



*Lezione inaugurale  
dell'Anno Accademico  
2016-2017*

ROMA, 3 OTTOBRE 2016



## PREGHIERA INTRODUTTIVA

*Adsumus, Dómine, Sancte Spíritus,  
ádsumus peccáti quidem immanitáte deténti,  
sed in nómine tuo speciáliter congregáti.  
Veni ad nos et esto nobíscum; et dignáre illábi  
córdibus nostris: doce nos quid agámus,  
quo gradiámur, et osténde quid effícere debeámus ut,  
Te auxiliánte, Tibi in ómnibus placére valeámus.  
Esto solus suggéstor et efféctor iudiciórum nostrórum,  
qui solus cum Deo Patre et eius Filio  
nomen póssides gloriósum.  
Non nos patiáris perturbatóres esse iustítiæ  
qui summam diligis æquitátem,  
non in sinístrum nos ignorántia trahat,  
non favor infléctat,  
non accéptio múnere vel persónæ corrúmpat,  
sed iunge nos Tibi effícaciter solíus tuæ grátia dono,  
ut simus in Te unum et in nullum deviémus a vero,  
quatenus in nómine tuo collécti  
sic in cunctis teneámus  
cum moderámine pietátis iustítiam,  
ut et hic a Te in nullo disséntiat senténtia nostra,  
et in futúrum pro bene gestis  
consequámur præmia sempitérna.  
Amen.*



# Volere e sentire

Juan José Sanguinetti

*1. Spinte plurali. 2. Motivazioni e ragioni. 3. Situazioni affettive. 4. Unità e complessità dell'atto personale. 5. Tre livelli. 6. È autonoma la dimensione affettiva nei confronti della volontà? 7. Il criterio orientativo.*

## 1. Spinte plurali

“Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto (...) quindi non sono più io a farlo” (*Rom* 7, 15-17). L’esperienza di San Paolo è universale<sup>1</sup>. Tutti sperimentiamo di fare controvolontà cose che vogliamo, al punto che il nostro io sembra scisso, poiché non esiste in noi un’unica istanza appetitiva, ad esempio quando desideriamo accontentare una persona amata ma anche fare il nostro dovere, che in qualche circostanza può contrastare con il primo desiderio. È un problema classico, ad esempio, il conflitto tra affetti familiari e doveri civili o sociali. Si vengono così a creare tensioni che richiedono una valutazione di ciò che è prioritario, anche se talvolta si segue l’impulso personale e non si presta attenzione a ciò che sarebbe più ragionevole.

---

<sup>1</sup> Il testo può rifarsi a Ovidio, *Metamorfosi*, VII, 20-21: “Video meliora proboque, deteriora sequor”.

Se i nostri desideri sono sensazioni fisiologiche, sia pure importanti come la fame, il problema appare meno complicato. Posso provare fame eppure non voler mangiare perché so che mi farà male o perché non è il momento di farlo. Il caso è semplice perché la fame è una sensazione fisica più lontana dal nostro “io profondo”. La fame “ci viene” e non dipende da noi. Sperimentiamo però il dominio con cui la possiamo controllare. Possiamo decidere di mangiare o meno, ad esempio perché vogliamo digiunare, o perché decidiamo di farlo in un determinato momento (“non adesso, più tardi”) e cose di questo tipo. Ci confrontiamo qui con la distinzione classica tra volontà e desiderio sensibile. Non è detto che la citazione di San Paolo sopra riportata si riferisca a questo caso specifico. Più profondamente, egli punta piuttosto alla situazione di chi fa il male trascinato da un impulso opposto a ciò che si vorrebbe fare – il bene – in un’istanza più alta. Non analizzerò tuttavia questo caso, anche se alla fine del mio intervento si vedrà come potrebbe essere risolto.

Per il momento vorrei soltanto richiamare l’attenzione sulla pluralità di istanze che possono muoverci all’azione, sia per il bene sia per il male, istanze che possono essere talvolta convergenti, ma anche contrastanti, e che producono così una particolare complessità nella nostra condotta, tipica della struttura della nostra personalità.

“Voglio e non voglio”; “vorrei, ma non posso”; “sono dispiaciuto, non volevo farlo”; “volevo, ma adesso non ho più voglia”; “vorrei volere, ma non ci riesco”. Siamo complicati e questo spiega l’instabilità della condotta umana (ma alcuni sono più complicati di altri). Spesso siamo spinti dal predominio di un’emozione, e poi da un’altra e un’altra ancora, come è illustrato nella narrazione del film *Inside Out*.

## 2. Motivazioni e ragioni

Avviciniamoci al problema in un modo più ampio e generale. Al di sopra della pluralità di istanze motivazionali, noi siamo innanzitutto un *io* – la nostra persona in quanto autocosciente – che prende decisioni per agire in un modo o in un altro. Questa capacità si chiama *volontà* ed è inseparabile dall'*io*. È lo stesso dire “decido” che dire “la mia volontà decide”. Normalmente decidiamo secondo ragioni – un “perché” – da cui segue l'azione, il che comporta un successivo movimento intenzionale del nostro corpo. Così, scegliamo di pranzare a una determinata ora magari perché vogliamo rispettare un orario e una dieta e quindi quando arriverà il momento muoveremo il corpo “intenzionalmente”.

La scelta fatta non è arbitraria né puramente autonoma, e non è neppure fredda o soltanto razionale, in quanto nasce da un “amore” o adesione affettiva più alta a un bene – si potrebbe chiamare anche un *valore* –, adesione che non è il semplice desiderio fisiologico di mangiare adesso. L'amore o apprezzamento, cognitivamente convalidato dalla ragione, riguarda in questo caso la propria salute oppure altri tipi di beni, in modo convergente, come possono essere il rispetto degli orari – in funzione dell'ordine nei nostri programmi –, o anche il digiuno, visto come un valore. Il desiderio fisiologico non è annullato ma viene incorporato e così modulato in questo quadro di valori.

L'*io* esprimendosi nella sua volontà decide, cioè si determina, in funzione di qualcosa che ama e conosce intellettualmente – un bene personale – da cui segue la scelta ragionata di un'azione che custodisce ciò che è amato oppure porta ad acquistarlo. “Decido di comprare questi farmaci perché voglio preservare la mia salute”. La motivazione di fondo è l'amore della salute. Da ciò segue un ragionamento che scopre

ciò che porta alla salute se c'è un pericolo: il farmaco, la farmacia e anche l'azione di andarci e concludere l'azione. Classicamente si è detto: i fini o valori ("motivazioni") sono amati e di conseguenza si ragiona sui mezzi ("ragioni" dell'agire)<sup>2</sup>. Ma anche sull'amore si riflette, per valutare la portata e così determinare le priorità tra i beni amati. Così, bisogna vedere se la preoccupazione per la salute è eccessiva, poiché potrebbe crearsi una priorità che emargina altri valori.

La mia prospettiva non è qui morale, ma piuttosto di psicologia filosofica. "Sentiamo" la nostra adesione volontaria al bene della salute, o a qualsiasi altro bene? Direi di no, anche se l'avvertiamo nei nostri atti. L'inclinazione abituale della volontà non si nota in una sensazione particolare. Neppure il nostro io "si sente", ma si avverte in maniera cosciente nei nostri atti cognitivi. Invece, se non troviamo il medicinale che cerchiamo, ci sentiamo delusi, cioè proviamo un sentimento. Si potrebbe dire in questo esempio che il sentimento manifesta lo stato della nostra volontà.

### **3. Situazioni affettive**

Esaminiamo un caso alquanto simile. Un certo professore può sentire un desiderio intenso di leggere alcune pagine di un libro di Diritto Canonico. La sua volontà è chiaramente inclinata verso quest'oggetto intenzionale. Egli sperimenta così un sentimento forse "simmetrico" al desiderio di andare a prendere un cibo delizioso. Se a un certo punto quel professore non trova il libro nella biblioteca, proverà a sua volta

---

<sup>2</sup> Cfr. S. Tommaso, *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 3.

un sentimento di delusione, forse di tristezza oppure di rabbia, se pensa che qualcuno ha preso il libro senza aver lasciato il cartellino previsto.

Questi stati d'animo sicuramente si sentiranno anche a livello fisiologico, in modo simile in questo senso alla rabbia degli animali quando qualcuno toglie loro il cibo dalla bocca. Tale rabbia corrisponde alla passione aristotelica dell'ira, la quale secondo Aristotele, insieme ad essere un desiderio di vendetta, è anche un flusso cardiaco di sangue, secondo la biologia del suo tempo<sup>3</sup>, mentre oggi sappiamo che essa trova una localizzazione cerebrale precisa. Dunque vediamo come l'ira, pur essendo una passione sensitiva, ovvia quando si toglie l'alimento all'animale o si aggrediscono i suoi cuccioli, può emergere anche nei confronti di beni spirituali – il libro di Diritto Canonico, se viene rubato al canonista –, avendo ugualmente delle manifestazioni sensitive simili – agitazione fisica, alterazioni cardiovascolari, ripercussioni ormonali –, il che è un segno del suo radicamento cerebrale.

La domanda adesso è: il desiderio di leggere un libro, che può diventare più ardente quando ci avviciniamo a prenderlo e a leggerlo, o l'indignazione davanti a un'ingiustizia, sono emozioni sensitive, sentimenti o stati della nostra volontà? Sono qualcosa di diverso dalla volontà? Potrebbero opporsi a ciò che vogliamo, così come la fame o la voglia fisica di dormire può essere chiaramente in contrasto con ciò che vorremmo?

I sentimenti sono fenomeni affettivi personali legati alla nostra situazione nei confronti di beni umani di ogni tipo, contemplativi o pratici, fisici o immateriali, persone o altro. Possiamo considerarli come

---

<sup>3</sup> Cfr. Aristotele, *De Anima*, 403 a 30.

“situazioni affettive” della nostra volontà<sup>4</sup>. Dal momento che la volontà può essere sollecitata al contempo da diversi beni, essa può trovarsi in una situazione interna di complessità e anche di mancanza di unità, non in un modo statico e fisso, bensì fluido e instabile lungo il tempo. Il suo continuo alterarsi, nella forma di un “processo” – nella temporalità della coscienza –, può essere in funzione dei beni che si presentano successivamente e anche in disordine alle risorse cognitive, come sono la memoria e l’immaginazione. Il volere può cambiare affettivamente quando davanti al nostro sguardo passano velocemente o lentamente scene di ricordi o di fantasie dell’immaginazione.

La volontà comunque può anche riflettere su se stessa e quindi può desiderare di cambiare per il meglio i suoi affetti, forse col ricorso alla riflessione razionale e alla meditazione sulla propria esperienza, cioè in definitiva confrontandosi con la realtà. Ricordiamoci che quando dico “volontà” non parlo di un’astrazione, ma di noi stessi, della nostra interiorità soggettiva aperta al mondo e agli altri e sempre mobile, capace di correzione e di scelte ulteriori.

---

<sup>4</sup> San Tommaso ritiene che atti quali amare, desiderare, sperare, gioire, temere, odiare, ecc. sono direttamente attribuibili alla volontà, e solo quando si esercitano nei confronti di beni sensibili corrispondono al cosiddetto appetito sensibile con le sue passioni: cfr. *S. Th.* I, q. 19, a. 1, ad 2; *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, c e ad 1. In quanto affetti volontari, alcuni di essi si possono predicare di Dio. “Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi”: *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1. Cfr. sul tema, M. Echavarría, *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y de la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino*, “Espíritu” 65 (2016), n.º 151, pp. 41-72.

#### 4. Unicità e complessità dell'atto personale

Pur distinguendo tra volontà, intelligenza, affetti, sensazioni, bisogna prendere gli elementi indicati in precedenza nella loro compenetrazione dinamica e non come “cose” meccanicamente separate. Essi sono elementi “psichici” che includono rapporti con stati corporei e che mantengono sempre una relazione intenzionale costitutiva con la realtà. Quindi sono elementi al contempo soggettivi e oggettivi.

Si è molto insistito giustamente, in questa linea, sul valore cognitivo delle emozioni<sup>5</sup>, appunto perché l'emozione comporta un apprezzamento valutativo di un certo aspetto di una realtà determinata, così come la paura vede un oggetto come minaccioso riguardo a ciò che il soggetto ama, sia lui stesso o un altro<sup>6</sup>. Ma non lo vede in astratto o analiticamente, bensì *lo vede sentendolo*.

Quindi quando diciamo ad esempio “trovo questo gioco molto divertente”, nell'apparente semplicità di quest'atto intenzionale s'inclde un intreccio di elementi come sono la comprensione intellettuale del gioco, la valutazione della sua qualità di “divertente”, l'emozione di “sentire” che è divertente – che è una forma di piacere estetico davanti a un bene contemplato –, nonché l'adesione volontaria di “voler giocare” proprio perché è divertente, azione in cui è coinvolto il nostro corpo.

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004; R.C. Solomon, *Emotions, Thoughts, and Feelings*, in R.C. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 76-88; X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1992. Per Zubiri il sentimento è un modo di stare nella realtà (*ibid.*, pp. 332-337). Cfr. O. Barroso Fernández, *La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri*, “The Xavier Zubiri Review”, 3 (2000-2001), pp. 133-148; J.F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2010.

<sup>6</sup> Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 53-55 e p. 71.

Si può dire, allora, per quanto riguarda quell'atto, che voglio un bene contemplato. Questo bene consiste in un'azione fisica piena di significato ("giocare"). Comprendo tale azione. Essa è proprio il motivo per il quale "sento" – momento affettivo della volontà – che è piacevole e divertente. È questo il modo in cui, *comprendendo, volendo e gustando*, ci troviamo attivamente – con il corpo e con la mente – in una determinata realtà del mondo, confrontandoci con la sua verità e con la sua bontà (verità e bene sono trascendentali dell'essere). L'esempio potrebbe essere arricchito – non direi complicato – se il gioco è collettivo, perché allora quell'intreccio di elementi dell'atto personale si co-svolge insieme ad un rapporto interattivo con altre persone che giocano con me, riguardo alle quali si ripropongono gli aspetti sopra menzionati di comprendere, volere e sentire.

## 5. Tre livelli

In quanto finora ho detto è sottintesa l'esistenza di due livelli dei nostri atti, uno sensitivo che abbiamo in comune con gli animali, ma non in ugual modo, e un altro spirituale, in cui si trova la nostra capacità intellettuale e volontaria, con i suoi affetti "spirituali" come l'amore, il pentimento, la speranza e tanti altri. Ma nel livello animale appetitivo non ci sono soltanto sensazioni fisiologiche, come la fame o la sete, ma anche emozioni collegate alla vita istintiva animale più intenzionale, come sono ad esempio le gelosie, l'altruismo animale, la fiducia o sfiducia in un altro, la tristezza per la morte di un compagno.

La sensibilità animale di tipo affettivo, sempre in connessione con la percezione, quindi può essere *fisiologica* (vegetativa) oppure *intenzionale* (riguarda soggetti, rapporti sociali, attività come la cura dei

cuccioli o la difesa della tana). Queste due dimensioni, con la loro base cerebrale, esistono pure in noi, solo che integrate nel livello intellettuale-volitivo. Anzi le emozioni animali – paura, desiderio, gioia – nella persona sono “elevate” al livello dell’affettività volontaria, in un modo simile all’elevazione – trasformazione – della sensibilità interiore – immaginazione, memoria, estimativa come cogitativa – al livello della razionalità universale<sup>7</sup>.

Questo punto ci consente di parlare di tre livelli della personalità, compatibili con la dualità ontologica di anima e corpo, senza dover ricorrere alla triade, pur tradizionale nella storia del pensiero, di *anima*, *psiche* e *spirito*<sup>8</sup>. Il primo è il livello *sensitivo-vegetativo*: sensibilità somatica e conseguenti passioni organiche, includendo qui anche il benessere corporeo e il dolore fisico. Il secondo è il livello *sensitivo-intenzionale*: percezione ed emozioni/sentimenti riguardo a oggetti intenzionali e persone, ad esempio in rapporto alla famiglia, al lavoro, alle relazioni sociali e cose di questo tipo. Il terzo è il livello *spirituale* nelle sue capacità più alte, come sono l’intelligenza, capace di comprendere l’essere delle cose, quindi visto come *verità*, e la volontà, capace di amare ciò che è, quindi visto come *bene*. Da questo segue la capacità di decidere liberamente in funzione della conoscenza e dell’amore.

L’apertura universale della persona umana all’essere – alla verità e al bene – diventa concreta solo tramite la mediazione della sensibilità, cognitiva e affettiva, la quale è cerebralmente radicata. Possiamo amare

---

<sup>7</sup> Questa triplice divisione si potrebbe scorgere in qualche modo in San Tommaso nella *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

<sup>8</sup> Si potrebbero distinguere anche altri sotto-livelli, ma per semplificare, in modo orientativo, propongo questo quadro che ci consente di analizzare la parte cognitiva e appetitiva della nostra personalità nelle sue diverse dimensioni.

beni concreti e quindi prendere delle decisioni unicamente sulla base della percezione sensibile valutativa che è accompagnata da qualche attuazione del nostro sistema emozionale, dal momento che quest'ultimo incarna e manifesta lo stato della nostra volontà (stato che, come dicevo prima, può essere complesso ed è sempre dinamico). Infine, la volontà tramite gli affetti, come il desiderio sensibile, può muovere all'azione – scelta –, cioè a fare qualcosa in funzione di ciò che è amato e di ciò che conduce all'oggetto dell'amore.

L'elevazione della nostra sensibilità al livello spirituale è così condizione affinché quest'ultimo sia operante nella nostra vita. È questa una conseguenza dell'unità tra anima e corpo, lontana dal dualismo drastico di alcune filosofie della mente. Vediamo un amico con simpatia e con desiderio di comunicazione. Quest'atto è fisico e spirituale al contempo. Contiene elementi che si sentono – percezione visiva, emozione della simpatia – e altri che si avvertono o si comprendono, inesistenti negli animali. La sensibilità emozionale animale è al servizio della vita istintiva. La nostra invece è guidata e illuminata dal nostro spirito incarnato<sup>9</sup>.

Ricordiamo a questo proposito gli esempi emblematici prima proposti, come la scelta di comprare dei medicinali o il desiderio di leggere un determinato libro. In questi due esempi sono in gioco tutti gli elementi menzionati. Essi sono impliciti quando compiamo e mettiamo in pratica delle scelte scontate e quasi automatiche, come chi compra il giornale ogni giorno. In questo caso non si presentano deliberazioni né alcuna particolare emozione. Ma non è così quando le scelte sono nuove e importanti. Spesso non si tiene conto, quando si pensa ana-

---

<sup>9</sup> Sull'unità tra emozione, volere e giudizio, cfr. V. Costa, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Perugia 2011, pp. 107-120.

liticamente alle nostre decisioni, dell'intervento dell'appetito sensitivo – almeno il desiderio – e non solo della pura volontà. È importante il fatto che tale appetito sensitivo, visto di solito come “emozione” o “sentimento”, abbia una base cerebrale<sup>10</sup>, perché questo è il modo in cui la scelta volontaria si può tradurre in un comando motorio<sup>11</sup>.

## 6. È autonoma la dimensione affettiva nei confronti della volontà?

Nelle spiegazioni precedenti ho cercato di associare i sentimenti (e le emozioni) alla volontà e viceversa. Nessuno confonde la voglia di mangiare con un atto volontario, anche se la volontà può “accettare” tale voglia e farla sua. Risulta meno chiaro distinguere, invece, tra il sentimento dell'invidia e la posizione della volontà, cioè tra emozioni e volontà, tra “sentire” e “volere”, che è il titolo di questa conferenza.

---

<sup>10</sup> La base organica spiega perché le persone si orientano nella loro vita condizionate da fattori genetici o dalle esperienze della loro prima infanzia, per cui sono più predisposte dal loro temperamento (proclività a stati d'animo quali la fermezza, la serenità, la sociabilità, la timidezza, ecc.) a seguire un certo corso d'azione. Queste qualità sono suscettibili di un raddrizzamento o rafforzamento tramite le virtù e la formazione personale.

<sup>11</sup> A sostegno di questa posizione vorrei presentare un testo significativo di Tommaso d'Aquino. In *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1 egli scrive che “la potenza cognitiva non muove se non tramite quella sensitiva. E così come in noi la ragione universale muove tramite la ragione particolare, come si legge in III *De Anima*, allo stesso modo l'appetito intellettuale, cioè la volontà, muove in noi tramite l'appetito sensitivo. Quindi il movente prossimo del corpo [si riferisce alla nostra condotta intenzionale esterna] in noi è l'appetito sensitivo. Ma l'atto dell'appetito sensitivo è sempre concomitante a qualche alterazione del corpo, massimamente del cuore, il quale è il principio del movimento nell'organismo animale”. Se anziché “cuore” scrivessimo “cervello”, il testo citato risulterebbe in sintonia con il fatto, oggi riconosciuto dalla neuroscienza, di un intervento causale cerebrale – causalità materiale, parziale – nella genesi dell'atto volontario.

Alcuni autori arrivano a distinguere, in teoria o almeno nella pratica, tra lo stato sentimentale, più passivo e di solito non cercato, e la volontà. La simpatia, la gelosia, il gusto delle cose spirituali, le preferenze, non si decidono, ma “ci vengono”, oppure le troviamo in qualche modo innate in noi. Si può essere portati allora a restringere la volontà al momento più attivo della scelta, o al fatto di “acconsentire” o meno, volontariamente, all’assalto dei sentimenti e di ciò verso cui essi ci inclinano. Ad esempio, si può dire “mi piace la musica” (aspetto affettivo), quindi “decido di studiare musica” (momento volontario)<sup>12</sup>.

In questa conferenza non ho tempo di sviluppare come io vedrei una soluzione a questo problema che renda giustizia dell’intima appartenenza dei nostri sentimenti al nostro io. Innanzitutto bisogna riconoscere il problema. In seguito però mi limiterò a suggerire una minima indicazione di come potremmo risolvere la questione nel modo che mi sembra più giusto.

La nostra volontà orientata al bene, che non deve mai separarsi dall’intelligenza della verità, possiede una dimensione passiva e un’altra attiva, sicuramente perché è una volontà finita. Tradizionalmente si distingue, in questo senso, tra l’amore come *eros* e come *agape*, su cui ci sono indicazioni molto pertinenti nell’enciclica *Deus Caritas est* di Benedetto XVI<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Zubiri, ad esempio, distingue nettamente tra intelligenza, volontà e sentimenti: cfr. *Sobre el sentimiento y la volición*, cit. K. Wojtyła avverte chiaramente la difficoltà di distinguere tra i sentimenti – esperienza vissuta emozionale – e il livello volontario e razionale, luogo di confronto con la verità e di decisione personale: cfr. *Persona e atto*, in *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, ed. Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 990-997, 1015-1017, 1136-1151.

<sup>13</sup> Cfr. Benedetto XVI, Enciclica *Deus Caritas est*, Roma 2005, n. 7.

Il primo senso si riferisce alla volontà come capacità di essere attratta dal bene amato e contemplato<sup>14</sup>, cioè come una tendenza verso il bene di cui si ha bisogno. Il secondo senso, attivo, corrisponde alla risposta di donazione, perché per ricevere amore bisogna poter amare, cioè donarsi esistenzialmente in favore di chi è amato (altre persone, Dio)<sup>15</sup>. Quest'ultima dimensione comprende la scelta, momento attivo in cui la persona accoglie ciò che ama in modo consapevole, sullo sfondo della conoscenza della verità, e coerentemente orienta la sua condotta verso la prassi che porta all'affermazione e promozione del bene amato.

Ora la dimensione passiva della volontà – in realtà anche l'attiva, tranne la decisione stessa – tende a confondersi talvolta con i sentimenti “alti” – non tanto con gli impulsi più fisiologici, come potrebbe essere l'ansietà verso una droga –, probabilmente perché tali sentimenti appartengono alla volontà in quanto incarnata nel livello sensitivo-intenzionale di cui ho parlato sopra (ad esempio, amore forte verso la famiglia, una persona, il lavoro, ecc.). Non per questo motivo, mi pare, dobbiamo separarli da una presunta “razionalità fredda” che dovrebbe giudicare sulla legittimità di tali sentimenti (posizione probabilmente stoica). È meglio riconoscere la poliedricità della volontà nei confronti dei beni che vengono affrontati dalla persona con le sue risorse sia emotive che cognitive, in una maniera auspicabilmente unitaria.

---

<sup>14</sup> Wojtyła arriva a dire che il termine classico *appetitus rationalis* sembra contraddittorio in qualche modo, perché l'appetito è qualcosa che ci accade e che non dipende da noi: cfr. *Metafisica della persona*, p. 990.

<sup>15</sup> La dimensione di *eros* si applica anche a beni non personali, materiali o spirituali, di cui abbiamo bisogno noi e le persone che amiamo. In ultimo termine, comunque, l'orientamento della volontà si riferisce al bene personale (noi, il prossimo, Dio).

## 7. Il criterio orientativo

La complessità della nostra volontà è fonte di tensioni, come quella riportata all'inizio nella citazione di San Paolo. La tensione nasce quando si produce uno squilibrio tra le menzionate dimensioni della persona, cioè tra le sensazioni del livello fisico-organico, i sentimenti intenzionali e l'amore della volontà nel senso più alto. Se uno di questi elementi s'indebolisce, facilmente si presentano conflitti e disarmonie, cosa peraltro normale, perché questa è la situazione ordinaria dell'uomo in questa vita, il quale per questo motivo dev'essere educato nelle virtù.

Una disarmonia classicamente molto nota è l'*akrasía*, popolarmente vista come debolezza della volontà o mancanza di dominio<sup>16</sup>. L'individuo "vorrebbe" fare o evitare certe cose, ma non ci riesce. Può darsi che in questi casi la sua volontà sia debole, ma è anche possibile che deboli siano pure le sue convinzioni. Diverso è il caso della persona fortemente emotiva o sentimentale, che si lascia guidare nelle sue scelte – o non scelte – dal suo "cuore" e non tanto dalla riflessione. Questo può essere un vantaggio se le emozioni sono positive e ben orientate, ad esempio l'amore fedele, la fiducia in certe persone come il padre o la madre, l'ottimismo, ma può essere negativo se invece i sentimenti sono negativi, quali l'invidia, l'ambizione, l'aggressività, la malinconia, l'odio o il rancore. Comunque i soli sentimenti, in quanto sono passivi e spesso transitori, possono essere fonte di instabilità se non sono integrati – negli adulti – con la riflessione razionale<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. su questo punto l'intero libro VII dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

<sup>17</sup> Su questo punto rimando al mio lavoro *Filosofia della mente*, Edusc, Roma 2007, pp. 202-225; vedere anche A. Malo, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999.

È molto tradizionale insistere in questo senso sull'importanza della guida della ragione sulle passioni. Questo è vero in molti casi. Certe informazioni nuove e un momento di riflessione possono attenuare notevolmente una forte irritazione che non aiuta a percepire bene la realtà. Però la ragione dev'essere educata e deve stare nel vero. Una razionalità solo tecnologica o, peggio, ideologizzata, è nociva e può essere perversa. Se un individuo è portato a commettere un crimine a causa della sua ideologia, ma “sente nel suo cuore” che non dovrebbe farlo, è meglio che si lasci guidare dal suo sentimento, che in questo caso resta ancora sano accanto ad una razionalità corrotta.

Ciò che importa, in definitiva, non è tanto il predominio della volontà, della razionalità o dell'affettività, quanto il loro radicamento armonioso nella verità della persona, cioè nei suoi veri beni, certamente accolti nel modo giusto. I sentimenti sono più autentici quando sono risonanze affettive nei confronti della realtà. Allora sono portati sul mondo reale e non si gonfiano soggettivizzati. Se le idee o le emozioni chiudono la persona in se stessa – nei suoi sogni, nelle sue utopie, nelle sue soddisfazioni, ecc. –, allora sono negative e vanno rettificate.

L'educazione della ragione dovrebbe promuovere il predominio della razionalità sapienziale, che è sempre legata all'amore, non la sola razionalità scientifica e tecnologica, la quale, pur essendo positiva, è più strumentale. L'educazione dell'affettività è giusta quando modella il nostro mondo interiore, i nostri gusti, le nostre avversioni, i motivi della nostra ira o impazienza, nella linea di ciò che è giusto. Chi è vizioso trova facilità e piacere nel fare ciò verso cui è viziosamente inclinato. Per questo motivo, se egli rettifica i suoi atti con una scelta volontaria, non per questo troverà automaticamente di essere sintonizzato nei suoi affetti con le cose buone che ha scelto. Dovrà ancora “cambiare il suo cuore”.

Chi invece ha modellato virtuosamente i suoi sentimenti e piaceri, sarà dispiaciuto di percepire il male e invece troverà gusto nel fare il bene<sup>18</sup>.

La volontà si esprime e si incarna nei sentimenti della persona. Il volere allora si trasforma in un sentire, e l'amare contemplativo e operoso diventa piacevole<sup>19</sup>. I sentimenti giusti modellano la volontà, la rafforzano e non solo conferiscono serenità alla persona, ma anche forza per agire nelle circostanze difficili. Così la soggettività, quando è equilibrata nel suo dinamismo, quando cioè sentire, volere e comprendere vanno d'accordo, diventa più idonea per accogliere la trascendenza verso la quale la persona è orientata (Dio, gli altri, la società). A sua volta, tale ambito fornisce un contenuto di pienezza alle capacità intenzionali della persona. Dunque il criterio orientativo decisivo del sentire e del volere contemplativo sta nell'essere capaci di trascendersi verso ciò che può far fiorire l'esistenza umana.

---

<sup>18</sup> “Nel campo della virtù morale è della massima importanza che l'uomo trovi piacere nelle cose convenienti e che provi odio e si rattristi in quelle che non sono convenienti (...) il piacere (*delectatio*) e la tristezza si estendono a tutte le cose della vita umana e hanno una grande forza affinché l'uomo sia virtuoso e viva in modo felice, il che non accadrà se egli si rallegra o rattristisce in modo disordinato”: Tommaso d'Aquino, *In X Ethic.*, lect. 1; cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 1172 a 21-22.

<sup>19</sup> Sull'importanza positiva dell'affettività ben educata, cfr. Papa Francesco, Esortazione Apostolica *Amoris Laetitia*, Roma 2016, nn. 143-149.