

DIO COME FONDAMENTO DELL'ETICA NEL PENSIERO DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Aldo Vendemiati

Salesianum 68 (2006) 657-665

Se vogliamo comprendere in che senso Dio è fondamento dell'etica, dobbiamo anzitutto chiederci cosa sia l'etica nel pensiero di san Tommaso, per prendere coscienza del fatto che la sua prospettiva è assai diversa da quella "moderna" a cui siamo abituati.

Prima o terza persona?

È abbastanza usuale intendere l'etica come una "ricerca di norme", di "regole di comportamento", di "leggi morali", rispondenti alla questione kantiana: «Che cosa debbo fare?».¹ Siamo talmente assuefatti ad un'etica che assume come suo tema principale il dovere e la correttezza dei singoli atti morali, che quasi non ci accorgiamo della differenza d'impostazione che ci separa dalla prospettiva di Tommaso e di Aristotele. Le ricerche di G. Abbà hanno mostrato come l'etica classica e l'etica moderna sono separate da un tratto discriminante: lo spostamento del punto di vista principale da cui viene elaborata la riflessione. Nell'etica di san Tommaso e di Aristotele, il punto di vista è quello del soggetto agente del quale si ricerca la «vita buona» ossia «virtuosa», in cui consiste la felicità vera. Nell'etica moderna il punto di vista si sposta in un osservatore esterno, legislatore o

¹ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, A 805; B 833.

giudice, che ricerca i criteri, i principi e le norme per l'azione giusta. L'etica moderna è pertanto un'etica *della terza persona*, mentre l'etica classica è un'etica *della prima persona*.²

Se non ci rendiamo conto dello spostamento di prospettiva, se rimaniamo ancorati ad un'etica della terza persona, tutta la questione del fondamento in Dio viene impostata in modo deviante. Purtroppo la prospettiva della terza persona è diventata determinante per la morale cristiana, a partire da Giovanni Duns Scoto e poi soprattutto con Guglielmo di Occam. Il problema centrale, in tale approccio, è quello dell'obbligazione come conformazione della volontà umana alla volontà divina, espressa dalla legge e notificata dalla coscienza. Indubbiamente qui Dio è il fondamento dell'etica; anzi, l'etica risulta sviluppata – per così dire – dal punto di vista di Dio: è lui il legislatore e il giudice per eccellenza, è lui la “terza persona”.³ L'etica occamista, com'è noto, fa dipendere l'ordine morale esclusivamente dalla volontà positiva di Dio: l'atto buono è l'atto che Dio comanda, per il semplice fatto che Dio lo comanda. Il dilemma di Eutifrone è risolto radicalmente: un comportamento non è voluto da Dio perché è buono, ma è buono perché è voluto da Dio.⁴

Ovviamente la prospettiva del volontarismo divino è apparsa sempre inconciliabile con i testi di san Tommaso. In essi si afferma senza possibilità di equivoco che la legge è *aliquid rationis*:⁵ la sua formalità, infatti, consiste nell'essere *regula et mensura* e ciò è proprio della ragione pratica, non della volontà. La nota definizione della legge nella *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 4, c. recita: [*Lex*] *nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*. Interpretando questa definizione secondo lo schema delle quattro cause, si vede come la promulgazione, in quanto causa materiale, sia del tutto subordinata all'*ordinatio* della ragione in quanto causa formale, e come la causa efficiente (il legisla-

² Cfr. particolarmente G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995; *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale* – 1, LAS, Roma 1996.

³ Questo rapportarsi a Dio come alla “terza persona” è stato deplorato, tra gli altri, da M. Buber, con parole di straordinaria efficacia: «Meritevole di compassione è colui che lascia non detta la parola fondamentale, ma infelice colui che, al contrario, la interPELLa con un concetto o con una formula come se fossero il suo nome!», M. BUBER, “Io e tu” (1923), in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, p. 68.

⁴ Cfr. Platone, *Eutifrone*, 10 A.

⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, o.; q. 92, a. 1, c.; q. 94, a. 1, c.

tore) sia «relativizzata dalla ragione» e subordinata alla causa finale: il bene comune.⁶

Gli Autori che si richiamano a san Tommaso, dunque, rifiutano subito l'impostazione occamista, ma troppo spesso rimangono spontaneamente nella prospettiva della terza persona e continuano a considerare la morale come una ricerca di leggi o norme alle quali obbedire allo scopo di ottenere il premio della beatitudine: «La beatitudine in Dio viene sì considerata come il fine ultimo della vita moralmente retta, ma non più come fine ultimo che consiste nell'esercizio delle virtù, bensì come fine ultimo a cui guida la legge morale, senza che appaia chiara la connessione tra le richieste della legge e la stessa beatitudine».⁷

È questa la via indicata da F. Suárez: san Tommaso proporrebbe un'etica della *legge naturale* così intesa: “naturale” perché manifesta ed indica l'intrinseca razionalità della natura, e “legge” perché viene costituita e promulgata dalla volontà divina.⁸ In questa linea, per arrivare a conoscere l'ordine morale in quanto morale, è necessario che la ragione umana conosca dapprima l'ordine metafisico della natura e lo riconosca come corrispondente alla volontà di Dio e, pertanto, vincolante per la volontà umana. Si tratta di «un equilibrio instabile tra razionalismo e volontarismo».⁹

Filosofia e teologia

Un altro punto di distanza tra la nostra concezione moderna dell'etica e la prospettiva di san Tommaso dipende dal fatto che la netta distinzione che noi siamo abituati a considerare tra “filosofia” e “teologia” non è riscontrabile negli stessi termini tra i maestri del XIII secolo. La separazione tra questi due ambiti di sapere non si è ancora consumata – anche se se ne intravedono le premesse nell'approccio degli averroisti latini. Ma già nel secolo XIV e poi, compiutamente, a seguito della riforma protestante, verrà a delinearsi una teologia che non discute più con i filosofi e si limita allo studio delle verità rivelate mentre, dall'altra parte, il pensiero filosofico si

⁶ Cfr. M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*, PUF, Paris 1990, p. 66.

⁷ G. Abbà, *Quale impostazione...*, cit., pp. 70-71.

⁸ Cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, II, VI, 7.

⁹ G. ABBÀ, *Quale impostazione...*, cit., p. 92.

secolarizza sempre più, fino ad autoconcepirsi, illuministicamente, come sapere rigorosamente chiuso nei limiti della ragione.

In questa temperie, l'etica tommasiana finisce col sembrare troppo teologica per i filosofi e troppo filosofica per i teologi. La reazione "cattolica" a questa *empasse* comincia già agli albori dell'era moderna e prosegue fino al recente passato, nel tentativo di opporre alla filosofia razionalista secolare una filosofia egualmente razionalista, ma "cristiana": si pensi agli innumerevoli *Cursus philosophiae thomisticae* che, a partire dalla *Philosophia iuxta Thomae dogmata* di Antoine Goudin (1679), si sono susseguiti fin quasi ai nostri giorni: «*Alors comme aujourd'hui* – commenta Gilson – *s'agissait d'opposer philosophie à philosophie, et c'est pourquoi ces théologiens du moyen âge, qui n'en ont jamais écrit une seule durant leur vie, en ont tant composées depuis leur mort*». ¹⁰

Cosa produce tutto ciò nella prospettiva dell'etica? Viene a determinarsi quella «miopia e schizoscopia» ben stigmatizzata da S. Pinckaers, ¹¹ che conduce ad una lettura sdoppiata e frammentaria del testo, con la pretesa di separare gli argomenti filosofici da quelli teologici per ricostruire un'improbabile filosofia in pari tempo tomista e razionalista.

Certamente, per dirla ancora con Gilson, non stiamo proponendo di obliare la distinzione formale di oggetti, cara ai dialettici, tra la teologia e la filosofia, bensì di reintegrare il pensiero di Tommaso nella sintesi teologica in cui è espresso, ben sapendo che si può emungere dalla teologia qualche precipitato di filosofia, ma questo tenderà a scindersi e a finire in tecnica amorfa. Non è questa "scissione", questo "tecnicismo amorfo" ciò che è si è manifestato in tanti corsi di morale che si proclamavano "tomisti"?

«Benché si richiamino a san Tommaso – rileva Pinckaers –, i manuali limitano di fatto la loro considerazione della legge al Decalogo, identificato con la legge naturale, completandolo con la legge positiva, civile ed ecclesiastica, il che avvicina di molto la morale al diritto canonico. Essi in pratica non parlano più della legge eterna né della legge evangelica, e rinviano alla dommatica lo studio della grazia. La morale ne riceverà un'impronta nettamente giuridica». ¹²

¹⁰ S. [É.] GILSON, "Les recherches hisorico-critiques et l'avenir de la scolastique", in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae anno sancto MCML celebrati. Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1951, 131-142, p. 134.

¹¹ Cfr. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia* (1985), Ares, Milano 1992, p. 201-ss.

¹² S. PINCKAERS, *Le fonti...*, cit., p. 62.

Nell'ambito "filosofico" segnato dalla prospettiva suareziana, la considerazione morale è possibile solo dopo aver percorso l'intero itinerario della metafisica ed aver riconosciuto esplicitamente Dio come creatore e la sua volontà come legislatrice. Chi segue un tale approccio, non solo propone un'etica della legge, ma assume una concezione univoca della legge stessa: essa consisterebbe nell'indicazione di un oggetto «come proibito o comandato da un superiore», per cui parlare di legge naturale *prima* di aver sviluppato tutte le implicazioni del teismo significherebbe costruire «una *lex naturalis senza lex*», che implicherebbe «un'etica senza Dio».¹³

Dall'esperienza morale a Dio

Personalmente non credo che sia necessario partire dalla conoscenza tematica della volontà divina per comprendere che non si deve fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a sé, che bisogna rispettare i diritti di ciascuno, che non si deve uccidere, stuprare, rubare o mentire. E trovo conferma di ciò nel pensiero di san Tommaso: egli insegna che i principi fondamentali dell'ordine morale sono auto-evidenti al nostro intelletto (*per se*

¹³ Cfr. F. DI BLASI, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, ETS, Pisa 1999, pp. 63-64; 82-83. Fa specie che, nonostante le ampie di ricerche di G. ABBÀ (*Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della teoria morale in san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983; *Felicità...*, cit.; *Quale impostazione...*, cit.), a cui vanno aggiunte quelle di U. KÜHN (*Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Vandenhoeck, Göttingen 1965), J. G. LEMARIER ("Le traité de la loi dans une synthèse théologique. Enseignement qui se dégage de l'œuvre de s. Thomas d'Aquin", *Église et Théologie*, 1 [1970] 147-170 ; 219-312), S. PINKAERS (*Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Téqui, Paris 1979²; *Le fonti...*, cit.), O.-H. PESCH (*Das Gesetz*. I-II, 90-105. Deutsche Thomasausgabe, Gratz-Heidelberg 1977), K.-W. MERKS (*Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturnormen eines autonomen Normbegründungsverständnisses im Lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Pathmos Verlag, Düsseldorf 1978), M. BASTIT (*Naissance...*, cit.), M. RHONHEIMER (*Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* [1987], Armando, Roma 2001; *La prospettiva della morale. Fondamenti di etica filosofica*, Armando, Roma 1994) e di molti altri tra cui anche il sottoscritto ("Analogia della legge. Uno studio su S. Tommaso d'Aquino", *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 86 [1994], 468-490; *La legge naturale nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Dehoniane, Roma 1995), vi sia ancora chi, con incomprensibile sufficienza, torni a proporre una lettura della *Summa contra Gentiles* secondo le categorie suareziane presentandola come l'autentica e definitiva esposizione della morale tommasiana.

nota quo ad nos),¹⁴ mentre la conoscenza di Dio non lo è, e va raggiunta attraverso un lungo ed articolato ragionamento.¹⁵ Sono anche convinto che sia filosoficamente scorretto e culturalmente deviante continuare a ripetere l'adagio dostoevskiano secondo il quale se Dio non esiste tutto è permesso: esso ha finito col capovolgersi e diventare una sorta di alibi per giustificare l'amoralismo sotto le spoglie dell'agnosticismo religioso. D'altra parte ritengo che l'etica sia realmente fondata in Dio e che ciò risulti chiaro dal pensiero di san Tommaso; ma questo va rettamente inteso.

Ciò richiede essenzialmente che l'etica sia ricollocata nel suo alveo epistemologico: l'ordine causale che le è proprio. La libertà e la legge, oggetti privilegiati degli approcci "in terza persona", rientrano nelle dimensioni aristoteliche della causa efficiente ed esemplare, ma nell'ordine causale in cui cade la morale è la causa finale a costituire la ragione sia dell'esemplare sia dell'efficiente.¹⁶ La legge che mi impone un determinato comportamento, la mia libertà che decide di realizzare una certa cosa, si muovono tutte in forza di qualcosa che è conosciuto dall'intelligenza e desiderato dalla volontà come fine, ossia come bene. Se ci si priva di questa causa finale, la legge non ha più senso (letteralmente: non ha più direzione di moto) e cade sotto il cieco arbitrio della volontà del più forte; la libertà, da parte sua, resta inerte, perché privata del suo oggetto e giace in quell'indifferentismo che è alla base della morale dell'obbligo.¹⁷

In morale, è il fine che dà la specie,¹⁸ giacché chiunque agisce, agisce in vista di un fine. Pertanto, se si vuol fondare un'etica che renda realmente ragione di se stessa, è necessario enucleare la causa finale del comportamento umano, vale a dire il bene: *Bonum (...), cum habeat rationem appetibilis,*

¹⁴ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12; I-II, q. 94, a. 2, c.; *De Veritate*, q. 16.

¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1. Come ha dimostrato J. FINNIS (*Legge naturale e diritti naturali* [1992], Giappichelli, Torino 1996), si può elaborare una teoria piuttosto elaborata (per quanto discutibile) della legge naturale senza bisogno di riferirsi prima alla questione dell'esistenza, della natura o della volontà di Dio, anche se ciò rimane inconcepibile per chi si colloca in una posizione programmaticamente ateistica.

¹⁶ Cfr. A. M. BOCCANEGRA, "Introduzione", in S. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica. Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani*, vol. VIII, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, p. 26.

¹⁷ Cfr. S. PINCKAERS, *Le fonti...*, cit., pp. 385-414.

¹⁸ *In IV Sententiarum*, d. 16 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3m; *De malo*, q. 2 a. 6 ag 9; q. 8 a. 1 ag. 14; *Summa Theologiae*, I, q. 48 a. 1 ad 2m; II-II, q. 43 a. 3 c.

*importat habitudinem causae finalis: cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem.*¹⁹

Come ha fatto notare A. MacIntyre,²⁰ è impossibile comprendere il rapporto tra la natura spontanea dell'uomo e la norma, se non si interpreta questa natura come potenzialmente protesa verso un'attualità determinata, verso un *télos*: la legge può avere un senso solo se si pone come un precetto che conduce l'uomo ad adeguarsi al suo fine.²¹ Nella filosofia classica il concetto di "uomo" implica quello di "uomo buono"; quando si smarrisce la dinamica potenza-atto, perché si perde di vista il realismo della causa finale, resta una natura spontanea (essere), resta una legge (dovere), ma la connessione tra queste realtà risulta incomprensibile. Il primo contributo che ci sembra di poter trarre dall'insegnamento di san Tommaso consiste proprio nel rilevare, come disse Giovanni Paolo II, «l'essenziale legame tra il valore morale di un atto e il fine ultimo dell'uomo».²²

Ora, la persona ha questo di peculiare rispetto agli altri enti: è in grado di conoscere e volere. Il raggiungimento del fine umano, dunque, non può essere necessitato da leggi deterministiche, ma, nella presente vita, deve essere voluto e perseguito liberamente. E poiché l'esperienza comune ci mostra con ogni evidenza che molti comportamenti umani possono allontanare dal fine e addirittura comprometterne il raggiungimento, è necessario che vi siano alcuni elementi in grado di stabilizzare la condotta verso il suo *télos*: questi sono individuati da Tommaso nelle virtù, nella legge e nella grazia.

L'etica tommasiana è radicata in un sistema teologico, e non possiamo tentare di "sradicarla", altrimenti inaridirebbe. Possiamo però accennare a ripercorrere, assai rapidamente, in senso inverso il cammino tracciato da Tommaso, per mettere in luce più chiaramente gli aspetti filosofici del suo pensiero.

Concetti quali quelli di virtù e vizi, di legge eterna e legge naturale pre-

¹⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, ad 1m.

²⁰ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1984²), Feltrinelli, Milano 1988, p. 69-ss.

²¹ Ricordiamo che san Tommaso considera la legge come un'istruzione il cui effetto consiste nell'indurre alla virtù e quindi al bene: il suo compito immediato è di mostrare all'uomo il suo vero fine e di fargli conoscere i mezzi ad esso proporzionati: cfr. *In II Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 2; *In Epistula ad Romanos*, II, Lect. 3, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1.

²² Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 Agosto 1993, n. 72.

cedono la rivelazione cristiana e trovano un ampio campo di sviluppo nella riflessione dei filosofi greci e dei giuristi romani: formalmente e costitutivamente, essi si fondano sulla natura generica e specifica (animale e razionale) dell'essere umano. In questo senso costituiscono dei *praeambula fidei*.²³

Se ammettiamo che ogni riconoscimento di verità "apre la via" alla comprensione di ulteriori verità, comprendiamo anche perché, nella concezione tomista, il senso più profondo delle grandi verità della filosofia sta nel predisporre ad accogliere la divina rivelazione. E, reciprocamente, l'accoglienza della rivelazione rafforza la capacità del soggetto di cogliere anche altre verità, rafforza anche il ragionamento naturale. Pertanto è possibile «risalire con la ragione verso la rivelazione e ridiscendere dalla rivelazione verso la ragione».²⁴

Partiamo quindi dalla base antropologica della morale naturale, che è data non dal comportamento del "buon selvaggio", ma dalle inclinazioni naturali insite in ogni uomo.²⁵ Si tratta di inclinazioni connesse anzitutto con la struttura anatomica del nostro corpo: abbiamo un occhio che è fatto-per vedere, un apparato digerente che è fatto-per assimilare i cibi, un apparato genitale che è fatto-per la riproduzione, ecc. La nostra struttura somatica è portatrice di un finalismo intrinseco: conservare nell'essere e propagare la specie. Ad un livello superiore scopriamo in noi stessi l'esigenza di conoscere la verità, di intessere relazioni di amicizia, di vivere in pace. Questi finalismi, queste esigenze costituiscono delle "inclinazioni", i cui oggetti appaiono alla nostra ragione come beni da perseguire, ed i loro contrari (la morte, l'estinzione della specie, l'ignoranza, l'inimicizia, ecc.) come mali da evitare. Dunque il perseguimento di questi beni si rivela confacente all'esistenza umana, non perché qualcuno lo ha decretato arbitrariamente, ma perché la natura umana è fatta così.

Nel cogliere il bene secondo natura, la ragione comprende sia l'ordine al debito oggetto insito nelle inclinazioni naturali, sia i primi precetti della legge naturale che ad esso corrispondono, giacché *bonum est faciendum*. Ma giunge anche a conoscere che, in queste inclinazioni e nei precetti che ne conseguono, c'è un ordine, fondato – in ultima analisi – sul fatto che il soggetto di queste inclinazioni è uno. In base a questo ordine si capisce

²³ Cfr. *In Boetii de Trinitate*, I, q. 2, a. 3.

²⁴ E. GILSON, *La filosofia nel medioevo* (1952), La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 634.

²⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

che non ha senso tendere al bene-essere se rischia di venire a mancare l'essere *tout-court*, e che si può rinunciare ad un bene inferiore (p. es. un determinato cibo) per un bene superiore (p. es. l'aiuto da dare ad un amico). Si può così giungere a comprendere che i "beni umani" sono ordinati tutti al "bene dell'uomo", che i finalismi scoperti nel nostro corpo e nella nostra mente sono, a loro volta, finalizzati al bene totale della persona.

Quando, nella prospettiva della prima persona, ci si pone radicalmente la questione del bene umano definitivo, è inevitabile chiedersi in cosa esso consista. Si tratta della perfezione dell'uomo in quanto tale, di quello stato in cui non si desidera più nulla ma si fruisce perfettamente del bene conseguito. Un tale bene non può che essere assoluto, perché se fosse relativo lascerebbe ancora spazio al desiderio. Dunque la perfezione dell'uomo (beatitudine) può consistere solo nella fruizione del Sommo Bene, e questo è ciò che tutti chiamano Dio.²⁶

Una volta giunti a questo punto, si può comprendere che è Dio stesso l'autore delle inclinazioni naturali che innescano il dinamismo dell'uomo verso di lui, ed anche delle inclinazioni iscritte nella natura di tutti gli esseri, i quali, ciascuno nel modo che gli è proprio, tendono verso di lui in quanto Sommo Bene. Vale a dire: si può risalire dalla legge naturale alla legge eterna che ne è il fondamento:

«Nessuno può conoscere la legge eterna per come è in se stessa, se non i beati, che vedono Dio per essenza. Ma ogni creatura razionale la conosce secondo qualche sua irradiazione maggiore o minore. Infatti ogni conoscenza della verità è una qualche irradiazione o partecipazione della legge eterna, la quale – come dice Agostino nel *De vera Religione* – è la verità immutabile. E tutti conoscono in qualche modo la verità, almeno quanto ai principi comuni della legge naturale».²⁷

Mi sembra di poter dire che, in questo modo, si apre una "via" per l'ascesa a Dio, che presuppone le vie più note (I, q. 2, a. 3) e le completa in una prospettiva antropologica ed etica.

²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, qq. 1-5.

²⁷ «Legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in se ipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradatio et participatio legis aeternae, quae est veritas immutabilis, ut Augustinus dicit, in libro *De vera Relig.* [c. 31]. Veritatem autem omnes aliquid cognoscunt, ad minus quantum ad principia communis legis naturalis». I-II, q. 93, a. 2, c.

