal sentimento sorto in lei quanto dalla disposizione volitiva da esso scaturente; la persona è perfettamente in grado di non intendere volitivamente lo stato di cose verso cui la primigenia "volizione semplice" la orienterebbe, ed è in grado pure di intendere uno stato di cose ad esso opposto. Ad esempio, se in una persona sorge un affetto d'odio per un altro essere umano, e dunque una certa disposizione volitiva al male per l'altro, tale persona può rifiutare liberamente il proprio vissuto affettivo e la disposizione volitiva che ne sgorga, e può *agere contra* tale disposizione auto-orientandosi volitivamente al bene per l'altro, mediante un atto libero di intenzione.

Al contrario, di fronte al medesimo scenario interiore, una persona potrà in maniera altrettanto libera "confermare" il proprio odio e la tendenza volitiva innescata dall'odio: invece che de-solidarizzarsi dal proprio orizzonte affettivo e volitivo, questa persona, se è così possibile esprimersi, "si installerà" all'interno

dell'odio, e seguirà liberamente la direzione in cui è condotta dalle "volizioni semplici" connesse all'odio, mediante un'intenzione orientata al male per il soggetto odiato. I due esempi fin qui tratteggiati conducono manifestamente ad esiti opposti, discendenti dall'opposizione tra l'intenzione di bene per l'altro generata dalla persona nel primo caso, e l'intenzione di male per l'altro generata dalla persona nel secondo: da un lato, le scelte e le azioni della persona prenderanno la direzione opposta a quella scaturente dal suo odio; dall'altro, le scelte e le azioni della persona non faranno che proseguire e "concretizzare" la volizione di male per l'altro legata all'odio. La comune negatività morale dell'odio primigenio e delle "volizioni semplici" ad esso connesse non cancella, evidentemente, le enormi differenze morali manifestate dal successivo dinamismo volitivo delle due persone; ma quel che più conta sottolineare, ai fini di questo paragrafo, è la differenza tra il carattere non libero della "volizione semplice" scaturente da un sentimento, e la libertà di atti quali il rifiuto o la conferma interiore di tale sentimento, l'intenzione orientata a seguire o meno la volizione semplice, la scelta di un mezzo adatto al raggiungimento del fine inteso, fino all'"uso volitivo" che inaugura l'azione vera e propria.

Tutti questi atti volitivi, al di là delle loro differenze specifiche, sono qualificabili come liberi, a differenza della "volizione semplice" iniziale. Ora, ammesso e non concesso che la "volizione semplice" rappresenti l'unica specie di atto volitivo non libero, la non-libertà di quest'atto basterebbe già di per sé stessa a confutare quei tentativi di divaricazione tra l'ambito dei sentimenti spirituali e quello degli atti volitivi, che muovono dall'affermazione del carattere libero di qualsivoglia tipologia di atto volitivo.

Per provare a sottrarsi a questa confutazione, i difensori della libertà come discrimine tra il volere e il sentire potrebbero seguire due diverse linee argomentative. Da un lato, essi potrebbero concepire le tendenze volitive scaturenti dai sentimenti come "in qualche modo libere", ma facendo ciò dovrebbero depotenziare la nozione di libertà al punto tale, che in ultima analisi diverrebbe incomprensibile per quale ragione questa forma di libertà dimidiata non risulti predicabile anche nei confronti degli stessi sentimenti.

Dall'altro lato, essi potrebbero affermare che le tendenze o disposizioni connesse ai sentimenti non siano dei vissuti propriamente volitivi, bensì affettivi. Questa affermazione ammette due versioni. In un caso, gli assertori del carattere libero di qualsiasi volizione potrebbero sostenere che le tendenze connesse ai sentimenti non siano numericamente distinguibili dai sentimenti stessi, ma al contrario identiche a tali sentimenti. Una simile posizione si troverebbe però confrontata con l'arduo compito di mostrare come un unico vissuto psichico possa avere più di un oggetto materiale, giacché, come indicato in precedenza, le tendenze legate ai sentimenti sembrano possedere oggetti materiali diversi da quelli dei sentimenti stessi. Nell'altro caso, gli assertori del carattere libero di qualsiasi volizione potrebbero ammettere la distinzione numerica tra i sentimenti e le tendenze da esse scaturenti, e concepire queste ultime come ulteriori vissuti affettivi. Una simile posizione non incorrerebbe nelle difficoltà della precedente, ma si troverebbe confrontata con il non meno arduo problema consistente nel mostrare in cosa consista tale preteso carattere propriamente affettivo, e non volitivo, delle tendenze o disposizioni generate dai sentimenti.

I tentativi di netta divaricazione tra volizioni e sentimenti spirituali basati sulla nozione di libertà sembrano dunque finire per misconoscere in varia maniera quella fondamentale "gradualità affettivo-volitiva" che si è tentato di delineare nello scorso paragrafo, e che la riflessione sul carattere non libero della "volizione semplice" permette di supportare ulteriormente: affine per un verso ai sentimenti spirituali per la sua non-libertà, la tendenza o disposizione conativa attuale innescata da un certo sentimento manifesta cionondimeno tutti gli altri caratteri fondamentali propri di un'autentica volizione rivolta al fine come l'intenzione. La messa in questione o del versante della non-libertà, o di quello della volitività di tale tendenza o disposizione conativa, pare in ultima analisi derivare più da uno strenuo tentativo di difesa del postulato della libertà di qualsiasi manifestazione del volere, che da un'indagine descrittiva e non pregiudiziale dei fenomeni psichici.

6.2.5. Considerazioni conclusive sull'unità generica e la distinzione tra sentimenti spirituali e atti volitivi

All'interno di questa sezione, si è tentato di difendere la tesi dell'unità generica di sentimenti spirituali e atti volitivi e, correlativamente, di confutare

alcune letture propense a concepire sentimenti e volizioni come appartenenti a diversi generi di atti psichici. Per farlo, si è dapprima posto attenzione alla comune dipendenza degli affetti spirituali e delle volizioni da presupposti cognitivi di livello intellettuale, in un secondo momento si è mostrato come entrambi abbiano il bene, in tutta la sua ampiezza trascendentale, come proprio oggetto formale, in seguito ci si è soffermati sulla questione della "gradualità affettivo-volitiva", per focalizzarsi infine sull'impossibilità di rinvenire nella nozione di libertà un netto discrimine tra l'intero ambito delle volizioni e quello degli affetti.

Le linee argomentative seguite dovrebbero aver ben indicato come la tesi qui difesa non equivalga in alcun modo ad una sorta di "riduzionismo volitivo" dell'affettività spirituale, quale quello imputato da Hildebrand alla psicologia tomistica. Già al termine del capitolo quinto si era mostrato, contrastando la critica hildebrandiana ma anche alcune interpretazioni sorte in seno alla tradizione tomistica, come il comune riferimento tommasiano delle volizioni e degli affetti spirituali alla facoltà della *voluntas* non coincida con la tesi della loro unità specifica.

Ai fini speculativi di questo capitolo, si è tentato di seguire l'ermeneutica del pensiero tommasiano sviluppata in precedenza, ad esempio mediante la difesa della distinguibilità di sentimenti spirituali come l'odio, la paura o la rabbia dalle tendenze volitive ad essi conseguenti. Questa lettura potrebbe, a ben vedere, essere estesa anche a vari altri casi, ad esempio riflettendo più a lungo sulla distinzione dell'amore in quanto tale dalle tendenze volitive all'unione con l'amato e al bene per l'amato, che scaturiscono in maniera universale e necessaria da qualsiasi vissuto di amore autentico[1472]; ma anche concentrandosi sulla distinzione tra la gioia e la tendenza volitiva a "rimanere nel bene" di cui si gioisce, così come sulla distinzione tra la tristezza e la tendenza volitiva ad "allontanarsi" dall'oggetto negativo rispetto a cui ci si rattrista, etc.

[1472] In questo senso, opportuno sarebbe riprendere e sviluppare in sede speculativa le interpretazioni del pensiero tommasiano sviluppate all'interno del paragrafo 5.3.2: *La differenza e il nesso tra l'amor intellectivus e gli atti volitivi*, in cui si era tentato di supportare la tesi dell'esistenza non soltanto di una differenza tra l'oggetto materiale dell'amore e quello delle tendenze volitive da esso scaturenti, ma anche di una vera e propria differenza tra i rispettivi oggetti formali, radicata nella distinzione tra *finis cuius* e *finis quo*.

Bisogna comunque ammettere come, in altri casi, tale distinzione tra i sentimenti spirituali e le tendenze volitive ad essi legate si riveli particolarmente ardua, e forse impossibile da compiere: se ci si concentra ad esempio sul desiderio, e si ammette che il suo oggetto materiale sia rappresentato dallo stato di cose futuro, coincidente con una certa forma di unione con la sostanza desiderata, è facile comprendere come il desiderio risulti difficilmente distinguibile dalla tendenza volitiva avente il medesimo oggetto materiale. Si potrebbe tentare, in questo senso, di affermare che l'oggetto materiale del desiderio non coincida con uno stato di cose, ma con la stessa sostanza desiderata, opzione che pare supportata dal ricorso al termine "desiderare" proprio del linguaggio ordinario, ma non facile da difendere in ottica speculativa.

D'altro canto, il riconoscimento della "gradualità affettivo-volitiva" dovrebbe aver messo in rilievo proprio l'impossibilità di raffigurare la partizione interna al genere di sentimenti spirituali e atti volitivi come una distinzione tra due sottoinsiemi non comunicanti, rappresentazione, questa, che finirebbe per riproporre una versione, per quanto attenuta, della tesi della distinzione generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi. In altri termini, se è vero che vissuti quali la gioia o la tristezza possono essere concepiti come alcune delle espressioni più "pienamente affettive" della "tipologia" dei sentimenti spirituali, e che un vissuto quale la scelta può essere preso come paradigma "pienamente volitivo" della "tipologia" delle volizioni, resta che un atto volitivo quale la "volizione semplice" risulta significativamente accomunato ai sentimenti spirituali per il suo carattere non libero, che un vissuto affettivo quale l'innamoramento non può giungere alla pienezza richiesta dall'amore sponsale senza un intervento di volizioni libere, che un atto come la speranza può assumere tanto una forma affettiva quanto una forma volitiva, etc.

Questi e altri esempi su cui si è avuto modo di riflettere non riducono la distinzione tra sentimenti spirituali e volizioni ad una mera *distinctio rationis*, ma fanno comunque propendere per una raffigurazione sfumata e duttile della partizione interna al genere dei sentimenti spirituali e delle volizioni, propensa a vedere questi due "tipi ideali" come sottoinsiemi non privi di intersezione. Poste queste considerazioni di ordine complessivo circa la maniera in cui intendere la

suddivisione del genere di sentimenti spirituali e volizioni, estranea sia a forme di riduzionismo volitivo dei sentimenti, sia a visioni propense a concepire questi vissuti come appartenenti a sottoinsiemi nettamente distinti, è possibile transitare alle conclusioni dell'intera ricerca.

CONCLUSIONI

«(…) la nostra conoscenza è così debole che nessun filosofo ha mai potuto perfettamente investigare la natura di una sola mosca: e per questo si legge che un filosofo visse trent'anni in solitudine per conoscere la natura di un'ape»[1473]. Queste suggestive affermazioni tommasiane sottolineano l'impossibilità, per la persona umana, di conseguire una conoscenza pienamente adeguata dell'essenza di un ente corporeo e visibile: si potranno dedicare molti anni della propria vita allo studio di un minuscolo organismo, senza mai raggiungere un sapere completo di tale oggetto.

Se una qualsiasi specie di ente materiale si sottrae alle pretese di un sapere ultimativo e perfetto, ancor più evidente risulterà l'ulteriorità dell'oggetto rispetto alla capacità di presa conoscitiva umana, in un ambito di studio quale quello dedicato all'affettività e al volere. Continuamente esperiti e compiuti dalla persona umana, che dunque ne possiede inevitabilmente una certa consapevolezza esistenziale e preriflessiva, i sentimenti e le volizioni restano però, per il filosofo non meno che per qualsiasi uomo, un problema estremamente complesso, anzi un vero e proprio mistero, per utilizzare la distinzione tra "problema" e "mistero" formulata da Gabriel Marcel[1474]. I sentimenti e le volizioni non presentano cioè all'intelligenza umana unicamente dei "problemi da risolvere", ma costituiscono anzitutto un "mistero", e non soltanto un profondo "mistero esistenziale" in senso specificamente marceliano, ma anche un autentico mistero di ordine intellettuale, secondo l'accezione maritainiana della distinzione tra "problema" e "mistero". I sentimenti e le volizioni sono cioè un "mistero" sia per l'ineludibile implicazione personale di colui che rifletta a loro riguardo[1475], sia perché essi posseggono «una

[1473] «(…) cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis», *In Symbolum apostolorum*, pr. La traduzione italiana sopra fornita è tratta da PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, p. 11.
[1474] Per la distinzione tra problème e mystère si veda G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.
[1475] Secondo Marcel, «Le problème est quelque chose qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est, par conséquent, de n'être pas tout entier devant moi (…)», MARCEL, *Être et avoir*, p. 145.

pienezza ontologica a cui l'intelligenza si unisce in maniera vitale, e in cui si immerge senza esaurirla»[1476].

La forma di limitatezza e imperfezione del conoscere umano, in quanto confrontato con una tematica quale quella dei sentimenti e delle volizioni, è ben più radicale di quella palesata dall'incapacità di comprendere perfettamente il costitutivo intelligibile di un ente corporeo. In ambito psicologico, non è la materia a costituire un principio di "inintelligibilità relativa", ma piuttosto la stessa pienezza ontologica dell'oggetto immateriale da conoscere: sentimenti e volizioni appartengono certo all'insieme degli enti a cui la persona umana ha un accesso noetico "diretto" grazie alla "percezione interna", e in tal senso si differenziano da quegli oggetti della metafisica che l'intelligenza può giungere a conoscere soltanto indirettamente, mediante un processo astrattivo, ma ciò non significa che il carattere immediato della "consapevolezza vissuta" di sentimenti e volizioni, garantisca di per sé una conoscenza "luminosa" del loro costitutivo intelligibile.

Non solo una persona può illudersi a proposito della tipologia di un proprio vissuto, o di alcune componenti fondamentali di tale vissuto come il suo oggetto intenzionale e il suo orizzonte di motivazione, ma anche nei casi in cui una persona possieda una consapevolezza vera di tutto ciò, non si è ancora in presenza di una conoscenza "luminosa" dell'essenza di quel vissuto. Chi sappia di star provando una grande gioia per un certo evento a lungo desiderato, e "ritenuto" come importante in se stesso, dimostra un certo coglimento dell'essenza della gioia e del desiderio, necessaria per poter nominare dei vissuti come forme di gioia o di desiderio, ma tale coglimento non equivale ancora ad una conoscenza "rischiarata" (*verklärte*) dell'essenza della gioia in quanto gioia, del desiderio in quanto desiderio.

Il tipo di conoscenza proprio del senso comune, o quello, per utilizzare un'espressione cara ai fenomenologi, della "posizione naturale" (*natürliche Einstellung*), se posto di fronte alla questione del "che cos'è?" la gioia, risponderà probabilmente indicando un singolo vissuto colto come esemplificazione di questa tipologia di sentimento, ma si troverà interdetto di fronte ad una ripetizione della

[1476] «(…) le 'mystère', c'est une plénitude ontologique à laquelle l'intelligence s'unit vitalement et où elle plonge sans l'épuiser (…)», MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, p. 529.

medesima domanda, volta ad attingere al costitutivo intelligibile universale della gioia, e dunque insoddisfatta di fronte a qualsiasi risposta rimandante ad un caso particolare di gioia.

È a questo punto, di fronte ai limiti conoscitivi del "senso comune" o della "posizione naturale", che entra in campo il tentativo di "rischiaramento" (*Verklärung*) del conoscere operato dalla psicologia filosofica, quel tentativo di conoscenza unitaria e sistematica, che mirerà appunto a dare una risposta adeguata alla domanda sul "che cos'è?" posta nei confronti di un certo atto psichico, così come alle questioni concernenti le sue comunanze con altri tipi di atti, e le loro relazioni reciproche di carattere strutturale.

La maniera stessa in cui la psicologia filosofica pone simili questioni, mostra la peculiarità di questa disciplina non soltanto rispetto al tipo di conoscenza "preriflessiva" o "riflessiva non sistematica" dello psichico accessibile al senso comune, ma anche a quello delle diverse scienze empiriche. Certo, le questioni circa l'essenza e la "classificazione" delle diverse tipologie di atti psichici hanno ricevuto risposte molteplici e spesso tra loro incompatibili nel corso della storia della filosofia, ma ciò non attesta il carattere illegittimo di tali questioni o l'impossibilità di trattarle secondo un'impostazione epistemologica e metodologica diversa da quella delle scienze sperimentali, bensì l'elevato grado di difficoltà di queste problematiche propriamente filosofiche.

Tale difficoltà si radica, in ultima analisi, nella sproporzione tra la "densità ontologica" dell'oggetto da studiare, e le capacità conoscitive umane: il principio aristotelico secondo cui ciò che è maggiormente intelligibile in se stesso non equivale a ciò che è maggiormente evidente per l'intelligenza umana, i cui oggetti "connaturali" sono enti di tipo materiale, può essere applicato in ultima analisi anche alla psicologia filosofica, per palesare i limiti con cui ci si trova confrontati nel tentativo di studio di realtà, quali i sentimenti, che anche nei loro gradi ontologici inferiori risultano irriducibili all'essere materiale, e che nei loro analogati superiori rappresentano un oggetto comune alla psicologia e alla metafisica.

L'intelligenza umana ha certo una capacità intuitiva e riflessiva, ma è del tutto erroneo pensare che ciò equivalga ad un potere conoscitivo di tipo angelico: non solo la persona umana non può abbracciare con uno sguardo intuitivo l'intera

struttura del mondo materiale, ma neppure è capace, rivolgendosi al suo interno, di compiere un movimento perfettamente auto-riflessivo, che solo le permetterebbe di vedere con totale trasparenza se stessa e il suo mondo interiore, e di cogliere immediatamente in questa visione il costitutivo intelligibile dei propri atti. Tutto ciò è precluso all'intelligenza umana, la cui capacità conoscitiva è ben lontana da quel sogno di angelismo intellettuale, che un pensatore come Maritain criticava come uno degli errori fondamentali dello "spirito del cartesianesimo"[1477].

In psicologia filosofica, così come d'altronde in qualsiasi altra disciplina, la capacità intuitiva dell'intelligenza si dimostra incapace di procedere e progredire nella conoscenza del proprio oggetto senza un ricorso alla discorsività razionale, il che significa che la conoscenza filosofica dello psichico non è esente né da illusioni intellettuali né da errori razionali, i quali "spiegano" nel loro insieme le molteplici versioni di riduzionismo che costellano la storia del pensiero. Dalla tendenza alla riconduzione dell'intero ambito dei sentimenti a passioni inferiori, o dei sentimenti superiori a pure volizioni, stigmatizzata duramente da Hildebrand, e rappresentante secondo il fenomenologo tedesco una tentazione perdurante e diffusa lungo la storia del pensiero, a singoli esempi di lettura riduzionistica degli affetti, come la celebre teoria di James-Lange, fino alla mancata comprensione della differenza specifica tra determinate tipologie di atti psichici, come la riduzione dell'amore alla gioia emergente dalla dottrina spinoziana, e oggetto del giusto sdegno da parte di Pfänder[1478]: il fatto che anche grandi filosofi abbiano potuto misconoscere in vari modi l'esistenza di livelli dell'affettività mutualmente irriducibili, oppure la fondamentale differenza specifica tra alcuni vissuti, non fa altro che attestare la grande difficoltà delle questioni trattate dalla psicologia filosofica.

Proprio il riconoscimento della difficoltà di accesso noetico all'intima struttura del mondo del sentire e del volere ha spinto a trattare le problematiche

[1477] Per l'interpretazione della noetica cartesiana come forma di angelismo si veda soprattutto J. MARITAIN, *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon, 1925; J. MARITAIN, *Le songe de Descartes, suivi de quelques essais*, Corrêa, 1932.

[1478] È nota la definizione dell'*Etica* spinoziana, secondo cui l'affetto dell'amore equivarrebbe a «laetitia concomitante idea causae externae», e correlativamente l'odio altro non sarebbe che «tristitia concomitante idea causae externae», B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, III, p. 13, sc. Per una lucida critica di tali definizioni riduzionistiche dell'amore e dell'odio, che misconoscono la peculiarità del loro costitutivo intelligibile rispetto a quello della gioia e della tristezza, si veda soprattutto PFÄNDER, *Zur Psychologie der Gesinnungen. Erster Artikel*, pp. 354-359.

oggetto della presente ricerca sulla base di una previa analisi degli apporti forniti da due pensatori quali Tommaso d'Aquino e Dietrich von Hildebrand, lontani per epoca e impostazione speculativa, ma entrambi particolarmente significativi per un tentativo odierno di psicologia filosofica.

L'impostazione adottata nella tesi permette di articolare sinteticamente i risultati del lavoro distinguendo tra il versante degli apporti di tipo ermeneutico, orientato alla comprensione del pensiero hildebrandiano e di quello tommasiano, e quello di ordine teoretico, volto direttamente alla comprensione della distinzione tra i livelli dell'affettività, e alla difesa della comunanza generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi. La presentazione della concezione dell'affettività e del volere di Dietrich von Hildebrand ha permesso di delineare in maniera unitaria e organica quelli che sono apparsi come alcuni degli snodi principali della psicologia filosofica del fenomenologo tedesco, autore tuttora poco noto nel contesto filosofico italiano, come si è avuto modo di rilevare sin dall'Introduzione, e di cui si spera di aver potuto segnalare la rilevanza per la trattazione delle questioni oggetto della tesi. Al contempo, la focalizzazione su alcune delle tensioni speculative, anzi su quelle che sono parse come delle vere e proprie contraddizioni interne al *corpus* hildebrandiano, ha permesso di porre in rilievo le molteplici difficoltà con cui si trova confrontato chi voglia sostenere la tesi della differenza generica tra sentimenti superiori e volizioni, e miri al contempo a sottrarsi agli esiti "emotivistici" che paiono intrinsecamente connessi ad una simile impostazione antropologica.

La riflessione sul pensiero tommasiano ha permesso di focalizzarsi, attraverso un'analisi prevalentemente centrata sul testo della *Prima secundae*, ma anche di diverse altre opere dell'Aquinate, su snodi rimasti troppo spesso secondari all'interno degli studi dedicati alla concezione tommasiana dell'affettività, ossia sull'esistenza di un piano propriamente spirituale del sentire, e sulle sue differenze strutturali rispetto alle tipologie delle passioni corporali e animiche. Al contempo, il rifiuto di ermeneutiche di stampo "caietanista" ha permesso di difendere una tesi dell'unità generica tra sentimenti spirituali e volizioni, che non giunga a misconoscere le differenze specifiche sussistenti tra questi atti.

Nei capitoli "speculativi" della tesi, si è anzitutto mirato a mostrare la perdurante fecondità degli apporti hildebrandiani e tommasiani ai fini di un tentativo di distinzione tra tre livelli dell'affettività, ossia tra il livello dei sentimenti corporali, quello dei sentimenti psichici, e quello dei sentimenti spirituali. Un simile tentativo è stato operato mediante una focalizzazione specifica sulla distinzione tra i vissuti del piacere, della contentezza e della gioia; in un secondo momento ci si è dedicati ad un tipo di distinzione non tripartita ma binaria, come quella tra i due livelli della paura. Sulla base di tale distinzione dei piani dell'affettività, consegnata al capitolo terzo, si è tentato nel capitolo sesto di difendere la tesi, di matrice prevalentemente tommasiana e in parte brentaniana, dell'unità generica di affetti spirituali e volizioni, tesi tuttora minoritaria in ambito di filosofia della mente, dove continuano a prevalere versioni più nette di divaricazione tra sentimenti e volizioni.

Spetta al lettore giudicare se la presente ricerca sia riuscita o meno a perseguire, per quanto in maniera imperfetta, i suoi intenti insieme ermeneutici e speculativi. Chi scrive, porta in sé la consapevolezza di aver almeno tentato di iniziare a mettere in pratica l'invito espresso da Husserl in una magnifica lettera indirizzata a Dorion Cairns (1901-1973)[1479]: al giovane filosofo americano, non ancora trentenne, l'ormai anziano maestro raccomandava di non cercare nei propri testi dei risultati già pronti da imparare in maniera convenzionale, bensì dei fondamenti, dei metodi e dei problemi, a partire da cui compiere egli stesso un lavoro filosofico personale[1480]. Questo è ciò che si è provato a fare accostandosi alle opere di Tommaso d'Aquino e Dietrich von Hildebrand, con l'umiltà necessaria di fronte a pensatori irraggiungibili, ma anche con la speranza di poter riuscire, una volta saliti sulle spalle di questi giganti, a vedere un po' più in là[1481] e a continuare

[1479] Cfr. E. HUSSERL, *Brief an Dorion Cairns* (Freiburg im Breisgau, 21-03-1930), in J. TAMINIAUX - H. L. VAN BREDA (ed.), *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil commémoratif publié a l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, pp. 283-285.

[1480] «Bedenken Sie dass meine Schriften keine formelhaft zu lernenden Resultate bringen, sondern Fundamente um *selbst* bauen zu können, Methoden um *selbst* arbeiten zu können, Probleme, sie *selbst* zu lösen», HUSSERL, *Brief an Dorion Cairns*, p. 285. È sulla base di queste considerazioni, che Hildebrand formula il proprio commovente e perdurante augurio di vita filosofica: «Dieses Selbst sind Sie, wenn Sie Philosoph werden sollen. Philosoph aber ist man stets nur als Werdender und als Werden Wollender», HUSSERL, *Brief an Dorion Cairns*, p. 285.

[1481] «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possim plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea», IOHANNIS SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, III, 4.

la conquista dell'essere intelligibile[1482]. E insieme con la gioiosa e stupita coscienza, cara al passo tommasiano posto in esergo di queste *Conclusioni*, così come alla stessa lettera husserliana a Cairns, del carattere sempre costitutivamente aperto della ricerca filosofica del vero[1483].

Tale costitutiva apertura del fare filosofia concerne tanto la possibilità di un inesauribile approfondimento delle stesse tematiche, quanto la possibilità di approccio a problemi sempre nuovi. Nel corso della presente ricerca, svariate questioni di primo piano per la trattazione del mondo affettivo e volitivo sono state unicamente sfiorate, delineate in maniera cursoria, o comunque trattate solo nella misura in cui risultavano funzionali ai fini principali della ricerca, e non "in quanto tali" e in tutte le loro dimensioni: conviene quindi menzionarle al termine del lavoro, come snodi su cui concentrare future indagini.

Anzitutto, particolarmente importante risulterebbe la prosecuzione di un'indagine dedicata in maniera specifica al nesso tra i sentimenti spirituali e i loro presupposti cognitivi. Questo tema è stato certamente affrontato a più riprese nel lavoro, mettendo in rilievo le comunanze della concezione hildebrandiana e di quella tommasiana quanto all'affermazione di un legame strutturale tra i sentimenti spirituali e la conoscenza di livello intellettuale, nonché quanto all'adozione di un paradigma non unilateralmente cognitivistico, e muovendo dalle riflessioni dei due autori per difendere sia la tesi della dipendenza organica di qualsiasi affetto spirituale di tipo naturale da dei presupposti noetici, che la tesi della "novità" e irriducibilità di qualsiasi affetto a tali presupposti.

[1482] La bella espressione *conquête de l'être intelligible* è di conio maritainiano: si veda ad esempio J. MARITAIN, *Raison et raisons. Essais détachés* (1948), in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. IX, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, 1982, pp. 239-438: p. 258.

[1483] «Das Leben sagt man ist kurz, die Kunst lang. Die philosophische „Kunst" ist allerdings unendlich und angesichts der Unendlichkeit, die doch Lebensaufgabe geworden ist, von deren Erfüllung Sein oder Nichtsein abhängt, ist man immer Anfänger und Kind, wie lange man leben mag. Und doch, wenn man nicht ablässt, jede gute Stunde ausnutzt, Stein auf Stein baut, so sieht man im Alter zu eigener Verwunderung, dass das Leben *lang*, fast unglaublich lang ist. Man ist geworden und gewachsen, ein Lebenserwerb vielgestaltiger, sich im Verein steigernder Einsichten ist unvermerkt aufgebaut wie man dergleichen nicht gewagt hätte in der Jugend in den Zeiten der Schwäche und des Verzagens je zu erhoffen. Die schnell Wachsenden, die nie Angefochtenen, Selbstzufriedenen, früh Erfolgreichen - sind auch bald mit dem Wachstum zu Ende. Sie repetieren sich selbst, jeder Frühling bringt, wenn es ein Philosoph ist, ein neues Buch - das nur Abwandlung im festen Stil ist. Die Philosophie in ihrer Unendlichkeit fordert aber den Wachsenden *in infinitum*», HUSSERL, *Brief an Dorion Cairns*, p. 284.

Queste due tesi appaiono come dei pilastri fondamentali, che reggono il piano dell'affettività spirituale: rinunciare in maniera anche soltanto parziale ad esse conduce inevitabilmente a diverse ma sempre inaccettabili forme di riduzionismo, tendenti o a misconoscere la differenza dei sentimenti spirituali rispetto ai loro analogati sensibili, privi di un nesso eidetico con la conoscenza intellettuale, oppure a schiacciare in maniera troppo radicale i sentimenti spirituali sui loro presupposti noetici, e in tal modo a perdere di vista il *proprium* manifestato dall'affettività in quanto affettività, rispetto al puro conoscere.

Ora, il problema principale con cui dovrebbe confrontarsi un'ulteriore ricerca dedicata ai presupposti noetici degli affetti spirituali, sarebbe quello di fornire una più articolata giustificazione speculativa di tale irriducibilità del sentire al conoscere, e in modo particolare di confutare le versioni teoreticamente più forti del "riduzionismo cognitivistico" degli affetti. Se ciò che si può definire come "riduzionismo entitativo" - ossia la posizione di chi consideri gli affetti stessi come forme, per quanto peculiari, di conoscenza - misconosce in maniera evidente lo statuto degli affetti come "prese di posizione", "risposte" o "inclinazioni" nei confronti di un dato oggetto, ben più sottile e difficile da confutare è invece il "riduzionismo genetico". Mediante tale concetto, si possono designare le posizioni di coloro che, pur ammettendo la diversità strutturale tra il sentire e il conoscere, e dunque rifiutando la tesi della comunanza generica tra sentimenti e atti cognitivi, considerano i presupposti noetici come condizioni non soltanto necessarie, ma anche sufficienti per il sorgere di un sentimento spirituale.

Esistono versioni ingenue di questa forma di "riduzionismo genetico", proprie ad esempio di chi creda che qualsiasi coscienza noetica della significatività positiva di un ente garantisca di per sé il sorgere di un sentimento spirituale di polarità positiva nei confronti di quell'ente: simili posizioni risultano facilmente criticabili, mediante il rimando all'esperienza affettiva, giustamente richiamata da Hildebrand, di una persona che "sappia" in maniera astratta che un certo stato di cose "richiede" una risposta affettiva di gioia, e che al contempo si scopra del tutto incapace di gioire a tal proposito.

Esistono tuttavia anche versioni ben più raffinate di "riduzionismo genetico", proprie di chi consideri non qualsivoglia presupposto noetico come

condizione sufficiente per il darsi di un sentimento, ma soltanto un ambito ristretto di presupposti noetici "adeguati": non una qualsiasi consapevolezza generale e astratta, bensì una conoscenza realmente intuitiva e concreta della significatività positiva di un ente, sarebbe in quest'ottica garanzia assoluta del verificarsi, in seguito e in relazione a tale conoscenza, di un vissuto affettivo di polarità positiva rivolto a quell'ente. A loro volta, le differenze specifiche tra i vari sentimenti spirituali di polarità positiva verrebbero reputate, all'interno di una simile concezione, come direttamente derivanti dai diversi tipi di significatività positiva colti noeticamente in maniera adeguata: la coscienza di un ente come bene presente e "posseduto" implicherebbe logicamente il sorgere della gioia, dalla conoscenza di un ente come bene non "posseduto" scaturirebbe il desiderio, il coglimento cognitivo di un ente come bene futuro, difficile ma non impossibile da raggiungere, metterebbe capo ineludibilmente alla speranza, etc.

È proprio al confronto critico con una simile versione di "riduzionismo cognitivo" di tipo genetico dell'affettività spirituale che andrebbe rivolta un'ulteriore e specifica ricerca: se è facile mostrare come l'innamoramento non equivalga ontologicamente alla pura conoscenza della persona di cui ci si innamora, e come esso non derivi geneticamente da un mero "sapere" astratto circa le qualità di quella persona, ben più complesso è comprendere se, stante una conoscenza intuitiva e concreta della "bellezza integrale" di quella persona, possa non sorgere un vissuto di innamoramento nei suoi confronti.

Chi sostenga che anche un simile coglimento noetico "adeguato" non rappresenti una condizione sufficiente per il sorgere dell'amore, potrebbe ad esempio rifarsi alla necessità di una somiglianza profonda e, con un lessico hildebrandiano, di una "ordinazione oggettiva" (*objektive Zuordnung*) tra due persone, affinché una persona possa innamorarsi dell'altra. Tuttavia, lungi dal rinunciare alle proprie posizioni, il difensore della riconducibilità genetica degli affetti alla conoscenza potrebbe replicare sostenendo che le stesse dimensioni della somiglianza di livello spirituale, e dell'"ordinazione oggettiva" tra due persone, rientrino nei presupposti cognitivi dell'innamoramento: in tal senso, una persona non potrebbe far altro che innamorarsi di un'altra, una volta colta intuitivamente,

insieme alla "bellezza integrale" di quest'ultima, la somiglianza e l'"ordinazione oggettiva" che la lega a lei.

Come rispondere a chi difenda una simile posizione? Dal punto di vista teoretico, essa non risulta facilmente confutabile, eppure l'esperienza dell'amore sembra sottrarsi con vigore alle maglie costrittive di tale ermeneutica unilateralmente cognitivistica. È in questo senso che ulteriori indagini dovrebbero concentrarsi sulla decisività del ruolo di presupposti di ordine volitivo per il sorgere di un sentimento spirituale: nel corso della presente ricerca, ci si è soprattutto soffermati sui presupposti volitivi di affetti direttamente legati al mondo morale, come la "buona gioia" per un evento di giustizia, o la "cattiva gioia" per una tragedia altrui, tentando di mostrare come simili vissuti rivelino la presenza di una certa direzione, attuale o super-attuale, della volontà della persona. Tale sottolineatura intendeva tra l'altro palesare come i presupposti noetici di un sentimento non rappresentino, di per sé soli, la condizione sufficiente per il suo sorgere, ma nel presente lavoro non si è potuto fornire una legittimazione ultima di questa tesi, per almeno due ordini di ragioni.

Da un lato, l'implicazione del volere nel sorgere dei sentimenti è stata messa in rilievo prevalentemente nei casi dei sentimenti "direttamente morali" (*direkt sittlich*), ma non in quelli dei sentimenti estetici, dei sentimenti intellettuali, o dei "sentimenti esistenziali" che Hildebrand denominerebbe "indirettamente morali" (*indirekt sittlich*), come lo stesso innamoramento. Mostrare in che senso una certa disposizione attuale o super-attuale del volere risulti implicata nella genesi di un vissuto di gioia estetica, di gioia intellettuale, o nella gioia dell'amore sponsale nella sua fase aurorale, costituisce in effetti un compito più complesso di quello - già di per sé tutt'altro che scontato - consistente nel palesare il nesso tra la gioia per la giustizia e una direzione volitiva rivolta al mondo dei valori, o tra la gioia per una tragedia altrui e una direzione volitiva imperfettamente radicata nel bene, se non perversamente orientata al male morale.

Dall'altro lato, una difficoltà ancor più radicale deriva dal tentativo di comprensione del nesso sussistente tra i presupposti cognitivi e i presupposti volitivi dei sentimenti spirituali: lungi dal generare delle linee causali "parallele" e

incapaci di congiungersi, le cognizioni e gli atteggiamenti volitivi risultano al contrario strettamente legati tra loro nella genesi di un sentimento.

Proprio un'analisi sistematica della natura e delle modalità fenomeniche del nesso tra i presupposti cognitivi e i presupposti volitivi degli affetti spirituali appare dunque come ineludibile, per giustificare a livello fondativo la possibilità di sfuggire ad un'ermeneutica radicalmente cognitivistica della genesi degli affetti. Possibilità che, si badi bene, non risulta integralmente garantita dal semplice riconoscimento dell'esistenza di presupposti volitivi dell'affettività: anche un cognitivista "moderato" potrebbe in fondo accettare di parlare di condizioni volitive del sentire, purché si specifichi che tali condizioni facciano parte dei presupposti "remoti" del sorgere di un sentimento, mentre le condizioni cognitive ne costituiscano i presupposti "prossimi". In questo senso, un'ermeneutica cognitivistica della genesi dell'affettività spirituale potrebbe forse ammettere che certe disposizioni volitive favoriscano o impediscano il verificarsi del coglimento noetico di una certa forma di significatività di un ente, ma sottolineerebbe con forza come, una volta esistente, tale coglimento noetico costituisca, di per sé solo, la scaturigine diretta del sorgere di un sentimento.

Bastino queste riflessioni per mostrare come una spiegazione più o meno radicalmente cognitivistica della genesi degli affetti tenda sempre, sebbene venga cacciata a più riprese dalla porta di casa della psicologia del sentire, a rientrare dalla finestra, e dunque per sottolineare con forza il bisogno di ulteriori indagini tematizzanti la dipendenza dei sentimenti spirituali dalla conoscenza intellettuale, e insieme la loro "novità" e inderivabilità di tipo univoco da tale conoscenza.

Si noti come simili indagini andrebbero dedicate pure alla problematica del nesso degli stessi atti volitivi con i loro presupposti noetici: anche in questo caso, il confronto più complesso dal punto di vista speculativo non è quello con versioni di riduzionismo cognitivista di tipo entitativo, bensì quello con le forme più raffinate di riduzionismo cognitivista di tipo genetico. A prima vista, il carattere libero di volizioni quali l'intenzione e la scelta fa apparire come più semplice il compito di preservare l'inderivabilità di questi atti volitivi dai loro presupposti noetici, per quanto "adeguati". In ottica fondativa, tuttavia, il tentativo di mostrare come e perché determinati presupposti cognitivi non rappresentino la condizione

sufficiente per il sorgere di una volizione nella persona, si scontra con innegabili difficoltà. Le diverse interpretazioni e posizioni difese da alcuni dei maggiori esponenti della tradizione tomistica rispetto al problema del rapporto tra l'*ultimum iudicium practicum* e l'*electio*[1484] rappresentano un segno di tali difficoltà. Come giustificare, ad esempio, il fatto che la persona possa scegliere qualcosa di diverso da quanto le appare, dal punto di vista noetico, come il mezzo più adeguato al perseguimento di un certo fine? L'esperienza quotidiana mostra che si tratta di una possibilità assolutamente reale, eppure, la sua legittimazione in sede teoretica è ardua: la persona umana pare poter scegliere un mezzo meno adatto di un altro al perseguimento di un certo fine, soltanto una volta concepito noeticamente questo mezzo, di per sé meno adatto, come in qualche maniera dotato di un diverso versante di preferibilità, il che finirebbe per riproporre un'ermeneutica fortemente cognitivistica della genesi del volere, e della stessa natura del libero arbitrio.

Oltre a ricerche specificamente dedicate al problema del nesso tra i sentimenti spirituali o gli atti volitivi e i loro presupposti noetici, particolarmente importante ai fini della riflessione sul livello dell'affettività spirituale sarebbe la focalizzazione sul tentativo, enunciato in termini programmatici all'interno del capitolo terzo[1485], di istituire un dialogo fecondo tra la filosofia e gli apporti delle scienze empiriche, in particolare delle neuroscienze, volto a studiare la difformità strutturale del nesso tra i sentimenti spirituali e i processi fisiologici ad essi legati, rispetto al nesso di tipo genetico tra determinati processi fisiologici e gli affetti corporali o gli affetti psichici - almeno quelli di tipo non intenzionale - ad essi conseguenti.

La considerazione filosofica del problema dell'affettività spirituale trarrebbe sicuro giovamento anche dall'istituzione di un confronto specifico con gli apporti delle scienze sociali e antropologiche, tanto per la trattazione di problematiche di ordine teoretico, quanto per la riflessione filosofico-morale. In effetti, come accennato nel corso del capitolo terzo, discipline quali la sociologia o l'etnologia possono offrire fondamentali contributi alla comprensione delle mediazioni e dei condizionamenti storico-culturali a partire da cui si costituiscono

[1484] Si veda in merito il già citato LEAHY, *Dynamisme volontaire et jugement libre. Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la Renaissance.*
[1485] Si veda il paragrafo 3.1.3.6: *La gioia e il corpo*.

determinate percezioni valoriali, sulla cui base persone di diverse epoche e contesti giungono a provare i medesimi sentimenti spirituali secondo ben diverse modalità e orizzonti di motivazione. La disamina di tali questioni risulterebbe di primaria importanza per testare la compatibilità di una prospettiva di indagine strutturale e sostanzialmente astorica del mondo dei sentimenti, quale quella che si è tentato di seguire nel corso della presente ricerca, con un approccio volto a cogliere la storicità e la contingenza delle diverse manifestazioni dell'affettività.

L'approfondimento della tesi fautrice della comunanza generica tra sentimenti spirituali e volizioni necessiterebbe, come indicato all'interno del capitolo sesto[1486], di un vasto lavoro fondativo, capace di difendere la legittimità teoretica e di recuperare il senso profondo di quella "psicologia delle facoltà", che la psicologia empirica e la filosofia della mente moderna e contemporanea sono state per lo più propense a rifiutare[1487]. Solo sulla base di tale lavoro, si potrà operare una feconda ripresa della dottrina tomista della "volontà", concepita in tutta la sua ampiezza, come "facoltà" tanto delle volizioni quanto degli affetti spirituali.

A sua volta, la ripresa della dottrina delle facoltà psichiche permetterebbe di meglio integrare, all'interno di una trattazione dedicata ai sentimenti e alle volizioni, la riflessione sulle virtù e i vizi: queste entità, definibili in termini aristotelico-tomistici come "disposizioni abituali" della volontà, oppure in termini hildebrandiani come "atteggiamenti super-attuali", sono state solo menzionate in maniera cursoria nel corso della presente ricerca, mentre richiederebbero ben maggiore attenzione non soltanto in ottica specificamente filosofico-morale, ma anche in ambito di psicologia filosofica. In questo senso, va almeno fatto cenno all'importanza di un'analisi dedicata al rapporto tra le virtù e gli affetti spirituali, capace di estendere le riflessioni che la tradizione tomista ha prevalentemente rivolto al problema del rapporto tra le virtù e le passioni sensibili: una virtù come la temperanza andrebbe cioè considerata non soltanto in relazione alle forme di piacere corporale o di contentezza psichica, ma anche alla gioia spirituale, così come la virtù della fortezza non andrebbe studiata unicamente in relazione alla

[1486] Si veda quanto sostenuto all'inizio della sezione 6.2: *Difesa della tesi dell'unità generica tra sentimenti spirituali e atti volitivi*.
[1487] Si veda quanto sostenuto, in riferimento a Brentano e ad alcuni esponenti del movimento fenomenologico, all'interno del paragrafo 4.5.2.2: *Il nesso tra la concezione hildebrandiana dei centri della persona e la teoria classica delle facoltà psichiche*.

paura sensibile, ma anche alla paura spirituale, etc. La riflessione sulle virtù e i vizi, così come quella sulla "direzione di fondo" della volontà della persona, richiederebbe a sua volta uno studio di ordine fondativo specificamente dedicato alla ripresa e allo sviluppo teoretico della nozione hildebrandiana di "super-attuale", e delle nozioni tomiste ad essa corrispondenti, ossia quelle di "abituale" e "virtuale"[1488]. Un simile lavoro presenterebbe un grande interesse per diverse problematiche, e sarebbe pregno di feconde conseguenze soprattutto ai fini di uno studio approfondito delle differenze e del nesso sussistenti tra i vissuti affettivi o volitivi di tipo attuale, e le dimensioni dell'affettività e della volizione che trascendono il "campo d'esperienza" dell'io attuale.

Tutte queste problematiche, soltanto brevemente menzionate nel corso della presente ricerca, costituirebbero snodi di sicuro interesse per ulteriori ricerche di psicologia filosofica, che mirino a palesare la perdurante rilevanza, nonché la fecondità speculativa dell'impostazione e degli strumenti concettuali forniti dalla riflessione di Tommaso d'Aquino e Dietrich von Hildebrand, e più in generale dalla tradizione tomista e da quella fenomenologica.

Ancor più che la prosecuzione della ricerca su questi temi, lo sviluppo di nuove riflessioni di ermeneutica dell'affettività e della volizione umana, rivolte ad una considerazione propriamente filosofico-morale di queste tematiche, appare come uno dei compiti più urgenti per il pensiero filosofico, alla cui fondazione possono collaborare in maniera feconda tanto una psicologia ontologica a sfondo "sapienziale", quale quella tommasiana, quanto una psicologia di impianto fenomenologico. La riflessione hildebrandiana sulle nozioni di "profondità qualitativa" e "profondità come ruolo esistenziale" di un vissuto, potrebbe ad esempio essere utilizzata in maniera particolarmente feconda per uno sviluppo contemporaneo di quell'"ermeneutica esistenziale", di cui il pensiero novecentesco ha avvertito con acutezza il bisogno. Un'"ermeneutica esistenziale" degli affetti, orientata al discernimento del volere e all'agire: così potrebbe suonare lo slogan programmatico di un progetto filosofico, fondato a partire da una solida psicologia

[1488] Si veda in particolare il paragrafo 5.1.9: *Le nozioni di actualis, habitualis e virtualis e la loro importanza per la comprensione del dinamismo del volere.*

filosofica, ma orientato ad uno scopo di ordine propriamente pratico, ossia tentante di rispondere alla fondamentale domanda umana sul "che fare?".

La filosofia, beninteso, non esaurirà mai il mistero del dono affettivo, della gioia esperita in quegli attimi di senso in cui una persona vede nella sua unità il senso del cammino percorso, e intravede la direzione del cammino da seguire. Che si tratti della gioia legata all'intuizione di una certa vocazione intellettuale, al futuro dell'amore per una persona umana, o alla vocazione religiosa, la filosofia, pur essendo la più esistenziale tra le scienze, non potrà mai giungere a toccare la singolarità di un simile sentimento, che può essere messo in parola soltanto attraverso la lingua dei poeti, come mostrato dai magnifici versi finali delle *Elegie Duinesi*, posti in esergo di questa ricerca. Né la filosofia potrà esimere l'uomo dal rischio implicato dall'intenzione e dalla scelta volitiva, o fornire di per sé sola quella forza di volontà, necessaria per restare radicati nella via percepita come propria in quei "momenti d'essere", che rappresentano degli attimi privilegiati e spesso irripetibili della vita umana.

Ma la filosofia potrà forse fornire, con umiltà, e dopo un lungo lavoro di scavo, alcuni criteri "speculativamente pratici" - per usare un'espressione maritainiana solo apparentemente paradossale - mediante cui l'uomo sarà maggiormente in grado di penetrare a fondo nel proprio mondo affettivo, di comprendere, tra le diverse "vie di bene" per cui prova gioia e a cui si sente attratto, quali sono quelle in cui egli può vivere in maggiore pienezza, quali quelle più rispondenti alla sua *individuelle Bestimmung*. E, aiutando l'uomo in questo lavoro di discesa "nel senso del proprio sentire", la filosofia lo aiuterà anche a scegliere in maniera realmente libera, ossia a conseguire, mediante l'esercizio del libero arbitrio, l'autentica "libertà di spontaneità", e forse pure a compiere lo strenuo tentativo di rimanere ancorato con speranza al bene precedentemente incontrato, di perseverare nel bene durante i periodi di deserto affettivo.

È probabile che i criteri scoperti dall'ermeneutica filosofica dell'affettività rivolta al volere e all'agire non potranno rappresentare delle leggi puramente universali, bensì piuttosto dei principi aventi un certo grado di generalità, ma pur sempre riconfigurabili e da riconfigurarsi a contatto con il carattere magmatico e imprevedibile della contingenza: resta che, pur imperfetti, questi criteri potrebbero

costituire un grande contributo della filosofia a uno dei più grandi compiti della vita umana, quello di «conferire durata all'attimo»[1489].

[1489] «(…) Nur allein der Mensch / Vermag das Unmögliche: / Er unterscheidet, / Wählet und richtet; / Er kann dem Augenblick / Dauer verleihen (…)», J. W. v. GOETHE, *Gedichte: Das Göttliche*, vv. 37-42.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Dietrich von Hildebrand

(1916), *Die Idee der Sittlichen Handlung*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Dritter Band*, Halle, M. Niemeyer, pp. 126-252.

(1922), *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Fünfter Band*, Halle, M. Niemeyer, pp. 462-602.

(1955), *Die Rolle des „objektiven Gutes für die Person" innerhalb des Sittlichen,* in D. VON HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, a cura di K. Mertens, Regensburg, J. Habbel, pp. 61-85.

(1966), *Man and woman*, Chicago, Franciscan Herald Press.

(1969), *The encyclical Humanae vitae: a sign of contradiction*, Chicago, Franciscan Herald Press.

(1971-1984), *Gesammelte Werke*, 10 voll., a cura della Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer.

(1971), *Das Wesen der Liebe, Gesammelte Werke: Band III*, Regensburg, J. Habbel.

(1973), *Die drei Grundformen menschlicher Teilhabe an den Werten*, in D. VON HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften*. *Gesammelte Werke*: *Band VIII*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer, pp. 167-194.

(1973), *Die geistigen Formen der Affektivität*, in D. VON HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften*. *Gesammelte Werke*: *Band VIII*, pp. 195-208.

(1973), *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, scritto con A. Jourdain, in D. VON HILDEBRAND, *Situationsethik und kleinere Schriften, Gesammelte Werke: Band VIII*, pp. 5-164.

(1973), *Ethik, Gesammelte Werke: Band II*, Stuttgart, W. Kohlhammer.

(1974), *Substitute für wahre Sittlichkeit*, scritto con A. Jourdain, in D. VON HILDEBRAND, *Idolkult und Gotteskult, Gesammelte Werke: Band VII*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer.

(1975), *Metaphysik der Gemeinschaft*. *Gesammelte Werke*: *Band IV*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer.

(1975), *Selbstdarstellung*, in L. PONGRATZ (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen II*, Hamburg, F. Meiner, pp. 77-127.

(1976), *Was ist Philosophie?*, *Gesammelte Werke: Band I*, Stuttgart, W. Kohlhammer.

(1977), *Ästhetik: Erster Teil*. *Gesammelte Werke: Band V*, Stuttgart, W. Kohlhammer.

(1980), *Moralia*, *Gesammelte Werke: Band IX*, Regensburg - Stuttgart, J. Habbel - W. Kohlhammer.

(1980), *Über den Tod*, St. Ottilien, Verlag EOS Erzabtei St. Ottilien.

(1980), *Über die Dankbarkeit*, St. Ottilien, EOS Erzabtei St. Ottilien.

(1981), *Reinheit und Jungfräulichkeit*, St. Ottilien, Verlag EOS Erzabtei St. Ottilien.

(1983), *Die Ehe*, St. Ottilien, Verlag EOS Erzabtei St. Ottilien.

(1984), *Ästhetik: Zweiter Teil. Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*, *Gesammelte Werke: Band VI*, Stuttgart, W. Kohlhammer.

(1994), *Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis. Teil der 7. Und 8. Vorlesung in Salzburg im Herbst 1964*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 6, pp. 2-27.

(2007), *The heart. An analysis of human and divine affectivity*, South Bend, St. Augustine's Press.

(2017), *The art of living*, scritto con A. Jourdain, Steubenville, Hildebrand Press.

Opere di Tommaso d'Aquino

(1882-), *Opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*.

(1888), *Pars prima Summae theologiae. Quaestiones 1-49, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia*, t. 4, Roma, Propaganda Fide.

(1889), *Pars prima Summae theologiae. Quaestiones 50-119, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia*, t. 5, Roma, Propaganda Fide.

(1891), *Prima secundae Summae theologiae. Quaestiones 1-70, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia*, t. 6, Roma, Propaganda Fide.

(1892), *Prima secundae Summae theologiae. Quaestiones 71-114, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia*, t. 7, Roma, Propaganda Fide.

(1895), *Secunda secundae Summae theologiae. Quaestiones 1-56, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia*, t. 8, Roma, Propaganda Fide.

(1899), *Secunda secundae Summae theologiae. Quaestiones 123-189, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia*, t. 10, Roma, Propaganda Fide.

(1903), *Tertia pars Summae theologiae. Quaestiones 1-59, cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia*, t. 11, Roma, Propaganda Fide.

(1918), *Summa contra gentiles, lib. I-II, cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, Opera omnia*, t. 13, Roma, R. Garroni.

(1926), *Summa contra gentiles, lib. III, cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, Opera omnia*, t. 14, Roma, R. Garroni.

(1929), *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1, ed. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux.

(1947), *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 4, ed. M. F. Moos, Paris, Lethielleux.

(1956), *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3, 2 voll., ed. M. F. Moos, Paris, Lethielleux.

(1965), *Expositio super Iob ad litteram*, *Opera omnia*, t. 26, Roma, Ad Sanctae Sabinae.

(1965), *Quaestiones disputatae de virtutibus*, in *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Torino - Roma, Marietti.

(1969), *Sentencia libri Ethicorum*, *Opera omnia*, t. 47, 2 voll., Roma, Ad Sanctae Sabinae.

(1970), *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 1-7*, *Opera omnia*, t. 22/1.2, Roma, Ad Sanctae Sabinae.

(1971), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Torino - Roma, Marietti.

(1973), *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 21-29*, *Opera omnia*, t. 22/3.1, Roma, Editori di San Tommaso.

(1982), *Quaestiones disputatae de malo*, *Opera omnia*, t. 23, Roma - Paris, Commissio Leonina - J. Vrin.

(1984), *Sentencia libri De anima*, *Opera omnia*, t. 45/1, Roma - Paris, Commissio Leonina - J. Vrin.

(1989), *Expositio libri Peryermeneias. Editio altera retractata*, *Opera omnia*, t. 1/1, Roma - Paris, Commissio Leonina - J. Vrin.

(1996), *Quaestiones disputatae de anima*, *Opera omnia*, t. 24/1, Roma - Paris, Commissio Leonina - Éditions du Cerf.

Bibliografia secondaria

AA.VV., (1932), *La phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste. Juvisy, 12 septembre 1932*, Juvisy, Éditions du Cerf.

ABBÀ, G. (1983), *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS.

ACOSTA LÓPEZ, M. (2006), *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Madrid, Publicep.

ACOSTA LÓPEZ, M. (2013), *Los efectos de la "intentio" como acto volitivo en las pasiones humanas según Tomás de Aquino*, in J. L. FUERTES HERREROS (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y las virtudes. De la filosofía antigua al humanismo escolástico ibérico*, Ribeirão, Edições Húmus, pp. 61-80.

AERTSEN, J. A. (1985), *The convertibility of being and good in St. Thomas Aquinas*, «The New Scholasticism», 59/4, pp. 449-470.

AERTSEN, J. A. (1996), *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill.

ALLERS, R. (1929), *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*, Freiburg im Breisgau, Herder.

ALLERS, R. (1941), *The vis cogitativa and evaluation*, «The New Scholasticism», 15/3, pp. 195-221.

ALLERS, R. (1942), *The cognitive aspect of emotions*, «The Thomist», 4, pp. 589-648.

ALLINEY, G. (2014), *La chimera e il girarrosto. Per una storia della libertà*, in C. TUGNOLI (ed.), *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Napoli, Liguori, pp. 185-231.

ALVAREZ, D. (1616), *Disputationes theologicae in Primam secundae sancti Thomae*, Trani, In archiepiscopali palatio per Costantinum Vitalem.

ANSCOMBE, G. E. M. (1958), *Modern moral philosophy*, «Philosophy», 33/1, pp. 1-19.

ANSCOMBE, G. E. M. (2000), *Intention*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

ARAUJO, F. (1638), *In Primam secundae divi Thomae lecturarum, Tomus primus*, Salamanca, Apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum.

ARJONILLO, R. B. (1998), *Conjugal love and the ends of marriage: a study of Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms in the light of the pastoral constitution Gaudium et spes*, Bern, Peter Lang.

ARNOLD, M. B. (1960), *Emotion and personality*, 2 voll., New York, Columbia University Press.

ARNOLD, M. B. (1970), *Perennial problems in the field of emotion*, in M. B. ARNOLD (ed.), *Feelings and emotions: the Loyola Symposium*, New York, Academic Press, pp. 169-186.

ARRIAGA, R. (1647), *Disputationum theologicarum in Primam secundae D. Thomae thomus primus*, Lyon, Laurent Anisson.

ASTORQUIZA FIERRO, P. (2008), *Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino*, «Civilizar», 8, pp. 117-132.

ASTORQUIZA FIERRO, P. (2002), *Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino*, Universitat de Barcelona.

BAKER, R. (1941), *The Thomistic theory of the passions and their influence upon the will*, Ph.D. diss., University of Notre Dame.

BARAD, J. A. (1991), *Aquinas on the role of emotion in moral judgment and activity*, «The Thomist», 55, pp. 397-413.

BARRIENTOS GARCÍA, J. (2018), *Las Facultades de Teología de la Universidad de Salamanca (1540-1616)*, Madrid, Sindéresis.

BARTOLOMEI, T. (1944), *Natura e forme del sentimento sensibile e spirituale*, «Divus Thomas», 47, pp. 236-266.

BARZAGHI, G. (1991), *La "passio tristitiae" secondo S. Tommaso. Un esempio di analisi realista*, «Sacra Doctrina», 36, pp. 56-71.

BECANUS, M. (1622), *Summa theologiae scholasticae*, vol. 3, Paris, F. Iacquin.

BECK, M. (1933), *Problem der Analogie zwischen seelischen und dinglichen Qualitäten*, in E. HELLER - F. LÖW (ed.), *Neue Münchener philosophische Abhandlungen. Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, pp. 86-99.

BENZ, H. (2002), *Lust (delectatio) und Freude (gaudium) bei Thomas von Aquin*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 7/1, pp. 1-23.

BERG, T. V. (1999), *The value ontology of Dietrich von Hildebrand. Toward a reformation of the contemporary notion of value*, Ph.D. diss., Roma, Pontificio Ateneo Regina Apostolorum.

BERGSON, H. (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan.

BERGSON, H. (1939), *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Félix Alcan.

BERRO, A. (2007), *Afectividad y corporeidad: el concepto tomista de redundantia, Actas de la XXXII Semana tomista: Filosofía del cuerpo*, Buenos Aires.

BESNIER B. - MOREAU P.-F. - RENAULT L. (ed.), (2003), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions I*, Paris, Presses Universitaires de France.

BLANCO, G. (1948), *El concepto de pasión en Santo Tomás*, «Sapientia», 2, pp. 128-146.

BOFILL, J. (1956), *Para una metafísica del sentimiento. I. Dos modos del conocer*, «Convivium», 1, pp. 19-54.

BOFILL, J. (1957), *Para una metafísica del sentimiento. II. Sentimiento, juicio, existencia*, «Convivium», 2, pp. 3-36.

BOGANELLI, E. (1935), *Alcuni aspetti della psicologia e fisiologia delle passioni secondo S. Tommaso*, «Bollettino Filosofico», 1, pp. 56-68.

BOLLNÖW, O. F. (1941), *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag.

BONINO, S.-T. (ed.), (2003), *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence.

BONINO, S.-T. - MAZZOTTA G. (ed.), (2019), *Le emozioni secondo san Tommaso*, Roma, Urbaniana University Press.

BONINO, S.-T. (1995), *Historiographie de l'école thomiste: le cas Gilson*, in S.-T. BONINO (ed.), *Saint Thomas au XXe siècle. Actes du Colloque du centenaire de la Revue Thomiste*, Paris, Saint-Paul, pp. 299-313.

BONINO, S.-T. (1996), *Thomas d'Aquin. De la vérité ou La science en Dieu*, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf.

BONINO, S.-T. (2012), *Le thomisme de 1962 à 2012. Vue panoramique*, «Nova et Vetera», 87/4, pp. 419-446.

BONINO, S.-T. (2016), *Dieu, 'Celui qui est'. (De Deo ut uno)*, Paris, Parole et silence.

BONINO, S.-T. (2019), *Études thomasiennes*, Paris, Parole et Silence.

BOQUET D. - NAGY P., (2015) *Sensible Moyen Âge*. *Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Éditions du Seuil.

BOULNOIS, O. (2003), *Duns Scot: existe-t-il des passions de la volonté?*, in *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions I*, pp. 281-295.

BRENTANO, F. (1867), *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim.

BRENTANO, F. (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker.

BRENTANO, F. (1911), *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, Duncker - Humblot.

BRENTANO, F. (1982), *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

BROCK, S. L. (1995), *What is the use of usus in Aquinas' psychology of action*, in B. C. BAZÁN - E. ANDÚJAR - L. SBROCCHI (ed.) *Moral and political philosophies in the Middle ages. Proceedings of the ninth international congress of Medieval philosophy*, Ottawa, Legas, pp. 654-664.

BROCK, S. L. (1998), *Action and conduct. Thomas Aquinas and the theory of action*, Edinburgh, T&T Clark.

BROCK, S. L. (2005), *Is uniqueness at the root of personal dignity? John Crosby and Thomas Aquinas*, «The Thomist», 69/2, pp. 173-201.

BROCK, S. L. (2015), *The philosophy of Saint Thomas Aquinas: A sketch*, Eugene (OR), Cascade Books.

BRUNGS, A. (2002), *Metaphysik der Sinnlichkeit: Das System der passiones animae bei Thomas von Aquin*, Halle, Hallescher Verlag.

BRUNGS, A. (2005), *Die passiones animae*, in A. SPEER (ed.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 198-222.

BUCCERONI, G. (1906), *Commentarii de actibus humanis*, Roma, ex Typ. Iuvenum Opificium a s. Joseph.

BUCCHI, G. (1888), *Le passioni secondo la dottrina dell'Angelico*, Firenze, Ciardi.

BURGOS, J. M. (2009), *The method of Karol Wojtyła: A way between phenomenology, personalism and methaphysics*, in A. T. TYMIENIECKA, (ed.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, Vol. 104*: *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book 2: Fruition-Cross-Pollination-Dissemination*, Dordrecht, Springer, pp. 107-129.

BURGOS, J. M. (2013), *Antropología. Una guía para la existencia*, Madrid, Ediciones Palabra.

BURLANDO, G. (ed.), (2009), *De las pasiones en la filosofía medieval*, Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Turnhout, Brepols.

BUSHLACK, T. J. (2014), *Mindfulness and the discernment of passions: Insights from Thomas Aquinas*, «Spiritus: A Journal of Christian Spirituality», 14, pp. 141-165.

BUSIELLO, G. (2006), *Le passioni in Tommaso d'Aquino tra etica, antropologia e metafisica*, «Angelicum», 83, pp. 95-120.

BUTERA, G. (2006), *On reason's control of the passions in Aquinas's theory of temperance*, «Medieval Studies», 68, pp. 133-60.

CAJTHAML, M. (2017), *Von Hildebrand on acting against one's better knowledge: A comparison to Plato*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4, pp. 637-653.

CAJTHAML, M. (2018), *Von Hildebrand's concept of value*, «Studia Neoaristotelica», 15/1, pp. 95-130.

CALVERAS, J. (1951), *La afectividad y el corazón según Santo Tomás*, Barcelona, Editorial Librería Religiosa.

CARL, M. (2012), *St. Thomas Aquinas: The unity of the person and the passions*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 86, pp. 201-212.

CATAPANO, G. (2012), *Saggio introduttivo*, in A. AGOSTINO, *La Trinità*, traduzione italiana a cura di B. Cillerai, Milano, Bompiani.

CATES, D. F. (2006), *Thomas Aquinas on intimacy and emotional integrity*, «Studies in Spirituality», 16, pp. 111-130.

CATES, D. F. (2009), *Aquinas on the emotions. A religious-ethical inquiry*, Washington D.C., Georgetown University Press.

CENTI, T. S. (1961), *Introduzione, traduzione e note* a TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica, vol. 9: Le passioni (I-II qq. 22-48)*, Firenze, A. Salani.

CENTI, T.S (1961), *Valore del trattato tomistico sulle passioni*, «Sapienza», 13, pp. 395-410.

CHANDERBHAN, S. (2013), *The shifting prominence of emotions in the moral philosophy of Thomas Aquinas*, «Diametros», 38, pp. 62-85.

CHENU, M.-D. (1939), *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas*, «Revue Thomiste», 45, pp. 93-107.

CONTAT, A. (2011), *Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo*, «Alpha Omega», 14/2, pp. 195-266.

CORNELIUS, R. R. (2006), *Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal*, «Cognition and Emotion», 20/7, pp. 976-1000.

CORSO DE ESTRADA, L. (2012), *La exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica*, «Cauriensia», 7, pp. 41-53.

CORVEZ, M. (1949-1952), *Introduction, notes et appendices de* S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Les passions de l'âme*, 3 voll., Édition Revue des jeunes, Paris, Desclée de Brouwer.

CRESPO, M. (2001), *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios. La contribución del realismo fenomenológico a una fundamentación a priori de la lógica y de la ontología*, Madrid, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense.

CRESPO, M. (2009), *Alexander Pfänder. Leben und Werk eines großen Philosophen*, «Información Filosófica», 13/6, pp. 7-26.

CRESPO, M. (2009), *Un capítulo de la crítica de la razón afectiva. El análisis de las disposiciones de ánimo según Alexander Pfänder*, «Pensamiento», 65, pp. 413-431.

CRITTENDEN, P. (2012), *Reason, will and emotion: Defending the Greek tradition against triune consciousness*, London, Palgrave Macmillan.

CROSBY, J. F. (1978), *The idea of value and the reform of the traditional metaphysics of bonum*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 1/2, pp. 231-327.

CROSBY, J. F. (1983), *Are being and good really convertible? A phenomenological inquiry*, «The New Scholasticism», 57/4, pp. 465-500.

CROSBY, J. F. (1996), *The selfhood of the human person*, Washington D.C., Catholic University of America Press.

CROSBY, J. F. (2001), *Is all evil really only privation?*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 75, pp. 197-209.

CROSBY, J. F. (2001), *The twofold source of the dignity of persons*, «Faith and Philosophy», 18/3, pp. 292-306.

CROSBY, J. F. (2002), *Dietrich von Hildebrand: Master of phenomenological value-ethics*, in J. J. DRUMMOND - L. EMBREE (ed.), *Phenomenological approaches to moral philosophy. A handbook*, Dordrecht, Kluwer, pp. 475-496.

CROSBY, J. F. (2009), *Introductory study*, in D. VON HILDEBRAND, *The nature of love*, South Bend, St. Augustine's Press, pp. xiii-xxxvi.

CROSBY, J. F. (2015), *Is love a value-response? Dietrich von Hildebrand in dialogue with John Zizioulas*, «International Philosophical Quarterly», 55/4, pp. 457-470.

CROSBY, J. F. (2017), *Developing Dietrich von Hildebrand's Personalism*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 91/4, pp. 687-702.

CRUZ CRUZ, J. (1998), *Introducción. El amor esponsalicio como valor ontológico. Sobre el realismo de la causa ejemplar*, in D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, trad. spagnola a cura di J. Cruz Cruz e J. Luis del Barco, Pamplona, EUNSA, pp. 19-31.

CRUZ CRUZ, J. (1999), *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp.

CRUZ CRUZ, J. (2015), *Voluntad transcendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA.

CURIEL, J.A. (1618), *Lecturae seu quaestiones in d. Thomae Aquinatis Primam secundae*, Douai, Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri.

D'ARCY E. - RAID J. P., (1965-1975), *Introduction and notes to* S. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae, voll. 19-21: The Emotions*, London - New York, Blackfriars - McGraw-Hill.

DAMASCENUS, J. (1955), *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. a cura di E. M. Buytaert, St Bonaventure N.Y., The Franciscan Institute.

DE CASTRO VALDÉS, J. G. (2001), *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa"*, Bilbao - Santander, Mensajero - Sal Terrae.

DE GANDOLFI, M. (1999), *Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

DE HAAN D. D. - MEADOWS G. A., (2013), *Aristotle and the philosophical foundations of neuroscience*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 87, pp. 213-230.

DE HAAN, D. D. (2014), *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's doctrine of antecedent and consequent passions*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25, pp. 289-330.

DE HAAN, D. D. (2014), *Perception and the vis cogitativa: A Thomistic analysis of aspectual, actional, and affectional percepts*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88/3, pp. 397-437.

DE HAAN, D. D. (2015), *Delectatio, gaudium, fruitio. Three kinds of pleasure for three kinds of knowledge in Thomas Aquinas*, «Quaestio», 15, pp. 543-552.

DE HAAN, D. D. (2018), *The interaction of noetic and psychosomatic operations in a Thomist hylomorphic personalism*, «Scientia et Fides», 6/2, pp. 1-29.

DE LA CRUZ, T. (1956), *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad*, Roma.

DE SOUSA, R. (1987), *The rationality of emotion*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press.

DIHLE, A. (1982), *The theory of the will in classical antiquity*, Berkeley, University of California Press.

DIXON, T. (2011), *Revolting passions*, «Modern Theology», 27/2, pp. 298-312.

DIXON, T. (2003), *From passions to emotions: The creation of a secular psychological category*, Cambridge, Cambridge University Press.

DOBLER, E. (1950), *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin*, Luzern, Werthenstein.

DOBLER, E. (2000), *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin: Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie*, Freiburg, Universitätsverlag Freiburg Schweiz.

DROST, M. (1991), *Intentionality in Aquinas's theory of the emotions*, «International Philosophical Quarterly», 31, pp. 449-460.

DROST, M. (1995), *In the realm of the senses: Saint Thomas Aquinas on sensory love, desire, and delight*, «The Thomist», 59, pp. 47-58.

DRUMMOND, I. (2012), *John Duns Scotus on the passions of the will*, in *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, pp. 53-74.

DRYDEN, J. K. (2013), *The feeling of faith: a Thomistic account of religious emotions*, Ph.D. diss., University of Louisville.

DUPONT, C. (2014), *Phenomenology in French philosophy: Early encounters*, Dordrecht, Springer.

DURAND, E. (2004), *Au principe de l'amour: formatio ou proportio? Un déplacement revisité dans l'analyse thomasienne de la voluntas*, «Revue Thomiste», 104/4, pp. 551-578.

ECHAVARRÍA, M. F. (2001), *Rudolf Allers, psicólogo católico*, «Ecclesia», 15, pp. 539-562.

ECHAVARRÍA, M. F. (2011), *La sensualitas según Tomás de Aquino*, «Intus-Legere Filosofía», 5, pp. 23-46.

ECHAVARRÍA, M. F. (2016), *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectiva en la psicología de Tomás de Aquino*, «Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana», 65, pp. 41-72.

EISEN MURPHY, C. (1998), *Virtues and vices of the passions: An analysis of Thomas Aquinas's moral psychology*, Ph.D. diss., Cornell University.

EISEN MURPHY, C. (1999), *Aquinas on our responsibility for our emotions*, «Medieval Philosophy and Theology», 8, pp. 163-205.

EMESENUS, N. (1975), *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. a cura di J. R. Moncho e G. Verbeke, Leiden, Brill.

FABRO, C. (1939), *La nozione metafisica di partecipazione secondo* s. *Tommaso d'Aquino: Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista*, Milano, Vita e Pensiero.

FABRO, C. (1960), *Partecipazione e causalità: Secondo s. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale.

FABRO, C. (2004), *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, Editrice del Verbo Incarnato.

FEINGOLD, F. E. (2013), *Principium versus principiatum: The transcendence of love in von Hildebrand and Aquinas*, «Quaestiones Disputatae», 3/2, pp. 56-68.

FERRÉ, V. (1679), *Tractatus theologici in Primam secundae divi Thomae a quaestione prima, usque ad questionem decimam nonam inclusive*, Salamanca, ex officina Lucae Perez.

FERRY, L.D.G. (2012), *Passionalist or rationalist? The emotions in Aquinas' moral theology*, «New Blackfriars», 93, pp. 292-308.

FERRY, L.D.G. (2016), *Sorting out reason's relation to the passions in the moral theory of Aquinas*, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 90, pp. 227-244.

FISETTE, D. (2009), *Love and hate: Brentano and Stumpf on emotions and sense feelings*, «Gestalt Theory», pp. 115-127.

FLOOD, A. T. (2010), *Aquinas on subjectivity: A response to Crosby*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 84/1, pp. 69-83.

FLOYD, S. D. (1998), *Aquinas on emotion: A response to some recent interpretations*, «History of Philosophy Quarterly», 15, pp. 161-175.

FORLIVESI, M. (1994), *Le edizioni del "Cursus theologicus" di Joannes a s. Thoma*, «Divus Thomas», 97/3, pp. 9-56.

FORLIVESI, M. (1996), *I rapporti tra intelletto e volontà nell'opera di Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 99/1, pp. 222-258.

FORSCHNER, M. (1994), *Amor est causa timoris: Thomas von Aquin über das Gefühl der Angst*, in A. ZUMKELLER - A. KRÜMMEL (ed.), *Traditio Augustiniana: Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Augustinus-Verlag, pp. 175-191.

FREDE, M. (2011), *A free will: Origins of the notion in ancient thought*, Berkeley, University of California Press.

FRINS, V. (1897-1911), *De actibus humanis*, 3 voll., Freiburg im Breisgau, Herder.

FUSTER I CAMP, I. (2004), *Sufrimiento humano: verdad y sentido. Una aproximación filosófica según el espíritu tomasiano*, Barcelona, Balmes.

GALEAZZI, U. (2004), *Le passioni secondo Tommaso d'Aquino: De veritate, q. 26*, «Aquinas», 47, pp. 547-570.

GALEAZZI, U. (2012), *Introduzione, traduzione, note e apparati a* TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni e l'amore. Summa theologiae I-II (qq. 22-48)*, Milano, Bompiani.

GALLAGHER, D. M. (1995), *Person and ethics in Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica», 4/1, pp. 51-71.

GALLAGHER, D. M. (1996), *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, «Mediaeval Studies», 58, pp. 1-47.

GALLAGHER, D. M. (1999), *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*, «Acta Philosophica», 8, pp. 23-44.

GARDAIR, J. (1892), *Les passions et la volonté: Philosophie de saint Thomas*, Paris, P. Lethielleux.

GARDEIL, H.-D. (2007), *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 voll., a cura di F.-X. Putallaz, Paris, Éditions du Cerf.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1951), *De beatitudine, De actibus humanis et habitibus*, Torino, Berruti.

GAUDIANO, V. (2012), *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze einer Ontologie der Liebe?*, «Aemaet», 1/1, pp. 90-103.

GAUDIANO, V. (2013), *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, Freiburg - München, Verlag Karl Alber.

GAUTHIER, R.-A. (1954), *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 21, pp. 51-100.

GAUTHIER, R.-A. (1970), *Introduction*, in R.-A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts.

GEIGER, L.-B. (1942), *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

GEIGER, L.-B. (1952), *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Montréal - Paris, Institut d'études médiévales - Vrin.

GEIGER, M. (1913), *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Erster Band, Teil II*, pp. 567-684.

GEIGER, M. (1921), *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. Ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vierter Band*, Halle, M. Niemeyer, pp. 1-137.

GEIGER, M. (1933), *Alexander Pfänders methodische Einstellung*, in E. HELLER - F. LÖW (ed.), *Neue Münchener philosophische Abhandlungen*, pp. 1-16.

GIBBON, A. (1673), *Tractatus scholastico-morales in Primam secundae divi Thomae*, Erfurt, Birckner.

GILSON, É. (1922), *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

GILSON, É. (1935), *Le réalisme méthodique*, Paris, Téqui.

GILSON, É. (1955), *Cajétan et l'humanisme théologique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 22, pp. 113-136.

GILSON, É. (1972), *Peinture et réalité*, Paris, Vrin.

GIOVANNI PAOLO II, (1985), *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull'amore umano*, Roma, Città nuova.

GODOY, P. (1672), *Disputationes theologicae in Primam secundae divi Thomae, Tomus primus*, Osma, Diego García.

GOGLIN, J.-M. (2011), *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, Ph.D. diss., Paris, EPHE.

GÓMEZ NOGALES, S. (1961), *Introducción. Metafísica de los valores según Dietrich von Hildebrand*, in D. VON HILDEBRAND, *Ética cristiana*, traduzione spagnola di S. Gómez Nogales, Barcelona, Herder, pp. 9-31.

GÓMEZ, M. T. E. (2011), *De la decisión a la acción. Estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*, Hildesheim, Olms.

GONDREAU, P. (2002), *The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas*, Münster, Aschendorff Verlag.

GONDREAU, P. (2007), *The passions and the moral life: Appreciating the originality of Aquinas*, «The Thomist», 71, pp. 419-450.

GORCZYCA, J. (1992), *Zur Metaphysik der Liebe bei Dietrich von Hildebrand*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 5, pp. 160-169.

GORCZYKA, J. (1984), *Il valore e la risposta dell'uomo. Capisaldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand*, Ph.D. diss., Roma, Università Gregoriana.

GOREVAN, P. (2000), *Aquinas and emotional theory today: Mind-body, cognitivism and connaturality*, «Acta Philosophica», 9, pp. 141-151.

GOȚIA, O. (2011), *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di san Tommaso d'Aquino*, Siena, Cantagalli.

GRABMANN, M. (1949) *Thomas von Aquin: Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*, München, Kösel.

GRANADA, D. (2016), *El alma de toda virtud. "Virtus dependet aliqualiter ab amore". Una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*, Siena, Cantagalli.

GRANDI, G. (2015), *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla "moralis consideratio" di Tommaso d'Aquino*, Trieste, Edizioni Meudon.

GUARDINI, R. (1939), *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg, Werkbund.

HAECKER, T. (1955), *Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift*, München, Kösel.

HARAK, G. S (1987). *The passions, the virtues, and agency: Modern research and Thomistic reflection*, «Logos», 8, pp. 31-44.

HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Achter Band*, Halle, Max Niemeyer, pp. 1-438.

HENDRIKS, L. (2010), *Choosing from love: The concept of "electio" in the structure of the human act according to Thomas Aquinas*, Siena, Cantagalli.

HERBART, J. F. (1824-1825), *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik, und Matemathik*, 2 voll., Könisgsberg, Unzer.

HOFF, C. (2016), *The nature of self-love according to Thomas Aquinas and Dietrich von Hildebrand*, PhD. diss., Steubenville, Franciscan University of Steubenville.

HUMBRECHT, T.-D. (2008), *Thomisme et antithomisme chez Étienne Gilson*, «Revue Thomiste», 108/2, pp. 327-366.

HUSSERL, E. (1900), *Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Max Niemeyer.

HUSSERL, E. (1901), *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle, Max Niemeyer.

HUSSERL, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana Band IV*, a cura di M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff.

HUSSERL, E. (1959), *Brief an Dorion Cairns* (Freiburg im Breisgau, 21-03-1930), in J. TAMINIAUX - H. L. VAN BREDA (ed.), *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil commémoratif publié a l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Den Haag, M. Nijhoff, pp. 283-285.

HUSSERL, E. (1968), *Phänomenologische Psychologie* (*Vorlesungen Sommersemester 1925*), *Gesammelte Werke: Band IX*, a cura di W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff.

HUSSERL, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (*1908-1914*), *Gesammelte Werke: Band XXVIII*, a cura di U. Melle, Dordrecht, Kluwer.

HUSSERL, E. (1994), *Gutachten über von Hildebrands Dissertation* (30-07-1912), in E. HUSSERL, *Briefwechsel, Band 3.3: Göttinger Schule*, ed. K. Schuhmann - E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 125-126.

HUSSERL, E. (2004), *Einleitung in die Ethik* (*Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*), *Gesammelte Werke: Band XXXVII*, a cura di H. Peucker, Dordrecht, Kluwer.

INGARDEN, R. W. (1929), *Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus"*, in M. HEIDEGGER (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Zehnter Band* (*Suppl.*)*: E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle, M. Niemeyer, pp. 159-190.

INGARDEN, R. W. (1971), *Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl*, in A.-T. TYMINIECKA (ed.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. 1, Dordrecht, Reidel, pp. 36-74.

JACOB, J. (1958), *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernuft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Modling bei Wien, St. Gabriel-Verlag.

JENSEN, S. J. (2010), *Good and evil actions: A journey through Saint Thomas Aquinas*, Washington D. C., Catholic University of America Press.

JOHANNES A SANCTO THOMA, (1883-1886), *Cursus theologicus in Summam theologicam d. Thomae*, Paris, Vivès, 10 voll.

JOHANNES A SANCTO THOMA, (1931-1964), *Cursus theologicus thomisticus*, ed. Monachi solesmenses, 5 voll. (voll. 1-4: Paris - Tournai - Roma, Desclée, 1931-1953; vol. 5: Matiscone, Protat, 1964).

JORDAN, M. D. (1986), *Aquinas's construction of a moral account of the passions*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 33, pp. 71-97.

JUANOLA CADENA, J. (2015), *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino*, Ph.D. Diss, Barcelona, Universitat Abat Oliba CEU.

KAHM, N. (2019), *Aquinas on emotion's participation in reason*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.

KAHN, J. (1957), *A Thomistic theory of emotion*, Ph.D. diss., University of Notre Dame.

KANT, I. (2009), *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

KENNY, A. (1979), *Aristotle's theory of the will*, New Haven, Yale University Press.

KENNY, A. (2003), *Action, emotion and will*, London, Routledge.

KING, P. (2002), *Late Scholastic theories of the passions: Controversies in the Thomist tradition*, in H. LAGERLUNG - M. YRJÖNSUURI (ed.), *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer, pp. 229-258.

KING, P. (1998), *Aquinas on the passions*, in S. C. MACDONALD - E. STUMP (ed.), *Aquinas's moral theory: Essays in honor of Norman Kretzmann*, Ithaca N.Y., Cornell University Press, pp. 101-132.

KING, P. (2010), *Emotions in medieval thought*, in P. GOLDIE (ed.), *The Oxford handbook of philosophy of emotion*, Oxford - New York, Oxford University Press, pp. 167-187.

KING, P. (2012), *Aquinas on the emotions*, in B. DAVIES (ed.), *The Oxford handbook of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, pp. 209-226.

KINNEGING, A. A. M. (2017), *Hildebrand's Platonic ontology of value*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4, pp. 623-636.

KLUBERTANZ, G. P. (1952), *The discursive power. Sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, Saint Louis, The Modern Schoolman.

KNUUTTILA, S. (2004), *Emotions in ancient and medieval philosophy*, Oxford - New York, Clarendon Press - Oxford University Press.

KNUUTTILA, S. (2010), *Emotion*, in R. PASNAU (ed.), *The Cambridge history of medieval philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 428-440.

KÖLLIN, K. (1589), *Expositio commentaria…in Primam secundae Angelici Doctoris d. Thomae Aquinatis*, Venezia, Apud Franciscum Franciscium.

KRIEGEL, U. (2017), *Brentano's evaluative-attitudinal account of will and emotion*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 142/4, pp. 529-558.

LABOURDETTE, M. (2016), *Les actes humains*, Paris, Parole et Silence.

LAGERLUND H. - YRJÖNSUURI M. (ed.), (2002), *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer.

LAGHI, M. (2000), *Passio e "passione" nella letteratura tomista. Riflessioni in merito allo status quaestionis*, «Divus Thomas», 103, pp. 59-92.

LAUER, R. Z. (1954), *St. Thomas's theory of intellectual causality in election*, «The New Scholasticism», 28/3, pp. 299-319.

LAUN, A. (1992), *Die mitwirkende Freiheit bei Dietrich von Hildebrand und die geistliche Lehre des hl. Franz von Sales*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 5, pp. 258-264.

LE ROCHELEC, J. (1913), *La théorie des passions chez saint Thomas*, «Revue de philosophie», 22, pp. 306-314.

LEAHY, L. (1963), *Dynamisme volontaire et jugement libre. Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la Renaissance*, Paris - Bruges, Desclée de Brouwer.

LEE, P. (2007), *Evil as such is a privation: A reply to John Crosby*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 81/3, pp. 469-488.

LEGET, C. (2000), *Moral theology upside down: Aquinas' treatise De passionibus animae considered through the lens of its spatial metaphors*, in *Jaarboek Thomas Instituut 1999*, Utrecht, Thomas Instituut, pp. 101-126.

LETTERIO, M. (1974), *"Umanità" della passione secondo Tommaso d'Aquino*, Firenze, Le Monnier.

LOMBARDO, N. E (2013), *Emotions and psychological health in Aquinas*, in E. CARRERA (ed.), *Emotions and health (1200-1700)*, Leiden, Brill, pp. 19-46.

LOMBARDO, N. E. (2011), *The logic of desire: Aquinas on emotion*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.

LOMBARDO, N. E. (2018), *Emotion and desire in the Summa theologiae*, in J. HAUSE (ed.), *Aquinas's Summa theologiae: A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 111-130.

LORCA, P. (1609), *Commentaria et disputationes in universam Primam secundae Sancti Thomae*, 2 voll., ex officina Ioannis Gratiani, Alcalà de Henares.

LOTTIN, O. (1929), *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Abbaye du Mont-César.

LOTTIN, O. (1942), *La psychologie de l'acte humain chez Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidentale*, in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Vol. 1: Problèmes de psychologie*, Louvain - Gembloux, Abbaye du Mont César - Duculot, pp. 393-424.

LOTTIN, O. (1942-1960), *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Louvain - Gembloux, Abbaye du Mont César – Duculot.

LOUGHLIN, S. (2001), *Similarities and differences between human and animal emotion in Aquinas's thought*, «The Thomist», 65, pp. 45-65.

LOUGHLIN, S. (2005), *Tristitia et dolor: Does Aquinas have a robust understanding of depression?*, «Nova et Vetera», 3/4, pp. 761-783.

LUMBRERAS, P. (1950), *De actibus humanis (In I-II qq. 6-48)*, Officium Libri Catholici, Roma, Athenaeum Angelicum.

LUMBRERAS, P. (1951), *Una glosa al tratado de santo Tomás sobre las pasiones*, «Miscelanea Comilas», 15, pp. 157-179.

LUMBRERAS, P. (1958), *Psicología de las pasiones. Santo Tomás y los clásicos*, Madrid, Studium.

LYSEN, L. M. (2017), *Vicious sorrow: The roots of a "spiritual" sin in the Summa theologiae*, «Studies in Christian Ethics», 30/3, pp. 329-347.

MALDERUS, J. (1623), *In Primam secundae D. Thomae commentaria*, Antwerpen, Plantin.

MALO PÉ, A. (2004), *Antropología de la afectividad*, Pamplona, EUNSA.

MALO PÉ, A. (2011), *La antropología tomista de las pasiones*, «Tópicos», 40, pp. 133-169.

MANSINI, G. (1995), *Duplex amor and the structure of love in Aquinas*, in E. MANNING (ed.), *Thomistica*, Leuven, Peeters, pp. 137-196.

MANZANEDO, M. (1991), *El dolor y sus causas*, «Studium», 31, pp. 63-97.

MANZANEDO, M. (1992), *Efectos y propiedades del dolor*, «Studium», 32, pp. 505-540.

MANZANEDO, M. F. (1983), *La clasificación de las pasiones o emociones*, «Studium», 23, pp. 357-378.

MANZANEDO, M. F. (1983), *La naturaleza de las pasiones o emociones*, «Studium», 23, pp. 47-69.

MANZANEDO, M. F. (1984), *Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad*, «Studium», 24, pp. 289-315.

MANZANEDO, M. F. (2000), *Las pasiones según Juan de santo Tomás*, «Studium», 40/3, pp. 457-490.

MANZANEDO, M. F. (2004), *Las pasiones según santo Tomás*, Salamanca, Editorial San Esteban.

MAÑERO, S. (1949), *Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre*, «Revista de Filosofía», 7, pp. 401-432.

MARCEL, G. (1935), *Être et avoir*, Paris, Aubier.

MARCOS MARTÍN, J. J. (2007), *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand. Un estudio sobre el papel que desempeña la afectividad en la edificación de una auténtica personalidad moral cristiana*, Ph.D. diss., Roma, Edizioni Santa Croce.

MARGELIDON P.-M. - FLOUCAT Y., (2011), *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Paris, Parole et Silence.

MARINI, D. (1663), *Expositio commentaria in Secundam partem Summae Doctoris Angelici Sancti Thomae*, voll. 1-2, Lyon, Borde.

MARITAIN, J. (1925), *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon.

MARITAIN, J. (1932), *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer.

MARITAIN, J. (1932), *Le songe de Descartes, suivi de quelques essais*, Corrêa.

MARITAIN, J. (1935), *Art et scolastique*, Paris, Louis Rouart et fils.

MARITAIN, J. (1935), *Science et sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie.

MARITAIN, J. (1946), *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer.

MARITAIN, J. (1947), *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann.

MARITAIN, J. (1951), *On knowledge through connaturality*, «The Review of Metaphysics», 4/4, pp. 473-481.

MARITAIN, J. (1953), *Creative intuition in art and poetry*, New York, Pantheon Books.

MARITAIN, J. (1973), *Approches sans entraves*, Paris, Fayard.

MARITAIN, J. (1982), *Raison et raisons. Essais détachés*, in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. IX, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, pp. 239-438.

MARITAIN, J. (1982), *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934), in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. V, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul.

MARITAIN, J. (1983), *Le Docteur angélique*, in *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain*, vol. IV, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, pp. 9-191.

MARITAIN, J. (1986), *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg, Éditions Universitaires.

MARITAIN, R. (1949), *Les grandes amitiés*, Paris, Desclée de Brouwer.

MARRAS, A. (1976), *Scholastic roots of Brentano's conception of intentionality*, in L. L. MCALISTER (ed.), *The philosophy of Brentano*, London, Duckworth, pp. 128-139.

MARTÍN GÓMEZ M. - GRANADO GARCÍA A., (2013), *Sobre la diferencia y la jerarquía de las pasiones según Bartolomé de Medina*, in J. L. FUERTES HERREROS

ET ALII (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la filosofía antigua al humanismo escolástico ibérico*, Ribeirão, Edições Húmus, pp. 227-240.

MARTÍN GÓMEZ, M. (2012), *Bartolomé de Medina: estudiante en la Universidad de Salamanca*, «Cauriensia», 7, pp. 155-163.

MARTÍN GÓMEZ, M. (2015), *Los comentarios "De Passionibus" en la Escuela de Salamanca*, in J. L. FUERTES HERREROS - Á. PONCELA GONZÁLEZ (ed.), *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, vol. 2, Ribeirão, Edições Húmus, pp. 607-614.

MARTINEZ, G. (1617-1622), *Commentaria super Primam secundae D. Thomae*, 2 voll., Valladolid, apud F. Fernandez de Cordova.

MASULLO, P. A. (2005), *Saggio sulla motivazione*, Napoli, Luciano Editore.

MATTISON, W. C. (2001), *Examining the role of the emotions in the moral life: Thomas Aquinas and neuropsychology*, in M. BARNES (ed.) *Theology and the social sciences*, Maryknoll, Orbis Books, pp. 277-292.

MATTISON, W. C. (2007), *Jesus' prohibition of anger (Mt 5,22): The person/sin distinction from Augustine to Aquinas*, «Theological Studies», 68/4, pp. 839-864.

MATTISON, W. C. (2002), *Christian anger?: A contemporary account of virtuous anger in the Thomistic tradition*, Ph.D. Diss, University of Notre Dame.

MCDONNELL, C. (2006), *Brentano's revaluation of the scholastic concept of intentionality into a root-concept of descriptive psychology*, «Yearbook of the Irish Philosophical Society», pp. 124-171.

MEDINA, B. DE (1582), *Expositio in Primam secundae Angelici Doctoris d. Thomae Aquinatis* (1577), Salamanca, Typis haeredum Mathiae Gastij.

MEIER, M. (1912), *Die Lehre des Thomas von Aquino „De passionibus animae" in quellenanalytischer Darstellung*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. 11/2, Münster, Aschendorff.

MELLE, U. (1997), *Husserl's phenomenology of willing,* in J. HART – L. EMBREE (ed.), *Phenomenology of values and valuing*, Dordrecht, Kluwer, pp. 169-192.

MERECKI, J. (2012), *Some remarks on the philosophy of love in Dietrich von Hildebrand and Karol Wojtyla*, «Roczniki Filozoficzne», 61/3, pp. 5-13.

MERTENS, K. (1998), *Husserl's phenomenology of will in his reflections in ethics,* in N. DEPRAZ - D. ZAHAVI (ed.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Dordrecht, Kluwer, pp. 121-138.

MEYER, H. (1938), *Thomas von Aquin: sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn, Hanstein.

MEYER, M. (1993-94), *Le problème des passions chez Saint Thomas d'Aquin*, «Revue Internationale de Philosophie», 48, pp. 363-74.

MEZGER, P. (1695), *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam d. Thomae Aquinatis*, vol. 2, Augsburg - Dilingen, Joannis Caspari Bencard.

MILLÁN-PUELLES, A. (1967), *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp.

MINER, R. (2009), *Thomas Aquinas on the passions. A study of Summa theologiae 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press.

MONGEAU, P.-P. (1949), *La passion dans l'âme et dans l'appétit*, «Laval théologique et philosophique», 4, pp. 9-24.

MONTAGUE, M. (2017), *A contemporary view of Brentano's theory of emotion*, «The Monist», 100/1, pp. 64-87.

MONTAGUE, M. (2017), *Brentano on emotion and the will,* in U. KRIEGEL (ed.), *Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*, London - New York, Routledge, pp. 110-123.

MONTESINOS, L. (1621-1622), *Commentaria in Primam secundae Divi Thomae Aquinatis*, 2 voll., Alcalà de Henares, apud viduam Ioannis Gratiani de Antisco.

MORGOTT, F. V. P. (1864), *Die Theorie der Gefühle im System des heiligen Thomas*, Eichstätt, Lyceum zu Eichstätt.

MOYA, C. (2007), *Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano*, «Tópicos», 33, pp. 141-173.

MUNCUNILL, J. (1893), *De angelis, de beatitudine et de actibus humanis*, Tortosa, Lit. Domestina.

NAULT, J.-C. (2004), *Acedia: Enemy of spiritual joy*, «Communio», 31, pp. 236-258.

NEWMARK, C. (2008), *Passion - Affekt - Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg, Meiner.

NICUESA, M. (2010), *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n. 220, Pamplona, Universidad de Navarra.

NOBLE, H.-D. (1908), *Les émotions*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 1, pp. 312-326.

NOBLE, H.-D. (1908), *La nature de l'émotion selon les Modernes et selon Saint Thomas*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 2, pp. 225-245, pp. 466-483.

NOBLE, H.-D. (1925-1926), *La nature de la passion d'après S. Thomas*, «Divus Thomas», 28: pp. 651-668, 29: pp. 55-76.

NOBLE, H.-D. (1926), *Comment la passion enjôle la volonté*, «Divus Thomas», 29, pp. 635-663.

NOBLE, H.-D. (1926), *La passion et la sensation*, «Divus Thomas», 29, pp. 447-460.

NOBLE, H.-D. (1931-1932), *Les passions dans la vie morale*, 2 voll., Paris, P. Lethielleux.

NYGREN, A. (1990), *Eros e agape: La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, Edizioni Dehoniane.

OLIVEIRA E SILVA, P. (2012), *A doutrina suareziana sobre a natureza paixões. Antecedentes medievais e prenúncios de modernidade*, «Cauriensia», 7, pp. 175-184.

PANERO, M. (2017), "*Ordo rationis", virtù e legge: studio sulla morale tomista della Summa theologiae*, Roma, LAS.

PASCAL, B. (1963), *Pensées*, in B. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil.

PASNAU, R. (2001), *Thomas Aquinas on human nature. A philosophical study of Summa theologiae, 1a 75-89*, Cambridge, Cambridge University Press.

PÉREZ-SOBA, J. J. (2001), *"Amor es nombre de persona". Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma, Pontificia Università Lateranense, Mursia.

PERREIAH, A. R. (1998), *Scotus on human emotions*, «Franciscan Studies», 56/1 pp. 325-345.

PFÄNDER, A. (1898), *Das Bewusstsein des Wollens*, «Zeitschrift für Psychologie», 17, pp. 321-367.

PFÄNDER, A. (1900), *Phänomenologie des Wollens: eine psychologische Analyse*, Leipzig, Barth.

PFÄNDER, A. (1913), *Zur Psychologie der Gesinnungen. Erster Artikel*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Erster Band, Erster Teil*, Halle, M. Niemeyer, pp. 325-404.

PFÄNDER, A. (1916), *Zur Psychologie der Gesinnungen. Zweiter Artikel*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Dritter Band*, Halle, M. Niemeyer, pp. 1-125.

PFÄNDER, A. (1933) *Motive und Motivation*, in PFÄNDER, (ed.), *Münchener philosophische Abhandlungen*, pp. 163-195.

PFÜRTNER, S. (1958), *Triebleben und sittliche Vollendung: Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin*, Studia friburgensia, Fribourg, Universitätsverlag.

PHELAN, S. (2013), *Love and the will in Dietrich von Hildebrand's The nature of love*, «Quaestiones Disputatae», 3/2, pp. 161-169.

PICKAVÉ M. - SHAPIRO L. (ed.), (2012), *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

PILSNER, J. (2006), *The specification of human actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press.

PINCKAERS, S.-T. (1962), *Notes explicatives* e *Renseignements techniques*, in T. D'AQUIN, *Les actes humains (I-II, qq. 6-17)*, Paris, Éditions du Cerf, pp. 289-404, 405-449.

PINCKAERS, S.-T. (1990), *Les passions et la morale*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 74, pp. 379-391.

PINCKAERS, S.-T. (2009), *Passions et vertu*, Paris, Éditions Parole et Silence.

PORRO, P. (2012), *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Bologna, Carocci.

PREIS, A. (1992), *Hildebrand-Bibliographie: Zusammengestellt von Adolf Preis*, «Aletheia. An International Yearbook of Philosophy», 5, numero speciale a cura di J. Seifert: *Truth and value. The philosophy of Dietrich von Hildebrand*, pp. 363-430.

PREMOLI DE MARCHI, P. (1998), *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano, Franco Angeli.

PREMOLI DE MARCHI, P. (2014), *Introduzione*, in D. VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore,* a cura di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, pp. 5-40.

PREMOLI DE MARCHI, P. (2015), *Saggio introduttivo*, in D. VON HILDEBRAND, *Che cos'è la filosofia?*, traduzione di M. Pasquini, Milano, Bompiani, pp. 7-48.

PRÜGL, T. (1998), *Tristitia. Zur Theologiae der passiones animae bei Thomas von Aquin*, in M. THURNER (ed.) *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 141-156.

PURKISS M. U. - SORIA F., (1954), *Versión e introducciones a* S. TOMÁS DE AQUINO, *Tratado de las pasiones*, in *Suma Teológica vol. 4: Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos, Tratado de las pasiones*, Madrid, La Editorial Católica.

RAMÍREZ, S. M. (1972), *De actibus humanis in I-II Summae theologiae divi Thomae expositio (qq. VI-XXI)*, ed. a cura di V. Rodriguez, Madrid, Instituto de filosofía Luis Vives.

RAMÍREZ, S. M. (1973), *De passionibus animae. In I-II Summae theologiae divi Thomae expositio (qq. XXII-XLVIII)*, ed. a cura di V. Rodriguez, Madrid, Instituto de filosofía Luis Vives.

RAVALLI, P. (2000), *Persona e valore. Sull'antropologia di Dietrich von Hildebrand*, in S. BESOLI - L. GUIDETTI (ed.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, pp. 589-636.

REINACH, A. (1911), *Zur Theorie des negativen Urteils*, in A. PFÄNDER, (ed.), *Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig, Barth, pp. 196-254.

REINACH, A. (1989), *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in REINACH, *Sämtliche Werke. Band I*, ed. K. Schuhmann - B. Smith, München, Philosophia Verlag, pp. 131-278.

REINACH, A. (1989), *Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung*, in REINACH, *Sämtliche Werke. Band I*, pp. 279-311.

REINACH, A. (1989), *Einleitung in die Philosophie*, in REINACH, *Sämtliche Werke. Band I*, pp. 369-513.

REINER, H. (1927), *Freiheit, Wollen und Aktivität*. *Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit*, Halle, Max Niemeyer.

REINSTADLER, S. (1913), *Elementa philosophiae scholasticae*, vol. 2, Freiburg im Breisgau, Herder.

RICKEN, F. (1998), *Aristotelische Interpretationem zum Trakat De passionibus animae (Summa theologiae I-II, 22–48) des Thomas von Aquin*, in M. THURNER (ed.), *Die Einheit der Person: Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 125-140.

RICOEUR, P. (1982), *Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire*, in H. SPIEGELBERG - E. AVÉ-LALLEMANT (ed.), *Pfänder-Studien*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 79-96.

ROBERTS, M. (1992), *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on ideal essences*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 5, pp. 186-214.

ROBERTS, R. C. (1992), *Thomas Aquinas on the morality of emotions*, «History of Philosophy Quarterly», 9, pp. 287-305.

RODRIGO, A. (2015), *Hildebrand y la acción propiamente moral*, «Logos. Anales del Seminario de Metafísica», 48, pp. 211-221.

ROSS, W. D. (1964), *Aristotle*, London, Methuen.

ROTHKO, M. (2006), *Writings on art*, New Haven - London, Yale University Press.

ROUSSELOT, P. (1907), *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, Aschendorff.

ROVIRA, R. (2006), *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier.

RYAN, T. (2001) *Aquinas' integrated view of emotions, morality and the person*, «Pacifica», 14, pp. 55-70.

RYAN, T. (2001), *Positive and negative emotions in Aquinas: retrieving a distorted tradition*, «The Australasian Catholic Record», 78, pp. 141-152.

SABELLI, M. V. (2004), *St. Thomas Aquinas on whether the human soul can have passions*, in *Proceedings of the International congress on Christian humanism in the third millennium: The perspective of Thomas Aquinas (21–25 September 2003)*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, pp. 667-674.

SABELLI, M. V. (2006), *The affectivity of the rational and the sensitive faculties of the soul in moral experience: An inquiry into the thought of St. Thomas Aquinas*, Ph.D. diss., Pontificia Universitas Urbaniana, Roma.

SACRISTÁN LÓPEZ, R. (2013), *"Ipsa unio est amor". Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso.

SALAS, L. (1607-1609), *Disputationes in Primam secundae divi Thomae*, 2 voll., Barcelona, ex officina Gabrieli Graells et Gerardi Dotil - ex officina Sebastiani Hateuad et Laurentii Deu.

SALICE, A. (2015), *Actions, values, and states of affairs in Hildebrand and Reinach*, «Studia Phaenomenologica», 15, pp. 259-280.

SALICE, A. (2016), *Communities and values. Dietrich von Hildebrand's social ontology*, in A. SALICE - H. B. SCHMID (ed.), *The phenomenological approach to social reality*, Cham, Springer, pp. 237-257.

SÁNCHEZ LEÓN, A. (2009), *Acción humana y "disposición de ánimo" desde la perspectiva fenomenológica (Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand y Max Scheler)*, Ph.D. diss., Universidad de Navarra.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, S. (2000), *¿Ética aristotélica versus Ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand*, «Scripta theologica», 32/1, pp. 301-310.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, S. (2003), *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Madrid, Ediciones Rialp.

SAROT, M. (1994), *God, emotion, and corporeality: a Thomist perspective*, «The Thomist», 58, pp. 61-92.

SCHELER, M. (1913), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, I. Teil*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Erster Band, Teil II*, Halle, M. Niemeyer, pp. 405-565.

SCHELER, M. (1916), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Zweiter Band*, Halle, M. Niemeyer, pp. 21-478.

SCHELER, M. (1919), *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, Der Neue Geist, pp. 5-140.

SCHELER, M. (1923), *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Verlag von Friedrich Cohen.

SCHELER, M. (1957), *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß I*, Bern, Francke, pp. 155-178.

SCHELER, M. (1963), *Vom Sinn des Leidens* (1916), in M. SCHELER, *Gesammelte Werke, Band VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern - München, Francke Verlag.

SCHELER, M. (1963), *Zu einer philosophischen Lehre von Schmerz und Leiden*, in SCHELER, *Gesammelte Werke, Band VI*, pp. 331-333.

SCHELER, M. (1979), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in M. SCHELER, *Gesammelte Werke, Band IX: Späte Schriften*, Bonn, Bouvier.

SCHELER, M. (1987), *Zur Metaphysik des Menschen (1924-1927)*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlaß III: Philosophische Anthropologie, Gesammelte Werke, Band XII*, Bonn, Bouvier, pp. 207-252.

SCHMID, K. (1925), *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Engelberg, Verlag der Stiftsschule.

SCHUMANN K. - SMITH B., (1985), *Against idealism. Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*, «Review of Metaphysics», 38, pp. 763-793.

SCHUMANN, K. (1992), *Husserl und Hildebrand*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 5, pp. 6-33.

SCHWANKL, P. (1982), *Alexander Pfänders Nachlasstexte über das virtuelle Psychische*, in H. SPIEGELBERG - E. AVÉ-LALLEMANT (ed.), *Pfänder-Studien*, The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 75-77.

SCHWARZ, B. (1928), *Untersuchungen zur Psychologie des Weinens*, Ph.D. diss., München, Studentenhaus.

SCHWARZ, B. (1949), *Dietrich von Hildebrand on value*, «Thought», 95, pp. 655-676.

SCHWARZ, S. D. (2013), *Dietrich von Hildebrand on the role of the heart and the will in love*, «Quaestiones Disputatae», 3/2, numero speciale a cura di J. H. Crosby: *Selected papers on the philosophy of Dietrich von Hildebrand*, pp. 135-144.

SCIUTO, I. (1999), *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in C. CASAGRANDE - S. VECCHIO (ed.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, pp. 73-93.

SCRUTTON, A. (2005), *Emotion in Augustine of Hippo and Thomas Aquinas: A way forward for the im/possibility debate?*, «International Journal of Systematic Theology», 7, pp. 169-77.

SEIFERT, J. (1973), *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg - München, Universitätsverlag Anton Pustet.

SEIFERT, J. (1975), *Über die Möglichkeit einer Metaphysik. Die Antwort der Münchener Phänomenologen auf E. Husserls Transzendentalphilosopie*, in H. KUHN - E. AVÉ LALLEMANT - N. GLADIATOR (ed.), *Die Münchener Phänomenologie*, The Hague, M. Nijhoff, pp. 81-104.

SEIFERT, J. (1977), *Essence and existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of "Phenomenological realism" and a critical investigation of existential Thomism*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 1/1, pp. 17-157, pp. 371-459.

SEIFERT, J. (1984), *Esse, essence, and infinity: A dialogue with existentialist Thomism*, «The New Scholasticism», 58/1, pp. 84-98.

SEIFERT, J. (1987), *Back to things in themselves. A phenomenological foundation for classical realism*, Boston - London, Kegan Paul - Routledge.

SEIFERT, J. (1990), *Wert und Wertantwort. Hildebrands Beitrag zur Ethik*, in S. GEHLHAAR (ed.), *Prima Philosophia. Sonderheft 1: Ethik*, Cuxhaven, Junghans, pp. 71-87.

SEIFERT, J. (1992), *Dietrich von Hildebrands philosophische Entdeckung der „Wertantwort" und die Grundlegung der Ethik*, «Aletheia. An International Journal of Philosophy», 5, pp. 34-58.

SEIFERT, J. (2013), *Dietrich von Hildebrand on benevolence in love and friendship: A masterful contribution to perennial philosophy*, «Quaestiones Disputatae», 3/2, pp. 85-106.

SEIFERT, J. (2015), *True love*, South Bend, St. Augustine's Press.

SEIFERT, J. (2017), *Human action and the human heart. A critique of an error in Hildebrand's ethics, philosophical anthropology, and philosophy of love*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4, pp. 719-735.

SELLÉS, J. F. (2000), *Introducción, traducción y notas de* Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 26: Las pasiones del alma*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

SELLÉS, J. F. (2001), *Introducción, traducción y notas de* Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 25: Acerca de la sensualidad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

SELLÉS, J.F. (2010), *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n. 227, Pamplona, Universidad de Navarra.

SERRA, M. (1643-1644), *Summae commentariorum in Primam secundae S. Thomae*, 2 voll., Valencia, ex typis Claudii Macé.

SERTILLANGES, A.-D. (1912), *Saint Thomas d'Aquin*, vol. 2, Paris, Librairie F. Alcan.

SERTILLANGES, A.-D. (1916), *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie F. Alcan.

SFORZA, P. (1653), *Disputationes in Primam secundae d. Thomae*, vol. 1, Lyon, Borde.

SHANLEY, B. J. (2002), *The Thomist tradition*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer Academic Publishers.

SHERWIN, M. S. (2005), *By knowledge and by love: Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, Washington D.C., Catholic University of America Press.

SIMONIN, H.-D. (1930), *La notion d''intentio' dans l'oeuvre de s. Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 19/3, pp. 445-463.

SIMONIN, H.-D. (1931), *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 6, pp. 174-276.

SOLER, C. (2000), *Dietrich von Hildebrand: La esencia del amor*, «Ius canonicum», 40, pp. 307-326.

SPENCER, M. K. (2017), *The many powers of the human soul: Von Hildebrand's contributions to Scholastic philosophical anthropology*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 91/4, pp. 719-735.

SPENCER, M. K. (2019), *Sense perception and the flourishing of the human person in von Hildebrand and the Aristotelian traditions*, «Tópicos», 56, pp. 95-118.

SPIEGELBERG, H. (1940), *Critical phenomenological realism*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1/2, pp. 154-176.

SPIEGELBERG, H. (1960), *The phenomenological movement. A historical introduction*, Vol. 1, Springer, The Hague, Nijoff.

SPIEGELBERG, H. (1963), *Alexander Pfänders Phänomenologie*, Den Haag, M. Nijhoff.

STAGNITTA, A. (1979), *L'antropologia in Tommaso d'Aquino: saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, Napoli, E.D.I. Editrice.

STEIN, E. (1917), *Zum Problem der Einfühlung: Teil II/IV der unter dem Titel „Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung" eingereichten Abhandlung*, Halle, Waisenhauses.

STEIN, E. (1922), *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, *Fünfter Band*, Halle, M. Niemeyer, pp. 1-283.

STEIN, E. (1925), *Eine Untersuchung über den Staat*, in E. HUSSERL (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Siebter Band, Halle, M. Niemeyer, pp. 1-123.

STEIN, E. (1929), *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino*, in M. HEIDEGGER (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Zehnter Band* (*Suppl.*)*: E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle, M. Niemeyer, pp. 315-338.

STEIN, E. (1931-1934), *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit: Band 1 (qq. 1-13) - Band 2 (qq. 14-29) - Lateinisch-Deutsches Wörterverzeichnis*, Breslau, Borgmeyer.

STEIN, E. (1932), *Besprechung von Dietrich von Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft*, «Mädchenbildung auf christlicher Grundlage», 28, pp. 689-695.

STEIN, E. (2005), *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie, Gesamtausgabe: Band XV*, Freiburg, Herder.

STEIN, E. (2015), *Der Aufbau der menschlichen Person (Vorlesungen Wintersemester 1932-1933)*, in E. STEIN, *Schriften zur Anthropologie und Pädagogik II, Gesamtausgabe: Band XIV*, Freiburg, Herder.

STEIN, E. (2016), *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Gesamtausgabe: Band XI-XII*, Freiburg, Herder.

STUMP, E. (2012), *The non-Aristotelian character of Aquinas's ethics: Aquinas on the passions*, in S. COAKLEY (ed.), *Faith, rationality, and the passions*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 91-106.

SUÁREZ, F. (2014), *De actibus qui vocantur passiones. Sobre os atos que se chamam paixões. De los actos que se llaman pasiones*, a cura di A. Poncela González e P. Oliveira e Silva, Porto, Edições Afrontamento.

SVORCIK, C. (1902), *Die Theorie der Gefühle (passiones) nach dem hl. Thomas von Aquin*, «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner und Cistercienser Orden», 23, pp. 16-30, pp. 243-259.

SWEENEY, R. (1981), *The "great chain of being" in Schelers's philosophy*, in A. A. BELLO (ed.), *The great chain of being and Italian phenomenology, Analecta Husserliana*, Vol. XI, Dordrecht, Springer, pp. 99-112.

SWEENEY, R. D. (1974), *The affective 'a priori'*, in A.-T. TYMIENIECKA (ed.), *The phenomenological realism of the possible worlds. The 'a priori', activity and passivity of consciousness, phenomenology and nature. Analecta Husserliana III*, Dordrecht, Reidel, pp. 80-97.

SYLVIUS, F. (1696), *Commentarii in totam Primam secundae s. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici et Communis*, vol. 2, Antwerpen, J. B. Verdusse.

TALLON, A. (1994), *Affection, cognition, volition. The triadic meaning of heart in ethics*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 68/2, pp. 211-232.

TALLON, A. (1996), *Triune consciousness and some recent studies of affectivity*, «American Catholic Philosophical Quaterly», 70/2, pp. 243-273.

TALLON, A. (1997), *Head and heart. Affection, cognition, volition as triune consciousness*, New York, Fordham University Press.

TANNER, A. (1626), *Theologiae scholasticae tomus secundus*, Ingolstadt, impensis Ioannis Bayr.

TEDESCHINI, M. (2014), *La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 2, pp. 236-260.

TEDESCHINI, M. (2015), *Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo*, Macerata, Quodlibet.

TERRAVECCHIA, G. P. (2004), *Fenomenologia sociale. Il contributo di Dietrich von Hildebrand*, Padova, Diade.

TETENS, J. N. (1777), *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, Weidmann.

TOMMASI, F. V. (2002), *Lo sviluppo di un dibattito fenomenologico: idealismo e realismo nel pensiero di Edith Stein*, «Aquinas», 45/1, pp. 171-186.

TORRELL, J.-P. (2000), *Recherches thomasiennes: études revues et augumentées*, Paris, Vrin.

TORRELL, J.-P. (2002), *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions du Cerf.

TRINITÉ, P. DE LA (1656), *Disputationes theologicae in Primam et Primam secundae divi Thomae*, vol. 2, Köln, Wilhelm Friessem.

UBIALI, M. (2012), *Wille, Unbewusstheit, Motivation: der ethische Horizont des Husserlschen Ichbegriffs*, Ph.D. diss., Università degli Studi di Macerata - Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

UEMURA, G. - YAEGASHI, T. (2012), *Alexander Pfänder on the intentionality of willing*, in A. SALICE (ed.), *Intentionality. Historical and systematic perspectives*, München, Philosophia Verlag.

UFFENHEIMER-LIPPENS, E. (2003), *Rationalized passion and passionate rationality: Thomas Aquinas on the relation between reason and the passions*, «Review of Metaphysics», 56, pp. 525-558.

VALENCIA, G. (1616), *Commentariorum theologicorum tomus secundus: complectens omnia primae secundae D. Thomae Theoremata*, Lyon, Horace Cardon.

VÁZQUEZ, G. (1614), *Commentariorum ac disputationum in Primam secundae S. Thomae tomus primus*, Alcalà de Henares, Ex officina Ioannis Gratiani apud viduam.

VECCHIO, S. (2002), *Introduzione e traduzione a* TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni dell'anima (Somma di teologia I-II, qq. 22-48)*, Firenze, Le Lettere.

VECCHIO, S. (2009), *Il piacere da Abelardo a Tommaso*, in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (ed.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, pp. 67-86.

VECCHIO, S. (2015), *Tommaso d'Aquino e il sistema delle passioni*, in S. VECCHIO - C. CASAGRANDE (ed.), *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nel pensiero medievale*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, pp. 147-162.

VECCHIO, S. (2017), *Passioni umane e passioni animali nel pensiero medievale*, in G. ZUCCOLIN (ed.), *Summa doctrina et certa experientia: studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, pp. 257-276.

VECCHIO, S. (2018), *Affetti e passioni nel pensiero medievale*, «Studia Romanica Posnaniensia», 45/1, pp. 5-18.

VENDEMIATI, A. (1992), *Fenomenologia e realismo. Introduzione al pensiero di Dietrich von Hildebrand*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

VENDRELL FERRAN, I. (2008), *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin, Akademie Verlag.

VENDRELL FERRAN, I. (2015), *The emotions in early phenomenology*, «Studia Phaenomenologica», 15, pp. 349-374.

VERBEKE, G. (1958), *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*, «Revue Philosophique de Louvain», 56, pp. 5-34.

VIDAL, N. G. (2008), *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria n. 205, Pamplona, Universidad de Navarra.

VITORIA, F. DE (2018), *Comentarios a la Prima secundae de la Summa theologiae de Santo Tomás, Vol. 3: Sobre las pasiones, hábitos y virtudes. De passionibus, habitibus et virtutibus*, Testo latino con traduzione in castigliano, Introduzione, edizione e note di A. Sarmiento e M. I. Zorroza, Pamplona, EUNSA.

VON HILDEBRAND, A. (2000), *The soul of a lion: Dietrich von Hildebrand. A biography*, San Francisco, Ignatius Press.

WALDSTEIN, M. (2003), *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on goodness and happiness*, «Nova et Vetera», 1/2, pp. 403-464.

WEIL, H. G. (1966), *The dynamic aspect of emotions in the philosophy of St. Thomas Aquinas*, Diss., Roma, Pontificia Universitas Sancti Thomae in Urbe.

WEISHEIPL, J. (1983), *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and works*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.

WENISCH, B. (1969), *Der Wert. Eine an Dietrich von Hildebrands orientierte Auseinandersetzung mit Max Scheler*, Salzburg.

WESTBERG, D. (1994), *Right practical reason. Aristotle, action, and prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press.

WESTBERG, D. (1996), *Emotion and God: A reply to Marcel Sarot*, «The Thomist», 60/1, pp. 109-121.

WHITE, K. (2002), *The passions of the soul (IaIIae, qq. 22–48)*, in S. J. POPE (ed.) *The ethics of Aquinas*, Washington D.C., Georgetown University Press, pp. 103-115.

WIGGERS, J. (1634), *In Primam secundae divi Thomae Aquinatis commentaria*, Leuven, apud Ioannem Oliverium et Cornelium Coenestium.

WOJTYLA, K. (2005), *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, edizione a cura di G. Reale e T. Styczeń, Milano, Bompiani.

WOOD, R. (2013), *Dietrich von Hildebrand on the heart*, «Quaestiones Disputatae», 3/2, pp. 107-119.

WUNDT, W. (1874), *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelmann.

YANGUAS, J. M. (1986), *La actitud fundamental. Su naturaleza y sus relaciones con las actitudes y acciones particulares (Estudio del tema en D. von Hildebrand)*, «Scripta theologica», 18/2, pp. 519-560.

YANGUAS, J. M. (1994), *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: contribución al estudio de un concepto moral clave*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias.

ZARZYCKI, T. (2010), *Spiritualität des Herzens. Die philosophisch-theologischen Grundlagen bei Dietrich von Hildebrand*, traduzione tedesca di H. Ulrich, München, Pneuma Verlag.

ZIERMANN, B. (1955), *Übersetzung und Kommentar zu* THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica vol. 10: Die menschlichen Leidenschaften (I-II 22–48)*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, Heidelberg, F. H. Kehrle.

ZIMMERMAN, A. (1988), *Gedanken des Thomas von Aquin über Defectus Naturalis und Timor*, in A. ZIMMERMAN (ed.), *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 19, Berlin - New York, Walter de Gruyter, pp. 43-52.

ZIZIOULAS, J. (2013), *An ontology of love: A patristic reading of Dietrich von Hildebrand's The nature of love*, «Quaestiones Disputatae», 3/2, pp. 14-27.

ZORROZA M. I. - CASTILLO G., (2012), *Aflicción al interior del actuar humano. Comentarios salmantinos a Tomás de Aquino*, «Cauriensia», 7, pp. 141-153.

ZORROZA, M. I. (2016), *Francisco de Vitoria: Actualidad y perspectivas para su estudio*, «Azafea. Revista de Filosofía», 18, pp. 55-79.

ZUMEL, F. (1608), *Opusculorum Libri tres. Ad Primam et ad Primam secundae*, 3 voll., Salamanca, A. Taberniel.