

Centro Studi Edith Stein

## L'etica in S. Tommaso D'Aquino

### Parte prima: La morale naturale o etica filosofica

L'indagine filosofica condotta da Tommaso sull'essere in generale, sull'uomo e su Dio, ha come conseguenza o frutto una ben precisa etica filosofica o morale naturale. L'Aquinate non pensa certo che l'uomo possa pensare di svolgere una vita compiuta arrestandosi al livello 'naturale' delle cose, senza la rivelazione e la grazia divina; egli ritiene tuttavia che alcune verità morali fondamentali siano riconoscibili dalla ragione umana onestamente impostata. E' importante dunque raccogliere queste osservazioni che troveranno il loro indispensabile sviluppo nella morale rivelata.

#### *a) Il fine ultimo: la beatitudine*

Con una intuizione molto moderna, come ha osservato U. Galeazzi<sup>1</sup>, Tommaso imposta il discorso morale a partire dal desiderio della felicità che c'è in ogni uomo.

Finis autem totius humanae vitae est beatitudo, quam omnes appetunt; unde in quantum in rebus humanis est aliquid participans quamcumque beatitudinis conditionem vere vel apparenter, habet principalitatem quamdam in genere finium. Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum philosophum in I Ethic.: scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, et per se sufficiens, et cum delectatione. De malo, q. 13 a. 3 co.

Il fine ultimo dell'uomo è dunque la felicità. L'uomo compie ogni azione in vista di questo fine, anche quando compie azioni che in realtà lo contraddicono, in quanto procurano solo una falsa e apparente felicità; è il caso per esempio di un vizio capitale come la gola:

[...] in quantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Una autem de conditionibus felicitatis est delectatio, sine qua felicitas esse non potest: et ideo peccatum gulae, quod est circa unam maximarum delectationum in cibis et potibus consistentem, est vitium capitale. De malo, q. 14 a. 4 co.

E' necessario che l'uomo persegua un fine nelle sue azioni:

[...] propriamente sono denominate umane le azioni che derivano dalla deliberata volontà. Le altre azioni, che all'uomo vanno attribuite, potranno chiamarsi azioni dell'uomo, ma non azioni umane in senso proprio, non appartenendo esse all'uomo in quanto uomo. Ora, tutti gli atti, che procedono da una data facoltà, ne derivano secondo la ragione formale dell'oggetto di essa. Ma oggetto della volontà è il fine e il bene. Dunque tutte le azioni umane saranno necessariamente per un fine. I<sup>a</sup>-IIae q. 1 a. 1 co.

Ed è necessario che abbia un fine ultimo:

<sup>1</sup> Cfr Umberto Galeazzi, *Alla riscoperta dell'etica tomista*, Introduzione al volume di Tommaso D'Aquino, *I vizi capitali*, BUR, 1996.

Necessariamente l'uomo desidera tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo. E ciò appare evidente per due ragioni. Primo, perché l'uomo tutto desidera sotto l'aspetto di bene. E questo bene, se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine, sarà necessariamente desiderato come tendente al bene perfetto: infatti l'inizio di una cosa è sempre ordinato al suo completamento; e ciò è evidente, sia nelle opere della natura, che in quelle dell'arte. Perciò ogni inizio di perfezione (o di bene) è ordinato alla perfezione completa, che si raggiunge con l'ultimo fine. Secondo, il fine ultimo sta al moto dell'appetito, come il primo motore sta agli altri (motori e ai loro) movimenti. Ora è evidente che i motori subordinati non possono muovere, se non sono mossi dal primo motore. Perciò anche gli appetibili secondari non possono muovere l'appetito se non in vista del primo appetibile, che è l'ultimo fine. I<sup>a</sup>-IIae q. 1 a. 6 co.

Questo fine, come si è detto, è la felicità. Resta ora da chiedersi: in cosa consiste la felicità dell'uomo? Che cosa la realizza?

### **b) L'oggetto della felicità: il bene e il Sommo Bene**

Tommaso svolge una serrata analisi per smascherare le false identificazioni di ciò in cui consiste la felicità. Gli uomini si ingannano facilmente in proposito, non perché non possano riconoscere la realtà, ma perché tentano di piegarla a certi interessi immediati a cui fanno fatica a rinunciare anche quando sanno benissimo che sono menzogneri. E' sufficiente leggere alcune delle parole dell'Aquinate per rendersi conto dell'efficacia delle sue osservazioni:

I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 1 co. È impossibile che la beatitudine umana consista nelle ricchezze. [...] non possono essere l'ultimo fine dell'uomo, ma esse piuttosto sono ordinate all'uomo. Cosicché in ordine di natura tutte codeste cose sono al disotto dell'uomo, e son fatte per l'uomo, secondo l'espressione del Salmo: "Tutto hai messo sotto i suoi piedi".

I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 2 co. È impossibile che la beatitudine consista negli onori. Infatti [...] l'eccellenza di un uomo si misura proprio dalla beatitudine, che è il suo bene perfetto [...]. Perciò l'onore può derivare dalla beatitudine, ma non può esserne il costitutivo.

I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 3 co. È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nella fama, ossia nella gloria umana. Infatti [...] la perfezione del bene umano, e cioè la beatitudine, non può essere causata dalla notorietà, o conoscenza degli uomini: ma questa, al contrario, deriva dalla beatitudine di un dato soggetto [...]. Si deve anche considerare il fatto che [...] spesso la gloria umana è fallace. La gloria di Dio, invece, è sempre vera, perché Dio non può ingannarsi. Ecco perché S. Paolo dichiara: "Approvato è colui che Dio approva".

I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 4 co. È impossibile che la beatitudine consista nella potenza, per due motivi. Primo, perché la potenza ha natura di principio come Aristotele dimostra. La beatitudine invece ha ragione di ultimo fine. - Secondo, perché la potenza è indifferentemente buona o cattiva. La beatitudine invece è il bene proprio e perfetto dell'uomo. E quindi una certa beatitudine può trovarsi piuttosto nel buon uso del potere dovuto alla virtù, che nel potere medesimo.<sup>2</sup>

I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 5 co. È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo, per due ragioni. Primo, perché è impossibile che sia l'ultimo fine di una cosa la conservazione della medesima, quando quest'ultima è già ordinata a un fine distinto da essa. Un pilota, p. es., non può considerare la conservazione della nave a lui affidata come ultimo fine: perché la nave è già ordinata a un fine più remoto, cioè alla navigazione. Secondo, [...] l'essere dell'uomo abbraccia l'anima e il corpo; e [...] l'essere dell'anima umana non dipende dal corpo [...]; il corpo inoltre è per l'anima, come la materia è per la forma [...]. Cosicché

<sup>2</sup> Tommaso aggiunge altri argomenti per dimostrare le affermazioni fatte finora sull'impossibilità di far consistere la felicità nelle ricchezze, negli onori, nella fama, nella Potenza: "Del resto si possono portare quattro argomenti generali, per dimostrare che la beatitudine non consiste in nessuno dei predetti beni esterni. Primo, perché la beatitudine è incompatibile col male di qualsiasi genere, essendo essa il bene sommo dell'uomo. Invece tutti i beni in parola possono trovarsi nei malvagi come nei buoni. - Secondo, perché non è ammissibile la mancanza di un bene qualsiasi necessario all'uomo una volta raggiunta la beatitudine, essendo questa per natura sua "per sé sufficiente", come Aristotele insegna. Invece, dopo il conseguimento dei singoli beni sopra indicati, all'uomo possono mancare ancora molti beni necessari. p. es., la sapienza, la salute del corpo, ecc. - Terzo, perché dalla beatitudine non può mai derivare un male, essendo la beatitudine il bene perfetto. Non è così invece per i beni suddetti: infatti sta scritto che le ricchezze spesso vengono conservate "a danno di chi le possiede"; lo stesso si dica per gli altri beni enumerati. - Quarto, perché l'uomo deve essere ordinato alla beatitudine da principii interiori, essendo ordinato ad essa per natura. Invece i quattro beni ricordati derivano piuttosto da cause esterne, e spesso dalla fortuna: infatti sono anche chiamati beni di fortuna. È perciò evidente che in nessun modo la beatitudine può consistere nei beni suddetti." (I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 4 co.)

tutti i beni del corpo hanno come fine i beni dell'anima. Perciò è impossibile che la beatitudine, ultimo fine dell'uomo, consista nei beni del corpo.

I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 6 co. Aristotele fa osservare che "le soddisfazioni corporali hanno assunto il nome di piaceri, perché i più limitano ad esse la propria conoscenza"; pur essendoci soddisfazioni molto superiori. Tuttavia in nessuna di esse può consistere direttamente la beatitudine. Poiché [...] un bene che riguarda il corpo ed è appreso dai sensi non può essere il bene perfetto dell'uomo. Infatti, essendo l'anima razionale superiore a tutte le capacità della materia, la parte dell'anima che è indipendente dagli organi corporei ha una certa infinità rispetto al corpo e alle sue parti stesse combinate col corpo: per il fatto che gli esseri immateriali sono in un certo senso infiniti rispetto a quelli materiali, poiché la forma viene come coartata e delimitata dalla materia, mentre la forma libera dalla materia è in qualche modo infinita. Perciò i sensi, che sono facoltà corporee, conoscono i singolari determinati dalla materia: mentre l'intelletto, che è una facoltà indipendente della materia, conosce gli universali, i quali sono astratti dalla materia, e abbracciano infiniti singolari. Da ciò è evidente che i beni corporali, i quali percepiti dai sensi producono il godimento materiale, non possono essere il bene perfetto dell'uomo, ma sono piuttosto dei beni insignificanti paragonati al bene dell'anima. Infatti sta scritto: "Tutto l'oro, in paragone della sapienza, è appena un po' di sabbia". Perciò il piacere materiale non può essere né la beatitudine, né un accidente proprio della medesima.

Questa incalzante e vibrante analisi esistenziale e ontologica permette a Tommaso di giungere con chiarezza alla conclusione decisiva nella quale appare evidente a tutti, anche a chi volesse arrestare il discorso etico al solo livello filosofico e naturale, che l'unico bene corrispondente al desiderio di felicità dell'uomo è Dio stesso:

[...] la pienezza dell'essere costituisce l'essenza del bene (I-II, 18, 1)

I<sup>a</sup>-IIae q. 2 a. 8 co. È impossibile che la beatitudine umana si trovi in un bene creato. Infatti la beatitudine è il bene perfetto che appaga totalmente l'appetito: altrimenti se lasciasse ancora qualche cosa da desiderare, non sarebbe l'ultimo fine. Ora, l'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale, come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità. È evidente quindi che niente può appagare la volontà umana, all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità. Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Perciò Dio soltanto, può appagare la volontà dell'uomo, "il quale", come dice il Salmo, "sazia di beni la tua brama". Dunque in Dio soltanto consiste la beatitudine dell'uomo.

I<sup>a</sup>-IIae q. 3 a. 8 co. La felicità ultima e perfetta non può consistere che nella visione dell'essenza divina. Per averne la dimostrazione si impongono due considerazioni. La prima, che l'uomo non è perfettamente felice fino a che gli rimane qualche cosa da desiderare e da cercare. La seconda, che [...] la perfezione di un intelletto si misura dal suo modo di conoscere l'essenza di una cosa. [...] Ora, dal momento che l'intelletto umano, conoscendo la natura di un effetto creato, arriva a conoscere solo l'esistenza di Dio; la perfezione conseguita non è tale da raggiungere davvero la causa prima, ma gli rimane ancora il desiderio naturale di indagarne la natura. Quindi non è perfettamente felice. Ma alla perfetta felicità si richiede che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E allora avrà la sua perfezione nel possesso oggettivo di Dio, nel quale soltanto si trova la felicità dell'uomo, come abbiamo detto.

Con ciò viene chiarito anche che cosa sia il *bene*, che è l'oggetto proprio dell'etica: si tratta dell'*essere* stesso, e dell'Essere Divino in particolare, considerato in quanto *desiderabile*. Quando infatti l'essere è riconosciuto nella sua amabilità o desiderabilità viene al contempo riconosciuto come il bene e, nel caso dell'Essere Divino, come il sommo bene:

Il bene e l'ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono solo secondo il concetto. Eccone la dimostrazione. La ragione di bene consiste in questo, che una cosa è desiderabile: infatti Aristotele dice che il bene è "ciò che tutte le cose desiderano". Ora è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura che è perfetta, perché ogni cosa tende appunto a perfezionare se stessa. Ma in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto: e così è evidente che una cosa in tanto è buona in quanto è ente; l'essere infatti è l'attualità di ogni cosa, come appare da quanto si è detto in precedenza. E così si dimostra che il bene e l'ente si identificano realmente; ma il bene esprime il concetto di appetibile, non espresso dall'ente.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 5 a. 1 co.

[...] il bene si attribuisce a Dio, come abbiamo visto, in quanto che tutte le perfezioni desiderate emanano da lui come da prima causa. [...] Così dunque è necessario che in Dio il bene si trovi in grado eccellentissimo, essendo in lui come nella causa non univoca di tutti gli esseri. E per questo motivo si chiama il sommo bene.<sup>4</sup>

Con ciò Tommaso ha chiarito quale sia il vero oggetto dell'etica, superando le morali che per una ragione o per l'altra propongono un'idea riduttiva del bene. Tra esse si colloca anche l'etica aristotelica, per altro stimata e valorizzata da Tommaso, ma in se stessa limitata ad una perfezione razionale contingente. *La dimostrazione tomistica dell'insufficienza di qualsiasi bene creato*, sia dunque in senso corporeo che spirituale, *rispetto al desiderio di felicità dell'uomo, e della necessità del sommo bene, cioè di Dio stesso*, per l'appagamento di questo desiderio, è *la pietra angolare di tutta l'etica* non solo tomistica e cattolica ma autenticamente e semplicemente razionale. Rifiutare questo dato e tentare di costruire una morale meno elevata o non religiosa può portare forse a risultati parziali di uso civico, ma non certo alla soluzione ragionevole del problema umano, sia personale che comunitario.

### c) *Gli atti umani*

Chiarito dunque qual è l'oggetto vero dell'etica, occorre osservare il modo con cui l'uomo si rapporta effettivamente ad esso nella sua esistenza, cioè attraverso il suo vivere ed agire. L'uomo infatti deve scegliere se accettare veramente il fine per cui è fatto e lo può fare in un solo modo: mettendo in gioco se stesso, la sua vita concreta, il suo muoversi ed agire nel mondo.

Tommaso comincia col chiarire che cosa contraddistingue l'agire libero dell'uomo, cioè quali sono gli "atti umani":

I<sup>a</sup>-IIae q. 6 a. 1 co. Negli atti umani deve esserci la volontarietà. [...] gli esseri che hanno la cognizione del fine si dice che muovono se stessi, poiché si trova in essi non soltanto il principio dell'agire, ma dell'agire per un fine. [...] E poiché l'uomo specialmente conosce il fine del suo operare e muove se stesso, soprattutto nei suoi atti deve trovarsi la volontarietà.

Se non c'è volontarietà non si può parlare di atti umani, ma solo di atti dell'uomo, intesi in senso meccanico o istintivo. Naturalmente questa volontarietà è condizionata dalle circostanze in cui un atto avviene:

I<sup>a</sup>-IIae q. 7 a. 3 co. Si chiama circostanza una cosa che, pur essendo esterna all'essenza di un atto, in qualche modo lo riguarda. E ciò può avvenire in tre maniere: primo, una cosa può riguardare l'atto medesimo; secondo, le sue cause; terzo, gli effetti.

I<sup>a</sup>-IIae q. 7 a. 4 co. [...] la principale tra tutte le circostanze è quella che riguarda l'atto in rapporto al fine, cioè il *perché*: al secondo posto c'è la circostanza che riguarda l'essenza stessa dell'atto, cioè il *che si fa*.

Tommaso quindi descrive la sua importante *teoria del rapporto tra gli atti umani e il fine ultimo dell'uomo*. Essa unisce due verità basilari emergenti dall'esperienza:

- da una parte l'uomo è proteso strutturalmente verso il sommo bene, che è Dio stesso,
- dall'altra è attratto da beni particolari che è chiamato a valutare e collocare nel posto giusto rispetto al fine totale.

Tuttavia, poiché questi beni particolari non lo determinano necessariamente, l'uomo ha la responsabilità di fare una scelta: deve decidere di scegliere ciò che è bene e rigettare ciò che è male, anche quando quest'ultimo esercita un'attrazione istintiva o un interesse di qualche tipo. L'uomo può anche raffigurarsi come bene ciò che in realtà è male: ciò può avvenire sia involontariamente (è il caso della coscienza incolpevolmente erronea) che volontariamente (è il caso della coscienza colpevolmente erronea). In tal modo l'uomo può arrestare il dinamismo che lo conduce al sommo bene, piegando la volontà a scegliere un bene parziale e ingannevole. Oppure può effettivamente lasciarsi determinare dal sommo bene, e collocare ogni bene particolare nel giusto posto.

<sup>4</sup> *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> q. 6 a. 2 co.

I<sup>a</sup>-IIae q. 8 a. 1 co. La volontà è un appetito razionale. Ora, ogni appetito ha per oggetto il bene soltanto. [...] E difatti il Filosofo scrive che il bene è "quello che tutti desiderano". Ora, [...] l'appetito sensitivo, e quello intellettuale, o razionale, chiamato volontà, dipendono dalle forme avute dalla percezione. Perciò, [...] l'oggetto verso cui tende l'appetito animale, o quello volontario è il bene conosciuto. E quindi, perché la volontà tenda verso un oggetto, non è necessario che esso sia un vero bene, ma che sia conosciuto sotto l'aspetto di bene. Per questo il Filosofo scrive che "il fine è un bene, o un bene apparente".

I<sup>a</sup>-IIae q. 8 a. 2 co. [...] Ora, la cosa che è buona e voluta di per se stessa è il fine. Dunque il volere ha propriamente per oggetto il fine. Le cose invece che dicono ordine al fine non sono buone e volute per se stesse, ma in ordine al fine. Dunque il volere non si porta su di esse, se non in quanto va verso il fine: cosicché anche in esse vuole il fine.

I<sup>a</sup>-IIae q. 8 a. 3 co.[...] E quindi la volontà può tendere in due maniere verso il fine: primo, direttamente di per se stessa; secondo, ricercandovi il motivo per cui vuole le cose ordinate al fine. [...] Ma è distinto l'atto col quale tende al fine direttamente. E talora questo atto cronologicamente precede: quando uno, p. es., prima vuole la guarigione, e poi, pensando come guarire, vuole l'intervento del medico per la guarigione stessa.

I<sup>a</sup>-IIae q. 9 a. 3 co. [...] la volontà, una volta che voglia il fine, muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.

Che cosa può spingere un uomo a dare una valutazione errata dei beni particolari? Anzitutto le sue passioni:

I<sup>a</sup>-IIae q. 9 a. 2 co. [...] l'uomo viene a subire un cambiamento nelle sue disposizioni secondo l'alterazione dell'appetito sensitivo. Infatti, un uomo sotto l'influsso di una data passione considera conveniente, quello che mai considererebbe tale libero dalla passione; quando uno, p. es., è adirato, gli sembra conveniente, quello che quando è calmo gli ripugna. Ed è precisamente così, rispettivamente all'oggetto, che l'appetito sensitivo muove la volontà.

Ora, come si diceva, ciò che determina la volontà in senso ultimo e pieno può essere solo il sommo bene per il quale è strutturalmente creata e destinata:

I<sup>a</sup>-IIae q. 9 a. 6 co. Il moto della volontà viene dall'interno, come il moto fisico naturale. [...] Ora, all'infuori di Dio niente può esser causa della volontà. E ciò è evidente per due ragioni. Primo, perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, che viene prodotta da Dio soltanto, per creazione, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. - Secondo, perché la volontà è ordinata al bene nella sua universalità. Perciò niente all'infuori di Dio, che è il bene universale, può esser causa del volere. Mentre ogni altro bene è bene per partecipazione, ed è un bene particolare: e una causa particolare non può produrre una inclinazione universale.

L'uomo infatti ha delle esigenze strutturali, native, costitutive, che riguardano il bene, la verità, la vita:

I<sup>a</sup>-IIae q. 10 a. 1 co. [...] con la volontà non desideriamo soltanto ciò che appartiene alla potenza volitiva; ma quanto si addice alle singole potenze, e all'uomo tutto intero. Perciò l'uomo vuole per natura non soltanto ciò che forma l'oggetto della volontà, ma anche le altre cose richieste dalle altre potenze: vale a dire la conoscenza della verità per l'intelletto; inoltre l'essere, la vita, e altre cose del genere connesse con l'esistenza naturale; tutte cose che rientrano sotto l'oggetto della volontà come beni particolari.

Quindi, come si diceva sopra, l'uomo tende inevitabilmente al bene totale se esso gli viene presentato per quello che è; ma se invece considera i beni particolari non è necessitato da essi e così la sua libertà deve prendere posizione di fronte ad essi:

I<sup>a</sup>-IIae q. 10 a. 2 co. [...] Ora, come il colorato è oggetto della vista, così il bene è oggetto della volontà. Quindi, se alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono,

necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualche cosa: infatti non potrà volere l'opposto. Se invece le viene presentato un oggetto che non è bene sotto tutti gli aspetti, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo. - E poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica la nozione di cosa non buona, soltanto il bene perfetto, al quale non manca niente, è un bene tale che la volontà non può non volere: e questo bene è la felicità. Ma tutti gli altri beni particolari, mancando di qualche bontà, possono sempre considerarsi come cose non buone: e in base a codesta considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse.

I<sup>a</sup>-IIae q. 13 a. 6 co. L'elezione umana non è necessaria. [...] Infatti l'uomo ha facoltà di volere o non volere, di agire o non-agire; ed ha la facoltà di volere, ovvero di compiere, questa o quell'altra cosa. E ne abbiamo la riprova nella stessa struttura della ragione umana. Infatti la volontà può tendere verso quelle cose che la ragione apprende sotto l'aspetto di bene. Ora, la ragione può apprendere come bene non solo il volere e l'agire, ma anche il non volere e il non agire. Inoltre in tutti i beni particolari la ragione può osservare l'aspetto buono di una cosa, oppure le sue deficienze di bene, che si presentano come un male: e in base a questo può apprendere ciascuno di tali beni come degno di elezione, o di fuga. Soltanto il bene perfetto, cioè la felicità, non può essere appreso dalla ragione come un male, o un difetto. Ed è per questo che l'uomo per necessità vuole la beatitudine, e non può volere l'infelicità, o miseria. Ma l'elezione non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi, come abbiamo già spiegato: non riguarda il bene perfetto, cioè la beatitudine, ma gli altri beni che sono beni particolari. Perciò l'uomo non compie un'elezione necessaria, ma libera.

Ciò significa che Dio stesso mette la volontà in condizioni in cui essa debba determinarsi:

I<sup>a</sup>-IIae q. 10 a. 4 co. E poiché la volontà è un principio attivo non determinato a una sola decisione, ma indifferente verso più alternative, Dio la muove in maniera da non determinarla a una data soluzione, ma conservando contingente e non necessario il moto di essa, eccetto in quelle cose verso le quali ha una spinta naturale.

Se l'uomo si lascia dominare dalle passioni non è più capace di usare responsabilmente la sua volontà:

I<sup>a</sup>-IIae q. 10 a. 3 co. [...] l'uomo, che è turbato da una passione, è portato a giudicare buona e conveniente una cosa, che avrebbe giudicato altrimenti libero da quella passione. [...] Quindi nella misura in cui la ragione rimane libera e non soggetta alle passioni, il susseguente moto della volontà è libero dalla necessità di tendere verso l'oggetto al quale inclinano le passioni. Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione.

Ciò che deve dominare nell'uomo è la ragione, e in particolare la ragione superiore (*superior ratio*), la quale deve giudicare in base alle ragioni divine (*secundum rationes divinas*). Se l'io – cioè il *suppositum* o *individua substantia* -, che dispone di questa ragione superiore e della volontà, usa la prima per accertare il vero valore di un atto e la sua funzionalità al fine ultimo e la seconda per muovere di conseguenza tutte le sue facoltà per la realizzazione o meno di quell'atto, allora le usa propriamente secondo la destinazione di esse e del suo stesso 'io' al sommo bene. Quella di Tommaso non è dunque una morale razionalistica, ma integrale, perché ogni elemento costitutivo dell'uomo e dell'essere vi si trova coinvolto:

I<sup>a</sup>-IIae q. 15 a. 4 co. L'ultima sentenza spetta sempre a chi è superiore [...]. Ora, è evidente che la ragione superiore ha il compito di giudicare ogni altra cosa: poiché mediante la ragione giudichiamo le cose sensibili; e giudichiamo i fatti dipendenti dalla ragione umana mediante le ragioni divine che appartengono alla ragione superiore. Perciò, finché è incerto se resistere o no [al peccato] secondo le ragioni divine, nessun giudizio della ragione si presenta come sentenza definitiva. Ora, la sentenza definitiva sull'azione da compiere è il consenso all'atto. Quindi il consenso all'atto spetta alla ragione superiore: però in quanto la ragione include la volontà, come abbiamo già spiegato.

I<sup>a</sup>-IIae q. 16 a. 1 co. Ora, abbiamo già dimostrato che è compito della volontà muovere le potenze dell'anima ai propri atti, vale a dire applicarle all'operazione. Perciò è evidente che l'uso spetta in maniera primaria e

principale alla volontà, come a primo movente; spetta alla ragione come a facoltà direttiva; e alle altre potenze come a principii esecutivi, che stanno alla volontà, da cui sono applicati all'operazione, come strumenti all'agente principale. Ora, l'azione propriamente non è attribuita allo strumento, ma all'agente principale: il costruire, p. es., viene attribuito al muratore e non ai suoi strumenti. Perciò l'uso propriamente è un atto della volontà.

I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 1 co. Comandare è atto della ragione, però col presupposto di un atto della volontà. Per averne l'evidenza si deve considerare che l'atto della volontà può essere preceduto da quello della ragione e viceversa; poiché gli atti della volontà e della ragione possono reciprocamente riflettere su se stessi, in quanto la ragione ragiona sul volere, e la volontà vuole il raziocinare

L'uomo in sostanza non è in balia di una volontà cieca e deterministica o predeterminata. Come si è visto nei punti precedenti la persona è dotata di libero arbitrio e della possibilità perciò di usare la sua volontà in base al dettame della ragione:

I<sup>a</sup>-IIae q. 17 a. 5 co. Il comando, come abbiamo detto, non è altro che un atto della ragione che ordina e dispone una cosa ad agire mediante una mozione. Ora, è evidente che la ragione può disporre dell'atto della volontà: infatti come può giudicare che è bene volere una cosa, così può disporre col comando che uno la voglia. È chiaro quindi che gli atti della volontà possono essere comandati.

Con ciò Tommaso valorizza la preoccupazione di Aristotele che l'uomo segua la retta ragione; nello stesso tempo la eleva ad un livello più alto, indicando il suo riferimento al sommo bene come suo oggetto e fine irrinunciabile. Questo nesso con l'essere, inteso nella sua interezza, permette di valutare se un atto è buono o cattivo:

I<sup>a</sup>-IIae q. 18 a. 1 co. [...] ogni cosa tanto possiede di bontà, quanto possiede di entità; poiché il bene e l'ente si equivalgono, come vedemmo nella Prima Parte. Ma Dio solo ha tutta la pienezza dell'essere nell'unità e nella semplicità: invece le altre cose hanno quella pienezza di essere che è ad esse proporzionata, in una pluralità di elementi. [...] e nella misura che si riduce la pienezza dell'essere, viene a mancare di bontà, e abbiamo il male [...]. [...] la pienezza dell'essere costituisce l'essenza del bene [...]. Bisogna perciò concludere che ogni azione tanto ha di bontà, quanto possiede di entità [...].

Perciò un atto buono lo si riconosce dal suo oggetto:

I<sup>a</sup>-IIae q. 18 a. 2 co. Come abbiamo chiarito, il bene e il male dell'agire, come delle altre cose, si desume dalla pienezza o dalla incompletezza nell'essere. [...] così la prima bontà dell'atto morale si desume dall'oggetto corrispettivo [...].

E' chiaro infatti che dar da mangiare ad un affamato è un atto buono, perché l'oggetto di quest'atto è evidentemente un amore all'essere e il suo esito è un incremento o una salvaguardia dell'essere. Così hanno il loro peso anche le circostanze dell'atto:

I<sup>a</sup>-IIae q. 18 a. 3 co. Infatti la pienezza della sua bontà non consiste tutta nella sua specie, ma vi aggiungono qualche cosa gli elementi accidentali che possono capitare. E tali sono le debite circostanze. Perciò, se manca un elemento richiesto per determinare le debite circostanze, l'azione sarà cattiva.

Se infatti si dà da mangiare ad un finto povero, che in realtà è uno che non vuole lavorare, si compie un'azione dannosa, a meno che non si trovi in stato di emergenza: tutte circostanze che cambiano la valutazione morale dell'atto. La sua bontà inoltre dipende dal fine:

I<sup>a</sup>-IIae q. 18 a. 4 co. E come l'essere di una cosa dipende dalla causa agente e dalla forma, così la sua bontà dipende dal fine.

Dar da mangiare per salvare le persone è buono, farlo per mantenerle passive e oziose è cattivo. In tutto ciò si vede il ruolo decisivo della ragione:

I<sup>a</sup>-IIae q. 18 a. 5 co. Ogni atto riceve la specie dal suo oggetto, come abbiamo spiegato [...]. Ora, gli atti umani si denominano buoni o cattivi in rapporto alla ragione; poiché, come insegna Dionigi, il bene umano consiste "nell'essere conforme alla ragione", e il male nell'essere "contrario alla ragione". Infatti per ogni cosa è bene ciò che le si addice secondo la sua forma; e male quello che è in contrasto con essa. Perciò è evidente che la differenza tra oggetto buono e oggetto cattivo ha un rapporto essenziale con la ragione, perché si considera l'oggetto in quanto concorda o non concorda con essa.

I<sup>a</sup>-IIae q. 18 a. 9 co. Infatti la ragione ha il compito di ordinare; e quindi, se un atto dipendente dalla sua deliberazione non è ordinato al debito fine, perciò stesso ripugna alla ragione ed è cattivo. Se invece l'atto è ordinato al debito fine, concorda con l'ordine della ragione, e quindi è buono.

I<sup>a</sup>-IIae q. 19 a. 3 co. Come abbiamo spiegato, la bontà del volere propriamente dipende dall'oggetto. Ora, l'oggetto viene proposto alla volontà dalla ragione. Infatti la volontà ha come suo oggetto proporzionato il bene intellettualmente conosciuto [...]. Perciò la bontà del volere dipende dalla ragione, nel modo stesso che dipende dall'oggetto.

A sua volta la ragione umana dipende dalla ragione divina, cioè dalla legge eterna:

I<sup>a</sup>-IIae q. 19 a. 4 co. [...] Ora, la ragione dell'uomo deve il fatto di essere la regola della volontà umana, e quindi la misura della sua bontà, alla legge eterna, che è la ragione di Dio. [...] Perciò è evidente che la bontà del volere umano dipende molto più dalla legge eterna, che dalla ragione umana; e dove non può giungere la ragione umana bisogna ricorrere alla ragione eterna.

I<sup>a</sup>-IIae q. 19 a. 9 co. Come abbiamo detto, la bontà del volere dipende dall'intenzione del fine. Ora, secondo le spiegazioni date, l'ultimo fine della volontà umana è il sommo bene, cioè Dio. Dunque per la bontà del volere umano si richiede che esso venga indirizzato al sommo bene che è Dio. Ma codesto bene prima di tutto dice ordine essenziale alla volontà divina, come oggetto proprio di essa.

L'uomo dovrebbe dunque con la sua ragione conformarsi alla ragione divina; può accadere però che non riesca a riconoscere il vero contenuto della legge eterna e sia convinto in coscienza che il dettame della ragione vada in un'altra direzione: si tratta del caso sopra accennato della coscienza invincibilmente erronea; anche in questo caso tuttavia il dettame in buona fede della ragione va rispettato, tanto che Tommaso non esita a fare un esempio veramente impressionante per un cristiano ed un santo come lui:

I<sup>a</sup>-IIae q. 19 a. 5 co. Domandarsi se il volere che discorda dalla ragione erronea sia cattivo, equivale a domandarsi se sia obbligatoria la coscienza erronea; poiché la coscienza è come il dettato della ragione [...]. Così credere in Cristo è cosa essenzialmente buona e necessaria alla salvezza: ma la volontà non può tendere a questo che in base alla presentazione della ragione. E quindi, se la ragione lo presentasse come un male, la volontà non potrebbe volerlo che come un male: non perché sia un male per se stesso, ma perché è un male nella considerazione della ragione. Per questo il Filosofo insegna che, "assolutamente parlando, incontente è colui che non segue la retta ragione: per accidens è incontente anche colui che non segue la ragione falsa". Dunque bisogna concludere, assolutamente parlando, che ogni volere discorde dalla ragione, sia retta che erronea, è sempre peccaminoso.

Questo audace esempio di ragione erronea che non può essere contraddetta senza peccare si ricollega alle parole di Cristo stesso sulla croce: "Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno"(Lc 23,34). In tal modo Tommaso getta una luce non indifferente sul problema storico dei popoli che ancora non hanno conosciuto il cristianesimo: non solo sono scusati per la loro lontananza da Cristo – se la loro coscienza erronea è davvero in buona fede –, ma addirittura sono ammoniti di non convertirsi se avessero una coscienza che mostra loro come un male questa conversione. Questo fa capire che l'opera missionaria, che Tommaso vuole incoraggiare in tutti i modi e non certo sminuire o arrestare, richiede che si aiuti i destinatari a riconoscere il cristianesimo come un bene, attraverso la testimonianza dei cristiani e il miracolo della grazia divina che deve essere umilmente invocato. E in effetti è questo che ha portato molti popoli alla conversione a Cristo durante

la storia e ha determinato l'opera eroica dei missionari. Tommaso qui non entra in merito al problema dell'autenticità o buona fede della coscienza erronea di chi allora come oggi rifiuta l'annuncio cristiano: è un problema storico di ardua soluzione e in ultima analisi risolvibile solo da Dio.

Ciò che comunque va ricordato in conclusione è che gli atti umani buoni hanno di fronte a Dio un titolo di merito e quelli cattivi di demerito:

I<sup>a</sup>-IIae q. 21 a. 4 co. [...] i nostri atti, buoni o cattivi, costituiscono un merito o un demerito presso Dio. Per lui direttamente, in quanto è l'ultimo fine dell'uomo: infatti è doveroso riferire tutti gli atti all'ultimo fine, come abbiamo già visto. Perciò chi compie un atto cattivo, non riferibile a Dio, non salva l'onore di Dio nella sua qualità di ultimo fine. - In ordine poi alla collettività di tutto l'universo, poiché in ogni società chi è a capo di essa è tenuto principalmente a curare il bene comune: e quindi tocca a lui retribuire le azioni compiute bene o male nella collettività. Ma Dio è il moderatore e la guida di tutto l'universo, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte; e in modo speciale delle creature ragionevoli. Perciò è evidente che gli atti umani diventano un merito o un demerito in rapporto a lui: altrimenti seguirebbe che Dio non prende cura delle azioni umane.

Con tutto ciò Tommaso ha mostrato come il rapporto con il sommo bene, fine irrinunciabile dell'esistenza umana, coinvolge ogni atto umano e richiede che la ragione e la volontà di ogni persona siano costantemente mobilitate per così dire verso l'alto, affinché ogni passo della vita, cioè ogni concreta azione storica, contribuisca al raggiungimento del fine. La prospettiva metafisica dunque, che determina l'ontologia, è la medesima che determina anche l'etica e quindi la concretissima esistenza quotidiana dell'uomo.

#### **d) Le passioni**

Proprio l'attenzione a questa concretissima esistenza della persona, porta Tommaso a considerare il fatto assai rilevante delle passioni umane. Egli parte da un rilievo psicologico di grande valore:

I<sup>a</sup>-IIae q. 22 a. 2 co. Abbiamo già detto che nel termine passione è indicata una attrazione [o riduzione] alle disposizioni dell'agente. Ora, l'anima è più attratta verso le cose mediante la parte appetitiva, che mediante quella conoscitiva. Infatti mediante la potenza appetitiva l'anima viene ordinata alle cose come sono in se stesse; cosicché il Filosofo può scrivere che "il bene e il male", oggetto della facoltà appetitiva, "sono nelle cose". Invece la facoltà conoscitiva non viene attratta verso la cosa in se stessa; ma la conosce nell'immagine intenzionale che di essa possiede, o che riceve in conformità della propria natura. Difatti il Filosofo aggiunge che "il vero e il falso", oggetto della conoscenza, "non sono nelle cose, ma nella mente". È chiaro, quindi, che il concetto di passione si attua più nella parte appetitiva, che in quella conoscitiva.

Ciò significa che l'uomo è più attratto da un fatto sperimentabile che da un concetto, anche se quest'ultimo si dimostra vero ed indiscutibile. Così sul piano religioso, per esempio, è più attraente e persuasiva la testimonianza viva di un martire che una dimostrazione logica perfetta dell'esistenza di Dio. In realtà la seconda è necessaria, altrimenti anche la prima a lungo andare non potrebbe più persuadere; ma la seconda da sola rimane come un ultrasuono, il cui contenuto sperimentabile non è percettibile dall'uomo.

Le passioni sono dunque delle attrazioni o repulsioni che il soggetto subisce di fronte a certi enti. Osservando bene la natura di questo soggetto, secondo Tommaso si notano due categorie o gruppi di passioni, quelle relative al 'concupiscibile' – cioè alla facoltà del desiderio – e quelle relative all' 'irascibile' – cioè alla facoltà dell'energia e dell'impegno. Se per esempio un uomo è innamorato, sperimenta il desiderio dell'amata da una parte e dall'altra lo sforzo per conquistarla o la paura di perderla:

I<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 1 co. Le passioni dell'irascibile differiscono specificamente da quelle del concupiscibile. Dal momento, infatti, che potenze diverse hanno oggetti diversi, come abbiamo detto nella Prima Parte, passioni di potenze diverse dovranno necessariamente riferirsi a oggetti diversi. [...] Per conoscere, dunque, quali passioni appartengono all'irascibile e quali al concupiscibile bisogna rifarsi all'oggetto di queste due potenze. Ora, abbiamo già spiegato nella Prima Parte, che l'oggetto del concupiscibile è il bene o il male d'ordine sensibile preso in assoluto, che è rispettivamente piacevole o spiacevole. L'anima, però, talora è

costretta a subire una difficoltà o un contrasto nel conseguire il bene, e nel fuggire il male, in quanto esso si trova come al disopra del potere ordinario dell'animale. Perciò il male o il bene, in quanto si presenta arduo o difficile, è oggetto dell'irascibile. E quindi tutte le passioni che si riferiscono al semplice bene o semplice male, quali sono gaudio, tristezza, amore, odio e simili, spettano al concupiscibile. Invece tutte le passioni che riguardano il bene e il male come cosa ardua, in quanto assequibile o eliminabile con una certa difficoltà, spettano all'irascibile: così l'audacia, il timore, la speranza e simili.

Il quadro completo delle passioni è così il seguente:

I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 23 a. 4 co. Ora, nei moti della parte appetitiva il bene esercita quasi una forza attrattiva, il male invece una forza repulsiva. Dunque: prima di tutto il bene causa nella potenza appetitiva una certa inclinazione o attitudine, ovvero connaturalità al bene: e abbiamo la passione dell'amore. Ad esso corrisponde come contrario l'odio verso il male. - Secondo, se il bene non è ancora posseduto, gli conferisce il moto verso il conseguimento del bene amato: e abbiamo la passione del desiderio o della concupiscenza. Al contrario, rispetto al male abbiamo la fuga o la ripugnanza. - Terzo, una volta raggiunto, il bene dà all'appetito la quiete nel bene stesso conquistato: ed abbiamo il piacere o la gioia.

Ad esso si oppone rispetto al male il dolore ossia la tristezza.

Le passioni dell'irascibile presuppongono già l'attitudine o l'inclinazione a perseguire il bene e a fuggire il male, propria del concupiscibile che ha per oggetto il bene e il male in assoluto. E quindi rispetto al bene non ancora raggiunto abbiamo la speranza e la disperazione. Rispetto al male non ancora inflitto si ha il timore e l'audacia. Invece rispetto al male raggiunto non si dà nessuna passione nell'irascibile: poiché, come abbiamo detto, non si presenta quale bene arduo. Però dal male già inflitto [oggetto del dolore o della tristezza] segue la passione dell'ira.

Si vede così chiaramente che nel concupiscibile ci sono tre gruppi di passioni, e cioè: amore e odio, desiderio e fuga, gaudio e tristezza. Così ce ne sono tre nell'irascibile: speranza e disperazione, timore e audacia, e finalmente l'ira, la quale non ha una passione contraria. Ci sono, dunque, undici passioni specificamente distinte, sei nel concupiscibile e cinque nell'irascibile; ed esse abbracciano tutte le passioni dell'anima.

#### Fundamental movements of sense appetite.

<b>Concupiscible Appetites:</b> Simple inclination with respect to sensible object	<i>Attraction towards object (object is good)</i>	<i>Repulsion away from object (object is evil)</i>
	<b>Love</b> (good as such)	<b>Hatred</b> (evil as such)
	<b>Joy</b> (present good)	<b>Sadness</b> (present evil)
	<b>Desire</b> (absent good)	<b>Aversion</b> (absent evil)
<b>Irascible appetites:</b> Inclination in virtue of an arduous object	<i>Good that is difficult to attain</i>	<i>Evil difficult to avoid</i>
	(N/A – no present good difficult to attain)	<b>Anger</b> (present evil)
	<b>Hope</b> (absent but attainable good)	<b>Courage</b> (threatening but <i>conquerable</i> evil)
	<b>Despair</b> (absent, unattainable good)	<b>Fear</b> (threatening but unconquerable evil)

<https://aquinasonline.com/sense-appetites-passions/>

Va osservato che le passioni del desiderio (concupiscibile) precedono e causano quelle dell'impegno (irascibile):

I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 1 co. Le passioni del concupiscibile hanno una portata più ampia che quelle dell'irascibile. Infatti tra le passioni del concupiscibile ce ne sono alcune di moto, come il desiderio; e altre di quiete, come il gaudio e la tristezza. Invece nelle passioni dell'irascibile non ce n'è nessuna di quiete, ma sono tutte di moto. E la ragione si è, che la cosa in cui ci si acquieta non è, come l'oggetto dell'irascibile, difficile, o ardua. [...] È chiaro quindi che le passioni dell'irascibile hanno in quelle del concupiscibile il loro principio e il loro termine.

Contrariamente all'opinione comune in materia, Tommaso non considera le passioni come un male in se stesse, eccetto quelle che sono intrinsecamente disordinate (cioè contraddittorie con l'ordine ontologico delle cose e delle persone e con il loro fine): esse infatti sono delle energie o delle forze che si manifestano dentro l'uomo che possono essere usate sia per il bene che per il male. Si tratta di dinamismi che hanno un grande peso nella vita dell'uomo e non possono essere svalutati, ignorati, censurati o soffocati: necessitano piuttosto di essere indirizzati, controllati e orientati verso il bene. Decisivo è allora il ruolo della ragione e quello della volontà:

I<sup>a</sup>-IIae q. 24 a. 1 co. Le passioni dell'anima si possono considerare sotto due aspetti: primo, in se stesse; secondo, in quanto sottostanno al comando della ragione, o della volontà. Se dunque si considerano in se stesse, cioè in quanto moti di un appetito non razionale, non si trova in esse la bontà, o la malizia morale, che dipende dalla ragione, come abbiamo visto. Se invece si considerano come soggette al comando della ragione e della volontà, allora in esse si riscontra bontà o malizia morale. [...] E difatti possono essere volontarie, o perché comandate dalla volontà, o perché dalla volontà non sono ostacolate.

I<sup>a</sup>-IIae q. 24 a. 2 co. Su questo argomento ci fu contrasto tra Stoici e Peripatetici: infatti gli Stoici dicevano che tutte le passioni sono cattive [...]. Invece i Peripatetici chiamano passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo. Perciò le stimano buone, quando sono regolate dalla ragione; e cattive, quando non ne rispettano la regola. A torto, quindi, Cicerone condanna la sentenza dei Peripatetici, che approvavano le passioni moderate, scrivendo che "ogni male, anche se moderato, è da evitarsi: poiché come il corpo, anche se malato moderatamente, non è sano; così non è sana questa moderazione dei morbi o delle passioni". Infatti le passioni non si possono chiamare morbi o perturbazioni dell'anima, se non quando non rispettano la regola della ragione.

Quando infatti la ragione esercita il suo ruolo guida e orienta tutto verso il fine adeguato, le passioni possono dare al soggetto uno slancio maggiore verso il bene. Un riconoscimento solamente razionale della verità non sarebbe sufficiente per l'uomo, che ha bisogno di sentire anche sensibilmente ed emotivamente la realtà della verità stessa:

I<sup>a</sup>-IIae q. 24 a. 3 co. [...] anche le passioni moderate dalla ragione contribuiscono alla perfezione del bene umano. Infatti il bene umano consiste radicalmente nella ragione: quindi codesto bene sarà tanto più perfetto, quanto più essa si estende a un numero maggiore di cose riguardanti l'uomo. Nessuno dubita, p. es., che interessi la perfezione del bene morale moderare gli atti delle membra esterne secondo la regola della ragione. Perciò essendo l'appetito sensitivo capace di essere sottoposto alla ragione, come abbiamo spiegato, conferisce alla perfezione del bene morale, o umano, che le passioni stesse siano regolate dalla ragione. Come, dunque, è cosa migliore che l'uomo, oltre a volere il bene, lo compia anche esternamente; così conferisce alla perfezione del bene morale il muoversi non soltanto con la volontà, ma anche con l'appetito sensitivo. Così come si esprime il Salmo: "Il mio cuore e la mia carne esultano verso il Dio vivente"; prendendo cuore per l'appetito intellettuale, e carne per quello sensitivo.

L'uomo dunque è una realtà intera o integrale: non è possibile esistenzialmente fare a meno del coinvolgimento delle energie o forze psichiche e fisiche. L'importante è che venga riconosciuto il ruolo guida della ragione e della libera volontà.

*Tommaso è convinto della capacità che ha il bene e il vero di trascinare verso di sé la forza del desiderio e dell'impegno dell'uomo.* Egli non pensa al primato della ragione sulle passioni semplicemente come al primato di ciò che è intellettuale e raffinato su ciò che è sensibile e brutale; nemmeno pensa al ruolo guida del 'buon senso' rispetto agli eccessi delle passioni; tutto questo sarebbe condiviso più o meno da tutti, ieri e oggi, di qualsiasi orientamento etico. No, Tommaso parla di 'ragione' come ciò che connette l'uomo alla verità: è la verità il fattore decisivo che, attraverso la ragione, deve regolare le passioni dell'uomo.

La ragione ha il compito di riconoscere la verità:

[...] la ragione superiore si porta verso le ragioni eterne direttamente come verso i propri oggetti; ma da esse si flette, in un certo qual modo, sulle realtà temporali e caduche, in quanto giudica riguardo a simili realtà temporali in base a quelle ragioni eterne.

[...] quantunque la ragione superiore sia ordinata in modo da aderire alle realtà eterne, tuttavia non aderisce sempre ad esse; e quindi in essa ci può essere peccato.

(*De veritate*, XVI, 3, ad 5 e ad 6)

[...] quando l'atto umano tende verso il fine secondo l'ordine della ragione e della legge eterna, allora l'azione è retta (I-II, 21, 1)

La ragione deve dunque elevare l'uomo verso la verità eterna e infinita, cioè l'essere assoluto, che è Dio stesso. L'uomo aspira a questa verità e quando la cerca, la incontra e la contempla, la sua anima respira e si illumina. E' ciò che Agostino sollecitava, indicando la verità come l'essere superiore a cui tutta la realtà inferiore si riferisce.

La vita morale è dunque questo rapporto con l'Infinito, in cui tutte le cose ricevono la loro esistenza, il loro significato, il loro giusto valore e il loro giusto posto. Non si tratta di un rapporto con l'Infinito riservato ai dotti, ma ad ogni uomo che reciti coscientemente il 'Pater', o il 'Credo', o il Vangelo, o si accosti ai Sacramenti, o si affidi alla Madonna, o ascolti l'insegnamento della Chiesa.

In questo senso la passione per il bene precede quella che può spingere verso il male, e l'amore è la più importante delle passioni, come energia di adesione alla verità, al bene, all'essere<sup>5</sup>:

I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 2 co. Il concupiscibile ha per oggetto il bene e il male. In ordine di natura, però, il bene è prima del male: poiché il male non è che privazione di bene. E quindi tutte le passioni che hanno per oggetto il bene precedono in ordine di natura quelle che hanno per oggetto il male, ciascuna cioè precede la sua contraria: infatti la ricerca di un bene determina il rifiuto del male opposto.

I<sup>a</sup>-IIae q. 25 a. 3 co. Come abbiamo già detto, tutte le passioni dell'irascibile implicano un moto verso qualche cosa. [...] la speranza è prima della disperazione; poiché è un moto verso il bene in quanto bene, cioè in quanto è attraente: è quindi un moto verso il bene per se. Invece la disperazione è un allontanamento dal bene, e ciò non si addice al bene in quanto bene, ma per altro motivo [per l'arduità]; quindi è quasi un per accidens. [...] È perciò evidente che la speranza è la prima tra tutte le passioni dell'irascibile. - E, se vogliamo, ecco descritto l'ordine genetico di tutte le passioni: al primo posto amore e odio; al secondo desiderio e fuga; al terzo speranza e disperazione; al quarto timore e audacia; al quinto l'ira; al sesto ed ultimo gioia e tristezza, le quali vengono dopo tutte le altre, come Aristotele insegna. Tuttavia l'amore precede l'odio, il desiderio la fuga, la speranza precede la disperazione, il timore l'audacia e il gaudio la tristezza, come si può concludere da quanto abbiamo detto in precedenza.

I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 1 co. [...] causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma oggetto proprio dell'amore è il bene: poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore.

I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 4 co. Non c'è passione dell'anima che non presupponga l'amore. E la ragione si è, che ogni altra passione implica, o un moto verso l'oggetto, o un acquietarsi in esso. Ora, sia codesto moto, sia codesta quiete promanano da una connaturalità o conformità, che costituisce l'amore.

Dell'amore si è già trattato precedentemente, nel punto riguardante l'uomo. Si è già visto come si distingua in sensitivo e razionale e sia il "principio del moto verso il fine amato"<sup>6</sup>, cioè l'energia che spinge l'uomo verso il fine riconosciuto. Per questo è fondamentale che questo fine sia conosciuto dall'uomo; se questo accade la persona ne viene attratta e può assecondare questa attrattiva buona:

<sup>5</sup> Il concetto di amore o affettività come "adesione all'essere" è di L. Giussani; cfr Luigi Giussani, *L'autocoscienza del cosmo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2000, p. 105.

<sup>6</sup> *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 26 a. 1 co.

I<sup>a</sup>-IIae q. 27 a. 2 co. Il bene è causa dell'amore in qualità di oggetto. Ora, il bene non è oggetto dell'appetito che mediante la conoscenza. Perciò l'amore richiede una percezione del bene che si ama. Per questo il Filosofo scrive che la visione corporea è principio dell'amore sensitivo. E così la contemplazione della bellezza e della bontà spirituale è principio dell'amore spirituale. Quindi la conoscenza è causa dell'amore allo stesso titolo che il bene, il quale non può essere amato, senza essere conosciuto.

Tommaso, seguendo Aristotele, parla di un moto per certi aspetti circolare:

I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 2 co. Infatti, come Aristotele fa osservare, "il moto appetitivo si sviluppa in cerchio": poiché l'oggetto muove l'appetito, mettendosi in qualche modo nell'intenzione di esso; e l'appetito tende a conseguire l'oggetto nella realtà, in maniera che il moto finisca là, dove è incominciato. Concludendo, la prima trasformazione prodotta dall'oggetto nell'appetito si chiama amore, e si riduce alla semplice compiacenza per l'oggetto appetibile: e da questa compiacenza segue un moto verso di esso, cioè il desiderio e finalmente la quiete, cioè il gaudio. Consistendo, perciò, l'amore in una trasformazione dell'appetito da parte dell'oggetto, è chiaro che l'amore è una passione: passione in senso stretto, in quanto si trova nel concupiscibile; in senso lato, in quanto ha sede nella volontà.

*L'amore coinvolge necessariamente la volontà*, perché chiede che essa metta in moto l'uomo verso l'essere amato. Sarebbe ridicolo un innamorato che non volesse vedere o incontrare la sua amata.

L'Aquinate distingue poi, come si è visto sopra, tra quattro denominazioni dell'amore:

I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 3 co. Ci sono quattro termini che in qualche modo si riferiscono alla stessa cosa: amore, dilezione, carità, amicizia. Differiscono però in questo, che l'amicizia, secondo il Filosofo, "è piuttosto un abito", invece l'amore e la dilezione indicano l'atto, o la passione; la carità si può prendere nell'un senso e nell'altro. Tuttavia l'atto viene indicato in maniera differente da queste tre ultime voci. Amore è più generico: infatti ogni dilezione o carità è amore, ma non viceversa. Poiché la dilezione come dice il nome stesso, aggiunge al concetto di amore l'elezione che lo precede. Perciò la dilezione non è nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà, e nel solo essere ragionevole. La carità aggiunge una perfezione nell'amore, in quanto l'oggetto amato si considera cosa di grande valore, come il nome stesso (carità, da caro) sembra indicare.

In ognuna di queste quattro forme dell'amore si riscontra una caratteristica comune, benché diversamente attuata: *il moto di ogni soggetto autocosciente verso l'unità dell'essere. L'amore infatti ci porta a desiderare tutto l'essere*, come sosterrà Rosmini sviluppando il pensiero tomistico, e quindi *a cercare l'unità con esso*:

I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 1 co. [...] l'amore stesso costituisce tale unione, o nesso. Perciò S. Agostino scrive che l'amore è come "una vita che unisce, o che tende a unire due esseri, cioè chi ama e l'oggetto amato". Dicendo "unisce", accenna all'unione affettiva, senza la quale l'amore non esiste; dicendo "che tende ad unire", accenna all'unione reale.

Tommaso osserva con la consueta chiarezza che questo desiderio di unità e di *mutua inhaesio*<sup>7</sup>, cioè mutua intimità o ineranza, riguarda sia le potenze conoscitive (*vis apprehensiva*) che quelle appetitive (*vis appetitiva*): il soggetto, dunque, in forza dell'amore, desidera che l'essere amato sia presente nella sua conoscenza e nella sua affettività, cioè sia per così dire fruibile come realtà che si pone amabilmente dentro la sua vita e dentro la sua coscienza. L'amore si compie quando l'essere amato è presente e si conosce questa sua presenza e si prende atto che è a sua volta una presenza che ama. Un innamorato desidera che la sua amata sia presente e che lo sia nella sua coscienza più profonda e infine che ella sia una presenza che lo ama. Scrive l'Angelico riguardo alle potenze conoscitive:

I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 2 co. [...] l'oggetto amato è in chi l'ama, in quanto viene a trovarsi nella sua conoscenza; conforme all'espressione di S. Paolo: "...perché vi ho nel cuore". - Si dice invece che l'amante è nell'amato, sempre rispetto alla conoscenza, perché chi ama non si contenta della cognizione superficiale dell'oggetto

<sup>7</sup> I<sup>a</sup>-IIae q. 28 a. 2 co.

amato, ma cerca di capire intimamente le singole cose che ad esso appartengono, e di penetrare così nella sua intimità. In tal senso si dice dello Spirito Santo, amore di Dio, che "penetra le profondità di Dio".

E riguardo alle potenze appetitive o affettive:

Ma per quanto riguarda la potenza appetitiva si dice che l'oggetto amato è in chi l'ama, perché viene a trovarsi nell'affetto di quest'ultimo mediante una certa compiacenza. In questo caso chi ama gode dell'amato, o dei suoi beni, in loro presenza; oppure, in loro assenza, tende col desiderio all'oggetto amato con amore di concupiscenza, o ai beni che all'amato desidera con amore di amicizia; e questo non in dipendenza da una causa estrinseca, come quando uno desidera una cosa in vista di un'altra, o quando si vuol bene a una persona per altri fini; ma in forza della compiacenza interiormente radicata verso l'amato. Difatti si dice che l'amore è intimo; e si parla di "viscere di carità". - Però anche chi ama è nell'oggetto amato: in una maniera nell'amore di amicizia, e in un'altra in quello di concupiscenza. Infatti l'amore di concupiscenza non si ferma a un conseguimento, o ad una fruizione estrinseca e superficiale dell'oggetto; ma cerca di possederlo perfettamente, come per raggiungerne l'intimità. Invece nell'amore di amicizia chi ama si trova nell'amato, in quanto considera e il bene, e il male, e la volontà stessa dell'amico come cose sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene e il male nel proprio amico.

Anche in questo caso dunque Tommaso propone *una visione integrale dell'uomo e del suo rapporto con l'essere, in cui sia il livello spirituale che quello sensitivo-emozionale sono coinvolti nel perseguimento del medesimo scopo, che è la piena unità con l'essere stesso, scoperto e riconosciuto e fruito nella sua totalità e amabilità.*

#### **e) Abiti**

Continuando la sua acuta e inarrestabile osservazione della persona umana, Tommaso nota che l'uomo non mette continuamente in discussione le sue scelte, ma cerca di assumere delle disposizioni stabili nei confronti delle realtà e delle situazioni della vita. Per esempio: un uomo prudente e consapevole che guida l'automobile con attenzione e buon senso ben difficilmente si metterà improvvisamente a fare pazzie sulle strade del centro urbano; o viceversa uno che avesse l'abitudine delle maniere violente non si metterà facilmente a discutere benevolmente con chi gli avesse fatto un torto. Si chiamano *abiti* queste disposizioni con cui ci rapportiamo con la realtà:

I<sup>a</sup>-IIae q. 49 a. 1 co. Il termine abito deriva da avere. [...] prendiamo avere in quanto sta a indicare la disposizione che una cosa ha in se stessa, o in rapporto a un'altra, allora l'abito è una qualità; poiché codesto modo di "aversi" è sempre secondo una qualità. In proposito il Filosofo afferma, che "l'abito è una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male, o in se stesso o in rapporto ad altro, così come è un abito la salute". Ora noi parliamo dell'abito in questo senso. Perciò concludiamo che l'abito è una qualità.

Gli abiti quindi ci dispongono in un certo modo verso le nostre passioni:

I<sup>a</sup>-IIae q. 49 a. 2 co. [Aristotele] afferma, che "gli abiti sono quei modi secondo i quali ci comportiamo bene o male rispetto alle passioni". Infatti quando il modo conviene alla natura di una cosa ha ragione di bene; e quando non conviene ha ragione di male. E poiché la natura è il primo aspetto che va considerato in una cosa, l'abito occupa il primo posto tra le specie della qualità.

Se in effetti proviamo la passione dell'odio e abbiamo l'abito di cedere a questa passione, la nostra disposizione abituale è quella di odiare; ora, la nostra natura umana cosa desidera per se stessa, di essere odiata o amata? Chiaramente di essere amata; quindi l'abitudine ad odiare è un male. Questo è dunque il criterio per giudicare dei nostri abiti:

I<sup>a</sup>-IIae q. 54 a. 3 co. [...] un abito infatti è buono se predispone a un atto conveniente alla natura di chi agisce; ed è cattivo se predispone a un atto che a quella natura non si addice. Ed è così che gli atti delle

virtù si addicono alla natura umana perché sono conformi alla ragione: invece gli atti dei vizi sono in contrasto con la natura umana, perché contrari alla ragione. È chiaro, quindi, che gli abiti sono tra loro specificamente distinti in base alla differenza tra bene e male.

Gli abiti buoni vengono chiamati *virtù*, quelli cattivi *vizi*. Consideriamoli separatamente.

### f) *Virtù*

L'esperienza mostra molto chiaramente a ciascuno di noi che occorre una battaglia continua per superare la banalità con cui quotidianamente guardiamo alla realtà, a noi stessi, al Mistero. Questa banalità è come uno stato di coma o di frustrazione per la nostra ragione: quest'ultima infatti vorrebbe elevarci continuamente alla verità ultima delle cose e alla contemplazione dell'essere nella sua verità, pienezza, integralità, bellezza; la banalità invece ci conduce, come un piano inclinato, a vivere in modo incosciente, ridotto, brutale. Dunque è necessaria una 'ascesi', una lotta permanente per cercare la verità, contemplarla, rifletterla nell'esistenza. A ciò servono le virtù, che sono gli abiti buoni che dispongono la nostra volontà a seguire la ragione, cioè la conoscenza della verità, intesa nel senso pieno della parola. Qui dunque appare il contenuto effettivo di tutta la filosofia morale: aiutare l'uomo a uscire dalle sabbie mobili della banalità per *entrare nel regno della verità*. Noi abbiamo a disposizione delle *potenze* nella nostra esistenza: la potenza di amare, di odiare il male, di conoscere, di operare, di sentire, di desiderare, di gioire, di sperare ... Le abbiamo considerate parlando delle passioni. Possiamo usarle bene e possiamo usarle male. Quando una potenza è usata stabilmente per il bene, diventa una virtù. Per esempio: chi sviluppasse il desiderio del bene, della verità, della giustizia e via dicendo farebbe diventare il suo desiderio una virtù. Ecco il ragionamento rigoroso di Tommaso:

I<sup>a</sup>-IIae q. 55 a. 1 co. Il termine virtù sta a indicare la perfezione di una potenza. Ora, la perfezione di una cosa si concepisce principalmente in ordine al fine di essa. Ma il fine di una potenza è il suo atto. Dunque una potenza si dice perfetta in quanto viene determinata dal proprio atto. Ora, ci sono delle potenze che per se stesse sono determinate ai loro atti, e cioè le potenze attive naturali. Perciò codeste potenze naturali per se stesse sono denominate virtù. - Invece le potenze razionali, che sono proprie dell'uomo, non sono determinate a una sola cosa, ma sono indirizzate, in modo indeterminato, a molte: esse vengono determinate ai loro atti dagli abiti, come abbiamo dimostrato. Dunque le virtù umane sono abiti.

Le virtù sono abiti che dispongono all'azione, cioè operativi:

I<sup>a</sup>-IIae q. 55 a. 2 co. [...] le virtù umane non dicono ordine all'essere, ma piuttosto all'operazione. E quindi codeste virtù sono essenzialmente abiti operativi.

Quindi Tommaso conclude:

I<sup>a</sup>-IIae q. 55 a. 3 co. Come abbiamo già detto, la virtù implica la perfezione di una potenza: difatti la virtù di ciascuna cosa viene fissata all'ultimo termine cui essa si estende, come nota Aristotele. Ora, l'ultimo termine cui si estende una potenza deve essere il bene: poiché il male implica sempre un difetto: cosicché ogni male è "una debolezza", come si esprime Dionigi. Per questo è necessario che la virtù di qualsiasi cosa sia indirizzata al bene. E quindi la virtù umana, che è un abito operativo, deve essere un abito buono, e fatto per compiere il bene.

Parlando delle singole virtù, Tommaso fa una serie di osservazioni specifiche. Ci sono virtù che dispongono nel modo giusto l'affetto:

I<sup>a</sup>-IIae q. 56 a. 6 co. [...] le virtù, che ordinano l'affetto dell'uomo verso Dio e verso il prossimo, come la carità, la giustizia, e simili, hanno la loro sede nella volontà.

Ci sono altre virtù che regolano l'uso dell'intelletto, sia nella conoscenza delle verità fondamentali che in quelle particolari:

I<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 2 co. Come abbiamo già detto, virtù intellettuali speculative sono quelle disposizioni che affinano l'intelletto speculativo nella considerazione del vero: costituendo questo il suo ben operare. Ora, il vero da considerare è di due specie: primo, noto per se stesso; secondo, conosciuto per mezzo di altre nozioni. Ma ciò che è per sé noto ha natura di principio; e viene percepito in maniera istantanea dall'intelletto. Perciò l'abito che predispone l'intelligenza alla considerazione di codeste verità si chiama intelletto, ed è l'abito dei (primi) principi.

Invece le verità conosciute mediante altre nozioni non sono percepite all'istante dall'intelletto, ma mediante una ricerca della ragione: ed hanno natura di termine. [...] ciò che è ultimo rispetto a tutta la conoscenza umana è al primo posto come l'oggetto più conoscibile secondo natura. Di ciò si occupa precisamente la sapienza, la quale considera le cause supreme, come scrive Aristotele. E quindi giustamente coordina e giudica di tutte le cose: poiché non si può dare un giudizio perfetto e universale, se non mediante un processo risolutivo fino alle prime cause. - Invece rispetto a ciò che è ultimo in questo o in quell'altro genere di conoscibili, l'intelletto ottiene il suo compimento dalla scienza. Perciò, ai diversi generi di conoscibili corrispondono abiti di scienze diverse: la sapienza invece non può essere che una.

Ci sono poi virtù, come la prudenza, che dispongono ad agire nel modo corretto nella vita:

I<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 4 co. [...] la prudenza è "la retta ragione nelle azioni da compiersi".

I<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 5 co. La prudenza è una virtù sommamente necessaria per la vita umana. Infatti il ben vivere consiste nel ben operare. Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo quello che compie, ma in che modo lo compie; e cioè si richiede che agisca non per un impeto di passione, ma seguendo un'opzione retta. [...] Perciò è necessario che nella ragione vi sia una virtù intellettuale, che le conferisca una predisposizione retta nei riguardi dei mezzi ordinati al fine. E codesta virtù è la prudenza. Dunque la prudenza è una virtù necessaria a ben vivere.

La prudenza è assistita da altre virtù che aiutano a ben giudicare e deliberare:

I<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 6 co. Tra potenze subordinate la principale è quella che è ordinata all'atto più importante. Ora, rispetto alle azioni umane troviamo tre atti della ragione: il primo di essi è deliberare, il secondo giudicare, il terzo comandare. [...] Ora, è evidente che tra tutte le cose che uno compie l'atto principale è il comandare, cui gli altri atti sono subordinati. Perciò alla virtù, la quale ha il compito di ben comandare, cioè alla prudenza, vanno aggiunte come virtù secondarie l'eubulia, che ha il compito di ben deliberare, nonché la synesis e la gnome che hanno quello di giudicare [...].

Tommaso, con il suo consueto realismo antropologico, ribadisce che non esistono solo virtù di carattere intellettuale, come erroneamente pensava Socrate. Esistono infatti anche virtù che riguardano la parte appetitiva in noi: sono quelle, come si è visto, che regolano gli affetti e ciò che tende a coinvolgere l'uomo soverchiando la sua ragione. Queste virtù morali devono comunque essere determinate dalla ragione. Esse richiedono tuttavia una disposizione che non è puramente intellettuale.

Per esempio: un uomo sposato che avesse continuamente la tentazione di avere rapporti con altre donne, deve disporre la sua vita in modo da non esporsi a questo genere di rapporti; se pensasse di poter dominare perfettamente se stesso con il solo uso della ragione e si mettesse in condizioni pericolose con la presunzione di poterle sempre regolare razionalmente, finirebbe per essere travolto dalle potenze inferiori, che in determinate circostanze possono non obbedire al suo intelletto. Il realismo dunque vuole che la vita sia impostata in modo onesto, così che la ragione possa effettivamente esercitare il suo dominio, aiutata dalle buone disposizioni delle potenze più critiche. Ecco il lucido ragionamento dell'Aquinate:

I<sup>a</sup>-IIae q. 58 a. 2 co. Il primo principio di tutto l'agire umano è la ragione: e qualsiasi altro principio in qualche modo deve obbedire alla ragione: però in maniera diversa. Infatti alcune potenze obbediscono pienamente alla ragione, senza contraddire: così è per le membra del corpo, purché si trovino nelle loro condizioni naturali; la mano e il piede subito si muovono ad agire dietro il comando della ragione. Per questo il Filosofo afferma, che "l'anima governa il corpo con un dominio dispotico", cioè come uno schiavo, il quale non ha il diritto di contraddire il suo padrone. Ora, ci furono alcuni i quali sostennero che tutti i

principi operativi dell'uomo si trovano in queste condizioni rispetto alla ragione. Se ciò fosse vero, basterebbe, per agir bene, che la ragione fosse perfetta. Perciò, essendo la virtù l'abito che ci rende perfetti in ordine al ben operare, essa verrebbe a trovarsi nella sola ragione: e così non esisterebbero altro che virtù intellettuali. Questa era l'opinione di Socrate, il quale insegnava che "tutte le virtù sono saggezza", come riferisce Aristotele. Ecco perché riteneva che un uomo, avendo in sé la scienza, non avrebbe potuto peccare; ma chiunque peccchi pecca per ignoranza.

Questo deriva da una falsa supposizione. Infatti la parte appetitiva non obbedisce pienamente alla ragione, ma con una certa opposizione: cosicché il Filosofo può scrivere che "la ragione comanda la parte appetitiva con un dominio politico", come quello sugli uomini liberi, i quali hanno il diritto di contraddire. E S. Agostino nota, che "spesso l'intelletto precede, ma l'affetto si attarda o non segue affatto": fino al punto che talora le passioni e le abitudini della parte appetitiva ostacolano l'uso della ragione nel giudicare dei singoli. E in questi casi è vero in qualche modo quanto Socrate diceva, cioè che la presenza del sapere avrebbe impedito il peccato: purché questo si estenda all'uso della ragione nell'atto di eleggere un bene particolare.

Quindi, affinché uno possa agir bene non si richiede soltanto che la ragione sia predisposta dagli abiti delle virtù intellettuali; ma che anche le potenze appetitive siano ben disposte mediante gli abiti delle virtù morali. Perciò, come l'appetito è distinto dalla ragione, così le virtù morali sono distinte da quelle intellettuali. Cosicché, allo stesso modo che l'appetito è principio degli atti umani in quanto partecipa della ragione, così gli abiti morali sono virtù umane in quanto conformi alla ragione.<sup>8</sup>

Tutte queste osservazioni sono ricondotte da Tommaso ad una fondamentale considerazione antropologica:

I<sup>a</sup>-IIae q. 58 a. 3 co. Le virtù sono abiti che dispongono perfettamente l'uomo a ben operare. Ora, in lui non ci sono che due principi degli atti umani, e cioè l'intelletto, o ragione, e l'appetito: infatti, come si esprime Aristotele, questi sono i due motori dell'uomo. Perciò ogni umana virtù deve essere un perfezionamento di qualcuno di codesti principi. E quindi se potenzia l'intelletto, o speculativo, o pratico nel ben operare, sarà una virtù intellettuale: se invece rafforza la parte appetitiva, sarà una virtù morale. Perciò rimane stabilito che ogni umana virtù è, o intellettuale, o morale.

Occorre tenere sempre presente questa acuta sintesi tomistica circa i "due motori" dell'uomo. Separarli uno dall'altro è fonte di gravissimi errori: l'intellettualismo da una parte e l'istintivismo o naturalismo dall'altra. Il primo errore consiste nel non vedere o comprendere l'importanza dei desideri, o interessi, o affetti, o sentimenti nella vita dell'uomo. Il secondo errore consiste nel non vedere o comprendere la necessità che questi "appetiti" siano regolati dalla ragione.

Si pensi per esempio al campo educativo: una proposta che fosse puramente intellettuale sarebbe impotente a muovere la persona umana, perché priva di richiamo al desiderio dell'uomo; viceversa una proposta che fosse naturalistica e priva di ragioni fondamentali da seguire sarebbe disastrosa e porterebbe dopo grandi entusiasmi iniziali allo smembramento di sé dentro le passioni irrazionali. Un vero ideale educativo deve coinvolgere gli interessi vitali della persona dimostrandosi capace di darne un giudizio autorevole, regolatore e valorizzatore. Così una compagnia cristiana autentica saprà amare la montagna, la musica, la buona cucina, le opere di carità, il lavoro, e saprà impostare tutto questo in un serrato paragone con l'ideale cristiano approfondito seriamente e con l'impiego pieno della ragione. Lo smembramento dell'uomo e la sua divisione, come se la sua anima potesse essere isolata spiritualmente e la sua ragione intellettualmente e la sua vitalità naturalisticamente, produce una disintegrazione dell'io. La proposta cristiana non può essere solo spirituale e non può non coinvolgere tutta la vita razionale e affettiva dell'uomo.

Tornando al discorso sulle virtù, Tommaso insiste sull'importanza di quelle morali per dare il giusto orientamento alle potenze passionali dell'uomo:

I<sup>a</sup>-IIae q. 59 a. 4 co. Le virtù morali affinano la parte appetitiva dell'anima ordinandola al bene di natura razionale.

<sup>8</sup> In precedenza Tommaso aveva acutamente osservato: "chi ha l'abito di una scienza speculativa non ha per questo un'inclinazione ad usarne, bensì la sola capacità di scorgere la verità nelle cose di cui ha scienza: ma che faccia uso della sua scienza dipende dalla mozione della volontà. Perciò le virtù che ornano la volontà, come la carità e la giustizia, rendono moralmente buono l'uso di codeste scienze speculative". (I<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 1 co.)

Le passioni infatti, come si diceva sopra, eccetto quelle disordinate, non devono essere negate o soffocate, ma ordinate dalle virtù:

I<sup>a</sup>-IIae q. 59 a. 5 co. Se chiamiamo passioni gli affetti disordinati, come facevano gli Stoici, allora è chiaro che la virtù perfetta dev'essere senza passioni. - Ma se chiamiamo passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo, allora è evidente che le virtù morali, aventi nelle passioni la loro materia, non possono esistere senza di esse. E la ragione si è che altrimenti la virtù morale renderebbe l'appetito sensitivo del tutto inerte. Ora, non è compito delle virtù privare dei loro atti le potenze sottoposte alla ragione: ma esse hanno piuttosto il compito di promuoverne l'esercizio per eseguire il comando della ragione. Perciò, come la virtù ordina le membra del corpo agli atti esterni dovuti, così ordina l'appetito sensitivo ai moti rispettivi ben ordinati.

Valorizzando la serrata analisi aristotelica, Tommaso elenca le undici diverse virtù morali incaricate di ordinare le altrettante passioni dell'uomo:

I<sup>a</sup>-IIae q. 60 a. 5 co. [...] gli oggetti delle passioni, in base alla diversità dei loro rapporti con l'appetito sensitivo, producono specie diverse di passioni: e in base ai loro rapporti con la ragione causano specie diverse di virtù. [...] È perciò evidente, secondo Aristotele, che esistono dieci virtù morali riguardanti le passioni, e cioè: forza, temperanza, liberalità, magnificenza, magnanimità, filotimia, mansuetudine, amicizia, verità ed eutrapelia. Esse si distinguono o secondo la materia, o secondo la diversità delle passioni, oppure secondo la diversità degli oggetti. Aggiungendo la giustizia, che ha per oggetto le operazioni, in tutto saranno undici.

Da notare che l'Aquinate ricorda anche virtù quali la filotimia e l'eutrapelia: la prima è l'amore per la propria dignità, mentre la seconda è quella che dà il giusto spazio al gioco e al divertimento nella vita dell'uomo. Questa attenzione del Dottore Angelico per tutte queste possibili virtù non deriva, come potrebbe sembrare a prima vista, dalla sua ammirazione per Aristotele, bensì dalla sua consapevolezza che ciò che il Creatore ha posto nell'uomo deve essere considerato con stima e amore e utilizzato al meglio delle sue potenzialità. Ecco in definitiva lo schema delle virtù secondo la visione tomistica:

Virtù intellettuali	Intelletto	Coglie i principi primi	
	Sapienza	Cerca la verità ultima e totale	
	Scienza	Cerca le verità particolari	
Virtù morali	PRUDENZA	Applica i principi universali alle situazioni concrete	Virtù intellettuale che è anche morale
	GIUSTIZIA	Dà ad ogni ente il riconoscimento che gli è dovuto	
	FORTEZZA	Rende resistenti alle difficoltà e conforma l'uomo alla ragione	Per il timore e l'audacia
	TEMPERANZA	Regola le passioni del concupiscibile	Per le passioni del concupiscibile
	Liberalità		
	Magnificenza		
	Magnanimità		Per la speranza e la disperazione
	Filotimia		
	Mansuetudine		Per l'ira
	Amicizia - affabilità		

	Verità - veracità		
	Eutrapelia		
Virtù teologali	FEDE		
	SPERANZA		
	CARITA'		

### g) *Virtù cardinali*

Un discorso particolare meritano le quattro virtù cardinali, cioè principali: *prudenza, giustizia, forza e temperanza*.

I<sup>a</sup>-IIae q. 61 a. 1 co. [...] le virtù che implicano la rettitudine dell'appetito devono dirsi principali. Esse sono virtù morali [...].

“Rettitudine dell'appetito” vuol dire conformità della volontà al dettame della ragione. Per esempio: se io so che c'è un bambino in pericolo e devo intervenire per salvarlo, occorre che la mia volontà si muova di conseguenza e faccia ciò che deve fare. Secondo la riflessione filosofica classica e cristiana ciò richiede l'ausilio di quattro virtù principali, che sono appunto la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza. Per Tommaso la più importante è la prudenza, perché, come vedremo, è più direttamente legata all'intelletto che deve capire che cosa fare, mentre le altre tre concernono la fase applicativa, cioè la volontà:

Perciò una virtù è maggiore di un'altra in quanto migliore di essa. Ora, il bene umano è in conformità con la ragione, come afferma Dionigi. E codesto bene appartiene essenzialmente alla prudenza, che è una perfezione della ragione. La giustizia invece ha il compito di attuarlo: poiché spetta ad essa imporre l'ordine della ragione in tutte le azioni umane. Le altre virtù hanno il compito di conservare codesto bene, moderando le passioni, perché non distolgano l'uomo dal bene della ragione. [...] Perciò tra le virtù cardinali la prima è la prudenza; la seconda la giustizia; terza la forza; quarta la temperanza. E al seguito di esse tutte le altre virtù. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 123 a. 12 co.)

Bisogna ricordare quanto detto sopra e cioè che queste virtù sono delle disposizioni stabili del nostro io a compiere il bene. Qual è infatti il loro spessore ontologico? Sono enti reali o ideali? Dove sono riscontrabili come entità effettive? La risposta è stata detta: sono disposizioni del soggetto, sono delle forze (*virtus*) o capacità che il soggetto ha a disposizione dentro di sé, in misura maggiore o minore, per agire secondo ragione, cioè secondo il bene. Fanno dunque parte del discorso sulla soggettività come possibilità che il soggetto riscontra dentro di sé: *io riscontro dentro di me la capacità o possibilità di riconoscere il bene, di dispormi in modo da riconoscerlo e di attuarlo, resistendo a ciò che si oppone ad esso. Così le quattro virtù cardinali sono come le quattro gambe del tavolo: permettono al soggetto di disporsi nel modo giusto di fronte ai pesi che deve portare*.

Occorre pertanto seguire Tommaso in queste osservazioni con la consapevolezza che egli sta descrivendola realtà del soggetto umano, cioè un ente particolarmente straordinario all'interno della già grande straordinarietà dell'essere.

Vediamo le caratteristiche essenziali di ciascuno di queste quattro virtù.

1) *La prudenza*. E' la virtù che permette di applicare i principi universali alle situazioni concrete della vita e di prendere quindi le giuste decisioni sul da farsi.

Per esempio: un padre di famiglia che fosse tentato di comperare una macchina di lusso dovrebbe ricordare che il bene della sua famiglia viene prima del suo bene personale e, applicando questo principio universale, dovrebbe usare il denaro per uno scopo più utile al bene dei suoi figli, quale un'adeguata formazione scolastica e morale. La prudenza è appunto la virtù che li consente di fare questa valutazione e di prendere questa decisione. Essa perciò richiede queste caratteristiche:

[...] conoscere le cose future dal presente o dal passato, come fa la prudenza, è proprio della ragione: perché questo richiede dei confronti. Perciò rimane stabilito che la prudenza propriamente è nella ragione. (II<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 1 co.).

Come dice il Filosofo, "è proprio del prudente saper deliberare". Ma la deliberazione ha di mira ciò che noi dobbiamo fare in ordine a un fine. Ora, la natura di ciò che si deve fare per un fine è di ordine pratico. Perciò è evidente che la prudenza interessa soltanto la ragione pratica. (II<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 2 co.)

[...] è necessario che la persona prudente conosca i principi universali della ragione, e conosca pure i singoli di cui si occupano le operazioni. (II<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 3 co.)

Tommaso specifica poi che questa virtù non riguarda solo la singola persona umana e la sua vita privata, ma anche la comunità e la sua vita sociale e politica:

[...] è chiaro che la prudenza non s'interessa soltanto del bene privato di un uomo singolo, ma anche del bene di tutta la collettività. (II<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 10 co.)

È quindi necessario che differiscano specificamente tre tipi di prudenza, secondo la differenza di questi tre fini: la prima è la prudenza ordinaria, che attende al bene proprio; la seconda è la prudenza economica o domestica, che è ordinata al bene comune della casa, o della famiglia; la terza è la politica, la quale è ordinata al bene comune della città o del regno. (II<sup>a</sup>-IIae q. 47 a. 11 co.)

2) *La giustizia.* E' la virtù che permette di dare effettivamente a ciascun ente ciò che gli è dovuto. Essa presuppone dunque che la ragione stabilisca anzitutto che cosa è dovuto a ciascun ente (il che, come si è detto, avviene con la virtù della prudenza): quindi la giustizia opera in modo che la volontà dia effettivamente a ciascuno ciò che gli è dovuto.

Nell'esempio fatto sopra si potrebbe dire: dopo che il padre di famiglia ha riconosciuto che è più importante provvedere ai bisogni della prole che acquistare una macchina di lusso, agirà con giustizia se effettivamente farà quello che la prudenza gli ha indicato.

Tommaso fa notare *il legame che unisce la giustizia con il diritto*, essendo questo ultimo il tentativo di riconoscere ciò che è dovuto a ciascun ente in ciascuna circostanza:

È compito proprio della giustizia, tra tutte le altre virtù, di ordinare l'uomo nei rapporti verso gli altri. Essa infatti implica l'idea di uguaglianza, come il nome stesso sta a indicare [...]. [...] l'oggetto della giustizia viene determinato in modo speciale, ed è chiamato il giusto. Ed è questo precisamente il diritto. Perciò è evidente che il diritto è l'oggetto della giustizia. (II<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 1 co.)

[...] diritto naturale è quanto per sua natura è adeguato o proporzionato ad un altro. (II<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 3 co.)

Si arriva così alla migliore definizione di giustizia come virtù che implica consapevolezza e decisione:

[...] perché un atto relativo a qualsiasi materia sia virtuoso, si richiede che sia volontario, e che sia stabile e fermo: poiché il Filosofo afferma che per l'atto virtuoso si richiede prima di tutto che uno "lo compia coscientemente"; secondo che lo compia "deliberatamente e per il debito fine"; terzo, che "lo compia stabilmente". [...] Ecco perché nella definizione della giustizia si parla di "volontà", per chiarire che l'atto della giustizia dev'essere volontario. Si parla poi di "costanza e di perennità", per indicare la stabilità dell'atto. Perciò [...] se uno volesse ridurre l'enunciato a una definizione rigorosa, potrebbe dire così: "La giustizia è l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con volere costante e perenne". - E questa definizione coincide con quella che dà il Filosofo nell'Etica, affermando che "la giustizia è l'abito mediante il quale uno compie con proponimento cose giuste". (II<sup>a</sup>-IIae q. 58 a. 1 co. )

Va notato che Tommaso inserisce nella trattazione della giustizia anche ciò che concerne la virtù della religione, in quanto contiene ciò che è dovuto all'ente supremo, cioè a Dio, da parte dell'uomo.

3) *La forza.* Non basta la virtù della giustizia per applicare ciò che la prudenza ha riconosciuto come giusto: l'uomo infatti può trovarsi paralizzato dalla paura di fronte a tutto ciò che si oppone alla giustizia.

Nel caso fatto sopra si può proseguire la riflessione pensando all'insorgere di un pericolo che spinge il padre di famiglia a non applicare ciò che ha riconosciuto come giusto: per esempio la paura che rinunciando alla macchina di lusso venga rovinata la sua carriera nell'alta società o che i figli non vogliano ricevere un'educazione adeguata e così via.

E' necessaria quindi una nuova virtù che permetta di far fronte alla paura, cioè la fortezza.

Tommaso inquadra la questione accennando subito ai due tipi di ostacoli che impediscono alla giustizia di essere applicata e alle due corrispettive virtù che rimediano ad essi:

Ora, la volontà umana trova due ostacoli nel seguire la rettitudine della ragione. Primo, per il fatto che essa viene attratta da cose dilettevoli a compiere atti diversi da quelli richiesti dalla rettitudine della ragione: e tale ostacolo viene rimosso dalla virtù della temperanza. Secondo, per il fatto che la volontà si allontana da quanto è conforme alla ragione per qualche cosa di difficile che sovrasta. E per togliere questo ostacolo si richiede la fortezza dell'animo, capace di resistere a tali difficoltà: come si richiede la forza, ossia il vigore del corpo, per superare e respingere il male fisico. Perciò è evidente che la fortezza è una virtù, in quanto rende l'uomo conforme alla ragione. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 123 a. 1 co.)

Si vedrà sotto quanto concerne la temperanza. Lo specifico della fortezza è la capacità di resistere di fronte ai pericoli:

[...] l'atto principale della fortezza non è aggredire, ma resistere, cioè restare fermi nei pericoli. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 123 a. 6 co.)

Tommaso osserva che persino l'ira, moderata dalla ragione, può essere strumento per la fortezza:

[...] il forte nel suo agire si serve dell'ira, però moderata, non già di quella sregolata. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 123 a. 10 co.)

Nel caso fatto sopra, il padre di famiglia può servirsi dell'ira ragionevole per opporsi a chi avrebbe voluto che lui spendesse i suoi soldi per la macchina di lusso per far carriera nell'alta società a danno del bene dei suoi figli.

Tommaso inserisce in questa virtù anche la trattazione del *martirio*, facendo notare che è il più perfetto atto di fortezza e, in generale, il più perfetto tra gli atti possibili all'uomo:

[...] il martirio consiste nel fatto che uno persiste con fermezza nella verità e nella giustizia contro la violenza dei persecutori. Perciò è evidente che il martirio è un atto di virtù. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 124 a. 1 co.)

[...] il martirio è tra gli atti umani quello più perfetto nel suo genere, quale segno della più ardente carità; secondo le parole evangeliche: "Nessuno ha un amore più grande di questo, di uno che dia la vita per i suoi amici". (II<sup>a</sup>-IIae, q. 124 a. 3 co.)

Va notato che per l'Aquinate il martirio non riguarda solo il caso in cui si debba difendere direttamente la fede in Dio, ma anche ciò che Dio comanda:

[...] tutte le azioni virtuose, in quanto si riferiscono a Dio, sono altrettante attestazioni di fede; di quella fede la quale ci fa conoscere che Dio vuole da noi quelle opere buone, e che ci ricompenserà per esse. In tal senso queste possono esser causa del martirio. Infatti nella Chiesa si celebra il martirio di S. Giovanni Battista, il quale subì la morte non per non rinnegare la fede, ma per aver condannato l'adulterio. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 124 a. 5 co.)

4) *La temperanza*. Come già si è detto la temperanza è la virtù che permette di governare i propri sentimenti ed impedire che questi possano spingerci a compiere atti contrari alla retta ragione.

[...] la temperanza, che implica moderazione, consiste principalmente nel regolare le passioni che tendono ai beni sensibili, e cioè le concupiscenze e i piaceri; e indirettamente a regolare le tristezze, o dolori che derivano dall'assenza di questi piaceri. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 141 a. 3 co.)

[...] è nella natura della virtù inclinare al bene. Ma il bene proprio dell'uomo, a detta di Dionigi, è "di essere conforme alla ragione". Perciò la disposizione che inclina a ciò che è conforme alla ragione è una virtù. Ora, è evidente che tale è l'inclinazione della temperanza: infatti il suo nome stesso implica una certa moderazione, o temperamento dovuto alla ragione. Dunque la temperanza è una virtù. (II<sup>a</sup>-IIae, q. 141 a. 1 co.)

Restando ancora una volta sul caso trattato sopra, possiamo immaginare i sentimenti del padre di famiglia che si sente molto attratto dalla macchina di lusso e prova grande tristezza a rinunciare ad essa per ottemperare alla pur giusta esigenza di migliorare la vita dei figli: la temperanza è la virtù che gli permette di resistere ad una attrattiva ingiusta e di sopportare la tristezza che questo può comportargli.

### ***h) Vizi e peccati***

Agli atti buoni e alle virtù si contrappongono i peccati e i vizi. E' impossibile in questa sede seguire la dettagliata analisi che Tommaso fa di queste realtà, a cui dedica come di consueto una trattazione molto precisa e sistematica. Ci si limiterà quindi qui ad accennare ad alcune cose fondamentali. Va comunque riconosciuto che la laboriosa analisi tomistica dei peccati e dei vizi fa parte integrante di un serio discorso antropologico ed anche metafisico. Esiste infatti *un legame o intreccio molto forte tra l'uomo come soggetto conoscente e come soggetto morale*: pensare di trattare queste due dimensioni separatamente è un grave errore, che è stato fatto molte volte nella storia del pensiero. La conoscenza in realtà non va per conto suo, ma è molto condizionata dalla posizione morale che l'uomo assume.

La ricerca metafisica di Dio non è uguale nell'uomo puramente intellettuale e nel santo: solo il secondo è capace di una vera conoscenza filosofica di Dio. Questa affermazione può sembrare arbitraria, ma è in realtà facilmente dimostrabile: per conoscere Dio, che non è visibile e manifesto, occorre un grande desiderio di conoscerlo e di amarlo; diversamente non si cerca e se non si cerca non si trova; anzi, quel poco che si trova, mosso dal proposito di possederlo, viene piegato dentro la propria misura ristretta e viene quindi privato della sua connessione con la totalità degli elementi che il discorso su Dio richiede; dunque chi non ama Dio non è capace di conoscerlo.

La stessa cosa vale anche per l'agire dell'uomo verso gli altri: chi non ama gli altri non può conoscere l'essere in generale, anche se è dotato di un grande ingegno logico. Se infatti non amo la prodigiosa realtà della persona che mi sta accanto, non sono consapevole della grandezza e profondità ontologica dell'essere personale in quanto tale; dunque non vedo l'essere in quanto tale; ciò che vedo è solo qualche frammento che metto disordinatamente al posto sbagliato, pensando che esso esaurisca l'essere o sia la parte più rappresentativa dell'essere.

Il discorso quindi sui peccati e sui vizi è di grande importanza per una vera ricerca metafisica e antropologica. Tommaso spiega con grande chiarezza che cosa è accaduto con il peccato originale e il peso enorme che questo avvenimento ha avuto sulle capacità cognitive e morali dell'uomo. Non si può pensare che questo evento riguardi puramente la sfera della religione o quella della morale: esso investe invece tutto l'ambito della conoscenza umana e spiega la difficoltà enorme che l'uomo avverte nel procedere in questa conoscenza. Allo stesso tempo esso, pur essendo oggetto di materia rivelata, è facilmente constatabile nei suoi effetti anche all'osservazione fenomenologica ed esistenziale. Non è possibile condurre una tale osservazione antropologica e ontologica senza considerare l'imponenza delle conseguenze che questo evento ha lasciato dietro di sé. Se la ragione non può arrivare ad identificarlo con precisione senza l'aiuto della Rivelazione, essa può e deve comunque ipotizzare l'esistenza di una misteriosa frattura dentro l'esistenza e la vita dell'essere umano rispetto al suo rapporto con l'assoluto e con gli altri esseri umani e con l'essere in generale. E' l'evidenza di una vera e propria ferita nell'essere. Per cui il filosofo si ritrova nei panni di un medico che di fronte ad un ferito che avesse perso la memoria non potrebbe capire cosa esattamente gli fosse successo, ma potrebbe e dovrebbe constatare l'evidenza della sua ferita e la necessità di curarla.

Tommaso si mette in questa prospettiva di grande realismo e, con l'aiuto della Rivelazione, cerca di fotografare la situazione sofferente e contraddittoria in cui si ritrova l'uomo in generale, tentando di identificare i punti esatti in cui si manifesta la sua profonda ferita:

I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 85 a. 3 co. Mediante la giustizia originale la ragione dominava perfettamente le potenze inferiori dell'anima, ed essa stessa era sublimata dalla sua sottomissione a Dio. Ma la giustizia originale fu distrutta, come abbiamo detto, dal peccato di Adamo. E quindi tutte le facoltà dell'anima rimangono come destituite del proprio ordine, dal quale erano indirizzate naturalmente alla virtù: e codesta destituzione si dice che è un ferimento della natura. Ora, quattro sono le potenze dell'anima che possono essere sede di virtù, come sopra abbiamo visto: la ragione, in cui risiede la prudenza; la volontà, in cui si trova la giustizia; l'irascibile, sede della fortezza; il concupiscibile, sede della temperanza.

Perciò dal momento che la ragione è destituita del suo ordine alla verità, si ha la piaga dell'ignoranza; con la perdita dell'ordine che la volontà sperimenta per il bene, si ha la piaga della malizia; privando l'irascibile del suo ordine alle cose ardue, si ha la piaga della fragilità; e togliendo alla concupiscenza il suo ordine al bene dilettevole regolato dalla ragione, si ha la piaga della concupiscenza.

Quindi sono quattro le piaghe inflitte a tutta la natura umana dal peccato di Adamo. Siccome però l'inclinazione al bene viene menomata in ciascuno anche dal peccato attuale, come sopra abbiamo dimostrato, queste quattro piaghe accompagnano pure gli altri peccati; col peccato, cioè, la ragione si offusca, specialmente in campo pratico; la volontà diviene restia al bene; cresce l'interna difficoltà a ben operare; e la concupiscenza si accende.

Riassumendo in uno schema le preziose osservazioni tomistiche, potremmo ricavarne questo quadro:

<i>4 facoltà dell'anima</i>	<i>4 virtù relative</i>	<i>Ordinate a</i>	<i>Dopo il peccato originale e anche attuale</i>
RAGIONE (facoltà della conoscenza dell'essere)	Prudenza	Fatta per la verità	Piaga dell'ignoranza
VOLONTÀ (facoltà dell'adesione all'essere)	Giustizia	Fatta per il bene	Piaga della malizia
IRASCIBILE (facoltà dell'energia dell'essere)	Fortezza	Fatta per le cose ardue	Piaga della fragilità
CONCUPISCIBILE (facoltà del desiderio dell'essere)	Temperanza	Fatta per il piacere del bene-bellezza	Piaga della concupiscenza

Lo sguardo di Tommaso sull'essere umano giunge a cogliere con grande chiarezza le straordinarie facoltà di cui è dotata la sua soggettività. Alla luce della acuta analisi tomistica la persona umana non rivela solo una generica capacità di coscienza e di autocoscienza, ma la distinzione di specifiche facoltà per la conoscenza dell'essere, per l'adesione all'essere, per l'energia del proprio io, per il desiderio dell'essere e della sua bellezza o amabilità. Si tratta di un ritratto davvero formidabile della natura della persona umana, con tutte le implicazioni che esso comporta e gli agganci con le osservazioni antropologiche precedenti.

Allo stesso tempo questo quadro mostra bene la vastità della ferita che questo stesso essere umano personale si porta addosso. Chiunque può constatare nella propria esperienza la verità dei rilievi fatti da Tommaso: la piaga dell'ignoranza, della malizia, della fragilità e della concupiscenza sono tristi evidenze quotidiane in noi. Si tratta di vere e proprie violenze fatte ai danni delle quattro facoltà costitutive della nostra persona umana medesima: fatti per l'essere, per l'infinito, per la bellezza, per l'amore (cioè l'adesione all'essere), ci ritroviamo incapaci di tutto questo.

Non si può fare filosofia se non si registra questa situazione. Questo sguardo permette in effetti di conciliare i due termini contraddittori delle nostre analisi fenomenologiche: da una parte l'evidenza della realtà metafisica e della nostra parentela con essa, dall'altra l'evidenza della nostra brutalità e materialità mortura. Tra la visione

infinta dell'essere e quella finita chi ha ragione? E' questo normalmente il dilemma in cui ci ritroviamo. Proprio lo sguardo antropologico di Tommaso ci permette di capire che entrambe le osservazioni sono vere: l'essere è veramente infinito e nello stesso tempo la nostra condizione umana è veramente legata al finito e per certi versi schiava di esso.

Per Tommaso è altrettanto evidente che la redenzione operata da Cristo determina un cambiamento radicale di questo stesso dilemma: l'essere infinito in Cristo è veramente nuovamente fruibile da noi, come e più di quanto doveva esserlo nella misteriosa condizione originaria. L'uomo, che continua ad essere segnato dalla propria ignoranza, malizia, debolezza e concupiscenza, trova in Cristo una conoscenza nuova, una bontà nuova, una forza nuova e una purezza nuova. Tutto ciò sarà oggetto di studio nella morale rivelata, ma è importante ricordarlo anche qui per non lasciare incompleta l'osservazione fenomenologica.

Tornando all'analisi del peccato originale, Tommaso identifica con precisione quale ne è stata la causa:

I<sup>a</sup>-IIae q. 82 a. 3 co. [...] per definire la causa del peccato originale, si deve osservare la causa della giustizia originale, che è l'opposto di essa. Ebbene, tutto l'ordine della giustizia originale si doveva al fatto che la volontà umana era sottomessa a Dio. Sottomissione che consisteva principalmente nella volontà che ha il compito di muovere tutte le altre facoltà verso il fine, come abbiamo detto nei trattati precedenti. Perciò la volontà, con la sua aversione da Dio, ha portato il disordine in tutte le altre facoltà dell'anima. Ecco quindi che la privazione della giustizia originale, che assicurava la sottomissione della volontà a Dio, è la parte formale del peccato d'origine: mentre tutto il disordine delle altre facoltà ne è come l'elemento materiale. Quest'ultimo disordine consiste soprattutto nel fatto che queste facoltà si volgano disordinatamente ai beni transitori: e tale disordine con nome generico si può chiamare concupiscenza. Perciò il peccato originale materialmente è la concupiscenza; formalmente è la mancanza della giustizia originale.

Anche qui va detto che l'analisi tomistica non si basa solo sul dato rivelato, ma anche sull'indagine razionale: la condizione umana è in realtà caratterizzata da questa strana *aversio voluntatis a Deo* che contraddice frontalmente la necessità ontologica dell'uomo, che è quella di conoscere e amare Dio.

Se l'uomo fosse coerente con la sua struttura ontologica dovrebbe cercare Dio dalla mattina alla sera e dalla sera alla mattina: dovrebbe cercare, implorare, piangere, mendicare la presenza di Dio in ogni istante della sua esistenza. La realtà, come sappiamo, è ben diversa: l'uomo si disinteressa quasi totalmente di Dio e con grande fatica si decide talvolta ad avvicinarsi a Lui, raramente per amarlo e più frequentemente per ottenere qualche favore, senza particolare convinzione in merito. Anzi, nella vita sociale ci si vergogna di nominare Dio e di mostrare un atteggiamento di ricerca e di affetto nei suoi confronti.

Allo stesso tempo l'uomo si appassiona fino al ridicolo *ad bonum commutabile*, cioè per i beni materiali transitori. Un'analisi accurata di questo atteggiamento mostra che è generato proprio dall'inconscia identificazione del bene mutevole con quello immutevole ed infinito: l'uomo si aspetta dai beni transitori la sua felicità, pur arrivando a sperimentare regolarmente una disillusione in merito. Tuttavia, pur presagendo o sapendo apertamente che finirà così, non riesce a sottrarsi a questo gioco ingannevole e alla schiavitù che esso comporta.

Tutto questo comportamento non solo non ha alcuna motivazione di tipo razionale, ma contraddice in modo brutale le esigenze della ragione, la cui spinta luminosa è costantemente verso l'essere infinito. E' vero piuttosto che l'uomo, determinato da questo agire irrazionale, cerca di piegare la ragione a giustificarlo in ogni modo, compiendo una violenza di per sé impossibile sulla ragione stessa.

Questo è dunque il quadro psicologico determinato dal peccato originale, cioè dall'evidente contraddizione che l'uomo ha introdotto rispetto alla sua struttura e destinazione ontologica. Si può dire che il peccato originale stesso si sia tramutato in una condizione permanente, in una disposizione strutturale all'interno della persona umana medesima:

I<sup>a</sup>-IIae q. 82 a. 1 co. [...] Il peccato originale è precisamente un abito [...]. Infatti esso è una disposizione disordinata derivante dal turbamento di quell'armonia che costituiva la giustizia originale: esattamente come la malattia del corpo è una disposizione disordinata di esso, la quale turba l'equilibrio che costituisce la salute. Perciò si dice che il peccato originale è "un'infermità della natura".

La natura del peccato originale si ripercuote o si ripete in ogni singolo peccato attuale dell'uomo:

I<sup>a</sup>-IIae q. 71 a. 6 co. [...] il peccato non è altro che l'atto umano cattivo. Così pure è evidente che un atto è umano perché volontario [...]. Ecco perché S. Agostino nella definizione del peccato incluse due elementi: il primo, che costituisce la sostanza dell'atto umano, ed è come l'elemento materiale del peccato: "parola, azione o desiderio"; il secondo invece, che è come l'elemento formale del peccato, costituisce la ragione stessa di male: "contro la legge eterna".

Affronteremo tra poco il tema della legge. Per completare il discorso fatto finora occorre aggiungere una osservazione sul vizio:

I<sup>a</sup>-IIae q. 71 a. 1 co. [...] tre sono le cose che si oppongono alla virtù. La prima di esse è il peccato, che si contrappone all'atto cui la virtù è ordinata: infatti il peccato sta a indicare l'atto disordinato, mentre l'atto della virtù è retto e ordinato. Invece in quanto la virtù implica la bontà, ad essa si contrappone la malizia. Ma per quello che ne costituisce direttamente la ragione di virtù, ad essa si contrappone il vizio: infatti il vizio per ogni cosa consiste nel suo non essere disposta secondo la propria natura. Ecco perché S. Agostino può affermare: "Chiama vizio ciò che vedrai mancare alla perfezione di una natura".

Il vizio dunque è una disposizione contraria a quella della virtù: quest'ultima è una disposizione al bene, mentre il vizio lo è al male.

Tommaso come si è detto svolge un'accurata analisi dei vari tipi di peccato e di vizio che non è possibile riassumere in questa sede. Il discorso tomistico si sviluppa considerando i peccati e i vizi che si contrappongono a ciascuna virtù sia cardinale che teologale e a quelle da loro derivate. Eccone uno schema sommario:

<i>Virtù</i>	<i>Doni o virtù correlate</i>	<i>Peccati o vizi contrari</i>
FEDE	Intelletto Scienza	Eresia Apostasia Bestemmia Bestemmia contro lo Spirito Santo Cecità della mente Ebetismo e ottusità
SPERANZA	Timore	Disperazione Presunzione
CARITA'	Amore Gaudio Pace Misericordia Beneficenza Elemosina Correzione fraterna Sapienza	Odio Accidia Invidia Discordia Contese Scisma Guerra Risse Sedizione Scandalo Stoltezza
PRUDENZA	Dono del consiglio	Vizi contrari: - imprudenza - precipitazione - inconsideratezza - incostanza - negligenza  Vizi confondibili con la prudenza: - prudenza della carne - astuzia (falsità, inganno, frode)

		- sollecitudine per le cose temporali
GIUSTIZIA	<ul style="list-style-type: none"> <li>- diritto</li> <li>- religione (devozione, orazione, adorazione, sacrificio, offerte, decime, voto, giuramento, scongiuro, lode)</li> <li>- pietà</li> <li>- osservanza</li> <li>- riverenza</li> <li>- obbedienza</li> <li>- gratitudine</li> <li>- veracità</li> <li>- cortesia</li> <li>- liberalità</li> <li>- epicheia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ingiustizia</li> <li>- vizi contrari alla religione (superstizione, idolatria, divinazione, vana osservanza, tentare Dio, spergiuro, sacrilegio, simonia)</li> <li>- disobbedienza</li> <li>- ingratitudine</li> <li>- bugia</li> <li>- simulazione e ipocrisia</li> <li>- ostentazione</li> <li>- ironia</li> <li>- adulazione</li> <li>- litigio</li> <li>- avarizia</li> <li>- prodigalità</li> <li>- preferenza di persone</li> <li>- omicidio</li> <li>- furto</li> <li>- contumelia o ingiuria</li> <li>- detrazione o maldicenza</li> <li>- sussurrazione o mormorazione</li> <li>- derisione</li> <li>- maledizioni</li> <li>- frodi</li> <li>- mutuo e usura</li> </ul>
FORTEZZA	<ul style="list-style-type: none"> <li>- martirio</li> <li>- magnanimità</li> <li>- magnificenza</li> <li>- pazienza</li> <li>- perseveranza</li> <li>-</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- viltà</li> <li>- temerarietà</li> <li>- audacia</li> <li>- presunzione</li> <li>- ambizione</li> <li>- vanagloria</li> <li>- pusillanimità</li> <li>- grettezza</li> <li>- cedevolezza</li> <li>- pertinacia</li> </ul>
TEMPERANZA	<ul style="list-style-type: none"> <li>- verecondia</li> <li>- onestà</li> <li>- astinenza</li> <li>- digiuno</li> <li>- sobrietà</li> <li>- castità</li> <li>- verginità</li> <li>- continenza</li> <li>- clemenza</li> <li>- mansuetudine</li> <li>- modestia</li> <li>- umiltà</li> <li>- modestia esterna</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- intemperanza</li> <li>- ubriachezza</li> <li>- gola</li> <li>- lussuria (fornicazione, adulterio, incesto, stupro, ratto, peccato contro natura)</li> <li>- incontinenza</li> <li>- iracondia</li> <li>- crudeltà</li> <li>- superbia</li> </ul>

### *i) La legge*

Si è già usato alcune sopra il termine legge: è necessario ora precizarlo, seguendo la riflessione molto chiara ed articolata che vi dedica Tommaso. La definizione che egli offre di legge è già in partenza molto precisa:

La legge è una regola, o misura dell'agire, in quanto uno viene da essa spinto all'azione, o viene stornato da quella. [...] Ora, misura degli atti umani è la ragione, la quale ne è il primo principio [...]: infatti è proprio della ragione ordinare al fine [...]. Dunque la legge è qualche cosa che appartiene alla ragione. (I-II, 90, 1)

Posto dunque che l'uomo ha bisogno di ordinare con la ragione le sue azioni al fine e che la legge è una regola che aiuta ad ottenere questo scopo, resta da chiedersi quali tipi di legge esistano e possano svolgere questa funzione.

Prima di vedere questo, e cioè alla fin fine le diverse categorie logiche o ontologiche di leggi, va osservato che sostanzialmente tutte riguardano non tanto o non solo il singolo quanto la comunità intera:

[...] fine ultimo della vita umana è la felicità, o beatitudine. Perciò la legge deve riguardare soprattutto l'ordine alla beatitudine. [...] essendo ogni uomo parte di una comunità perfetta: è necessario che la legge propriamente riguardi l'ordine alla comune felicità. [...] Perciò ogni legge è ordinata al bene comune. (I-II, 90, 2)

E' ben vero che ciascuno può darsi delle regole particolari per la propria vita (per esempio mangiare ad una certa ora, dedicare del tempo alla preghiera, fare delle opere di carità, etc), ma il nome 'legge' propriamente richiede che si tratti di una regola riconosciuta e seguita da una collettività:

[...] la definizione della legge, [...] è che un comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività. (I-II, 90, 4)

#### Lex aeterna

Riprendendo il pensiero già molto preciso di Agostino, Tommaso parte dal riconoscimento di una *lex aeterna* che sta alla base e dentro tutto l'essere e che costituisce il fondamento di tutto il retto agire degli uomini:

[...] **tutta la comunità dell'universo è governata dalla ragione divina. Perciò il piano stesso col quale Dio, come principe dell'universo, governa le cose ha natura di legge.** E poiché la mente divina non concepisce niente nel tempo, essendo il suo pensiero eterno, come insegna la Scrittura; codesta legge dev'essere eterna. (I-II, 91, 1)

(quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam).

Bisogna anzitutto tener ben presente il valore ontologico di questa affermazione: l'essere contingente o creato infatti, come si è detto più volte, manifesta intelligibilità e impostazione razionale; manifesta anche la presenza di enti intelligenti al suo interno; rivela quindi la sua dipendenza dall'essere assoluto, il quale, sia in quanto infinito ed assoluto e quindi privo di ogni limitazione, sia in quanto creatore di una realtà intelligibile ed intelligente, dimostra di possedere una intelligenza assoluta; dunque se esiste una impostazione razionale dell'essere creato e una intelligenza suprema da cui dipende, il disegno stabilito da quest'ultima ha un valore normativo radicato nell'assoluto, nell'infinito e nell'eterno, si tratta dunque di una legge eterna, che deve essere riconosciuta e osservata da ogni ente intelligente e libero.

Qual è il fine di questa legge? Verso cosa orienta tutto l'essere creato?

Dio stesso [...] è il fine del suo governare, e la sua legge non è altro che lui stesso. Perciò la legge eterna non è ordinata a un altro fine. (I-II, 91, 1, ad 3)

Così alla legge eterna sono soggette tutte le cose che Dio compie nel creato, siano esse contingenti o necessarie: quanto invece appartiene alla natura o all'essenza divina non è soggetto alla legge eterna, ma si identifica realmente con essa. (I-II,93,4)

L'essere assoluto non può avere altra legge al di fuori di se stesso. Ciò non significa che la sua legge sia arbitraria: Egli infatti, essendo l'essere nella sua pienezza e nella sua intelligenza e amando l'essere nella sua pienezza e nella sua intelligenza, ha come legge l'affermazione di tale essere e l'amore a tale essere. Tutto ciò che contraddice l'essere così inteso è per sua natura contrario alla legge dell'essere assoluto. Dunque la legge eterna è la massima affermazione dell'essere e dell'amore e il massimo rifiuto del non essere e dell'odio. Tutto il creato quindi è soggetto a questa legge che coincide con Dio stesso, cioè con l'essere assoluto che afferma e ama se stesso e tutto ciò che crea.

Da ciò segue che tutti devono rispettare le direttive della legge eterna, in primo luogo coloro che sono chiamati a governare la società e a formulare le sue leggi:

Perciò, essendo la legge eterna il piano, o ragione di governo esistente nel supremo governante, è necessario che tutte le direttive dei governanti subalterni derivino dalla legge eterna. Cosicché tutte le azioni derivano dalla legge eterna, nella misura che si uniformano alla retta ragione. Ecco perché S. Agostino afferma, che "nelle leggi umane niente è giusto e legittimo, se non quanto è derivato dalla legge eterna". (I-II,93,3)

Esiste dunque una corrispondenza o equivalenza tra la legge eterna e la retta ragione, in quanto quest'ultima, appunto perché retta, è un riflesso della ragione assoluta o Logos di tutto l'essere.

Se per esempio si riconosce razionalmente che non è giusto uccidere un altro uomo, si riconosce alla fin fine che l'uomo non può colpire l'essere nel suo livello più prezioso, che è quello personale. La retta ragione, quindi, che spinge l'uomo a condannare l'omicidio per una serie di motivi, in ultima analisi arriva a fondarsi su ragioni ontologiche e a coincidere con esse: non si tratta di semplice buon senso, ma di adesione alla verità dell'essere e quindi alla legge eterna.

Tommaso osserva che esiste un duplice modo di osservare la legge eterna, uno automatico e uno libero e cosciente:

[...] una cosa può essere soggetta alla legge eterna in due maniere: primo, partecipandone la conoscenza; secondo, ricevendone o eseguendone gli impulsi, per una partecipazione di essa in qualità di principio motore intrinseco. Ed è in questa seconda maniera, come abbiamo visto, che sono soggette alla legge eterna le creature irragionevoli. Ma la creatura ragionevole, poiché è soggetta alla legge eterna in tutte e due le maniere, oltre a quanto possiede in comune con gli altri esseri, ha delle proprietà esclusive in quanto provvista di ragione. Essa infatti possiede in qualche modo la nozione della legge eterna, come sopra abbiamo detto; e inoltre in ogni creatura ragionevole esiste un'inclinazione naturale verso quanto è conforme alla legge eterna; ché a detta di Aristotele, "siamo inclinati per natura ad avere le virtù". (I-II,93,6)

La conclusione è che la bontà e liceità di ogni azione si misura alla fin fine con questo criterio:

[...] quando l'atto umano tende verso il fine secondo l'ordine della ragione e della legge eterna, allora l'azione è retta (I-II, 21, 1)

Se dunque mi chiedo: è cosa giusta e buona lavorare otto ore al giorno? Sì, se così facendo mantengo una famiglia e contribuisco al benessere dell'intera società, perché in tal modo difendo e promuovo l'essere e quindi seguo la legge eterna. Oppure: è cosa buona e giusta divorziare? No, perché rompo un legame di amore voluto dall'essere come legame perenne, come la natura dell'amore esige e quindi come stabilisce la legge eterna. E via di seguito.

Il criterio ontologico è dunque quello decisivo per riconoscere e comprendere la legge eterna, almeno secondo le direttive essenziali che la nostra ragione può cogliere. Non è vero pertanto che essa non sia riconoscibile, a meno che non la si riduca ad una legge arbitraria ed esteriore, anziché alla sua coincidenza con la pienezza dell'essere. E' vero piuttosto che l'uomo è spesso vittima di un'ottusità e malizia che gli impediscono di vedere la verità dell'essere: così il comandamento 'non uccidere' è stato disatteso moltissime volte nella storia in modo pretestuoso o ipocrita o semplicemente cieco; anche oggi, con le leggi che autorizzano l'uccisione del bambino nel grembo della madre, viene contraddetto e rifiutato nel modo più grave e orribile.

Pertanto l'uomo è tenuto a considerare con retta ragione l'ordine dell'essere e le esigenze che esso impone: così facendo può identificare la legge eterna ed osservarla.

## Lex naturalis

La creatura ragionevole si prende cura dell'essere: in tal modo dimostra di partecipare alla legge eterna dell'essere. Ora, la legge eterna nella sua pienezza supera ogni misura umana, però è pur vero che essa viene in qualche misura partecipata dalla ragione umana medesima e diventa così una legge che è colta dentro la natura dell'essere creato, cioè una legge naturale:

la creatura ragionevole è soggetta in maniera più eccellente alla divina provvidenza, perché ne partecipa col provvedere a se stessa e ad altri. Perciò in essa si ha una partecipazione della ragione eterna, da cui deriva una inclinazione naturale verso l'atto e il fine dovuto. E codesta partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole si denomina legge naturale. [...] la luce della ragione naturale, che ci permette di discernere il male e il bene, altro non è in noi che un'impronta della luce divina. (I-II,91,2)

Spiega ulteriormente Tommaso:

Chi, p. es., non vede il sole direttamente, può conoscerlo nella sua irradiazione. Lo stesso si dica della legge eterna: nessuno la può conoscere come è in se stessa, all'infuori dei beati che vedono Dio per essenza. Ma qualsiasi creatura ragionevole la conosce, più o meno bene, nelle sue irradiazioni. Infatti ogni conoscenza della verità è una irradiazione o partecipazione della legge eterna, la quale, come si esprime S. Agostino, è la verità immutabile. E la verità tutti in qualche modo la conoscono, per lo meno nei primi principi della legge naturale. Per il resto alcuni partecipano di più altri meno codesta conoscenza della verità; e quindi diversamente conoscono la legge eterna. (I-II,93,2)

Poiché dunque la legge eterna coincide con la verità e la ragione ultima dell'essere, è chiaro che essa fa conoscere qualcosa di sé in ogni verità ragionevole; essa diventa quindi legge naturale in quanto in rapporto con la nostra ragione:

la legge naturale è qualche cosa che promana dalla ragione (I-II,94,1)

Potremmo fare un sillogismo di questo tipo:

- la legge eterna coincide con la Ragione ultima dell'Essere;
- la Ragione ultima dell'essere si esprime in qualche misura in ogni verità di ragione conoscibile dall'uomo;
- dunque la legge eterna partecipa qualcosa di sé in ogni verità di ragione conoscibile dall'uomo.

In tal modo la legge eterna diventa parzialmente partecipata da noi nella legge naturale.

La seconda premessa è vera perché ogni verità di ragione è comunque una verità e come tale fa parte della verità assoluta. Se io dico: quattro più quattro fa otto, non dico certo con ciò la verità assoluta nella sua interezza, ma dico comunque qualcosa della verità assoluta, perché non è ammissibile che in quest'ultima accada che quattro più quattro faccia nove, a meno di non ritenere l'assurdo come parte della verità. Certo, nella verità assoluta vi sono infinite cose che non conosciamo, ma non può esistere in essa la menzogna, altrimenti essa sarebbe tutto e il contrario di tutto, cioè non esisterebbe.

Il sillogismo si basa in sostanza sull'identità tra essere, verità e bene, essendo la legge eterna sinonimo del bene eterno. Potrebbe dunque essere espresso anche in questo modo:

- il Bene eterno coincide con la Verità eterna;
- la Verità eterna si esprime parzialmente in ogni verità di ragione;
- perciò il Bene eterno si esprime parzialmente in ogni verità di ragione.

Ora, il Bene eterno conosciuto parzialmente è il bene naturale, cioè appunto la legge naturale.

L'identità tra essere, verità e bene è ripresa a questo proposito da Tommaso per spiegare i principi fondamentali della legge naturale:

Ora, tra le cose universalmente conosciute c'è un certo ordine. Infatti la prima cosa che si presenta alla conoscenza è l'ente, la cui nozione è inclusa in tutto ciò che si apprende. Perciò il primo principio indimostrabile è che l'affermazione e la negazione sono incompatibili; poiché si fonda sulla nozione di ente

e di non ente. E su tale principio si fondano tutti gli altri, come nota Aristotele. Ebbene, come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, così il bene è la prima nella cognizione della ragione pratica, ordinata all'operazione: poiché ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene. Perciò il primo principio della ragione pratica si fonda sulla nozione di bene, essendo il bene ciò che tutti gli esseri desiderano. Ecco, dunque, il primo precetto della legge: Il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi. E su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale; cosicché tutte le altre cose da fare o da evitare appartengono alla legge di natura, in quanto la ragione pratica le conosce naturalmente come beni umani. (I-II,94,2)

In partica Tommaso dice:

- il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano;
- dunque è la nozione su cui si può fondare il principio della ragione pratica;
- bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum
- tutti i precetti della legge naturale derivano da questo principio.

Avendo dunque identificato questo principio basilare, Tommaso può ora individuare una serie di precetti della legge naturale:

[...] l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali.

- Infatti prima di tutto troviamo nell'uomo l'inclinazione a quel bene di natura, che ha in comune con tutte le sostanze: cioè in quanto ogni sostanza tende per natura alla conservazione del proprio essere. E in forza di questa inclinazione appartiene alla legge naturale tutto ciò che giova a conservare la vita umana, e ne impedisce la distruzione.
- Secondo, troviamo nell'uomo l'inclinazione verso cose più specifiche, per la natura che ha in comune con gli altri animali. E da questo lato appartengono alla legge naturale "le cose che la natura ha insegnato a tutti gli animali", p. es., l'unione del maschio con la femmina, la cura dei piccoli, e altre cose consimili.
- Terzo, troviamo nell'uomo un'inclinazione verso il bene che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umano: l'inclinazione naturale, p. es., a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società. E da questo lato appartengono alla legge naturale le cose riguardanti codesta inclinazione: vale a dire la fuga dell'ignoranza, il rispetto di coloro con i quali si deve convivere, e altre cose del genere. (I-II,94,2)

Anche qui il ragionamento di Tommaso può essere schematizzato:

- il primo precetto della legge naturale è la difesa del proprio essere (si riflette qui la legge eterna dell'essere che vuole se stesso);
- l'uomo ha un livello di essere 'naturale' che richiede, per essere difeso e vissuto, una serie di operazioni naturali (alimentazione, respirazione, riproduzione, cura della prole, etc);
- l'uomo ha anche un livello di essere 'razionale' o 'spirituale' che richiede il rapporto con l'infinito, la comunione interpersonale, la coscienza della verità, etc.

Come si vede, il grande realismo di Tommaso non dimentica mai la materialità dell'uomo, ma nemmeno la sua spiritualità-razionalità: entrambi i fattori fanno parte della realtà umana e devono trovare spazio nei precetti della legge naturale.

Il Dottore Angelico si sofferma poi sul problema della riconoscibilità dei precetti della legge naturale. A dispetto di un pretestuoso relativismo, che spinge oggi molti a negare l'effettiva condivisione universale di questi precetti, Tommaso sostiene che la legge naturale è molto chiara nei suoi punti essenziali in tutti gli uomini e che solo cattivi condizionamenti possono alterare più o meno responsabilmente l'evidenza della sua verità:

[...] la legge naturale quanto ai primi principi universali è identica presso tutti gli uomini, sia per la sua rettitudine oggettiva, sia per la sua conoscenza. Ma rispetto a certe sue applicazioni, che sono quasi conclusioni dei principi universali, è identica presso tutti e per la bontà delle sue norme e per la sua conoscenza, nella maggior parte dei casi: ma in pochi casi possono esserci delle eccezioni, sia quanto alla bontà delle sue norme, che quanto alla conoscenza. Infatti possono intervenire ostacoli particolari [...] (I-II,94,4)

Perciò, rispetto ai principi universali la legge naturale non può cancellarsi in nessun modo dal cuore dell'uomo nella sua formulazione astratta. Tuttavia questo può capitare nei casi concreti, quando la ragione,

dalla concupiscenza, o da altre passioni, è impedita di applicare il principio universale a un'azione da compiere, come abbiamo visto in precedenza. - Invece rispetto ai precetti secondari la legge naturale può essere cancellata dal cuore dell'uomo, o per dei ragionamenti sbagliati, il che avviene anche in campo speculativo con errori in fatto di conclusioni necessarie; oppure per delle costumanze perverse, e per abiti operativi corrotti. Ecco perché per alcuni non erano più considerati peccaminosi i latrocini, oppure, come riferisce S. Paolo, certi vizi contro natura. (I-II,94,6)

### Lex humana

Tommaso cerca quindi di fare chiarezza sul discusso problema delle leggi definite e promulgate dagli uomini. Anzitutto esse vanno connesse con la legge naturale:

[...] è necessario che la ragione umana, dai precetti della legge naturale, come da principi universali e indimostrabili, arrivi a disporre delle cose in maniera più particolareggiata. E codeste particolari disposizioni, elaborate dalla ragione umana, si chiamano leggi umane [...]. (I-II,91,3)

Perché non bastano i precetti generali della legge naturale? Perché occorre far sì che essi siano effettivamente applicati a certe situazioni concrete della vita:

Come nota il Filosofo, "è meglio ordinare tutto con le leggi, che lasciar tutto all'arbitrio dei giudici". (I-II,95,1,ad 2)

Bisogna allora capire quante e quali leggi umane siano necessarie per ottenere questo scopo. Tommaso, onde evitare che si facciano leggi superflue o eccessivamente numerose o ostacolanti la vita, pone alcuni criteri di limitazione pratica.

Il primo di questi criteri è la circoscrizione dell'ambito interessato dalle leggi, cioè il bene comune:

Ora, la legge ha come fine il bene comune: poiché, come dice S. Isidoro, "la legge non è scritta per una privata utilità, ma per il bene comune dei cittadini". Perciò le leggi devono essere proporzionate al bene comune. (I-II,96,1)

[...] la legge umana non comanda tutti gli atti di tutte le virtù; ma soltanto quelli che sono ordinabili al bene comune, sia in maniera diretta, come quelli da compiere immediatamente per il bene comune; sia in maniera indiretta, come quando il legislatore dà delle disposizioni atte a favorire la buona educazione, che prepara i cittadini a conservare il bene comune della giustizia e della pace. (I-II,96,3)

Per esempio: il codice della strada è imposto dal bene comune; in una località deserta non ha quindi alcun significato e non ci si deve preoccupare di rispettarlo. Oppure le normative sul commercio valgono in una comunità articolata e complessa: nel caso di un gruppo di un villaggio di 100 persone disperso in una foresta, si dovrà organizzarsi per la sopravvivenza, più che per l'amministrazione burocratica. E via dicendo. Dunque è il bene comune concreto delle persone che deve dettare la ragionevolezza della legge e non viceversa.

Il secondo criterio è più sottile:

Ora, la legge umana vien data per la massa, in cui la maggior parte è formata di uomini non perfetti nella virtù. Ecco perché non sono proibiti da codesta legge tutti i vizi da cui i virtuosi si astengono; ma soltanto quelli più gravi, dai quali è possibile ritrarre la massa; e specialmente quelli dannosi per gli altri, senza la cui proibizione non può sussistere l'umana società, quali l'omicidio, il furto e simili. (I-II,96,2)

Non tocca cioè alla legge umana portare l'uomo alla perfezione morale, ma solo reprimere quei vizi che compromettono la sicurezza e l'ordine della comunità. Per esempio: la legge morale condanna il turpiloquio, sia privato che pubblico, mentre la legge civile dovrà limitarsi a proibire quello pubblico o quello esercitato a danno della prole, in modo da salvaguardare le persone innocenti. Ancora: la legge morale condanna ogni pensiero cattivo nei confronti degli altri, mentre la legge civile dovrà limitarsi a proibire gli atti cattivi, quali

soprattutto l'omicidio, la violenza, il furto, il rapimento, l'offesa, la minaccia, e via di seguito. E' comunque della massima importanza che la legge civile faccia la sua parte, perché se non vietasse l'omicidio – in primo luogo l'aborto - e quanto appena elencato, la società stessa si autodistruggerebbe.

Tommaso osserva:

Ora, spesso capita che quanto ordinariamente è utile osservare alla comune salvezza, in certi casi è sommamente nocivo. Dal momento, quindi, che il legislatore non può contemplare i singoli casi, propone una legge in base a quanto avviene ordinariamente, badando alla comune utilità. Perciò se nasce un caso in cui l'osservanza di tale legge è dannosa al bene comune, allora essa non va osservata. (I-II,96,6)

Si può fare il caso di certe leggi obsolete che imponevano limitazioni al numero di emittenti radiofoniche o televisive in base alla quantità di frequenze disponibili: lo sviluppo della tecnologia digitale ha aperto innumerevoli nuovi canali di trasmissione, rendendo del tutto superata e oppressiva la legislazione precedente. Ciò che però sta maggiormente a cuore a Tommaso è il criterio con cui si deve stabilire la rettitudine di una legge umana. Questo criterio non può essere che quello della conformazione alla legge eterna e quindi alla retta ragione e alla legge naturale, come si è visto sopra:

La legge umana in tanto ha natura di legge, in quanto si uniforma alla retta ragione: e in tal senso deriva evidentemente dalla legge eterna. Ma quando si scosta dalla ragione, codesta legge è iniqua: e allora non ha natura di legge, ma piuttosto di violenza. (I-II,93,3,ad 2)

Come insegna S. Agostino, "non è da considerarsi legge una norma non giusta". Perciò una norma ha vigore di legge nella misura che è giusta. Ora, tra le cose umane un fatto si denomina giusto quando è retto secondo la regola della ragione. Ma la prima regola della ragione è la legge naturale, come abbiamo visto. Quindi una legge umana positiva in tanto ha natura di legge, in quanto deriva dalla legge naturale. Ché se in qualche cosa è contraria alla legge naturale, non è più legge ma corruzione della legge. (I-II,95,2)

Dunque una legge umana che non fosse conforme alla legge eterna, a quella naturale e alla retta ragione sarebbe ingiusta, illegale o iniqua. Tommaso distingue con precisione le caratteristiche necessarie affinché una legge sia giusta:

Le leggi umane positive, o sono giuste, o sono ingiuste. Se son giuste ricevono la forza di obbligare in coscienza dalla legge eterna da cui derivano, secondo il detto dei Proverbi: "Per me regnano i re e i legislatori decretano il giusto". Ora, le leggi devono esser giuste, sia in rapporto al fine, essendo ordinate al bene comune; sia in rapporto all'autore, non eccedendo il potere di chi le emana; sia in rapporto al loro tenore, imponendo ai sudditi dei pesi in ordine al bene comune secondo una proporzione di uguaglianza. [...] le leggi che ripartiscono gli oneri proporzionalmente sono giuste, obbligano in coscienza, e son leggi legittime. (I-II,96,4)

Riguardo poi alle leggi ingiuste, Tommaso fa le seguenti precisazioni e distinzioni:

Invece le leggi possono essere ingiuste in due maniere. Primo, perché in contrasto col bene umano, precisato nei tre elementi sopra indicati: sia per il fine, come quando chi comanda impone ai sudditi delle leggi onerose, non per il bene comune, ma piuttosto per la sua cupidigia e per il suo prestigio personale; sia per l'autorità, come quando uno emana una legge superiore ai propri poteri; sia per il tenore di essa, come quando si spartiscono gli oneri in maniera disuguale, anche se vengono ordinati al bene comune. E codeste norme sono piuttosto violenze che leggi [...]. Perciò codeste leggi non obbligano in coscienza: a meno che non si tratti di evitare scandali o turbamenti [...].

Secondo, le leggi possono essere ingiuste, perché contrarie al bene divino: come le leggi dei tiranni che portano all'idolatria, o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina. E tali leggi in nessun modo si possono osservare; poiché sta scritto: "Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini". (I-II,96,4)

Cercando di esemplificare, si può pensare nel primo caso ad una legge che vietasse ingiustamente il consumo di carne nei ristoranti: nessuno dovrebbe sentirsi in obbligo di rispettare una simile legge, a meno che la sua

trasgressione non comportasse uno scandalo incontenibile in determinati gruppi religiosi e il pericolo di reazioni violente da parte dei fanatici. Nel secondo caso invece si può pensare ad una legge che obbligasse gli operatori sanitari a prestare la loro opera per pratiche abortive o anticoncezionali: occorrerebbe rifiutarsi incondizionatamente di obbedire ad una simile legge. Allo stesso modo una legge che legittima l'aborto, anche senza obbligare nessuno a farlo, deve essere rifiutata e abrogata in quanto comunque obbliga degli innocenti a morire. Un altro caso ancora è quello di una legge che obbligasse ad andare a combattere contro un'altra nazione, senza in realtà che vi sia la necessità di ricorrere alla guerra per difendersi da essa: anche qui occorre che ci si rifiuti di obbedire all'ordine di sparare su altri uomini innocui o di distruggere i loro diritti o le loro proprietà.

Tommaso fa inoltre un'osservazione riguardante le consuetudini:

[...] anche mediante gli atti, i quali, specialmente se moltiplicati, creano la consuetudine, una legge può essere mutata e interpretata, e può essere prodotto qualche cosa che abbia vigore di legge: questo perché gli atti esterni così moltiplicati dichiarano in modo efficacissimo i moti interiori della volontà, e i concetti della ragione. Infatti ciò che viene ripetuto più volte mostra di derivare da un giudizio deliberato della ragione. Ecco perché la consuetudine ha vigore di legge, abolisce la legge, e interpreta la legge. (I-II,97,3)

Si può fare l'esempio della nascita della domenica: inizialmente i cristiani la festeggiavano tra di loro, evitando di lavorare se era loro possibile; diventati molto numerosi e maggioritari nell'Impero Romano, la loro festa, con l'avvento di Costantino e più tardi di Teodosio, divenne anche festa civile ufficiale. Oppure si pensi al sistema scolastico moderno, sorto come sistematizzazione di quello consuetudinario precedente.

Vale anche per la consuetudine la necessità di conformarsi alla legge eterna:

[...] nessuna consuetudine può aver vigore contro la legge divina o la legge naturale; infatti S. Isidoro ammonisce: "L'uso ceda all'autorità: la legge e la ragione trionfano delle cattive usanze". (I-II,97,3,ad 1)

Si può fare l'esempio della poligamia: una consuetudine riscontrabile in diverse civiltà antiche superata dall'avvento di forme più evolute di diritto civile e soprattutto dall'avvento del cristianesimo.

## Parte seconda: La morale rivelata

L'etica filosofica tomista, sopra sinteticamente esposta, viene completata da Tommaso con quella teologico-rivelata, allo stesso modo come l'ontologia metafisica filosofica viene completata dalla Rivelazione. In questa sede più specificamente filosofica che teologica, non è possibile seguire dettagliatamente i contenuti della morale rivelata così come sono trattati in Tommaso, ma solamente richiamarne i punti fondamentali.

### a) *La legge divina*

Il discorso sopra svolto sulla *lex aeterna*, sulla *lex naturalis* e sulla *lex humana*, viene completato con quello sulla legge rivelata nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Nel primo caso viene offerta all'umanità una maggiore chiarezza e certezza sulla legge naturale, mentre nel secondo entra in campo una legge sostanzialmente nuova e superiore.

Tommaso spiega anzitutto la ragione per cui esisteva una necessità oggettiva che Dio rivelasse la sua legge, pur essendo essa già iscritta nella natura delle cose create e leggibile in essa:

[...] come ogni giudizio della ragione speculativa deriva dalla conoscenza naturale dei primi principi, così ogni giudizio della ragione pratica deriva, come abbiamo visto, da alcuni principi noti anch'essi per natura.

- [...] ci sono alcune cose che la ragione naturale di qualsiasi uomo giudica subito e direttamente come da farsi o da non farsi [...].

- Ci sono invece altri precetti per i quali i sapienti giudicano necessaria un'indagine più sottile. [...].

- Ci sono invece altri precetti per giudicare i quali la ragione umana ha bisogno dell'insegnamento di Dio, che c'istruisca nelle cose divine [...]. (I-II,100,1)

L'Aquinate approfondisce questa questione indicando meglio le ragioni per cui è necessaria la rivelazione della legge divina:

Per l'orientamento della nostra vita era necessaria, oltre la legge naturale e quella umana, una legge divina (positiva). [...] essendo l'uomo ordinato al fine della beatitudine eterna, la quale sorpassa, come abbiamo visto sopra, le capacità naturali dell'uomo; era necessario che egli fosse diretto al suo fine, al di sopra della legge naturale ed umana, da una legge data espressamente da Dio.

Secondo, perché a proposito degli atti umani ci sono troppe diversità di valutazione, data l'incertezza dell'umano giudizio, specialmente riguardo ai fatti contingenti e particolari. Perciò, affinché l'uomo potesse sapere senza alcun dubbio quello che deve fare, o evitare, era necessario che nei suoi atti fosse guidato da una legge rivelata da Dio, in cui non può esserci errore. Terzo, perché l'uomo si limita a legiferare su quello che può giudicare. Ora, l'uomo non può giudicare degli atti interni, che sono nascosti, ma solo di quelli esterni e visibili. E tuttavia la perfezione della virtù richiede che l'uomo sia retto negli uni e negli altri. Quindi la legge umana non poteva reprimere, o comandare efficacemente gli atti interiori, ma per questo era necessario l'intervento della legge divina.

Quarto, come nota S. Agostino, la legge umana non è capace di punire e di proibire tutte le azioni malvagie: poiché se volesse colpirle tutte, verrebbero eliminati molti beni e sarebbe compromesso il bene comune, necessario all'umano consorzio. Perciò, affinché nessuna colpa rimanesse impunita, era necessario l'intervento della legge divina, che proibisce tutti i peccati.

Perciò i precetti della legge umana si limitano agli atti di giustizia [...]. Invece la società cui ordina la legge divina, è la società degli uomini con Dio, o nella vita presente, o in quella futura. Ecco perché la legge divina presenta dei precetti su tutto ciò che contribuisce a ben predisporre l'uomo a comunicare con Dio. (I-II,100,2)

Non si tratta dunque solo di chiarire meglio i precetti della legge naturale, ma di cogliere anche le indicazioni che Dio offre perché l'uomo eviti ogni forma di male nella sua vita personale e svolga un rapporto più diretto e intenso con Lui. Anzi, lo scopo da raggiungere è la beatitudine eterna ed esso può essere raggiunto solo con l'aiuto diretto di Dio. Non basta perciò sapere che il furto o l'omicidio sono da evitare assolutamente, ma occorre anche conoscere come vivere un'amicizia più profonda e concreta con Dio e con i fratelli. Quindi la Rivelazione della legge divina non è un peso ulteriore che sopraggiunge sul carico dei doveri umani, ma è un aiuto provvidenziale a vivere la propria umanità.

#### Lex divina vetus

Tommaso nota che la legge anticotestamentaria si compone di due blocchi ben distinti, benchè congiunti: il primo è il Decalogo, scritto direttamente da Dio e consegnato a Mosè e al popolo; il secondo è l'insieme delle leggi culturali e sociali che Dio ha indicato al popolo tramite l'insegnamento di Mosè. Basandosi su questa distinzione, l'Aquinate svolge queste considerazioni:

L'antica legge chiariva i precetti della legge naturale, e ne aggiungeva alcuni peculiari. Perciò per il suo contenuto di leggi naturali, l'antica legge obbligava tutti alla sua osservanza [...]. Invece all'osservanza degli altri precetti, propri dell'antica legge, era tenuto il solo popolo ebreo. E la ragione è, come abbiamo già detto, che la legge era stata data agli ebrei, per conferire loro una santità particolare in vista del Cristo, che doveva nascere da codesto popolo. (I-II,98,5)

I precetti del decalogo differiscono dagli altri precetti per il fatto che furono dati al popolo direttamente da Dio; gli altri invece furono dati per mezzo di Mosè. Perciò al decalogo appartengono quei precetti, di cui l'uomo riceve la conoscenza direttamente da Dio. E tali sono quelle norme che si possono subito apprendere con una breve riflessione dai primi principi universali: oppure quelle che subito si conoscono dopo l'infusione della fede. (I-II,100,3)

In seguito Tommaso, riprendendo un'osservazione generale già riportata sopra, spiega come siano in realtà tre i livelli della legge quando la legge naturale viene unita e letta con la legge rivelata:

i precetti morali hanno vigore dal dettame stesso della ragione naturale, anche se non vengono mai sanciti dalla legge. Ed essi sono di tre categorie.

Alcuni sono evidentissimi, e quindi non hanno bisogno di essere enunciati: tali sono, p. es., i precetti dell'amore di Dio e del prossimo [...].

Altri invece, sono più determinati, ma hanno una ragione che qualsiasi persona, anche del volgo, può scorgere subito con facilità. Essi tuttavia hanno bisogno di essere enunciati, perché in alcuni casi può capitare un perversimento dell'umano giudizio: e questi sono i precetti del decalogo.

Finalmente ce ne sono altri la cui ragione non è perspicua per tutti, ma solo per i sapienti; e questi sono i precetti morali aggiunti al decalogo, e che Dio comunicò al popolo per mezzo di Mosè e di Aronne. Ma questi precetti morali aggiunti si riallacciano ai precetti del decalogo come altrettanti corollari [...]. (I-II,100,11)

Il primo livello è dunque quello dell'evidenza basilare della legge naturale, la quale richiede sostanzialmente che l'uomo ami Dio e il prossimo. Il secondo livello è quello del Decalogo, utile a precisare con chiarezza i precetti specifici dell'amore a Dio e al prossimo. Il terzo è quello della legge morale ebraica, come corollario del Decalogo stesso per il popolo eletto.

Tommaso poi spiega la ragione per cui la legge divina non è stata rivelata subito all'umanità, ma solo con Mosè, e la grazia solo con la venuta di Cristo:

Era giustissimo che la legge fosse data al tempo di Mosè. [...] era giusto, intanto, che la legge antica venisse data nel tempo suddetto, per reprimere l'umana superbia. Infatti l'uomo si era inorgogliato di due cose: della scienza e della potenza. Della scienza, pensando che la ragione naturale potesse bastare alla propria salvezza. E quindi, per reprimerne l'orgoglio, l'uomo fu lasciato al solo governo della ragione, senza l'aiuto

di una legge scritta: così per esperienza egli poté capire le deficienze della sua ragione, dal momento che gli uomini ai tempi di Abramo vennero a cadere nell'idolatria e nei vizi più turpi. Perciò era necessario che la legge scritta fosse data dopo codesto tempo come rimedio dell'umana ignoranza: poiché, come dice S. Paolo, "per mezzo della legge si ha la conoscenza del peccato". - Però dopo che l'uomo fu istruito dalla legge, doveva essere ancora dimostrata e vinta la sua superbia dalla propria infermità, trovandosi incapace a compiere quanto conosceva. Ecco perché l'Apostolo conclude: "Ciò che era impossibile alla legge, in quanto era indebolita per via della carne, Dio mandò suo Figlio, perché la giustizia della legge si adempisse in noi". [...] Perciò la legge antica doveva esser data tra la legge di natura e la legge della grazia. (I-II,98,6)

#### Lex divina nova

La legge neotestamentaria non poteva consistere semplicemente in una nuova serie di precetti: primo perché l'uomo non riusciva ad adempiere neanche quelli precedenti, secondo perché lo scopo della vita umana, che la nuova alleanza doveva realizzare, non può consistere semplicemente in una correttezza morale della vita dell'uomo, bensì nella comunione di quest'ultimo con Dio. Perciò la legge neotestamentaria, per essere veramente definitiva, doveva essere in grado di realizzare ciò che sanciva. Occorreva cioè che la nuova legge fosse al contempo una proposta che l'uomo potesse seguire e che gli conferisse la possibilità di conseguire lo scopo della sua esistenza, cioè la comunione con Dio. Come se Dio dicesse all'uomo: ti chiedo di fare questo perché ti do la forza per farlo e perché con questo ti faccio raggiungere la comunione con me.

L'antica legge non era in grado di conferire la grazia, ma solo di indicare una condotta di vita: essa perciò era buona, ma insufficiente; la nuova legge doveva conferire la grazia:

Si noti però, con Dionigi, che la bontà ha diversi gradi: c'è un bene perfetto, e c'è un bene imperfetto. La bontà nei mezzi ordinati al fine è perfetta quando il mezzo è tale da raggiungere per se stesso efficacemente il fine: si ha invece un bene imperfetto, se esso coopera al raggiungimento del fine, ma non è sufficiente per raggiungerlo. [...] Ora, si deve considerare che il fine della legge umana è diverso da quello della legge divina. Infatti la legge umana ha come fine la tranquillità temporale dello stato; ed essa lo raggiunge reprimendo gli atti esterni, così da eliminare il male che potrebbe turbare la pace pubblica. Invece la legge divina ha lo scopo di condurre gli uomini alla felicità eterna; e codesto fine può essere impedito da qualsiasi peccato [...] essa deve rendere l'uomo perfettamente idoneo a partecipare la felicità eterna. E questo non può avvenire che mediante la grazia dello Spirito Santo, la quale "effonde la carità nei nostri cuori", capace di adempiere la legge [...]. Ora, l'antica legge non dava il conferimento della grazia, che era riservato al Cristo [...]. Perciò l'antica legge è buona, ma imperfetta [...]. (I-II,98,1)

Tommaso riassume bene il punto decisivo:

[...] nessuno stato della vita presente può essere più perfetto di quello della nuova legge. Poiché niente può essere più vicino all'ultimo fine, di quanto introduce direttamente a codesto fine. (I-II,106,4)

Egli spiega quindi come nella nuova legge, in base a quanto osservato sopra, siano contenute due componenti essenziali:

A detta del Filosofo, "ogni cosa pare che sia ciò che in essa c'è di principale". Ora, la cosa che nel nuovo Testamento è principale, e che ne costituisce la virtù, è la grazia dello Spirito Santo, derivante dalla fede di Cristo. Perciò la nuova legge principalmente è la stessa grazia dello Spirito Santo, concessa a coloro che credono in Cristo. [...] Ecco perché S. Agostino insegna, che "la legge della fede è stata scritta nel cuore dei fedeli, come la legge delle opere era stata scritta nelle tavole di pietra". [...] Tuttavia la nuova legge contiene alcuni dati, sia in materia di fede che di costumi, che sono come elementi atti a predisporre alla grazia dello Spirito Santo, o a esercitare codesta grazia; ed essi sono aspetti secondari della nuova legge, che i cristiani devono apprendere, o mediante la parola viva, o mediante gli scritti. Si deve quindi concludere che la nuova legge principalmente è una legge infusa, e secondariamente è una legge scritta. (I-II,106,1)

Le due componenti sono dunque la grazia e la dottrina:

[...] alla legge evangelica appartengono due cose.

- La prima, come elemento principale: cioè la grazia interiore dello Spirito Santo. E sotto questo aspetto la nuova legge giustifica. [...]

- La seconda cosa appartiene alla legge evangelica in maniera secondaria: e si tratta delle dottrine di fede, e dei precetti che predispongono la volontà dell'uomo agli atti umani. E sotto questo aspetto la nuova legge non giustifica. [...] Perciò anche la lettera del Vangelo potrebbe uccidere, se non ci fosse la grazia interiore della fede che salva [...]. (I-II,106,2)

La nuova legge dunque non può essere ridotta alla sola trasmissione della verità, ma anche della forza per realizzarla. La legge evangelica contiene una dottrina ben precisa, ma non si riduce ad essa, in quanto conferisce al contempo la grazia, cioè la forza misteriosa che realizza la dottrina. Tale forza misteriosa non è altro che la presenza di Dio stesso, che è il contenuto della dottrina: tale contenuto infatti non è un insieme di idee, ma la comunione con la persona divina medesima. Dio chiede all'uomo la comunione con Lui: la sua legge quindi non può quindi essere un codice di comportamento, ma l'adesione alla sua presenza. Ciò implica un comportamento specifico da parte dell'uomo, ma appunto come espressione di questa adesione alla persona stessa di Dio.

E' una prospettiva molto diversa rispetto a quella di chi riduce la legge divina a un elenco di precetti, anche se tali precetti fanno parte delle legge divina e non possono essere omissi. Essi però hanno valore in quanto viene conferita la grazia, senza la quale non sarebbero realizzabili e non si potrebbe conseguire il loro scopo che è l'unione con Dio.

Questa grazia è stata definitivamente data all'umanità in Cristo e in particolare con la sua Resurrezione. E' dunque un fatto già avvenuto, un dono già dato. Si tratta solo di accoglierla e seguirla, e non di attendere un altro evento risolutivo per la storia umana:

[...] parole evangeliche: "Lo Spirito Santo non era stato ancora dato, perché Gesù non era stato ancora glorificato"; parole le quali fanno capire chiaramente che lo Spirito Santo fu dato subito appena Cristo fu glorificato con la resurrezione e l'ascensione. E ciò serve a escludere le fantasticherie di chiunque dicesse che si deve aspettare una nuova epoca dello Spirito Santo. (I-II,106,4,ad 2)

E' importante soffermarsi sull'affermazione che "la nuova legge principalmente è la stessa grazia dello Spirito Santo". Questa affermazione non è gratuita o puramente teorica e non verificabile sperimentalmente. Vi sono alcuni fatti eloquenti della vita della Chiesa che documentano in modo evidente l'azione dello Spirito Santo: sono fatti che umanamente non sarebbero spiegabili. Proviamo ad identificarne alcuni dei molti possibili.

Il primo fatto è la meraviglia del deposito della fede: la Sara Scrittura, la Tradizione e il Magistero. La ricchezza, la bellezza, l'altezza, la luminosità e la bontà di questo deposito sono impressionanti e non hanno paragoni con nessuna altra religione o cultura o civiltà.

Il secondo fatto è la fioritura di migliaia di santi, nelle condizioni di vita più diverse e con i carismi più variegati e nello stesso tempo nell'unità più profonda di fede, di vita, di intelletto. In nessuna società umana si verifica un fenomeno simile e con simili proporzioni.

Il terzo fatto è la vita consacrata, che coinvolge centinaia di migliaia di uomini e di donne: nonostante i loro limiti, i loro difetti e le loro mancanze, sono un fatto inspiegabile agli occhi del mondo, anche perchè sorge continuamente in modo spontaneo e in condizioni non favorevoli.

Il quarto fatto sono i milioni di famiglie cristiane, unite per tutta la vita, dedite al bene reciproco, partecipi della comunità ecclesiale, feconde e amanti della vita, impegnate nella missione nel mondo.

Il quinto fatto sono le migliaia di missionari, che vanno nei paesi più poveri per rimanervi 40 o 50 o 60 anni della loro vita. Questo fatto è sconosciuto nel mondo extracristiano, che conosce casi di generosità anche eroica, ma molto limitati nel tempo (due o tre anni in Africa, non di più).

L'elenco potrebbe continuare a lungo, ma già si comprende che quando si parla di Spirito Santo non si deve pensare ad una idea teologica puramente ipotetica, ma ad una presenza sperimentabile e potentissima.

### ***b) Le virtù teologali***

Il discorso fatto in sede filosofica sulle virtù morali viene completato in sede teologica con le virtù teologali. Esse sono abiti che superano le capacità umane e quindi non possono che venire da Dio:

I<sup>a</sup>-IIae q. 51 a. 4 co. Alcuni abiti dell'uomo sono da attribuirsi all'infusione di Dio, per due motivi. Primo, perché alcuni di essi servono a disporre l'uomo a un fine che supera la capacità della natura umana, e cioè all'ultima e perfetta beatitudine, di cui abbiamo già parlato. E poiché gli abiti devono essere proporzionati alla cosa cui dispongono, è necessario che gli abiti che dispongono al suddetto fine siano superiori alla capacità della natura umana. Perciò codesti abiti non possono trovarsi nell'uomo che per una infusione da parte di Dio: come è per tutte le virtù nell'ordine della grazia.

Il punto di riferimento infatti è lo scopo: trattandosi della beatitudine eterna e perfetta non è possibile che l'uomo la raggiunga con le sue forze; anzi, essa coincide con l'unione con Dio, quindi l'intervento divino è essenziale non solo per avere la forza di raggiungere lo scopo, ma perché è Egli stesso lo scopo.

Il discorso sulle virtù teologali è perciò essenziale per completare da un punto di vista esistenziale tutto il percorso metafisico precedente: per raggiungere l'*Ipsum esse subsistens*, il Sommo Bene, il Logos, l'Essere Infinito ed Eterno, l'uomo non può fare un mero procedimento logico, ma deve poter vivere *un incontro reale con Lui*. E' dunque fondamentale che l'uomo sia messo in grado di disporsi veramente a questo incontro e di orientare tutto il proprio essere a esso.

Si capisce pertanto *la differenza essenziale tra le virtù morali o cardinali e quelle teologali: le prime possono bastare per raggiungere fini provvisori e limitati, le seconde per conseguire lo scopo ultimo*. In questo modo Tommaso risolve la discussione sulla possibilità che l'uomo possa condurre una vita 'buona' anche senza le virtù teologali; egli infatti fa notare che una certa bontà nella vita è raggiungibile anche con i mezzi naturali, ma non la pienezza di bene, di verità e di bellezza per cui siamo fatti:

I<sup>a</sup>-IIae q. 62 a. 1 co. La virtù, come abbiamo già spiegato, predispone l'uomo a quegli atti che lo indirizzano alla beatitudine. Ora, esistono per l'uomo due tipi di felicità, come si disse. La prima, proporzionata alla natura umana, l'uomo può raggiungerla mediante i principi della sua natura. La seconda, che sorpassa la natura umana, l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio, mediante una partecipazione della divinità; poiché, come dice S. Pietro, per Cristo siamo stati fatti "partecipi della divina natura". E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali, di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità, non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio all'uomo vengano elargiti altri principi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale, come dai principi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E codesti principi si dicono virtù teologali: sia perché hanno Dio per oggetto, essendo noi da essi indirizzati a Dio; sia perché sono infusi in noi da Dio soltanto; sia perché li conosciamo soltanto per rivelazione divina dalla Sacra Scrittura.

I<sup>a</sup>-IIae q. 65 a. 2 co. Come abbiamo già detto, le virtù morali, in quanto si limitano a compiere il bene in ordine a un fine che non supera la capacità naturale dell'uomo, si possono acquistare per industria umana. E, così acquisite, possono esistere senza la carità: come si trovarono in molti pagani. - Ma solo in quanto son fatte per compiere il bene in ordine al fine ultimo soprannaturale, raggiungono perfettamente e realmente la natura di virtù; e quindi non possono acquistarsi con azioni umane, ma sono infuse da Dio. E codeste virtù morali non possono esistere senza la carità. [...]

Da ciò risulta che le sole virtù infuse sono perfette, e da considerarsi virtù in senso assoluto: poiché esse (soltanto) ordinano l'uomo al fine propriamente ultimo. Invece le altre virtù, cioè quelle acquisite, sono virtù sotto un certo aspetto, ma non in senso assoluto: esse infatti dispongono bene l'uomo rispetto a dei fini che sono ultimi in un dato genere, ma non rispetto al fine che è assolutamente ultimo. Ecco perché la Glossa di S. Agostino, commentando quel passo di S. Paolo, "Tutto quello che non è secondo la fede è peccato", scrive: "Dove manca la conoscenza della verità, la virtù è falsa anche se corredata di ottimi costumi".

Tommaso fa notare che il fine ultimo deve coinvolgere sia la ragione che la volontà dell'uomo; dunque le virtù teologali devono interessare direttamente sia la prima che la seconda facoltà:

I<sup>a</sup>-IIae q. 62 a. 3 co. Perciò era necessario che rispettivamente all'una e all'altra facoltà l'uomo ricevesse soprannaturalmente qualche cosa che lo indirizzasse al fine soprannaturale. Primo, rispetto all'intelligenza l'uomo riceve alcuni principi soprannaturali, conosciuti mediante la luce di Dio: sono questi i dogmi,

oggetto della fede. - Secondo, la volontà viene ordinata al fine suddetto, sia per il moto dell'intenzione, che forma l'oggetto della speranza; sia per una certa unione spirituale, mediante la quale uno viene trasformato in qualche maniera rispetto a codesto fine, il che avviene in forza della carità. Infatti l'appetito di qualsiasi essere si muove e tende naturalmente verso il fine che gli è connaturale: e codesto moto dipende da una certa conformità di ogni essere col proprio fine.

E' importante sottolineare quest'ultima osservazione tomistica: *è tutto l'uomo che viene disposto verso il suo fine ultimo dalle virtù teologali*, e quindi, appunto, la ragione e la volontà. Ancora una volta Tommaso valorizza l'importanza della ragione, ma non cade nell'intellettualismo etico: la volontà umana necessita di un aiuto ulteriore rispetto a quello intellettuale e questo può venire solo dall'esperienza di un'attrattiva e di un amore (carità) che permettono alla verità di essere effettivamente riconosciuta e seguita.

Si può fare l'esempio della conversione di S. Agostino: in essa ha avuto un ruolo centrale la ragione, portata gradualmente al riconoscimento della verità, ma altrettanto centrale è stato il ruolo esercitato da una serie di persone (Monica, Ambrogio, Simpliciano, Alipio, Nebridio, Ponticiano, ect) che hanno accompagnato il genio di Tagaste e gli hanno permesso con la loro testimonianza e il loro affetto di fare il passo decisivo.

Tommaso fa un'altra osservazione molto interessante sulla differenza tra le virtù morali e quelle teologali a riguardo dell'idea aristotelica del 'giusto mezzo':

I<sup>a</sup>-IIae q. 64 a. 3 co. [...] il giusto mezzo delle virtù morali è quello stesso della prudenza, e cioè la retta ragione [...].

I<sup>a</sup>-IIae q. 64 a. 4 co. Il giusto mezzo della virtù viene stabilito in base al suo adeguarsi con la regola o misura, che uno potrebbe sorpassare o non raggiungere. Ora, le virtù teologali possono avere due tipi di misura. La prima si desume dalla ragione formale di codeste virtù. E da questo lato misura e regola delle virtù teologali è Dio stesso: infatti la nostra fede è regolata secondo la verità di Dio, la carità secondo la bontà divina, e la speranza secondo la grandezza della sua onnipotenza e misericordia. E questa è una misura che sorpassa ogni capacità umana: cosicché l'uomo non potrà mai, né amare Dio quanto è tenuto ad amarlo, né credere o sperare in lui quanto è necessario. A maggior ragione non potranno in questo esserci degli eccessi. E quindi da questo lato la perfezione di codeste virtù non potrà consistere in un giusto mezzo: ma quanto più si avvicina al sommo tanto più sarà eccellente.

La seconda regola o misura delle virtù teologali si desume da parte nostra (di noi che le possediamo): poiché, sebbene non si possa amare Dio quanto si deve, tuttavia dobbiamo avvicinarci a lui, credendo, sperando e amando, secondo la misura della nostra condizione. Perciò rispetto a noi si può indirettamente determinare un giusto mezzo nelle virtù teologali.

L'Aquinate svolge poi alcune considerazioni sulla gerarchia esistente tra le tre virtù teologali. In senso per così dire cronologico la fede e la speranza precedono la carità, perché non si può amare ciò che non si conosce e da cui non si spera nulla; in senso però ontologico la carità è superiore alle altre due, perché coincide con il raggiungimento dello scopo, che è Dio stesso:

I<sup>a</sup>-IIae q. 62 a. 4 co. Ora, l'intelletto conosce le cose che spera e che ama mediante la fede. Perciò in ordine di generazione la fede deve precedere la speranza e la carità. [...] l'uomo passa ad amare una persona, perché spera da lei qualche cosa. E quindi in ordine di generazione, rispettivamente all'atto, la speranza precede la carità. Invece in ordine di perfezione la carità precede la fede e la speranza: poiché sia l'una che l'altra vengono formate dalla carità, e da essa ricevono la perfezione come virtù. In questo senso infatti la carità è madre e radice di ogni virtù, poiché è la forma di tutte le virtù, come spiegheremo in seguito.

Il ruolo determinante della carità viene sottolineato più volte da Tommaso:

I<sup>a</sup>-IIae q. 65 a. 3 co. Con la carità vengono infuse tutte le virtù morali. [...] Ora, è evidente che la carità, in quanto ordina l'uomo al fine ultimo, è il principio di tutte le operazioni ordinabili all'ultimo fine. E quindi è necessario che assieme alla carità vengano infuse tutte le virtù morali, che servono all'uomo per compiere ogni genere di opere buone. [...] E quindi chi perde la carità col peccato mortale, perde tutte le virtù morali infuse.

I<sup>a</sup>-IIae q. 65 a. 4 co. [...] fede e speranza in qualche maniera possono esistere senza la carità; ma non possono avere senza di essa perfetta natura di virtù. [...] infatti, come nota S. Agostino, ogni moto retto della volontà deriva da un retto amore.

I<sup>a</sup>-IIae q. 65 a. 5 co. [...] non si può avere amicizia con Dio, ossia la carità, senza avere la fede per credere in codesta società e commercio dell'uomo con Dio, e senza avere la speranza di appartenere a codesta società. Ecco quindi che in nessun modo la carità può sussistere senza la fede e la speranza.

I<sup>a</sup>-IIae q. 66 a. 6 co. La grandezza specifica di una virtù si misura dall'oggetto, come abbiamo spiegato. Siccome, però, tutte e tre le virtù teologali riguardano Dio come proprio oggetto, l'una non può dirsi maggiore dell'altra per la superiorità dell'oggetto; ma per il fatto che una lo tocca più da vicino. E in questo modo la carità è superiore alle altre. Infatti le altre implicano nella loro nozione una distanza dall'oggetto: la fede è di cose che non si vedono, e la speranza è di cose che non si possiedono. Invece l'amore di carità ha per oggetto una realtà già posseduta: poiché l'amato in qualche modo è già in chi l'ama; e chi ama, mediante l'affetto, raggiunge l'unione con l'amato; perciò sta scritto: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio è in lui".

In conclusione le tre virtù teologali sono essenziali per l'esistenza umana; esse sono un dono divino e come tali vanno continuamente chieste e mendicate da parte dell'uomo.

Si pensi ad una santa recente come Madre Teresa di Calcutta: in lei, come in tutte le sante, sono evidenti le tre virtù teologali. Senza la fede non avrebbe certamente seguito quella strada impressionante, che Dio stesso le indicava. Senza la carità non avrebbe potuto amare i più poveri tra i poveri fino al punto da donare tutta se stessa per loro. Senza la speranza non avrebbe potuto proseguire un'opera che sembrava insostenibile e affrontare una situazione che umanamente era irrisolvibile.

Le tre virtù teologali sono dunque più concrete e verificabili di quanto non si pensi normalmente. E sono ciò di cui tutti abbiamo bisogno più di qualsiasi altra cosa, perchè trasformano la vita in un paradiso anticipato, nonostante le croci.

### *c) I doni dello Spirito Santo*

Come si è appena detto, tutta la morale rivelata si basa non sullo sforzo dell'uomo, ma sul dono divino. Tommaso quindi ne completa la trattazione soffermandosi sui doni dello Spirito Santo e, dopo le beatitudini, sui frutti che lo Spirito con questi doni produce nell'esistenza umana.

Come sempre, l'Aquinate offre una definizione molto precisa di ciò che sta trattando:

I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 2 co. Come abbiamo detto, i doni sono perfezioni mediante le quali l'uomo viene predisposto ad assecondare l'ispirazione divina. Perciò nelle cose in cui non bastano i suggerimenti della ragione, ma si richiedono quelli dello Spirito Santo, i doni sono indispensabili.

I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 3 co. Abbiamo detto che i doni sono delle perfezioni che dispongono l'uomo a ben assecondare gli impulsi dello Spirito Santo. [...] Ora, le virtù morali sono abiti che predispongono le potenze appetitive ad obbedire prontamente alla ragione. Perciò anche i doni dello Spirito Santo sono abiti, che servono a predisporre l'uomo ad obbedire prontamente allo Spirito Santo.

Ancora una volta Tommaso, coerentemente con la sua antropologia, osserva che questi doni devono riguardare sia la dimensione intellettuale dell'uomo che quella 'appetitiva':

I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 4 co. [...] tutte le facoltà umane sono fatte per essere guidate dall'impulso di Dio, come da una facoltà superiore. Perciò anche i doni, come le virtù, sono in tutte le facoltà dell'uomo, che possono essere principi di atti umani: cioè nella ragione e nella facoltà appetitiva.

Intelletto	Per apprendere la verità
Consiglio	Per guidare la ragione pratica
Sapienza	Per giudicare rettamente in materia speculativa

Scienza	Per giudicare rettamente in materia pratica
Pietà	Per guidare la facoltà appetitiva a compiere i doveri verso gli altri
Fortezza	Contro la paura dei pericoli
Timore di Dio	Contro la concupiscenza disordinata dei piaceri

Il Dottore Angelico stabilisce poi un ordine tra le virtù e i doni dello Spirito Santo, arrivando a mettere al primo posto le virtù teologali, che sono sempre opera dello Spirito Santo in noi, quindi i doni del medesimo Spirito e infine tutte le virtù intellettuali e morali:

I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 8 co. Le virtù teologali hanno la funzione di unire l'anima umana con Dio; le virtù intellettuali quella di affinare la ragione medesima; e le virtù morali quella di predisporre le potenze appetitive ad obbedire alla ragione. Invece i doni dello Spirito Santo hanno la funzione di predisporre tutte le potenze dell'anima ad assecondare la mozione divina.

[...] Quindi, come le virtù intellettuali precedono e regolano le virtù morali; così le virtù teologali precedono e regolano i doni dello Spirito Santo. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "i sette figli", cioè i sette doni, "non possono raggiungere la perfezione del numero dieci, se tutto quel che fanno non lo compiono nella fede, nella speranza e nella carità".

Se invece confrontiamo i doni con le altre virtù intellettuali o morali, i doni precedono le virtù. Poiché i doni predispongono le potenze dell'anima alla mozione dello Spirito Santo: mentre codeste virtù predispongono o la ragione stessa o le altre facoltà in ordine alla ragione. Ora, è evidente che per un motore più alto si richiede che il soggetto mobile venga predisposto da una perfezione superiore. Dunque i doni sono più perfetti delle virtù.

Il primato che Tommaso conferisce allo Spirito Santo non è solo un atto di ossequio da parte di un credente alla verità rivelata, ma una convinzione che emerge dall'ontologia metafisica: ciò che proviene dall'*Ipsum esse subsistens* è decisivo, essenziale e vitale per tutto il piano dell'essere contingente.

Infine il santo dottore richiama ancora una volta il primato della carità, che connette tutto l'essere:

I<sup>a</sup>-IIae q. 68 a. 5 co. [...] come le virtù morali sono tra loro connesse nella prudenza, così i doni dello Spirito Santo sono tra loro connessi nella carità: e quindi chi ha la carità possiede tutti i doni dello Spirito Santo: e senza di essa non se ne può avere nessuno.

I doni dello Spirito Santo non sono beni secondari o opzionali per gli uomini. Essi sono piuttosto *beni fondamentali, sia per le singole persone che per la società*. La storia dimostra che ogni progetto umano è insufficiente o addirittura disastroso per gli uomini. Non c'è niente di più necessario per risolvere i problemi storici dell'umanità che mendicare i sette doni dello Spirito Santo.

Bisogna fare attenzione che *ciò non significa cercare emozioni, ispirazioni o estasi: lo Spirito Santo è anzitutto Spirito di Verità e parla in modo altamente logico e chiaro attraverso la Scrittura, il Magistero della Chiesa e le parole dei Santi. Parla quindi attraverso le verità fondamentali, i valori non negoziabili, i dogmi della Chiesa, la legge morale immutabile, e via dicendo. Ciò significa che l'umanità deve mettersi in ascolto di una voce oggettiva, che indica un cammino sicuro*. Da ciò deriva la possibilità di fare esperienza di tutti i doni e i frutti che lo Spirito offre.

#### **d) Le beatitudini**

La morale non è fine a se stessa e non è affatto concepita da Tommaso in termini di puro disinteresse: al contrario, esiste uno scopo ben preciso che giustifica tutto l'impegno morale dell'uomo ed esso è la beatitudine, cioè la felicità:

I<sup>a</sup>-IIae q. 69 a. 1 co. Come già abbiamo detto, la beatitudine è l'ultimo fine della vita umana. [...] Ora, la speranza di raggiungere il fine nasce dal fatto che uno cammina come si conviene e si avvicina ad esso: e questo avviene mediante qualche atto. Ma al fine della beatitudine ci s'incammina e ci si avvicina mediante gli atti delle virtù; e specialmente con gli atti dei doni se parliamo della beatitudine eterna, per la quale non basta la ragione, ché ad essa conduce lo Spirito Santo, i cui comandi e ispirazioni siamo predisposti a seguire mediante i doni.

Ciò non significa che vi sia tra morale e beatitudine un rapporto puramente funzionale, come se la prima fosse una realtà estranea alla seconda e utile solo a raggiungerla, come per un naufrago una zattera per raggiungere la terra ferma. Al contrario, nella vita morale è già presente una caparra dello scopo finale:

I<sup>a</sup>-IIae q. 69 a. 2 co. [...] la speranza della futura beatitudine può trovarsi in noi in due maniere: primo, mediante una preparazione o disposizione alla futura beatitudine, sotto forma di merito; secondo, mediante un inizio imperfetto della futura beatitudine, attuato nei santi anche in questa vita.

Quindi già in questa vita terrena è possibile vivere un preludio della felicità finale, benché attraverso il sacrificio:

I<sup>a</sup>-IIae q. 69 a. 3 co. L'elenco di queste beatitudini è esattissimo. [...] Ecco perché il Signore mise per prime delle beatitudini atte a rimuovere l'ostacolo della falsa beatitudine. Infatti questa vita voluttuosa consiste in due cose. Primo, nell'abbondanza dei beni esterni: ossia delle ricchezze, e degli onori. [...] Secondo, la vita voluttuosa consiste ancora nel seguire le proprie passioni [...]. Le cose, finalmente, che riguardano la vita contemplativa, o s'identificano con l'ultima beatitudine, o ne sono un preludio [...].

### *e) I frutti dello Spirito Santo*

Come si è appena detto, la vita morale cioè vera è quella in cui si sperimenta già qui ed ora un preludio della beatitudine finale, che è la comunione piena con Dio. Questa esperienza si documenta in una serie di frutti positivi per la vita dell'uomo, elencati dall'Apostolo Paolo nella lettera ai Galati (Gal 5,22-23). Tommaso li illustra distintamente in rapporto con tutto il discorso morale svolto fino ad ora:

I<sup>a</sup>-IIae q. 70 a. 3 co. Il numero dei dodici frutti enumerati dall'Apostolo è appropriato: e possiamo vederne un'immagine nei dodici frutti di cui parla l'Apocalisse: "Di qua e di là dal fiume l'albero della vita, che fa dodici frutti". [...]

Perciò tra i frutti dello spirito al primo posto abbiamo la carità; nella quale lo Spirito Santo viene dato come in una somiglianza appropriata, essendo egli stesso amore. Infatti S. Paolo scrive: "La carità di Dio s'è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato".

- Ma all'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode sempre nell'unione con l'amato. Ora, la carità ha sempre presente quel Dio che ama: "Chi sta nella carità sta in Dio e Dio è in lui". Per questo alla carità segue la gioia.

- E la perfezione della gioia è la pace, nei suoi due elementi. Primo, rispetto alla quiete dai turbamenti esterni: [...] non essendo essi distolti per cose esterne dal godere di Dio. Secondo, rispetto alla sazietà dell'inquieto desiderio: poiché non si può godere perfettamente, se quel che si gode non basta. Ora, la pace implica queste due cose: non essere turbati dall'esterno, e l'acquietarsi del nostro desiderio in una data cosa. [...]

Rispetto alle cose che sono vicine all'uomo, cioè rispetto al prossimo, l'anima umana viene ben disposta: primo, quanto alla volontà di far del bene. E in questo abbiamo la bontà.

- Secondo, quanto all'esercizio della beneficenza. E in questo abbiamo la benignità: infatti si dicono benigni coloro che il buon igne (o fuoco) dell'amore rende fervidi nel beneficiare il prossimo.

- Terzo, nell'equanime sopportazione del male ricevuto. E in questo abbiamo la mansuetudine, la quale trattiene l'ira.

- Quarto, nel non limitarsi a non nuocere al prossimo con l'ira, ma neppure con la frode o con l'inganno. E in questo abbiamo la fede, se le diamo il senso di fedeltà. Se invece la prendiamo come fede in Dio, allora da essa l'uomo viene ordinato alle cose che sono sopra di lui: così da sottomettere a Dio il suo intelletto, e quindi tutte le sue cose.

Invece rispetto alle cose che sono al di sotto di sé l'uomo viene ben disposto innanzi tutto, per le azioni esterne, dalla modestia, che ne regola tutti i gesti e le parole.

- E per le concupiscenze interiori dalla continenza e dalla castità [...].

La caratteristica comune di questi frutti è il fatto che essi realizzano un'elevazione dell'umano verso il vero, il buono, il bello, l'uno. Vivendoli l'uomo sperimenta una effettiva unificazione con il livello più alto dell'essere:

I<sup>a</sup>-IIae q. 70 a. 4 co. [...] lo Spirito Santo muove l'anima umana verso ciò che è conforme alla ragione, o piuttosto verso ciò che è al di sopra di essa: invece gli appetiti della carne, cioè l'appetito sensitivo, trascinano verso i beni sensibili, che sono al di sotto dell'uomo. Perciò, [...] le opere della carne sono contrarie ai frutti dello spirito. [...] S. Agostino contrappone alle singole opere della carne determinati frutti. Così "alla fornicazione, che è l'amore di soddisfare il piacere fuori del legittimo matrimonio, si contrappone la carità, che unisce l'anima a Dio: e nella quale consiste la vera castità. [...] Invece i contrari dei venefici, delle inimicizie, e delle discordie sono la longanimità, che aiuta a sopportare i mali delle persone tra le quali si vive; la benignità che aiuta a porvi rimedio; e la bontà che li fa dimenticare. Alle eresie si contrappone la fede; all'invidia la mansuetudine; alle ubriachezze e alle gozzoviglie la continenza".

Così si completa la morale tomistica, con la descrizione di questa esperienza di grandezza e di bellezza che si realizza per l'uomo quando accetta non solo di conoscere l'*Ipsum esse subsistens* ma anche di aderire ad esso. Si compie in tal modo in senso esistenziale tutta l'ontologia metafisica.