

ALIA

Revista de Estudios Transversales
Número 2_{03/2013}

Mosè Cometta **Prologo** p. 2

Jaime de Cendra de Larragan **El fin del sueño
tecnológico** p. 4

Cosma Gabaglio **Ciò che il denaro
non dovrebbe comprare** p. 19

Ottavio De Bertolis, S.I. **Il diritto di avere diritti
secondo S. Rodotà** p. 25

Mosè Cometta **Tommaso, la libertà e l'uomo** p. 31

*Graziano Martignoni, Ornella Manzocchi,
Rosiney Amorim-Keller* **Passioni e follia. Una mise
en scène: "Fabula docet"** p. 46

Domenico Repice **Il "mondo" dell'icona: "finestra"
rivolta al Cielo, "ponte" per incontrare
la Terra** p. 68



Mosè Cometta* **Tommaso, la libertà e l'uomo.** Un commento critico del *De Veritate*, q. 22, aa. 1–9

ABSTRACT

Ripercorrendo criticamente i primi nove articoli della *quaestio* 22 del *De Veritate*, vedremo come Tommaso formula la propria posizione partendo da considerazioni sull'insieme del mondo fino ad arrivare alla definizione di volontà e al suo rapporto rispetto alle influenze esterne. In un commento successivo, cercheremo di mettere in luce le relazioni che intercorrono tra la posizione tomista e vicende politico-morali che occupano la contemporaneità, cercando di riflettere dunque sull'attualità del pensiero tommasiano e sulla sua forza liberatrice rispetto a modelli antropologici di diversa impostazione.

KEYWORDS

Volontà / Libertà / Libero arbitrio / Politica / Morale

Introduzione

Occorre sviluppare due versanti dell'introduzione. Prima di tutto, bisogna giustificare il perché di un commento di testo in una rivista di riflessione. In questo senso, ci è sembrato opportuno presentare questo umile sforzo ermeneutico come testimonianza del lavoro minuzioso e quasi certosino che occorre sviluppare nell'abbordare un classico, e combattere così quel luogo comune tanto conosciuto quanto infondato secondo cui tutta la filosofia sia una semplice «perdita di tempo» improduttiva e poco feconda, il regno della *doxa* senza fondamento in cui basta saper parlare per poter difendere tutto e il contrario di tutto.

In realtà, come abbiamo cercato di dimostrare, poche pagine di un grande autore bastano per riempire di lavoro qualsiasi lettore le voglia affrontare in modo minimamente serio e approfondito. Speriamo che quest'analisi, presentata in quest'ottica come un esercizio ermeneutico, possa favorire una maggior attenzione ai testi da parte dei lettori, e, perché no, invogliarli a percorrere insieme ai classici il cammino della conoscenza, con la dovuta umiltà.

* Mosè Cometta è studente di Licenza (Laurea Magistrale) presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana di Roma. Laureato in Filosofia nel 2012 presso la Universitat de Barcelona dov'è stato assistente e segretario del *Grup Internacional de Recerca: Cultura Història i Estat*, è segretario dell'Associazione di Apertura Critica, editore della pubblicazione online *Alia, rivista di studi trasversali*. Ha pubblicato articoli in Spagna, Svizzera e Italia e tenuto conferenze sia in Spagna che in Germania.

Dopo aver spiegato il motivo della forma, occorre spendere due parole a proposito del contenuto dell'articolo. La questione del libero arbitrio, e quindi della volontà umana, è una delle più importanti e fondamentali sia a livello antropologico – di definizione dell'uomo – sia a livello politico e morale – infatti, una volta capito cos'è l'uomo si deve capire cosa è bene per l'uomo e cosa gli è invece nocivo. Si tratta dunque di un tema fondamentale in ogni dibattito che tocca in qualche modo l'essere dell'uomo e che voglia avere un minimo fondamento. Per questo è bene vedere – a nostro avviso – le posizioni che i grandi classici hanno difeso rispetto a quest'aspetto.

Di questi aspetti Tommaso si occupa in special modo nella *Summa Theologiae*¹ (I, q. 83 – «Il libero arbitrio»²; I-II, q. 13 – «La scelta, atto della volontà relativo ai mezzi»³) e nel nostro *De Veritate*⁴, q. 22⁵ – «La tendenza al bene». In questo senso possiamo capire l'importanza dell'analisi di questi passaggi.

Nei primi nove articoli della ventiduesima questione vengono affrontati alcuni dei nodi principali rispetto alla posizione tommasiana sulla volontà. Partiremo da una generale descrizione della creazione come buona – «E Dio vide che era cosa buona»⁶ – e tendente al bene – dunque pure implicitamente a Dio – per capire come il male è compiuto solo *per accidens*. Scopriremo quindi come l'appetito sensitivo tipico degli esseri viventi è una potenza speciale dell'anima, diversa dall'appetito naturale, e come la volontà è a sua volta, in quanto appetito razionale, diversa dall'appetito sensitivo. Grazie a questa sua superiorità, la volontà è in grado di tendere esplicitamente a Dio, o di compiere il male. In seguito tratteremo della libertà della volontà e delle sue caratteristiche più importanti, delineando così un'antropologia morale e politica che è sicuramente tra le più elaborate nel panorama filosofico occidentale. Passeremo ora in rassegna, uno per uno, i primi nove articoli, riassumendone il significato e mostrando la loro intima interazione, presentando succintamente le obiezioni più importanti e il modo in cui Tommaso le ribatte. In questo lavoro abbiamo voluto mantenere un linguaggio il più possibile fedele e compatibile a quello dell'autore. Non spaventi pertanto l'utilizzo di termini complessi e compromessi come «Dio», da leggere in prospettiva tommasiana.

a. 1 – Se tutte le cose tendano al bene

Per parlare di quest'articolo, senza dubbio uno dei più complessi tra quelli che analizzeremo, dobbiamo partire da una frase di Aristotele, che spiega come

1 Rispetto alla *Summa Theologiae*, le edizioni di riferimento per questo articolo sono quella di Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996 e quella di Torino-Roma: Marietti, 1948.

2 Suddivisa in: a. 1 – «Se l'uomo possiede il libero arbitrio», a. 2 – «Se il libero arbitrio sia una potenza», a. 3 – «Se il libero arbitrio sia una potenza appetitiva», a. 4 – «Se il libero arbitrio sia una potenza distinta dalla volontà».

3 Suddivisa in: a. 1 – «Se la scelta sia un atto della volontà o della ragione», a. 2 – «Se la scelta compete agli animali irrazionali», a. 3 – «Se la scelta riguardi solo i mezzi, o riguardi talora anche il fine», a. 4 – «Se la scelta abbia per oggetto soltanto le nostre azioni», a. 5 – «Se la scelta si limiti alle cose possibili», a. 6 – «Se la scelta dell'uomo sia necessaria o libera».

4 Rispetto al *De Veritate*, le edizioni di riferimento per questo articolo sono quella di Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1993, e quella di Torino-Roma: Marietti, 1949.

5 In questo testo approfondiremo solo i primi nove articoli della *quaestio*. Rimarranno pertanto esclusi dalla nostra trattazione gli articoli: a. 10 – «Se la volontà e l'intelletto siano una sola potenza», a. 11 – «Se la volontà sia una potenza più alta dell'intelletto o viceversa», a. 12 – «Se la volontà muova l'intelletto e le altre potenze dell'anima», a. 13 – «Se l'intenzione sia un atto della volontà», a. 14 – «Se la volontà con lo stesso moto voglia il fine e abbia l'intenzione delle cose che sono per il fine», a. 15 – «Se la scelta sia un atto della volontà».

6 Gn 1, 10.

alcuni «Definirono rettamente il bene dicendo che esso è ciò a cui ogni cosa tende»⁷. Questa frase è il punto nodale, il fulcro da cui si snoda l'argomentazione di Tommaso riguardo a questo primo articolo.

Ora, esistono tuttavia diversi modi in cui è possibile tendere al bene. Infatti una realtà è ordinata o diretta a un'altra in due modi: o da sé⁸ o da qualcos'altro. Questo secondo caso è poi ulteriormente scomponibile in due ulteriori possibilità: infatti la tendenza può essere o violenta – artificiale – o naturale.

La tendenza violenta è quella in cui il motore non aggiunge nessuna forma al mosso, in modo che la tendenza gli competa, non gli conferisce nessun principio di inclinazione⁹. In questo senso è bene parlare di conduzione ad un fine, poiché il mosso non partecipa se non sotto violenza – e cioè sotto pressione di un movimento non connaturale alla sua inclinazione.

La tendenza naturale è invece quella in cui la realtà mossa riceve dal motore un principio di inclinazione, una forma che fa sì che le competa quest'inclinazione. In questo caso parliamo di cooperazione implicita con chi la orienta e non solo di direzione da parte di una realtà esterna, come invece per i movimenti artificiali.

Dopo aver delineato i vari tipi di tendenza, è necessario sottolineare come la tendenza naturale sia una necessità, e cioè sostenere l'esistenza di una legalità nella natura – il fatto che esistano delle leggi naturali. Tommaso sostiene infatti che l'inclinazione delle cause naturali al bene non è frutto del caso. Se così fosse il bene – e cioè la convenienza e utilità degli effetti rispetto alle realtà – sarebbe casuale, e quindi meno probabile¹⁰. Invece constatiamo in natura una certa regolarità¹¹, che ci obbliga a constatare l'effettivo ordinamento delle cause naturali in vista del bene.

Ora, in quanto tutte le realtà hanno una natura propria, e infatti natura si definisce come il «principio intrinseco del movimento, che appartiene alle cose in virtù delle loro essenza», e anche come «la forma delle cose naturalmente esistenti»¹², allora tutte le cose tendono al bene. Infatti la natura è orientata al bene.

7 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro Primo, 1, 1094 a. Cfr. l'edizione curata da GIANNANTONI Gabriele e tradotta da PLEBE Armando, Roma-Bari: Laterza, 1973.

8 E qui abbiamo la specificità antropologica dell'uomo, che divide i suoi atti in atti *dell'uomo* – quelli che compiamo come animali – e atti *umani* – quelli che compiamo in quanto specificatamente umani. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1: «Tra le azioni che l'uomo compie sono dette *umane* in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature non razionali perché è padrone dei propri atti. Quindi, in senso stretto, si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. [...] Le altre azioni invece che vengono attribuite all'uomo potranno essere dette azioni *dell'uomo*».

9 In questo consiste tutta la tecnica umana. Non è infatti proprio della pietra in quanto pietra l'essere scolpita secondo una determinata forma, questa le è accidentale – dovuta all'intervento di un motore esterno che è appunto lo scultore, che non cambia la natura della pietra, non la modifica essenzialmente, ma solo nei suoi accidenti: la pietra non tende naturalmente ad essere una statua, ma può trasformarsi in una statua grazie all'intervento dello scalpello.

10 Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di GIANNANTONI Gabriele, traduzione di ANTONIO RUSSO Antonio, Roma-Bari: Laterza, 1973, Libro Secondo, 7-8, 198 a 35-199 b 30. «[...] poiché la natura tende ad un fine, bisogna conoscere anche questo [...] Infatti, le cose ora citate e tutte quelle che sono per natura, si generano in questo modo o sempre o per lo più, mentre ciò non si verifica per le cose fortuite o casuali. [...] Dal momento che, dunque, tali cose sembrano generarsi o per fortuita coincidenza o in virtù di una causa finale, se non è possibile che esse avvengano né per fortuita coincidenza né per caso, allora avverranno in vista di un fine. Ma tutte le cose di tal genere sono sempre conformi a natura, come ammettono anche i meccanicisti. Dunque, nelle cose che in natura sono generate ed esistono, c'è una causa finale. [...] Ma chi parla così [chi è anti-finalista], sopprime di un colpo le cose naturali e la natura: sono, infatti, secondo natura tutte le cose che, mosse continuamente da un principio loro immanente, giungono ad un fine [...]».

11 Qui una trattazione metafisica ed epistemologica completa sarebbe fuori luogo. Ci permettiamo di rinviare a PANGALLO Mario, *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso*, Città del Vaticano: LEV, 1991, e SELVAGGI Filippo, *Causalità e indeterminismo*, Roma: Editrice Università Gregoriana, 1964.

12 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edizioni

Ciò che è diretto da qualcos'altro, è diretto laddove il motore mira, così come nel caso dell'arciere e della freccia – che si muove verso un obiettivo fisso dall'arciere¹³. Ora siccome le realtà naturali sono inclinate da Dio, esse cooperano inclinandosi verso l'oggetto della volontà di Dio. Ma Dio non ha altro fine – non ha altra causa finale – nella propria volontà che se stesso¹⁴, e Dio è il sommo bene¹⁵, perciò tutte le realtà sono naturalmente inclinate al bene. Quest'argomentazione ovviamente implica l'aspetto creaturale degli enti¹⁶, e cioè il fatto che tutti gli enti ricevono la propria natura da Dio. Senza questa tendenza naturale al proprio interno, le realtà non tenderebbero al bene ma sarebbero semplicemente condotte al bene da una volontà eteronoma. Si è perciò dimostrato che Dio «*disponit omnia suaviter*»¹⁷.

Il ragionamento di questo primo argomento è dunque il seguente:

- Tutte le realtà sono create
- Ogni creatura possiede una propria natura
- Ogni natura è, in virtù del principio naturale, affine alla volontà di Dio, in collaborazione
- La volontà di Dio tende a Dio stesso
- Dio è il sommo bene

Quindi

- Tutte le realtà tendono naturalmente al bene

Un primo gruppo di obiezioni – dalla prima alla terza, e poi la quinta – si basano sull'idea che senza un'adeguata conoscenza del bene è impossibile tendere ad esso. In queste si sostiene l'idea che non tutte le realtà conoscono il vero, e quindi non tutte possono tendere al bene. Tuttavia queste obiezioni sostengono il falso, in quanto il vero e il bene sono dissimili come cause perfezionanti: infatti solo le realtà immateriali possono venir perfezionate dal vero, mentre il bene è perfetto sia le realtà materiali che quelle spirituali.

Un'altra formulazione di questa obiezione è che, dato che nell'animale la conoscenza precede la tendenza, le realtà inanimate non possono avere tendenza appetitiva. Tuttavia, come già specificato, pur non potendo conoscere le realtà inanimate possono avere – ed effettivamente hanno – un appetito naturale che le fa tendere a qualcosa di esistente in natura. Questo appetito naturale non è tuttavia

Studio Domenicano, 1991, alla voce «Natura».

13 Essendo più precisa all'aumentare della perfezione dell'arciere.

14 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2: «Dio vuole se stesso e le altre cose. Vuole però se stesso come fine e le altre cose come mezzi al fine».

15 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 2: «Dio è il sommo bene in modo assoluto, e non soltanto in qualche genere od ordine di cose».

16 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1: «È necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data realtà [soltanto] come partecipata, necessariamente essa deve dipendere causalmente da ciò a cui conviene per essenza: come il ferro [nell'essere] infuocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato [q. 3, a. 4], trattando della semplicità divina, che Dio è l'essere stesso per sé sussistente. E si è anche dimostrato [q. 7, a. 1, ad. 3; a. 2] che di esseri sussistenti ne può esistere solo uno: come se ci fosse la bianchezza sussistente non potrebbe essere che unica, poiché il fatto che ci siano molte bianchezze è dovuto soltanto alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane dunque che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro essere, ma partecipano l'essere. È quindi necessario che tutte le cose che si diversificano secondo una diversa partecipazione all'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo ente, il quale perfettamente è». Ancora, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 2: «Non solo non è impossibile che Dio crei qualcosa, ma è necessario affermare che tutte le cose sono state create da Dio». Ancora, PANGALLO Mario, *Il principio di causalità*, p. 78: «Il punto di partenza, per giungere a parlare di creazione, è la constatazione dell'esistenza di enti finiti che non sono tutto l'essere ma possiedono, ovvero *partecipano*, l'atto di essere (o *sono in atto d'essere*)».

17 Sap. 8, 1: [Dio] «governa con bontà eccellente ogni cosa».

totalmente privo di conoscenza, ma è frutto della conoscenza di Dio: infatti questi, essendo l'ispiratore dell'appetito, lo orienta, come già detto, seguendo i propri fini che, a loro volta, seguono la propria conoscenza. L'appetito naturale tende al bene poiché la volontà di Dio, guidata dal suo intelletto, lo inclina al sommo bene.

La quarta obiezione sostiene che l'unico bene che si estende a tutti gli enti è l'essere, quindi affermare che tutte le cose tendono al bene equivale ad affermare che tutte le cose tendono all'essere. Ora, poiché tutte le cose hanno l'essere, e si tende solo verso ciò che non si possiede, non tutte le cose tendono al bene. In realtà, sostiene Tommaso, tutte le cose che partecipano all'essere desiderano la continuazione di questa partecipazione, e ciò che ha l'essere in atto in un determinato modo¹⁸, l'ha in potenza in un altro, quindi nessun ente creato ha l'essere pianamente in atto – per questo pur «avendo l'essere» desidera l'essere.

La sesta e la settima obiezione trattano invece della tendenza al male negli enti. La sesta afferma che ciò che è contro la ragione è male, e che dunque alcuni enti tendono al male. In realtà questi enti tendono a un bene – dei sensi – senza considerare che questo sia un male per la ragione. Infatti il male può essere desiderato solo *per accidens*. È in questo senso che si capisce il perché della tolleranza tommasiana. Egli infatti afferma: «*Nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat*»¹⁹.

La settima sostiene che alcuni enti tendono al non essere, e per questo non tendono al bene, che è l'essere. Ma, risponde Tommaso, «*Sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum ita ad hoc quod sit appetibile*»²⁰. Ora, non si può chiamare buona una cosa senza le sue perfezioni, e così l'essere sostanziale senza perfezioni non è appetibile – per esempio una vita di stenti e miseria. In questo senso, *per accidens*, il non essere assume il carattere di bene in quanto toglie l'esistenza alle tristezze e alle malvagità.

L'ottava obiezione afferma che per tendere al bene le cose dovrebbero esserne prive, ma è contestata dal fatto che il possesso del bene da parte degli enti è difettivo: per questo essi tendono a volerlo perfezionare, attualizzare e mantenere.

Nell'undicesima risposta si sostiene che Dio non tende a sé ma gode di sé, e in questo senso vi è una specie di tendenza, secondo una nozione analoga²¹. Nella dodicesima si risponde che il fatto che la natura tenda al bello e alla pace è propedeutico al fatto che tenda al bene, e quindi non annulla questa tensione né

18 Infatti, seguendo strettamente una posizione tommasiana, non potremmo dire che tutte le cose hanno l'essere ma che tutti gli enti creati partecipano all'essere. In questo modo si capisce meglio la necessità di mantenersi nell'essere, conservare la propria partecipazione e migliorarla. Infatti l'affermazione «hanno l'essere» può essere intesa in un senso di proprietà, di dominio rispetto al proprio essere, che porrebbe in qualche modo l'ente come signore dell'essere, il che, evidentemente, è erroneo e falso.

19 *Summa Theologiae*, I-II, q. 102, a. 5, ad. 4: «[...] non c'è una falsa dottrina che non abbia del vero mescolato alla sua falsità, come sulla pelle del lebbroso la carne integra appare vicina alle chiazze di quella maculata».

20 *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7: «Una cosa è appetibile allo stesso modo in cui è buona». Cfr. anche *De Malo*, q. 3, a. 12: «per cui l'adultero senza dubbio vuole principalmente il piacere, e secondariamente vuole la deformità». L'edizione del *De Malo* usata è quella di Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2002.

21 Il concetto di analogia è fondamentale tanto in Aristotele quanto in Tommaso, e caratterizza la complessità e pienezza del loro pensiero filosofico. Secondo il *Dizionario* del MONDIN (alla voce «Analogia»): «San Tommaso riprende e precisa ulteriormente la dottrina aristotelica e ne fa uno dei capisaldi del suo pensiero filosofico e teologico: è lo strumento concettuale che gli consente di risolvere alcuni problemi fondamentali di logica, gnoseologia, metafisica e teologia, secondo quella linea di moderato realismo che salvaguarda il valore della conoscenza senza incorrere negli errori del razionalismo (idealismo) o del nominalismo, e di difendere il valore della creatura senza compromettere né la trascendenza né l'immanenza del Creatore. [...] un termine si predica analogicamente se si predica di molte cose i cui concetti e definizioni sono diversi ma si riferiscono a una stessa realtà». Questo concetto permette dunque di vedere un margine di somiglianza e affinità anche laddove non sussista una piena identità logica, aiutando così il pensiero a meglio combaciare con una realtà molteplice ed allo stesso tempo retta da principi se non identici, per lo meno somiglianti.

la mortifica. Nella tredicesima si dimostra come l'appetito non comporta conoscenza, ma il diletto nel bene si – e per questo le cose inanimate ne sono escluse. In questo senso si può dunque stilare una gerarchia degli enti, da quelli più imperfetti a quelli più perfettamente simili a Dio, razionali, liberi, conoscenti, ma anche per questo ignoranti, e via discorrendo.

a. 2 – Se tutte le cose tendono a Dio stesso

Tutte le cose tendono implicitamente a Dio²², che «ha fatto tutte le cose per se stesso»²³. Infatti, seguendo la catena delle cause, la seconda influisce solo in virtù della perfezione impressa dalla prima²⁴. E così, «il fine secondario non è desiderato se non in virtù del fine principale in esso esistente, in quanto cioè è ad esso ordinato o gli assomiglia»²⁵. Ora, questa tendenza è, come detto, implicita. L'unico modo per risalire dalle cause seconde alla causa prima passa attraverso l'uso della potenza razionale. Così, solo gli enti razionali potranno tendere esplicitamente a Dio. Abbiamo qui una descrizione morale-antropologica che rende conto della specificità dell'uomo.

Una prima obiezione a quest'argomento afferma che non tutti i conoscenti conoscono Dio, quindi neppure tutti gli appetenti tendono a lui. In realtà, così come tutti i conoscenti implicitamente conoscono Dio²⁶, tutti gli appetenti, tendendo, si inclinano implicitamente verso Dio.

Vi è però chi rifugge apertamente Dio, sostiene la terza obiezione. Tuttavia, non si tiene conto del fatto che la tendenza a Dio va letta in duplice chiave: sia come tendenza a Dio che come tendenza ad alcuni suoi effetti. In sé, come sommo bene, come fonte dell'essere, Dio non può non essere amato. In quanto ai suoi effetti, può essere odiato, ma si tratta di un odio parziale, in quanto il male è appetibile solo *per accidens*²⁷. Dal punto di vista morale la colpa non è dunque il fare il male per il male, come si potrebbe credere, ma il fare il male per il bene, e cioè sbagliarsi nel proprio uso della ragione pratica. Si tratta di una colpa perché, essendo l'intelletto un dono di Dio, il farne un uso non corretto è un peccato contro Dio²⁸. La ragione è dunque in noi lo strumento più grande di salvezza e allo stesso tempo la nostra fonte di peccato.

22 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4: «Ogni agente agisce per un fine: altrimenti dall'operazione non potrebbe risultare un effetto piuttosto che un altro, se non per caso. [...] Ora, ci sono degli esseri che nell'imprimere attivamente la propria azione ne ricevono anche [un perfezionamento], e tali sono gli agenti imperfetti: è naturale quindi che essi nell'agire mirino ad acquistare qualcosa. Ma al primo agente, che è pura attualità, non si può attribuire l'operazione fatta per giungere al possesso di un fine: egli invece mira soltanto a comunicare la propria perfezione, che è la sua stessa bontà. E ogni creatura tende a raggiungere la propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divina. Così dunque la bontà divina è la causa finale di tutte le cose».

23 Secondo l'affermazione di Prov. 16, 4: «Universa propter semet ipsum operatus est Dominum».

24 PANGALLO Mario, *Il principio di causalità*, p. 90: «La Causa prima non ha solo il compito di "aiutare" la causa seconda, ma di costituirla in quanto causa. [...] Perciò, propriamente parlando, solo Dio è *causa essendi*; le cause seconde sono tali solo *ex virtute divina*».

25 *De Veritate*, q. 22, a. 2: «[...] ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem eius».

26 La conoscenza della realtà implica una conoscenza di Dio per analogia. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3: «In questo modo [per analogia] le cose prodotte da Dio si assimilano a lui in quanto sono enti, come al primo e universale principio di tutto l'essere». E ancora *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 2: «Necessariamente Dio è in tutte le cose, e in maniera intima».

27 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7: «Una cosa è appetibile allo stesso modo in cui è buona».

28 Sostiene Tommaso nella *Summa Theologiae*, I, q. 71, a. 2: «Infatti il peccato sta a indicare l'atto disordinato, mentre l'atto della virtù è retto e ordinato. [...] Infatti il vizio, per ogni cosa, consiste nel suo non essere disposta secondo la propria natura».

a. 3 – Se l'appetito sia una certa potenza speciale dell'anima

In questo articolo si sostiene che l'appetito è una potenza speciale dell'anima. Infatti, con «potenza speciale» si intende «potenza dell'anima ordinata alle attività che sono proprie dei viventi»²⁹. Ma, come già abbiamo sostenuto³⁰, anche le creature non viventi tendono – poiché per tendere non è necessario conoscere – o, meglio, perché nella loro tendenza è implicita la conoscenza di Dio.

Occorre quindi formulare una similitudine rispetto alla potenza motiva – del movimento – per capire la necessità di questa particolare potenza appetitiva. Per quanto riguarda il movimento diciamo che le realtà spirituali muovono, che quelle materiali vengono mosse ma non posseggono in sé il principio del movimento – cioè che non possono muoversi da sole³¹ – e che quelle realtà intermedie hanno una parte motrice e una che è mossa. «Similmente anche il tendere, che in un certo modo è comune a tutte le realtà diventa, in un certo qual modo, speciale per i viventi»³².

La seconda e la terza obiezione si concentrano sull'apparentemente inutile moltiplicazione degli appetiti. Alla seconda, che crede innecessaria la ripetizione degli appetiti, si risponde dicendo che l'appetito naturale – comune anche ai non viventi – è ordinato ad un solo oggetto, mentre l'appetito animale si estende a più oggetti.

A parte questa differenza che già di per sé risponde alla terza obiezione – che potremmo riassumere con la formula «stesso fine, stessa potenza» – si può addurre una differenza di modo fondamentale: infatti mentre con l'appetito naturale una cosa non appetisce un bene da se stessa, con l'appetito animale sì. Quest'ultimo, come si evince dalla risposta alla quinta obiezione, è una potenza speciale dell'anima in quanto è la tendenza ad un qualsiasi bene appreso³³, e non una semplice tendenza ad un bene determinato.

a. 4 – Se negli esseri razionali la volontà sia una potenza distinta da quella appetitiva della parte sensitiva

La volontà, come potenza appetitiva razionale, è senz'altro diversa da quella sensitiva. Infatti, così come vi sono differenze di perfezione tra l'appetito naturale e quello sensibile, così vi sono anche tra il sensibile e il razionale. Gli animali, ad esempio, non hanno dominio sulla propria inclinazione. Questa nasce infatti questa dai sensi, e cioè da un aspetto legato alla materia. Ora, la materia non possiede il principio di movimento, ma solo la capacità d'esser mossa e di muovere³⁴,

29 *De Veritate*, q. 22, a. 3.

30 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1.

31 Cfr. DEWAN Lawrence O.P., *Wisdom, Law and Virtute*, New York: Fordham University Press, 2008, p. 131.

32 *De Veritate*, q. 22, a. 3: «Similiter etiam appetere, quod quodam modo commune est omnibus, fit quodam modo speciale animatis».

33 *De Veritate*, q. 22, a. 3, ad. 5.

34 Rispetto all'impossibilità delle realtà materiali di essere motrici di se stesse, in quanto non posseggono il principio di movimento, cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 3 e ARISTOTELE, *Fisica*, Libro Ottavo, 2, 252 b: «[rispetto al principio di movimento presente negli enti animati, quindi portatori sia di materia che di forma e non negli esseri inanimati] ma stando noi tranquilli, ci muoviamo talora e si ingenera talvolta in noi, da noi medesimi, un principio di movimento, anche se nulla abbia provocato il moto dall'esterno. Questo, in verità, noi non lo vediamo allo stesso modo nelle cose inanimate, ma riscontriamo che sempre qualcosa di altro, di esterno, le muove: invece noi diciamo che l'animale stesso muove se stesso».

quindi, la tendenza degli animali è capace unicamente a muovere quest'ultimi, senza lasciargli possibilità di scelta se inclinarsi o meno di fronte al proprio appetito. Per questo diciamo che l'appetito sensitivo è la tendenza a qualsiasi bene appreso. La natura razionale invece, più spirituale e quindi più vicina a Dio, è più incline a muoversi da se stessa che non a farsi muovere, e ha quindi il potere di decidere se inclinarsi o meno all'oggetto appetibile. Questa capacità implica ovviamente la capacità razionale, e cioè la conoscenza del fine e dei mezzi per raggiungerlo. In questo si differenzia la volontà razionale dall'appetito animale³⁵. È questo il modo di tendere al bene da sé, come specificato nel primo articolo³⁶.

Una prima obiezione³⁷ riguarda l'inutilità di separare due appetiti che, se non hanno lo stesso oggetto, è solo *per accidens*, infatti il bene in quanto tale non è cambiato dal fatto che si tenda a lui per mezzo dell'istinto o della ragione. Ora, la differenza per cui è richiesta questa divisione è proprio nel modo di giungere al bene, non nel bene in sé. Infatti è diverso avere un'inclinazione determinata da sé o da qualcun altro.

Sebbene l'appetito sia sempre un bene particolare, come afferma la seconda obiezione, esso può essere influenzato, nel caso della volontà razionale, da una condizione universale. Ad esempio, il capire che è un male universale l'uccisione di qualcuno mi pone nella condizione di non uccidere chi mi sta antipatico anche se la sua eliminazione gioverebbe al trascorrere allegro della mia giornata.

Infatti, rispondendo alla quarta obiezione, Tommaso specifica come appetito sensibile e appetito razionale non siano diversi generi di potenze – infatti entrambi sono del genere dell'appetito³⁸ – ma solo diverse potenze.

a. 5 – Se la volontà voglia qualcosa di necessità

Esistono due tipi di necessità: quella di costrizione, che ha il proprio principio in qualcosa di esterno, e quindi opera in base a una certa violenza, e quella d'inclinazione naturale. La volontà, a sua volta, si può dividere in due aspetti: da una parte, in quanto ente naturale, essa è ordinata naturalmente al bene – e quindi tende alla *beatitudo* per inclinazione naturale – e dall'altra, in quanto volontà ha invece la capacità di tendere a qualcosa secondo la propria determinazione e non per necessità.

Quindi è giusto dire che la volontà vuole qualcosa per necessità naturale, ma non per necessità coattiva o violenta. L'inclinazione della volontà al sommo bene e alla *beatitudo*, così come segnalato nella risposta alle prime due obiezioni, è una necessità per inclinazione naturale. Il fatto che la volontà sia contrapposta dunque all'appetito sensitivo non sta a significare che questa sia una contrapposizione assoluta: così come la nozione di uomo include quella di animale, la volontà include l'istinto.

La terza obiezione confonde la costrizione dell'intelletto – più spirituale della volontà, e cioè apparentemente più libero – con la costrizione della volontà. Quest'ultima tuttavia non è possibile in quanto è contraddittoria con la nozione stessa di volontà, infatti «la costrizione non è per sua natura contraria all'intelletto

35 Così come si differenziano nell'uomo gli atti *dell'uomo* e gli atti *umani*. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1.

36 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1.

37 Simile alla terza obiezione del *De Veritate*, q. 22, a. 3.

38 Cosa che invece non succede rispetto tra potenza apprensiva superiore – l'intelletto – e inferiore – il senso.

come lo è alla volontà»³⁹. Che la volontà sia più libera dell'intelletto si capisce dal fatto che possono piacermi opinioni che so essere oggettivamente sbagliate.

Nella risposta alla quarta obiezione si afferma come, vista la non contraddittorietà tra volontà e necessità naturali, pure la volontà di Dio abbia delle necessità, quale il fatto che Egli è necessario per se stesso⁴⁰.

Nella sesta obiezione si afferma che la tentazione sembra un moto violento rispetto alla volontà, e che un peccato «tira» l'altro. In realtà il peccato non costringe la volontà – altrimenti non sarebbe peccato perché appunto involontario – ma la inclina, grazie all'abito malvagio e alla mancanza della grazia. La frase secondo cui l'uomo nello stato di colpa non può non peccare (settima obiezione) è quindi da intendere o come il fatto che l'uomo ha il peccato, ma può scegliere di non peccare – grazie alla libera scelta –, o come il fatto che l'uomo in questa vita può evitare questo o quel peccato – liberamente – ma, a causa della mancanza di grazia, non potrà sempre evitarli tutti. In entrambe le risposte si mantiene una concezione libera della volontà.

Il fatto che il bene non obblighi la volontà, così come affermato nelle obiezioni otto, nove e dieci, non dipende da un'insufficienza del bene ma dal carattere stesso della volontà come autodeterminata. L'undicesima risposta spiega come anche la necessità del sommo bene come fine ultimo della volontà in realtà non sia sempre in atto necessariamente.

a. 6 – Se la volontà voglia di necessità tutto ciò che vuole

La volontà è indeterminata in tre aspetti. Riguardo agli atti, in quanto può volere o non volere – fare o non fare una cosa appetibile⁴¹ –, ed in questo caso la volontà è indeterminata rispetto ad ogni oggetto, poiché ad ogni oggetto può seguire o meno un'azione. In secondo luogo la volontà è indeterminata rispetto all'oggetto, e cioè rispetto ai mezzi per ottenere il fine cui brama per natura, la *beatitudo*⁴². In questo senso la volontà può scegliere, volendo questa o quella cosa. Per ultimo, la volontà è indeterminata rispetto al fine, e cioè nella possibilità di scegliere il bene e il male. In realtà quest'ultima divisione comporta una serie di precisazioni.

Come detto⁴³, il male è sempre e solo scelto *per accidens*. Questa di decisione appare dunque come la definizione antropologica della situazione umana: una realtà tendente alla conoscenza ma fondamentalmente ignorante⁴⁴. Questa libertà di scelta dei fini non è comunque da confondere con la possibile assenza della *syndieresis*⁴⁵ nell'uomo – come prevedrebbe invece una posizione dualista.

39 *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad. 3.

40 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2.

41 Come già affermato in *De Veritate*, q. 22, a. 4.

42 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 5.

43 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7.

44 Infatti è detto: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi», Gv 8, 32. E ancora, GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, Città del Vaticano: Paoline, 1993, 64: «la libertà della coscienza non è mai libertà “dalla” verità, ma sempre e solo “nella” verità».

45 Il tema della *syndieresis* è presentato egregiamente da PINKAERS, e discusso da RATZINGER, in BORGONOVO Graziano, *La coscienza*, Città del Vaticano: LEV, 1996. Questa, da un punto di vista tommasiano, è un *habitus* naturale che è l'incorruttibile assunzione dei principi primi della moralità in ogni uomo – da non confondere con l'effettiva bontà delle sue azioni o con un relativismo morale secondo cui i principi sono creati da ogni individuo o comunque di sua «proprietà». In questo caso basti affermare che la *syndieresis* corrisponderebbe alla necessità naturale della volontà di tendere al sommo bene, comportamento che si riassume nella massima morale generale «compi il bene, evita il male».

Infatti non si sta qui discutendo la tendenza radicale dell'ente al bene⁴⁶, ma solo il fatto che, a livello di cause seconde, di beni e mali particolari, l'uomo possa confondersi prendendo un male per un bene⁴⁷. In questa scelta errata v'è comunque l'assenso della volontà, che è peccatrice laddove ha mancato di prudenza⁴⁸, generando un errore invincibile – laddove l'attore è convinto della propria scelta – o vincibile – nel caso in cui l'attore agisce pur essendo in dubbio rispetto alla propria motivazione.

La terza obiezione afferma che Dio, essendo buono in atto, non può aver creato una volontà cattiva, ma non considera che la flessibilità al male della volontà non dipende dal suo essere da Dio ma dal suo essere dal nulla⁴⁹.

La quarta obiezione tratta del sillogismo morale. Se questi fosse identico ad un sillogismo epistemologico, tolta la conclusione sparirebbe anche il principio. Ma nel sillogismo morale vi sono molteplici premesse che arrivano alla stessa conclusione – il bene –, per cui bisogna affermare che non è vero che conoscendo il sommo bene è impossibile compiere il male, e che la moralità è una scienza pratica e non teorica⁵⁰.

Nella sesta obiezione si sostiene l'impossibilità della volontà di volere il male, e la risposta è ancora che il male è sempre scelto *per accidens* come fosse un bene, infatti non v'è nulla di così male da non poter avere un qualche aspetto di bene grazie al quale risultare appetibile. Di nuovo Tommaso si batte contro il manicheismo e le posizioni dualiste che prevedono un male essenziale⁵¹.

a. 7 – Se uno meriti volendo ciò che vuole di necessità

Gli uomini sono diversi dalle altre creature rispetto all'appetito. Infatti queste sono state provviste di un appetito naturale di qualcosa di determinato⁵², mentre all'uomo è stato dato l'appetito del suo fine ultimo in comune – il sommo bene e la *beatitudo* –, ma non la specificazione dei mezzi per raggiungerlo. In questo senso, egli merita la beatitudine non per aver desiderato ciò che gli era naturale desiderare, ma perché i suoi comportamenti sono stati oggettivamente affini a questo suo desiderio, egli ha agito con prudenza; e invece demerita

46 Dimostrata a sufficienza in *De Veritate*, q. 22, a. 1 e ripresa nel caso specifico dell'uomo in *De Veritate*, q. 22, a. 5.

47 E ritenendolo quindi un qualcosa di appetibile, seguendo l'affermazione di *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7.

48 Rispetto alla centralità della prudenza rimandiamo di nuovo all'articolo di PINKAERS. Vedasi inoltre GORCZYCA Jakub, *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011, p. 181: «Quando la persona, deliberando su ciò che deve fare, si trova in stato di dubbio, diventa per lei moralmente obbligatoria l'astensione dall'agire. Tra l'altro, prendere una decisione casuale in favore di un atto e agire in stato di dubbio significherebbe avvallare, più o meno esplicitamente, la possibilità di fare ciò che oggettivamente è scorretto e, di conseguenza, commettere il male morale».

49 Infatti la volontà, come tutti gli enti creaturali, è stata prodotta da nulla e di questo conserva la privazione dell'atto perfetto: proprio per questo è tesa al perfezionamento. Rispetto al concetto di *creatio ex nihilo*, cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1: «Come dunque la generazione di un uomo inizia da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è emanazione di tutto l'essere, inizia da quel non-ente che è il nulla».

50 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 4.

51 Questo suo equilibrio è importante anche rispetto alla tolleranza politico-morale: infatti se non esiste un male essenziale, non esiste nessun nemico della morale pubblica che sia talmente impregnato dal male da perdere la propria umanità – la propria scintilla divina, o, come chiamava la *syndieresis* san Girolamo, la propria *scintilla conscientiae*. In questo senso qualsiasi malvagio rimane comunque umano, e questo impedisce di ledere la sua dignità oltre misura, pur senza evitare la giusta punizione – non bisogna infatti confondere il mantenimento dell'umanità nei malvagi con una giustificazione del loro comportamento. Nel commento al testo riprenderemo il tema della tolleranza sviluppandolo maggiormente.

52 Ad esempio nel caso di un grave il cadere, mentre nel caso di un animale gli istinti rigidi.

quando desidera indebitamente qualcosa, pensando che sia un mezzo per raggiungere il bene quando invece non lo è.

a. 8 – Se Dio possa costringere la volontà

Dio può intervenire nella volontà di una persona, ma mai costringerla, poiché, come abbiamo detto, la volontà è antitetica rispetto alla costrizione⁵³. Infatti, se grazie a Dio una volontà si inclina verso qualcos'altro, proprio per il fatto di inclinarsi non subisce violenza. Quindi l'intervento di Dio nel mutare una volontà consiste nel prendere la vecchia inclinazione e sostituirla ad una nuova, ed anche in altri modi.

Questo è lecito seguendo la catena di causalità: infatti l'azione è dell'agente immediato ma anche dell'agente primo – causa dell'agente immediato – e dunque, se l'agente immediato può influire sulla propria volontà, in modo ancora maggiore può farlo Dio⁵⁴. Vi sono dunque due modi: o soltanto muovendo la volontà a volere qualcosa senza però imprimerle nessuna forma, come quando senza introdurre nessun abito fa sì che un uomo inizi a desiderare ciò che non desiderava, o aggiungendole qualcosa, come nel caso della grazia o della virtù, grazie alle quali la volontà è ancora più inclinata verso il bene non solo in generale, ma anche in particolare.

Rispondendo alla seconda obiezione, Tommaso afferma che Dio non può costringere violentemente l'anima al male⁵⁵, ma, nel caso in cui le tolga una forma – come per la grazia –, semplicemente la lascia più in balia dell'ignoranza, e quindi della possibilità del male. L'ignoranza infatti non obbliga a compiere il male.

a. 9 – Se una creatura possa mutare la volontà o impressionarla

Come abbiamo visto, nemmeno Dio può violentemente mutare la volontà, ma solo influire in lei attraverso un cambio di inclinazione o aggiungendo una forma per rafforzarla nella propria inclinazione – o al contrario, privandola di una forma per indebolirla.

Indirettamente, anche una creatura può influenzare l'inclinazione della volontà. L'atto della volontà è infatti intermedio tra la volontà e l'oggetto. Posto che

53 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 5.

54 In questo senso, se io, come possessore della volontà, posso dirigerla, anche Dio, come creatore della volontà, potrà farlo. E così come la mia influenza sulla mia volontà non è considerata violenza su questa, non lo sarà nemmeno quella di Dio. Non bisogna considerare infatti a quest'ultimo come una potenza eteronoma, esterna a noi, ma come un qualcosa che ci trascende e allo stesso tempo ci costituisce nel più intimo di noi stessi – *interior intimo meo et superior summo meo*, più intimo della mia parte più intima, più alto della mia parte più alta, secondo la celebre formula di san Agostino, in *Confessiones*, 3, 6, 11: CCL 27, 33 (PL 32, 688). Anche nel *De vera religione*, XXXIX, 72 (PL 34, 134) Agostino afferma che: «nell'uomo interiore abita la verità», facendoci capire come la parte più intima del nostro proprio «io» in realtà non ci appartenga – né in senso teologico e filosofico, il che già di per sé pone in dubbio l'affermazione liberale di proprietà rispetto al proprio corpo e alla propria persona, né in senso relazionale-psicoanalitico, in quanto la nostra nascita dipende da una relazione sulla quale non abbiamo nessun controllo né potere, quella dei nostri genitori, e quindi la nostra genesi è al di là della nostra portata di individui e al di là del nostro essere individuale: si da sempre in presenza di due persone.

55 Come sostenevano i catari, vedendo nel Dio dell'Antico Testamento una divinità separata e violenta, rabbiosa e malvagia. Infatti afferma nel *De Malo*, q. 3, a. 1: «è impossibile che Dio faccia allontanare la volontà di qualcuno dal fine ultimo, essendo egli stesso il fine ultimo [...]. Per cui non può essere causa dell'allontanamento della volontà dal sommo bene [...]».

solo a Dio e al proprio soggetto è dato di cambiare la volontà in modo necessario – giacché non è possibile che questa cambi se non dal proprio interno, e cioè o dalla volontà stessa⁵⁶ o dal suo creatore⁵⁷, la creatura potrà influenzarla tramite l'oggetto. Parlando di oggetto intendiamo «oggetto intermedio», ordinato cioè al fine ultimo. Su questo le creature hanno influenza, anche se questa non è necessaria, ma solo probabile. Infatti, per essere effettiva, quest'influenza ha bisogno del consentimento della volontà. In effetti, se qualcuno prova a persuadermi della bontà di un'azione, starà a me decidere in ultima istanza se accettare o meno i suoi argomenti⁵⁸ – e così anche se il suo tentativo di persuasione è portato avanti tramite tortura e minacce⁵⁹. L'influenza delle creature sulla volontà è dunque sempre esterna e solo nel campo del probabile.

La terza obiezione, similmente alla seconda e alla quarta – che trattano dell'influenza dei corpi celesti rispetto alle masse e dell'influenza benigna degli angeli –, si sofferma sulle incontinenze, ma è facilmente ribattibile, poiché se gli atti compiuti sotto impulso delle passioni fossero involontari non sarebbero peccato, ma sono peccato proprio perché è la volontà a decidere di cedere alle passioni quando potrebbe non farlo, essendo razionale⁶⁰.

Commento

Volontà

Il *Dizionario Enciclopedico del pensiero di san Tommaso D'Aquino* afferma, sotto la voce «volontà», che: «quattro sono le questioni principali che riguardano la volontà: il suo oggetto, le sue qualità, il suo rapporto con l'intelletto e il suo rapporto con le passioni»⁶¹. In questi primi nove articoli abbiamo affrontato tre di questi problemi, ovverossia: il suo oggetto – il bene –, le sue qualità – il fatto d'esser libera – e il suo rapporto con le passioni – che la possono influenzare dall'esterno ma mai obbligare.

L'esistenza della volontà è stata provata seguendo il ragionamento per cui, avendo gli uomini un intelletto superiore e diverso da quello sensitivo animale, non limitato all'apprensione di meri beni materiali, ed essendo che «l'appetito è proporzionato alla conoscenza, si deve concludere che nell'uomo esiste oltre all'appetito sensitivo anche l'appetito intellettuale, ossia la volontà»⁶².

Questa è una delle più grandi particolarità antropologiche, che verrà ripresa per esempio dalla psicanalisi dello scorso secolo con la distinzione tra pulsione e istinto, dove quest'ultimo rappresenta una risposta rigida ad uno stimolo, mentre la pulsione è la possibilità di compiere una scelta tra molteplici possibilità in risposta allo stesso stimolo. Ciò nonostante, la psicoanalisi riconosce una grande importanza dell'effetto involontario nella generazione della pulsione – il che la riporta quasi più ad una sorta di appetito naturale che non all'appetito razionale –, che invece è assente nella volontà concepita metafisicamente dal tomismo⁶³. La

56 La prima obiezione verte appunto sul fatto che la volontà muta se stessa e allo stesso tempo è una creatura. In realtà, la volontà non può costringersi, poiché questo costituirebbe una contraddizione – e infatti nessuno patisce un'ingiustizia, qualcosa contro la propria volontà, da se stesso, per mezzo della propria volontà. La volontà dunque muta solo in accordo con se stessa.

57 E quindi per i cristiani Dio, mentre per Avicenna e i suoi seguitori le intelligenze celesti.

58 Che possono essere più o meno razionali, cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad. 3.

59 Infatti né le buone né le cattive maniere costituiscono fonte di influenza necessaria per la volontà, come si evince dalla corretta interpretazione della frase «costringili ad entrare» (Lc 14, 23).

60 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 4.

61 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico*, alla voce «Volontà».

62 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico*, alla voce «Volontà».

63 L'esistenza di una spinta deterministica più forte nella psicoanalisi non deve sorprendere. Questa

rigidità dell'istinto dipende, secondo Tommaso, dalla sua stretta relazione con i sensi materiali, che, non essendo spirituali, non sono motori di se stessi e devono quindi ricevere il movimento da altro.

L'intelletto, che è capace di conoscere l'universale, e quindi il bene *sic et simpliciter*, è quella potenza che permette agli esseri razionali di conoscere esplicitamente il bene. Ora, come già detto⁶⁴, una cosa è appetibile allo stesso modo in cui è buona. In questo senso, l'oggetto della volontà – appetito razionale – è il *bene universale*.

La volontà prova, verso questo bene, un'inclinazione naturale – in quanto è il suo oggetto proprio. Questo è stato storicamente uno dei campi di battaglia tra scolastica francescana e domenicana. Il dissenso sorse rispetto alla sede della *syndieresis* nell'uomo – se nell'intelletto pratico, come sostenevano Alberto Magno e san Tommaso – la cui posizione non va però identificata con un semplice intellettualismo, né con il volontarismo⁶⁵ –, o nella volontà, come affermato da san Bonaventura e da Alessandro di Hales. Questo dibattito non è tuttavia pertinente allo scopo del nostro testo, né agli articoli da noi studiati. Basti affermare che per Tommaso il libero arbitrio è un'attività che procede sia dalla volontà, come causa efficiente, che dall'intelletto, come causa formale.

Libero arbitrio

Il discorso sulla tendenza naturale della volontà al bene introduceva quello rispetto all'assoluta libertà della volontà. Quest'ultima infatti non può essere costretta né violentata in alcun modo. Ogni tipo di violenza sarebbe contraddittorio rispetto alla volontà. Nella *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 6, l'autore afferma: «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 la miseria. Ma l'elezione non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi; non riguarda il bene perfetto, cioè la felicità, ma gli altri beni particolari. Perciò l'uomo non compie una elezione necessaria ma libera».

Il libero arbitrio prevede dunque tre aspetti, come già abbiamo detto nel sesto articolo, che sono libertà d'esercizio – libertà di fare o non fare qualcosa –, di specificazione – rispetto all'oggetto da scegliere – e di contrarietà – rispetto alla possibilità di compiere il bene o il male. Quest'ultima libertà procede dal fatto che l'uomo, nel corso della sua vita terrena, entra in contatto solo con beni finiti, e cioè con enti che sono desiderabili in quanto beni e non appetibili in quanto finiti. Se l'uomo in qualche modo entrasse in contatto con la beatitudine, con il bene senza limitazioni, ne sarebbe attratto necessariamente⁶⁶.

Dunque la libertà sorge proprio perché sono molteplici le vie per giungere al fine ultimo⁶⁷, e ad ogni persona conviene la propria, e non a tutti la stessa, come si specifica nel *De Veritate*, q. 22, a. 6. Questa posizione non è comunque da confondere con un relativismo morale secondo cui ogni persona è fonte dei propri valori morali. Tommaso afferma che parte della libertà umana è anche la possibilità di allontanarsi dal buon ordinamento della propria realtà. Nel suo

disciplina si occupa infatti di cura, e il suo orizzonte ultimo è quello terapeutico, mentre l'analisi tommasiana si occupa della possibilità di concepire razionalmente e senza contraddizioni la volontà. In questo senso si capisce come una disciplina con un obiettivo pratico farà maggiormente leva sul carattere determinabile.

64 *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad. 7.

65 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 10.

66 Cfr. *De Malo*, q. 6, ad. 7.

67 Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 6: «*ad finem ultimum multis viis perveniri potest*».

commento alle sentenze⁶⁸ sostiene, rispetto alla libertà della volontà: «ma se non può peccare, non gli è possibile rompere l'unione con la propria causa, e così si cade in contraddizione».

In questo senso è interessante notare come i moderni studi di marketing e psicologia, i quali analizzano l'influenzabilità della volontà da parte delle conseguenze e delle creature non si curino in realtà di sottolineare come metafisicamente sia fondamentale rimarcare l'intima inviolabilità della volontà⁶⁹. Questa, influenzabile dall'esterno ma solo in modo non necessario, è rappresentata anche dalla struttura politica degli stati democratici: l'elettore è infatti bombardato diariamente di messaggi subliminali ed espliciti durante la campagna elettorale, ma al momento del voto viene lasciato solo, in presenza della sua coscienza, nella cabina elettorale – un luogo neutro in cui nessuno al di fuori di noi può giudicare la nostra azione.

Conseguenze politiche

Sebbene il Mondin afferma che «Lo studio del libero arbitrio compiuto da san Tommaso, è senza dubbio eccellente dal unto di vista psicologico; ma non presta molta attenzione agli aspetti politici e sociali della libertà»⁷⁰, noi siamo di parere diametralmente opposto. L'argomento del nono articolo della nostra questione è infatti centrale per la stipulazione di una buona filosofia politica.

La tesi dell'articolo – influenzabilità solo esterna e non necessaria da parte delle creature – è in completa e perfetta unione rispetto alla filosofia politica personalista introdotta dal cristianesimo, per cui il potere temporale non è mai giudice supremo. In fondo, la grandezza della verità è proprio quella di non essere posseduta totalmente dagli uomini – da cui il fatto che la morale e quindi anche il diritto siano scienze pratiche. In questo senso, il morire in croce di Cristo, che da parte di un politico materialista verrebbe letto come la sconfitta cocente della sua azione nella lotta per il potere, è in verità il gesto di liberazione più grande concepibile, poiché dimostra come il potere temporale sia poca cosa, non intaccando minimamente la verità sostanziale. Il fatto che il figlio di Dio, dopo aver detto «non sono venuto a portare la pace, ma una spada»⁷¹ per combattere l'ingiustizia accetti di morire in croce per amore – «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»⁷² – dimostra come la filosofia politica cristiana sia da sempre vincolata a questa duplicità tipicamente umana. Anche Tommaso risponde a questa doppia caratterizzazione dimostrando da una parte l'assoluta irriducibilità della volontà e la sua libertà, e dall'altro mantenendo una ferma posizione realista che individua il bene e il male oggettivi e cerca di combatterli⁷³.

In questo senso, infatti, bisogna leggere quest'ultimo articolo: pur nel più bieco dei totalitarismi, nelle condizioni di indigenza ed ignoranza più grandi,

68 *II Sent.*, d. 23, q. 1, sol.

69 Questo ci riporta, di nuovo, alla considerazione per cui la scienza moderna non vuole già capire la realtà ma semplicemente dominarla, ed è così passata dall'ammirazione alla manipolazione, trasformandosi in tecnica. A quest'effetto, cfr. BACON Francis, *Novum Organum*, Aforismi III e LXVI; ma anche l'undicesima tesi su Feuerbach in MARX Karl, *Thesen über Feuerbach*.

70 MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico*, alla voce «Volontà».

71 Mt 10, 34.

72 Gv 15, 13.

73 Interessante sarebbe qui, ad esempio, fare una comparazione con la lettura moderna di Tommaso, fatta dal SANSEVERINO nel suo *La dottrina di S. Tommaso sull'origine del potere e sul preteso diritto di resistenza* che dimostra come in realtà la questione politica nel tomismo sia stata fortemente presente e scottante, su temi come la tirannia e il regicidio, dell'origine e della legittimità del potere. Stiamo lavorando su questi temi e speriamo presto di poter dare alla luce un testo compiuto.

l'uomo è comunque creatura di Dio, e serba al proprio interno una scintilla – quella sindieresi – che lo incalza a tendere al bene supremo e, per questo, lo lascia libero di considerare la bontà e malvagità di ciò che lo circonda. Ora, e qui la problematica del Sanseverino, questa sua irriducibilità personale è solo spirituale o può trasformarsi in resistenza politica contro un regime ingiusto?

Morale pratica e morale geometrica

Che la morale sia una scienza pratica implica l'assurdità delle etiche dimostrate in modo geometrico, e in questo senso, istiga alla tolleranza. Infatti, il vero problema di una morale – con annessi diritto e concezione politica – certa e geometrica, dimostrata nella sua totalità, è che, essendo così chiara e distinta non può essere non compresa ed accettata. Quindi, chi si trova in disaccordo con questa posizione, o è incapace di intendere e di volere o è essenzialmente malvagio, e va quindi eliminato, come si deduce non solo dalla storia della Modernità, ma anche dalle posizioni di tanti suoi pensatori, come ad esempio Rousseau.

I tentativi moderni di stilare dei *tractatus*, cioè di derivare una serie di conseguenze certe da un numero limitato di assiomi, è antropologicamente contrario alla dottrina personalista cristiana, che ha in Tommaso il suo massimo rappresentante, e che vede l'uomo come il portatore di una scintilla inestinguibile di libertà – e quindi, di nuovo, non concepisce un'unica via per arrivare al fine ultimo, ma molteplici, e stabilisce quindi le basi per la tolleranza e il rispetto reciproco al di là del totalitarismo. L'affermazione della morale come scienza pratica implica l'importanza capitale che deve rivestire la virtù della prudenza nell'agire umano.

Non bisogna disdegnare la trattazione della volontà – e quindi della morale e della prudenza – come non-politica poiché in realtà questo studio sta alla base del rispetto e della tolleranza. Non a caso per un cattolico può essere un «buon cristiano» anche chi non conosce esplicitamente la rivelazione. È qui dove vediamo la chiara relazione tra l'affermazione di Tommaso e quella di Giustino:

Ma qualcuno potrebbe sconsideratamente avanzare questa obiezione, allo scopo di respingere ciò che insegniamo: dato che noi affermiamo di Cristo che è nato sotto Quirinio, centocinquant'anni fa, che successivamente ha insegnato quanto noi abbiamo ricevuto, sotto Ponzio Pilato, allora tutti gli uomini che sono vissuti prima non possono essere accusati di nulla. Ci affrettiamo pertanto a sciogliere questa difficoltà. Ci è stato insegnato che il Cristo è il Primogenito di Dio, e abbiamo ricordato precedentemente che egli è il Logos, del quale tutto il genere umano ha partecipato. Quanti hanno vissuto secondo il Logos sono cristiani, anche se sono stati considerati atei, come accadde fra i greci per Socrate, Eraclito e altri come loro, e fra i barbari Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia e molti altri, dei quali ora tralasciamo di elencare le opere o i nomi sapendo che sarebbe lungo⁷⁴.

Ricapitolando, la lucida analisi di Tommaso non solo presenta in modo compiuto la volontà, ma toglie anche il potere assoluto dalle mani del potente, dotando ogni persona di una scintilla di inestinguibile libertà.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 30 de marzo 2013

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X