

TOMMASO - ETICA DEL FINE

Alcune note generali tratte da **M.-D. Chenu** servono ad entrare nello 'spirito' di Tommaso (*San Tommaso d'Aquino e la teologia* [1957], Gribaudi, Torino 1977, pp. 99-101).

La spiritualità di s. Tommaso è inclusa di fatto e di diritto, nella sua teologia. La fiducia nell'intelligenza è l'effetto e la garanzia del senso del mistero. Nel tomismo, secondo la frase famosa del padre Gardeil, l'intellettualità include la spiritualità.

Questo tratto si impone anche nel campo della moralità. L'intelligenza dell'essere e del vero presiede all'orientamento al bene nell'azione.

Per specifica che sia, nella sua intelligenza e nella sua libertà, la natura umana iscrive le sue leggi, i suoi gesti, il suo progresso, la sua perfezione, la sua felicità, nell'ordine della Natura ... La sua vita morale, diremmo oggi, dovrà essere al suo più alto livello, in una coscienza attiva di se stessa e del proprio ruolo, in ciascuno dei beni della propria esperienza. In un amore del Bene supremo che non la distoglie dalla sua subordinazione all'universo, la più alta espressione della legge di natura e realizzerà così, a ogni livello, per l'intensità stessa dell'essere, sotto la mozione della Provvidenza, la pienezza della sua perfezione e il principio della sua beatitudine. ...

In tal modo, ogni sostanza realizza, secondo la sua natura, il suo fine proprio nella finalità generale dell'universo. La "moralità" fa parte dell'ordine "fisico" del cosmo. Perché, in fondo, la creatura spirituale, affatto singolare nell'insieme della natura, sarà nello stesso tempo sottomessa alla Provvidenza e provvidenza essa stessa dei suoi atti: la libertà si iscrive nella natura, e la legge naturale comporta l'imperativo di una volontà libera.

Il capitolo morale è incluso in uno schema che abbraccia la totalità. È guardando alla totalità che se ne comprende la specificità.

Felicità, virtù, leggi, ascesi, costumi sono certo la materia di una disciplina che ha il compito di dirigere l'azione umana, ma questa disciplina non raggiungerà l'intelligenza teologica del suo oggetto – l'uomo nell'universo – se non tenendolo sotto la luce dell'atto creatore, per il quale il creato non solo esiste, ma per questo stesso atto divino estende ed organizza la sua esistenza, continuando così e completando il suo processo da Dio.

Tutti gli aspetti che strutturano la vita morale appartengono al processo della creazione tanto nella struttura quanto nella sua dinamica a tutti i livelli. Il senso della moralità non è percepibile se non nella sua interezza inclusa in questo orizzonte complessivo dell'universo che nell'uomo, per la sua intelligenza ad immagine di Dio, il punto nevralgico.

... il creato è posto nel suo essere e nella sua azione con le risorse di una *natura* e proprio in forza della causa creatrice, il "ritorno" a Dio troverà veramente la sua determinazione e le sue leggi nel gioco efficace di questa natura, regola della sua perfezione e della sua felicità. Caso privilegiato, le creature spirituali compiranno questo ritorno con una coscienza libera, personale, oltre le mediazioni cosmiche; ma questa padronanza di sé, nello spirito e nella libertà, non distacca per nulla la "moralità" da questa legge secondo la quale ogni natura creata realizza il suo sviluppo progressivo e il suo ultimo destino all'interno del movimento cosmico di processione e di ritorno.

La natura in Tommaso non va intesa in senso naturalistico. Forse predomina un impianto essenzialistico che solo nel tempo raggiunge la maturazione di una metafisica dell'atto e del fine. Non si esclude la permanenza di un qualche tratto naturalistico. Ma la natura è sempre ricompresa nell'ordine della totalità dell'essere e della causalità; non è mai solo puro dato.

(nei testi rientrati in garamond si cita direttamente o indirettamente il commento di **Servais Pinkaers** a Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Les actes humains*, 1a-2ae, Questions 18-21, Paris, Desclée, 1966)

1. IL FINE, LA BEATITUDINE (qq. 1-5)

La linea teorica che attraversa le questioni iniziali della Ia, IIae della ST è quella del fine – questa volta ricavata nell'opera dell'uomo. La metafisica del fine è sullo sfondo – ora T. la ricerca e la definisce nell'attività dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio dice il *Proemio*. Se la I pars si è occupato di Dio e della sua opera creatrice, scandita nella nozione di causalità: finale e efficiente, formale e materiale, ora T. si occupa del corrispondere dell'uomo all'iniziativa di Dio. La risposta umana è nell'azione che si qualifica per l'orientamento al fine che è il bene.

Coerente con il suo approccio, T. trova l'orientamento al fine nel cuore dell'espressione propriamente umana che è l'azione. La prima serie di questioni, dalla 1a alla 21a, sono una vera e propria analisi dell'azione umana per trovarne il dinamismo fondamentale. È inscritto nell'azione umana il volgersi ad un fine – è quanto si dice fin da q.1, a.1.

In questo percorso T. fa confluire nello schema neoplatonico e agostiniano – *exitus et redivit* – la lettura di Aristotele, in una forma di saldatura dello slancio trascendente con la struttura immanente della realtà umana. La capacità di trascendersi è iscritta nell'uomo così come egli è. Volgersi a Dio è proprio dell'uomo, è inscritto nelle sue fibre.

Le prime cinque questioni sono dedicate a stabilire l'esistenza, la natura del fine e la possibilità di conseguirlo. Il fine è coestensivo all'essere – all'uomo e a tutta la realtà. *Omne agens agit propter finem* (q.1, a. 2). Ma secondo l'essere di ciascuno: per l'uomo, data la sua natura razionale e dunque libera, il fine è dato e conseguito attraverso la sua conoscenza e il suo conseguimento.

Certo bisogna imparare a distinguere tra i fini e il fine, ultimo e unico allo stesso tempo, per ciascuno e per tutti. Il fine, in linguaggio odierno, corrisponde al senso: sia come significato sia come direzione, orientamento.

È *necessario* che sia così, perché è così. La necessità dice la razionalità, del tutto e delle parti, del fine e dei fini. Le cose, i viventi, gli uomini sono comprensibili per quello che sono solo alla luce e nella forza del fine come causa. Ciò che è dato, è però anche una conquista. L'uomo deve scoprire il suo fine e deve volerlo: non è pienamente dato se non è conosciuto e perseguito. Il fine nel caso dell'uomo non si realizza senza il suo consenso. La necessità include la sua libertà.

E l'uomo può errare nell'identificarlo: denaro, onori, fama, potenza – beni esterni -, beni corporali e piacere, beni dell'anima e il sapere possono imporsi, perché scelti, come fine ultimo (q. 2).

Il fine ultimo come tale deve essere e coincidere con la perfezione – con l'assolutezza e la perfezione compiuta. Altrimenti sarà sempre subordinato e subordinabile, qualcosa che richiede di essere oltrepassato. Ultimità e assolutezza richiedono la perfezione – in un vero e proprio passaggio meta-fisico: il Bene in quanto tale. Il Fine. È l'ascesa a Dio nell'ordine pratico. Qualcosa di Primo.

Increato dunque è il fine, ma al tempo stesso comunicabile e comunicato fino a costituire la stessa beatitudine per l'uomo. Questa si attua in visione, comprensione, fruizione del Fine-Bene che è Dio stesso. Pienezza. L'etica diventa teologica in forza della sua stessa struttura – l'impianto aristotelico si trasfigura in quello neoplatonico-agostiniano. La vita morale dedicata al bene è il concorso umano al *reditus* dell'uomo alla sua fonte. Anche se resta forte l'impianto speculativo: il fine per l'uomo è la *visio Dei*, e solo in conseguenza la sua *fruitio*. Tommaso ha mantenuto e ampliato la definizione di contemplazione come vita beata. L'atto umano è *capax Dei*: la teleologia è teologia come pratica.

2. LA STRUTTURA DELL'ATTO UMANO (qq. 6-17)

Dalla q. 6 alla q. 17 si dipana l'analisi dell'azione, nella fusione del lascito agostiniano (*voluntas* e *intentio*), abelardiano (*intentio*) e aristotelico (deliberazione e scelta, *consilium* e *electio*).

Un ulteriore gioco è quello tra azione esterna e quella interna, tra azione disciplinabile e interiorità. La priorità conferita all'interno non esclude dalla considerazione come inessenziale quella esterna; il tentativo, anche se un po' in forma giustapposta, di tenerli collegati è un merito di T., motivato dalla sua stessa antropologia (l'anima come unica forma sostanziale del corpo).

L'azione umana scaturisce dall'intelletto e dunque è libera. Non è una libertà assoluta ma relativa al tempo e allo spazio: come non c'è sostanza senza accidenti, così non c'è azione senza circostanze. Anche queste devono essere prese in considerazione per una considerazione morale.

La prima preoccupazione di T. è quella di evidenziare la natura volontaria dell'azione umana, dunque la sua libertà. La libertà scaturisce dal concorso tra intelletto e volontà, tra l'apertura all'essere/vero e l'attrazione del bene. Poiché volontaria e libera l'uomo è titolare dell'azione che compie – ne è responsabile. La priorità, al solito, spetta all'intelletto ma la volontà è in questo campo decisiva, in una forma di corrispondenza piena, senza dissidi.

La libertà si esercita però entro una struttura antropologica che necessariamente si colloca nell'apertura all'essere e al vero per quanto riguarda l'intelletto e l'attrazione al bene per la volontà. Verità e bene sono il destino da cui l'uomo non può sottrarsi. L'uomo non può volere che il bene; se opta per il male, lo fa ritenendolo un bene.

Il bene – e la beatitudine – è il suo destino e la sua destinazione. La libertà non si esercita sul fine, non può non volere la beatitudine; si esercita senza costrizioni sui mezzi per raggiungerlo.

Per arrivarci infatti le strade sono molte, la vita si può svolgere in molti modi. È indispensabile la ricerca (*consilium*) e poi la scelta (*electio*), intelligenza e volontà, dunque libertà, questa volta applicata alle singole azioni che sono tanto mezzi quanto, talvolta, fini intermedi sulla via che porta al fine ultimo.

Lo schema è aristotelico: ma mentre Aristotele mediava nella scelta (*proairesis*: ragione che desidera, desiderio che ragiona) intelletto e desiderio, Tommaso fa convergere intelletto e volontà nell'*electio*.

La considerazione dell'involontarietà è ridotta, si dà quasi solo per la violenza, e non per il timore, concupiscenza, ignoranza. Gli atti umani sono quasi sempre frutto di libertà.

3. BONTÀ E MALIZIA NELL'ATTO UMANO qq. 18-20

Mentre l'analisi dell'atto umano aveva una dominante aristotelica, questo trattato si pone in una prospettiva agostiniana. "Questo cambiamento di ispirazione si spiega in particolare con il fatto che la distinzione tra atti buoni e atti cattivi è più marcata nella teologia cristiana che nel pensiero greco. Questo resta sotto l'influsso dell'opinione socratica secondo cui non si commette il male consapevolmente, ma per errore. Epitteto riterrà che è sempre controvolgia che un'anima è privata della verità (*Colloqui* I, 28, 4-9), che non bisogna condannare l'autore di uno sbaglio, ma piuttosto commiserarlo per essersi ingannato" (155).

Il pensiero cristiano penetra maggiormente nel mistero del bene e del male: accorda all'uomo una piena responsabilità dei suoi atti; essi superano in qualche modo il piano umano per raggiungere Dio stesso con l'accettazione o il rifiuto del suo amore.

Si arriva così a innestare sul delineato impianto metafisico-teologico (il fine, il bene) e antropologico (la volontarietà, l'azione) la domanda sulla bontà e sulla malizia delle azioni. La questione 18 ne delinea i tratti fondamentali, che dovranno poi essere ripresi nella dinamica concreta della vita, innervata da passioni che

possono diventare virtù e vizi. Qui si rintraccia e delinea il quadro generale della moralità. Aristotele passava immediatamente dall'azione con il culmine nella scelta (desiderio che ragiona, ragione che desidera) alla vita virtuosa come componente fondamentale della felicità. Qui il passaggio è più articolato e stabilisce un punto di sutura tra ontologia, antropologia, etica.

L'articolazione procede in due momenti

1-4: gli elementi che compongono l'*essenza* dell'atto umano e contribuiscono al suo valore morale: è l'*ordine di specificazione* in cui l'oggetto è primo.

5-6: la venuta dell'atto umano all'*esistenza*, dominata dalla finalità volontaria: *ordine dell'esercizio*; questa esistenza riguarda la natura stessa dell'atto, perché agire è mettere all'esistenza.

A differenza della tradizione precedente, T. ritiene che un atto buono e un atto cattivo formino due specie differenti, anche se l'atto materiale che lo costituisce è identico. In altri termini: il valore morale tocca l'essenza stessa degli atti umani. L'agire morale non è una specie di in sé staccata dall'uomo, ma si comprende a partire dalla volontà dell'uomo e dalla finalità che lo anima. Si deve partire dal fine per stabilire il bene e il male; la finalità rende gli atti concreti inevitabilmente buoni o cattivi.

q. 18, aa. 1-4 (l'essenza)

A) a.1

Tommaso inizia con la distinzione fondamentale: bene e male. Per definirli ricorre a un'equazione classica: tanto di essere, tanto di bene. E viceversa: l'assenza di essere, la sua privazione, coincide con il male. Il male è privazione: *privatio entis et boni*. Non qualunque privazione ma solo quella di un essere/bene 'dovuto'.

Alla sensibilità moderna questa definizione, che risale a Plotino ed è stata fatta propria dalla tradizione cristiana attraverso Agostino, sembra insufficiente. Forse lo è. Non bisogna però dimenticare che questa assenza/privazione è una sottrazione a ciò che invece dovrebbe essere e che questa sottrazione incide anche profondamente – è quasi qualcosa che nella sua assenza arriva a sfigurare l'essere nella sua pienezza e perfezione, a quel livello specifico.

C'è essere e bene – e una sua assenza là dove doveva essere è il male: privazione o mancanza che è ferita, sottrazione a una pienezza che poteva e doveva essere.

Il bene:

"È buono un essere che possiede in pienezza la perfezione che gli conviene; è buona l'azione perfetta" (163). Il buono è definito con la nozione di perfezione raddoppiata da quella di pienezza; ... Per T. "un'azione buona è un'azione che gode della pienezza delle qualità e degli elementi che le convengono, che è tutt'altra cosa che un atto permesso" (164). È una concezione massimalista del bene. E dinamica: pieno sviluppo con uno sforzo verso un essere più.

Quale perfezione? Non è un'idea preformata a cui adeguarsi. "È la pienezza che conviene a un essere capace di produrre la sua azione per sé stesso, di trarre da sé, di inventare e di creare, in qualche modo, il suo agire e la sua perfezione ... sorprende per una novità che supera ciò che si poteva immaginare e risponde del tutto pienamente a quanto si desiderava confusamente" (164).

Il male:

"Il carattere attivo e volontario della privazione che definisce il male morale si manifesterà all'esterno con uno sforzo per annientare ogni alterità ... All'interno dell'uomo, la volontà cattiva si rivolgerà contro questo germe di alterità che è il desiderio stesso della perfezione ... Così il male è più che una privazione accettata e voluta; è propriamente una volontà di privazione, di negazione, uno sforzo per annientare l'altro e sé sotto l'apparenza dell'esaltazione di sé" (166s).

[Più avanti Tommaso trae un principio a proposito della legge naturale sulla base di questo assetto ontologico della questione:

ST, I-II, 94, 2: "Et ideo, *primum principium* in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda

pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. . . . omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”].

B) a. 2

Il secondo passo di Tommaso riguarda l'azione in quanto tale. L'oggetto indica l'intera azione, anche se poi ne privilegia la struttura interna e ciò che le dà forma: l'intenzione. Per capire che cosa sia moralità, occorre guardare all'azione progettata e compiuta, nell'interezza delle sue componenti (descritte nelle qq. precedenti), ma con particolare sottolineatura della sua intenzione fondamentale che non è nell'azione esterna ma interna.

Sed contra: la determinazione del valore morale attraverso l'oggetto: l'uomo diventa simile a ciò che ama. Gli atti ci assimilano all'oggetto amato e ricevono il valore morale dal loro oggetto.

Respondeo: L'argomentazione si fonda sull'analogia tra la bontà degli atti umani e quella nell'ordine delle nature. Una natura è buona per la sua forma propria e specifica; l'azione la riceve dal suo oggetto. Bontà e malvagità derivano dall'oggetto.

C) a.3

L'azione non è solo in sé ma nella complessiva collocazione nel mondo e nelle relazioni. Tommaso riprende qui quanto già detto sul piano descrittivo. Le circostanze riguardano il più e il meno di essere e di privazione. Possono aumentare l'uno o l'altro, la perfezione o l'assenza. Possono persino arrivare a qualificare l'atto stesso: un furto in chiesa diventa sacrilegio. Possono attenuare la gravità dell'azione: in situazioni estreme il furto per mangiare non è peccato.

D) a.4

Infine Tommaso indica la dimensione per lui fondamentale: il fine. Nel suo aspetto *creato*: felicità / beatitudine, e *increato*: Dio stesso che si dà alla visione.

La moralità dipende da ciò che noi intendiamo come la perfezione dell'esistenza. Un singolo atto è quello che è non solo in relazione a sé (oggetto) e al contesto immediato (circostanze) ma anche al contesto complessivo dell'esistenza. È il fine che imprime all'atto la sua qualificazione profonda e essenziale. Il fine è quello che colloca l'azione nella catena dell'essere. È un fine non estrinseco all'atto, anzi ne è il dinamismo essenziale, la qualificazione morale per eccellenza.

Per essere e bene, Dio solo è l'assoluto. Soltanto l'azione divina è assoluta; ogni altra azione sarà relativa a un bene ad essa esteriore che le dà la sua perfezione. "Nello studio dell'agire umano T. adotta una prospettiva originale: si pone all'interno dell'atto e lo guarda iniziare dalla volontà che lo produce; così l'atto gli appare innanzitutto come finalizzato, perché il fine è l'oggetto proprio della volontà. ... Il posto di primo piano accordato alla finalità è dunque uno dei tratti caratteristici della morale tomista ..." (175).

Quali sono i rapporti tra *oggetto* e *fine*? Di mutua inclusione.

"Se si dà ai termini di oggetto e fine il loro senso più generale e formale, ci si avvede che giocano a riguardo dell'azione umana il ruolo di elementi universali, simili a dei trascendentali. L'oggetto domina l'ordine della conoscenza o della specificazione; la relazione al fine regge l'ordine del volere, e l'esercizio. Ciascuna di queste nozioni assume l'altra nel suo ordine proprio: il fine è una specie di oggetto per la ragione, quello della volontà; l'oggetto, qualunque sia, è una specie di fine per la volontà. Per questo motivo T. dice che l'oggetto dà la specificazione prima all'atto, dal momento che il fine è un oggetto; ma subito dopo afferma che la specificazione tramite il fine ingloba la specificazione tramite l'oggetto (art. 5 e 6). Troviamo qui la mutua inclusione, sul piano metafisico, del vero e del bene, la complementarietà dell'intelligenza e della volontà nell'ordine delle facoltà" (171-172).

Come accedere al livello indicato da oggetto e fine? Con la *recta ratio* (a. 5) e con la volontà rivolta al fine (a. 6), in piena libertà. È nel cuore dell'essere umano che avviene l'adesione alla dimensione ontologica e morale. È attraverso ciò che qualifica l'uomo in quanto tale e nella sua totalità: nella sua ragione come apertura al vero e nella sua volontà che si attua nell'aderire al bene, sia nella dimensione esterna sia, soprattutto, in quella interna. Ragione e volontà assumono tanto il quadro generale quanto il momento concreto, interno ed esterno, comprese le circostanze. È grazie alla ragione e alla volontà che si assumono le condizioni essenziali perché si dia un'azione buona o cattiva.

L'accentuazione del ruolo della ragione deriva probabilmente dallo studio di Aristotele (non era presente nelle opere precedenti alla ST). La retta ragione è la ragione guidata dalla prudenza, la norma prossima dell'azione.

Si può aggiungere dal punto di vista speculativo:

"1. il rapporto con la ragione stabilisce più chiaramente e fonda più solidamente il carattere specifico della distinzione in atti buoni e malvagi, perché la ragione è il principio specificatore della natura umana ...

2. Come mostrerà l'art. 6, l'atto umano comporta due parti, l'atto interiore che ha per oggetto il fine e l'atto esteriore il cui oggetto è una certa materia. L'atto esteriore entra solo indirettamente in relazione con il fine, cioè nella misura in cui l'atto interiore lo assume. La ragione invece intrattiene un pari rapporto con l'atto interiore e l'atto esteriore, perché la materia dell'uno e il fine altro sono identicamente oggetti per essa. Il riferimento alla ragione appare dunque più completo e più diretto per distinguere il bene e il male nell'azione morale che l'ordinazione al fine" (181).

Gli atti umani sono specificati

- in primo luogo dal loro *oggetto immediato*, la loro materia (elemosina, atto di coraggio)
- inoltre tra un atto *buono* e uno *cattivo* si stabilisce una nuova specificazione, come tra ciò che è conforme e ciò che è contrario alla natura ragionevole dell'uomo: l'una sviluppa la vita morale e la porta alla perfezione, l'altra la corrompe. "La distinzione tra queste due specificazioni è abbastanza netta: il rapporto all'oggetto forma specie d'atti multipli che costituiscono gli ambiti delle differenti virtù; al contrario, bene e male formano una sola differenza di portata generale" (182). "Si può anche collegare la specificazione tramite l'oggetto e la specificazione tramite bene e male alla distinzione tra l'ordine di specificazione, in cui la ragione determina l'*essenza* dell'atto, e l'ordine dell'esercizio in cui la volontà dà l'*esistenza* all'atto secondo la finalità che l'anima. Bene e male, perfezione e privazione d'essere appartengono propriamente all'ordine dell'esistenza dell'atto, e dunque all'ambito della finalità" (182-3).

Per questo motivo le azioni morali buone e cattive, per questa loro qualità intrinseca, sono specificatamente diverse. La privazione di essere e bene non è solo una qualche sottrazione ma una vera e propria determinazione di natura, si potrebbe dire. Bene e male si oppongono in modo radicale; la somiglianza di un'azione cattiva con quella buona non riguarda la sua natura intima. L'atto materiale può apparire identico, ma i due atti per la loro qualificazione interiore no.

A differenza della tradizione precedente, T. ritiene che un atto buono e un atto cattivo formino due specie differenti, anche se l'atto materiale che lo costituisce è identico. In altri termini: il valore morale tocca l'essenza stessa degli atti umani. L'agire morale non è una specie di in sé staccato dall'uomo, ma si comprende a partire dalla volontà dell'uomo e dalla finalità che lo anima. Si deve partire dal fine per stabilire il bene e il male; la finalità rende gli atti concreti inevitabilmente buoni o cattivi.

q. 18, a. 9 atti indifferenti?

Possono esserci atti che si sottraggono a questa distinzione bene/male: indifferenti? Teoricamente sì, praticamente no. Alla fine tutti gli atti, per le circostanze che le accompagnano, trovano una collocazione nella dimensione morale. Non c'è nulla che non abbia un qualche significato morale, per quanto minimo (anche una passeggiata). Non c'è spazio per l'insignificanza.

Per natura specifica può essere indifferente, ma nel concreto sarà necessariamente buono o cattivo (circostanze, intenzione, fine).

qq.19-20

Le qq. 19-20 completano l'impianto della 18 sotto due profili complementari: l'atto interno e quello esterno. Non ci occupiamo del secondo (q. 20) ma ne segnaliamo l'importanza (soprattutto per la questione delle conseguenze, che hanno attinenza con il valore morale dell'azione, q. 20, a. 5). T. ha colta l'importanza di questo aspetto anche se non tutte le implicazioni.

q. 19, aa. 1-2

Che cosa rende buono l'atto? La domanda era già della q. precedente; qui si riprende la risposta ma in una forma unificata.

Certamente l'oggetto: dal bene e dal male procedono due specie diverse di azione. Ma precisa l'ad 1 dell'a.2: "il fine è oggetto della volontà, mentre non lo è delle altre potenze. Perciò nell'atto della volontà non c'è differenza, come per gli atti delle altre potenze, tra la bontà derivante dall'oggetto, e quella derivante dal fine. O tutt'al più è accidentale, in quanto il fine può dipendere da un fine superiore, o una volizione da un'altra volizione".

Che cosa rende la volontà buona? Si vorrebbe dire: oggetto, circostanze, fine. T. supera questa risposta. Il volere è l'origine una e unificante dell'agire umano, a questa unità deve corrispondere un'unità nel suo termine. Gli accidenti, le circostanze, vi sono ordinati; restano: oggetto e fine. Ma essi sono uno, il fine è l'oggetto proprio della volontà, perché vuole ogni cosa, anche la materia dell'atto esteriore, in vista del fine. "Si potrà dunque dire che la volontà è buona se il suo oggetto, se ciò che vuole, è buono, o meglio: può essere, se cerca il bene e la verità in tutto ciò che vuole, se è una vera buona volontà" (192).

Ci troviamo di fronte al problema fondamentale della buona volontà, sorgente prima del valore morale. Spesso la si è separata dall'azione; se ne è staccata, è velleità. Nonostante debolezze e fraintendimenti, la nostra volontà può restare buona, nella misura in cui "continua a proporsi il bene e la verità come fine ultimo e generale, dominante tutto il suo itinerario; solo la buona volontà può permetterci di superare a poco a poco tali deficienze e farci progredire nell'agire buono" (192-193).

"La volontà del bene è il principio unificatore dell'azione morale; ma essa si deve diversificare e rifrangersi in una serie di oggetti - fine immediato, fine ulteriore, fine ultimo - coordinati tra di loro, di modo che ad ogni grado la volontà si realizza in un vero bene che l'ordine stesso che unisce questi fini sia pienamente conforme alla verità e al senso del bene. Il rifiuto del vero ad uno qualunque di questi gradi o l'accettazione di un disordine nella loro ordinazione trascinerebbe la volontà nel male e rivelerebbe che è divenuta volontà del male" (193).

"Per T. c'è reciprocità tra l'oggetto e il fine della volontà: l'oggetto della volontà è il fine; ma anche il fine è un oggetto per la volontà. Il fine non è dunque un elemento 'soggettivo' e sospetto nella determinazione della moralità; è un elemento oggettivo, perché consiste in una certa realtà, in fin dei conti Dio, che si impone alla volontà come verità e come bene" (194) di modo che la materia dell'atto esteriore può essere chiamata fine.

"L'oggetto che, secondo questo articolo, determina la moralità del volere, non il solo oggetto dell'atto esteriore, ma ciò che la volontà vuole principalmente, cioè il fine ultimo con la gerarchia dei concentrata su di sé e messo in rapporto con la ragione; è questo «mondo dei fini» che la

volontà abbraccia nella sua totalità con un suo atto interiore e che diventa il suo oggetto generale e per essa il principio del bene e del male" (194).

La volontà del fine e del bene è il principio dell'azione morale buona – e si rifrange sui suoi oggetti.

q. 19, a. 3: la Ragione – regola omogenea e immediata

L'oggetto viene proposto alla volontà dalla ragione –in stretta congiunzione con la legge eterna (a. 4). Ad 1: "Il bene , sotto l'aspetto di bene, cioè di appetibile, appartiene prima alla volontà che alla ragione. Tuttavia appartiene prima alla ragione sotto l'aspetto di vero, che alla volontà sotto l'aspetto di appetibile: poiché non può esserci nella volontà il desiderio di un bene, se questo prima non viene appreso dalla ragione".

Si tratta della ragion pratica. In q. 94, art. 2 sono ricavati i precetti che derivano dalla natura spirituale dell'uomo: ricerca del bene e conoscenza del vero. Due inclinazioni che convergono per determinare il vero bene.

q. 19, a. 4: la Legge eterna – regola mediata e suprema

Vien fatto intervenire qui in continuità con il precedente la *lex aeterna*. Essa si partecipa alla ragione umana attraverso la *lex naturalis* (e ciò che ne ricava con la *lex humana*). È la "regola mediata e suprema" (194). Questo rapporto verrà ampiamente studiato molto più avanti da T. alla q. C.

q. 19, aa. 5-6: la ragione erronea

T. rende vincolante la ragione sempre, quando vera e quando erronea. È una tesi innovativa che ribadisce il principio generale. Ma di fatto la concessione è fortemente limitata al caso di una ignoranza che sia involontaria, non frutto di trascuratezza. Ed è qualcosa che solo rarissimamente può accadere.

Q.: se la volontà contraria alla ragione erronea è cattiva, dobbiamo dire buona quella che agisce conformemente a questa ragione?

T. riporta la questione al problema dell'ignoranza (q. 6, art. 8). Perciò può rispondere affermativamente. L'ignoranza rompe il legame tra l'atto esteriore che è effettivamente cattivo e la volontà che lo compie, di modo che questa può restare buona *nonostante* questo atto, perché non l'avrebbe voluto se ne avesse conosciuto la malizia" (201).

T. sembra ritirare ciò che aveva precedentemente concesso. No, se si interpreta il passo in riferimento alla dottrina della legge. " ... la legge non è l'espressione di una volontà che si impone all'uomo dall'esterno... Le leggi formano una gerarchia, il cui fondamento nell'uomo si trova tra la legge naturale inscritta nella ragione e nella volontà; è dall'interno che la legge naturale si rivolge all'uomo. Si esprime innanzitutto con principi universali conosciuti spontaneamente da tutti (fare il bene, evitare il male, cercare la verità ...). Ma per raggiungere l'azione la legislazione dovrà essere sviluppata e precisata dall'opera della ragione umana; una possibilità di errore può qui incunearsi, dando luogo ad un'ignoranza non colpevole".

Tale ignoranza è un fatto per sé accidentale. L'ignoranza non deve essere frutto di negligenza.

NOTE AGGIUNTIVE

1.

Aristide Fumagalli, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Cittadella, Assisi 2012 ha rielaborato il pensiero di Tommaso distribuendo l'azione sia sul suo peso che sul suo tempo. Un modo originale di articolare la struttura dell'azione, evidenziandone i momenti ma anche l'unità – la libertà.

Tempo dell'azione	Tratto specifico	Corrispondenza con Tommaso
1. Volere. Il tempo del desiderio	La libertà desidera una bontà come fine	Velle - Voluntas
2. Intendere. Il tempo del progetto	La libertà mira alla realizzazione di un fine	Intendere - Intentio
3. Discernere. Il tempo della ricerca	La libertà confronta le diverse possibilità di realizzare il fine intenzionato	Consentire - Consensus
4. Decidere. Il tempo della scelta	La libertà sceglie una tra le possibilità di realizzare il fine	Eligere - Electio
5. Eseguire. Il tempo dell'efficienza	La libertà esegue la scelta compiuta	Uti - Usus
6. Gioire. Il tempo del piacere	La libertà gioisce della bontà acquisita	Frui - Fruitio

L'impianto ontologico viene ripreso a livello soprattutto antropologico-fenomenologico. Anche il fine – beatitudine – dilegua un po' sullo sfondo, a differenza di Tommaso dove campeggia come linea portante. Il binomio intellectus-voluntas è ricondotto al solo velle, mentre in T. la priorità è sempre conferita all'intellectus.

2.

“L'essenza del male consiste nel fatto che ‘una cosa subisce una deficienza di bontà’ (I, 48, 2, c). Tale deficienza non è mera carenza di bene, ma viene qualificata da Tommaso come privazione: il male è *privatio boni*. ... esso implica che l'assenza sia di ciò che si dovrebbe, per dotazione naturale o per obbligo morale, avere” (I, 48, 3, c; I, 49, 1, c) (60).

Non solo *privatio boni*, ma *privatio debiti boni*. Il male non esiste se non nella bontà (De Malo I, 2, c). Non vale l'inverso. “La ragione per cui il male attrae sta nel suo esistere in una bontà, la quale, in quanto tale, è attraente. Ma la qualità di tale attrattiva, in quanto derivante da una bontà privata di qualcosa di essenziale, risulta maligna” (63).

La sua attrazione è una vera e propria ‘distrazione’. Il male diminuisce o corrompe l'attrazione della bontà. Non elimina del tutto la bontà, l'indebolisce. (cf. I-II, 18, 1, ad 1).

3.

Bibliografia

M.-D. CHENU, *San Tommaso d'Aquino e la teologia* [1957], Gribaudo, Torino 1977

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, Les actes humains*, 1a-2ae, Questions 18-21, cur. S. PINKAERS Paris, Desclée, 1966

W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino* [1963, 1998³], Vita e Pensiero, Milano 2005

A. CAMPODONICO, M.S. VACCAREZZA, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012