

LA BONTÀ ATTRAENTE

Saggio sull'agatologia di Tommaso d'Aquino*

SOMMARIO: INTRODUZIONE – 1. IL BENE E LA BONTÀ – 2. LA BONTÀ ATTRAENTE – 3. L'UNA E LE MOLTE BONTÀ – 4. L'ATTRAZIONE NELL'AZIONE – 5. LA DISTRAZIONE DEL MALE – 6. DIVAGAZIONI SUL RAPPORTO TRA GRAZIA E LIBERTÀ – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

La nota ascendenza aristotelica del pensiero di Tommaso risuona chiaramente nella ripetuta espressione «*bonum est quod omnia appetunt*», attorno alla quale l'Aquinate elabora la sua agatologia. Per evitare indebite semplificazioni del suo significato, occorre risalire all'espressione originaria greca, che Tommaso traduce dal I libro dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele: οὐ πάντ' ἐφίεται¹. I commentatori sono concordi nel riconoscere in questa espressione un'eco del pensiero di Eudosso di Cnino, più diffusamente citato nel X libro dell'*Etica a Nicomaco*². Ivi, Aristotele presenta la duplice forma del ragionamento di Eudosso circa la tendenza relativa al bene. Per un verso costui afferma che «tutti gli esseri tendono (ἐφιέμενα) ad esso» e per altro verso constata il fatto che «tutti sono portati (φέρεσθαι) alla stessa cosa». Il verbo impiegato nella seconda espressione è il termine tecnico che designa il movimento di traslazione degli astri, di cui proprio Eudosso aveva elaborato la teoria³. Se si volesse rendere

* Parte del presente articolo è pubblicato nel testo: A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale alla luce di Tommaso d'Aquino*, Assisi, Cittadella, 2002.

¹ 1094 a 3. L'espressione ricorre ripetutamente nelle opere di ARISTOTELE, *Topici*, III, 1, 116 a 19-20; *Retorica*, I, 6, 1362 a 23.

² 1172 b 10-15.

³ Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, XI, 8.

l'espressione in termini moderni si potrebbe dire che «tutti gli esseri gravitano attorno a un medesimo centro»⁴. La duplice forma del pensiero di Eudosso costituisce il contesto adeguato entro cui comprendere la tendenza che muove ogni cosa verso il bene. Esso sembra suggerire che tale tendenza è frutto di una duplice forza: la forza appetente dell'agente e quella gravitazionale della bontà⁵.

Se tale è lo sfondo semantico della definizione del *bonum* come *quod omnia appetunt*, allora bisognerà tenerne conto laddove si voglia studiare l'agatologia di Tommaso. Essa non potrà essere adeguatamente compresa se ridotta allo studio dell'agire umano che si muove verso il bene, ma si dovrà indagare l'eventuale movimento che la bontà induce nell'agire umano. Lo studio dell'azione umana richiede pertanto lo studio anticipato dell'attrazione della bontà⁶. Di questa attrazione, la teologia morale moderna sembra aver perduto la traccia. Ne è conseguita una concezione «soggettivistica» dell'azione, che si muoverebbe verso la bontà, compirebbe cioè il bene, in forza della sola libertà autonoma. Privata di un fine oggettivo, di una bontà che l'attragga orientandola, la libertà appare indifferente alle diverse possibilità di scelta. Essa si configura come un potere indifferente alle diverse alternative, *potestas ad opposita*, che sulla base di un loro apprezzamento soggettivo, sia esso razionale, emotivo, religioso o comunque autonomamente motivato, sceglie quella che ritiene più conveniente. Concentrandosi tutto nella scelta puntuale, l'agire libero perde la sua unità processuale e temporale. La singola azione risulta atomizzata e attimizzata⁷, priva di storia. L'esito soggettivistico e astorico

⁴ Riprendiamo il suggerimento dalle note all'opera di: ARISTOTILE, *L'éthique à Nicomaque*, a cura di R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF (= Traductions et études), Louvain - Paris, Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1959, vol. II. Commentaire, Deuxième Partie, Livres VI-X: 820.

⁵ In questa stessa linea interpretativa, ci sembra, si muovano i Domenicani Italiani, quando, riferendosi alla definizione del bene di Aristotele da loro tradotta: «ciò che tutte le cose desiderano», annotano: «l'espressione aristotelica riceve maggiore chiarezza se la traduciamo un po' più liberamente così: "tutto ciò che in qualsiasi maniera può essere oggetto di desiderio", ovvero *che può esercitare una qualche attrattiva*» (S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, a cura di T. S. CENTI, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1988, vol. I: 133 nota 3, corsivo nostro).

⁶ Questa anticipazione trova riscontro nella sequenza che lo stesso Tommaso prevede nello svolgimento delle sue opere. Nella *Summa Theologiae*, che offre il pensiero maturo dell'Aquinate, la magistrale trattazione dell'agire umano nella *II Pars* è anticipata dalla *I Pars*, che già nelle prime questioni tratta *De bono in comuni* (q. 5) e *De bonitate Dei* (q. 6). La sequenza risulta ancora più emblematica nelle *Quaestiones Disputate de Veritate* dove la questione *De appetitu boni* (q. 21) è anticipata da quella *De Bono* (q. 20).

⁷ Per un'analisi storica di questa deriva si veda: S. PINCKAERS, *Le fonti della morale*

cui va incontro una teoria dell'azione dimentica della bontà attraente motiva il presente saggio. Esso intende sondare l'agatologia di Tommaso alla ricerca dell'attrazione oggettiva della bontà. L'eventuale esito positivo della ricerca costituirebbe una variabile imprescindibile dell'equazione dell'agire umano che la teologia morale, sempre imperfettamente, si propone di approssimare.

1. IL BENE E LA BONTÀ

L'attenzione accordata dal pensiero moderno al soggetto, ha fatto di quest'ultimo il punto prospettico sulla realtà, logica ed ontologica. Da tale prospettiva il bene è definito come il fine verso cui il soggetto tende. In primo piano sta il movimento del soggetto, che tende verso un bene da lui stesso inteso. Questa considerazione del bene non solo è lecita ma certo costituisce un capitolo essenziale di uno studio dinamico dell'agire umano. Benché essenziale, la considerazione del bene in chiave soggettiva sembra tuttavia insufficiente. La considerazione del bene *ex parte agentis* è infatti solo una delle due prospettive che intervengono nella definizione di ciò che è fine. La considerazione soggettiva del fine *ex parte agentis* chiede di essere integrata con la sua considerazione oggettiva, *ex parte finis*⁸. Puntualizza infatti Tommaso sulla scorta di Aristotele, che: «il fine si distingue in *cuius* [oggettivo], e *quo* [soggettivo]: abbiamo cioè l'oggetto in cui si trova la ragione di bene, e l'uso ovvero il conseguimento di tale oggetto»⁹. L'esemplificazione che segue immediatamente, chiarisce la distinzione in termini cinetici: «sarebbe come se si dicesse che il moto di un corpo grave ha come fine, o la terra quale termine oggettivo, o il posare in terra quale termine soggettivo»¹⁰. L'analogia col moto locale,

cristiana. *Metodo, contenuto, storia*, (= Ragione e Fede 14), Milano, Ares, 1992, 385-414.

⁸ Attira l'attenzione su questa duplicità del fine: A. MONGILLO - G. BINOTTI, *Il problema del fine: S. Tommaso Summa Theologiae, Ia IIae, q.1. Ermeneutica*, in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age. Moral and political philosophies in the Middle Age. Actes du IX^e Congrès international de philosophie médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992. Proceedings of the 9th International Congress of Medieval Philosophy, 17-22 August 1992. Soc. intern. pour l'étude de la philos. médiévale (S.I.E.P.M.)* (= Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale de l'Université d'Ottawa), a cura di B. C. BAZÁN - L. ANDÚJAR - G. SBROCCHI, New York - Ottawa - Toronto - Legas, 1995, vol. II: 1093-1100.

⁹ *S. Th.*, I-II, 1, 8, c: «Finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, et *quo*: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei». Anche questa tesi ricorre ripetutamente nella *Summa Theologiae*, soprattutto nel trattato *De fine* (I-II, 1-5).

¹⁰ *S. Th.*, I-II, 1, 8, c: «Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus

se per un verso induce una considerazione oggettiva del fine dell'agire umano, per altro verso rischia di farlo intendere in senso meramente passivo. Per ovviare a questo pericolo e considerare adeguatamente l'oggettività del fine occorre ritornare dal piano analogico del moto a quello ontologico del bene, fine proprio dell'agire umano¹¹.

Il bene sarà adeguatamente considerato se non ci si limita alla prospettiva per cui esso viene conseguito dal soggetto (*adeptio illius rei*), ma lo si considera nella sua stessa realtà (*ipsa res in qua ratio boni invenitur*)¹². A questo riguardo torna utile il suggerimento di distinguere il vocabolario, parlando di «bene» e, rispettivamente, di «bontà»¹³. A favore di maggior chiarezza nell'esposizione ricorremo pertanto al termine «buono» per indicare sinteticamente quella realtà integrale entro cui si deve distinguere tra il «bene», e cioè il protendersi dell'agente verso il buono, e la «bontà», e cioè il buono nella sua realtà stessa¹⁴. Distinguere il vocabolario non significa giustificare una separazione tra bene e bontà, quasi fosse possibile definire oggettivamente il *bonum* prescindendo dal soggetto che lo definisce. Distinguere tra bene e bontà, tra conseguimento e realtà del buono significa tuttavia ammettere un'oggettività del *bonum* che è irriducibile all'attività soggettiva.

inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus : et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus».

¹¹ Il trapasso dalla considerazione del *finis* a quella del *bonum* risulta giustificato se si tiene conto di come il *bonum* abbia il carattere proprio di causa finale (cf. *S. Th.*, I, 5, 4). Ciò risulta a sua volta perspicuo ricordando come *bonum est quod omnia appetunt*.

¹² «La nozione di bene non è sufficiente, da sola, ad esprimere il movente originario dell'azione volontaria. «Bene» infatti si dice sia di ciò che è bene in ragione di se stesso (fine, bene in sé) sia di ciò che è bene in ragione di qualcos'altro (mezzo, bene relativo al fine). D'altra parte la nozione di bene è nozione aperta ad un'intensificazione massimale, nel senso che ammette gradi di perfezione: sicché la volontà inclinata al bene è inclinata anche al massimo di perfezione, ad un fine ultimo che è bene supremo» (G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* [= Biblioteca di Scienze Religiose 83], Roma, LAS, 1989, 41).

¹³ Ispiriamo questa distinzione a: P. GILBERT, *Corso di Metafisica. La pazienza d'essere* (= Piemme Teologica), Casale Monferrato (AL), Piemme, 1997, 234.

¹⁴ A questa distinzione adegueremo la traduzione italiana dei testi di Tommaso, che saranno comunque sempre corredati in nota dell'originale latino tratto, per la *Summa Theologiae* dall'edizione con testo a fronte italiano: S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, a cura dei DOMENICANI ITALIANI, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, e per il *De Malo* dall'edizione, pure con testo italiano a fronte: TOMMASO D'AQUINO, *Il Male*, a cura di F. FIORENTINO (= Testi a Fronte 76), Milano, Rusconi, 1999. Citando altri autori esplicheremo così: [= bontà], il significato che, sulla base della distinzione proposta, attribuiamo a termini, come per esempio «bene», da essi impiegati senza preoccupazione critica.

La considerazione oggettiva e non solo soggettiva del buono trova conferma nel fatto che proprio i due elementi segnalati sono i costitutivi necessari della bontà in quanto causa finale. Infatti, perché la bontà funzioni quale causa finale è necessario che essa sia bontà ontologica e che tale bontà sia intesa e appresa da qualcuno¹⁵. Lo studio della dinamica dell'agire umano richiede dunque di chiarire anzitutto in che modo la bontà susciti e sostenga il bene.

2. LA BONTÀ ATTRAENTE¹⁶

La dimensione ontologica del buono, ciò che abbiamo nominato «bontà», dipende dal fatto che «la bontà e l'ente si identificano secondo la realtà». La differenza tra bontà ed ente risiede, infatti, solo sul piano concettuale, poiché «la bontà esprime il concetto di appetibile, non espresso dall'ente»¹⁷.

L'interpretazione corretta dell'appetibilità della bontà deve evitare di scivolare inconsapevolmente dalla prospettiva oggettiva a quella soggettiva. L'appetibilità della bontà finirebbe in tal caso per essere identificata con l'appetito dell'agente. In questa prospettiva, la dinamica dell'agire umano verrebbe concepita come la forza dell'agente che si proietta verso il raggiungimento della bontà, intesa però come termine passivo dell'agire umano. La bontà, in quanto fine dell'agire umano, finirebbe per coincidere *sic et simpliciter* con la fine dell'agire umano stesso. Fatta salva la legittimità della prospettiva *ex parte agentis*, di più, la sua necessità qualora si voglia studiare la dinamica dell'agire, non dobbiamo tuttavia assumerla troppo presto, prescindendo dalla prospettiva che riferisce l'agire umano non all'azione dell'agente ma a quella del fine. Il fine dell'agire umano, infatti, in quanto bontà, non si riduce ad un bersaglio immobile dell'agire umano, ma è principio dinamico, generoso e fecondo¹⁸. Lo evidenzia l'altra grande tradizione classica che, insieme a quella aristotelica, concorre

¹⁵ A. J. BRENNAN, *Moral action in Aristotle and Aquinas*, Sydney, Canberra Province of the Redemptorist Fathers, 1972, 8-12.

¹⁶ Preferiamo il participio attraente all'aggettivo attrattivo anzitutto perché il primo, in quanto verbo, meglio si addice alla dinamica dell'agire. Inoltre la semantica del termine attraente aggiunge a quella di attrattivo, di natura più meccanica, un riferimento estetico, lasciando intendere come l'attrattiva del bene implichi il riferimento al bello. Ciò allude alla dimensione estetica dell'etica.

¹⁷ S. *Th.*, I, 5, 1, c: «bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens».

¹⁸ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 487-488.

alla concezione della bontà elaborata da Tommaso, vale a dire la tradizione platonica, secondo cui *bonum est diffusivum sui*. Integrando questa concezione con quella del *bonum* come *quod omnia appetunt* è possibile concepire il tipo di azione che la bontà esercita sull'agire umano¹⁹.

L'istanza platonica induce a riconoscere la bontà non come termine passivo ma come principio attivo; l'istanza aristotelica a concepire l'attività della bontà, più che come moto che da essa si diparte, come moto che ad essa tende. Rileggendo l'istanza platonica sulla base di quella aristotelica, Tommaso enuncia l'integrazione nei seguenti termini: «Si dice che la bontà tende a diffondere il proprio essere [non come causa agente, ma] nel senso stesso in cui si dice che il fine muove»²⁰. L'integrazione delle due istanze consente di intendere la dinamicità della bontà come l'azione attraente mediante la quale la bontà muove l'agire umano verso di essa. Questa concezione attraente della bontà è, a nostro giudizio, uno dei contributi più originali e decisivi dell'agatologia di Tommaso ad una adeguata teoria dell'agire morale.

L'azione attraente della bontà è ciò che Tommaso predica della bontà quando la definisce in termini di causa finale. La causalità, in linea con la tradizione platonica, indica che la bontà non si riduce al termine passivo verso cui si protende l'agire umano, ma svolge un'attività propria; la finalità qualifica tale attività come attrazione che muove verso di sé l'agire umano.

La pertinenza di una concezione attraente della bontà appare subito confortata dal dato fenomenologico. La bontà «non si presenta alla coscienza come esercitante una spinta, ma come invitante, chiamante, attirante. L'adolescente che aspira ad uscire dalla sua vita banale, per diventare 'qualcuno' è rivolto verso 'qualcuno': vive già, per così dire, in lui: quello che egli sperimenta, non è semplicemente il tumultuoso ribollire delle forze vitali, quei 'temporali desiderati' che lo trasportano via come una foglia in un turbine, ma è l'immagine ideale di se stesso, che è là davanti a lui e che suscita in lui un ardore indefettibile»²¹.

Per quanto eloquente, la fenomenologia del bene non è sufficiente per stabilire la reale attrattiva della bontà, la quale deve essere

¹⁹ M.-J. NICOLAS, «Bonum diffusivum sui», *Revue Thomiste*, 63/2 (1955) 362-376.

²⁰ S. Th., I, 5, 4, ad 2: «bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere».

²¹ J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, 99.

mostrata sul piano ontologico. Meditiamo per questo sul testo di *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 21, art. 1, dove Tommaso, chiedendosi se il buono aggiunga qualcosa all'ente, ci offre lumi intorno al rapporto tra bontà e agire umano.

Scartando la possibilità che la bontà aggiunga qualcosa di estraneo all'essenza dell'ente (come la bianchezza al corpo umano), come pure la possibilità che la bontà consenta all'ente di acquisire qualcosa che lo determini ulteriormente (come la razionalità determina l'uomo rispetto all'animale), l'aggiunta apportata dalla bontà ad un ente viene anzitutto riconosciuta come «*solo di ragione (secundum rationem tantum)*» e quindi precisata in termini di «*relazione*»²². La relazione di sola ragione, che in se stessa è una «certa dipendenza (*quaedam dependentia*)», non comporta per ciascuno dei suoi due termini la medesima dipendenza. Mentre l'uno risulta realmente dipendente, l'altro conserva sul piano della realtà la sua indipendenza. L'esempio fornito da Tommaso riguarda lo scibile e il sapere: mentre lo scibile sussiste senza il sapere benché al sapere sia riferito, il sapere non sussiste senza lo scibile da cui invece mutua la sua sussistenza. «La relazione 'di ragione' è così una relazione asimmetrica quanto alla dipendenza dei suoi termini l'uno dall'altro. Mentre in una direzione il rapporto è reale, perché esso costituisce o determina in qualche misura il modo d'essere di un termine della relazione, nell'altra direzione il termine è ontologicamente indifferente alla relazione stessa»²³. Applicato ai due termini di cui vogliamo capire il rapporto, quanto detto ci insegna per un verso che la bontà determina il modo d'essere dell'agire umano, e per altro verso che la bontà gode di indipendenza ontologica rispetto all'agire stesso con cui pure è in relazione, ciò che già abbiamo evidenziato distinguendo tra bontà e bene.

Il tipo di relazione che la bontà instaura con l'azione è nell'ordine del perfezionamento. Infatti, «la bontà si identifica con la perfezione»²⁴. Il perfezionamento apportato dalla bontà, a differenza di quello

²² Tutti i tre trascendentali intrattengono con l'ente un (r)apporto *secundum rationem tantum*. Mentre però l'*unum* esprime negativamente l'indivisibilità dell'ente, il *verum* e il *bonum* specificano positivamente l'ente in *relazione*.

²³ F. BOTTURI, *Tommaso: bene, fine, tendenza. Profilo dell'agatologia di Tommaso d'Aquino*, in *La libertà del bene*, a cura di C. VIGNA, Milano, Vita e Pensiero, 1998, 192.

²⁴ *S. Th.*, I-II, 52, 1, c: «*bonum habet rationem perfecti*». Tommaso lo evince dall'evidenza primaria già definita da Aristotele, secondo cui *bonum est quod omnia appetunt*. Poiché tutte le cose appetono il loro perfezionamento, la bontà deve necessariamente essere perfetta. La giustificazione di questa tesi sta nella coincidenza tra bontà ed ente, che Tommaso afferma osservando come «*in tantum est autem*

apportato dalla verità, non riguarda l'ente in quanto rappresentabile intellettualmente (*secundum rationem speciei tantum*), ma l'essere stesso che l'ente ha in realtà (*secundum esse quod habet in rerum natura*). Inoltre, il perfezionamento operato dalla bontà, in quanto porta l'essere dell'ente a perfezione, ha ragione di fine (*rationem finis*). Lo sviluppo del ragionamento consente la seguente definizione della bontà attraente: «si dice primariamente e principalmente bontà l'ente perfettivo di un altro a modo di fine; ma secondariamente lo si dice di quella bontà che conduce al fine»²⁵.

3. L'UNA E LE MOLTE BONTÀ

La definizione della bontà distingue tra la bontà in senso primo e principale, quella dell'ente perfettivo di un altro come suo fine, e la bontà in senso secondario, quella degli enti che conducono al fine. La causalità finale, propria di ogni bontà, consente di nominare le due bontà, rispettivamente come «fine ultimo» e «fine secondario»²⁶.

Il fine ultimo dell'uomo, in quanto realtà oggettiva, viene indicato da Tommaso nella «bontà increata, cioè Dio»²⁷. La convenienza della bontà somma a Dio²⁸ è dovuta al suo essere «l'essere stesso per sé sussistente», cui appartiene tutta la perfezione di essere e quindi la perfezione di tutti gli enti che nell'essere divino sussistono²⁹.

La bontà increata di Dio non esaurisce l'identificazione delle realtà buone. Ogni ente, infatti, per via della sua attualità, partecipa dell'essere e dunque in qualche modo della sua perfezione. Si può perciò indurre che «ogni ente, in quanto ente, è buono»³⁰. «Dalla prima realtà [= Dio] dunque, che è ente e bontà per essenza, ogni cosa può dirsi buona e ente in quanto partecipa di essa secondo una certa somiglianza, sia pure alla lontana e in misura limitata»³¹. La somiglianza di

perfectum unumquodque, in quantum est actu: unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei » (*S. Th.*, I, 5, 1, c). L'ulteriore spiegazione del *bonum* in quanto perfezione che si articola in modo, specie e ordine, è trattata in *S. Th.*, I, 5, 5, c.

²⁵ *Quaestiones Disputate de Veritate*, q. 21, a. 1, resp.: «Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum quod est ductivum in finem».

²⁶ *S. Th.*, II-II, 17, 4, c.

²⁷ *S. Th.*, I-II, 3, 1, c: «bonum increatum, scilicet Deum».

²⁸ *S. Th.*, I, 6, 1.

²⁹ *S. Th.*, I, 4, 2, c: «Deus est ipsum esse per se subsistens».

³⁰ *S. Th.*, I, 5, 3, c: «omne ens, in quantum est ens, est bonum».

³¹ *S. Th.*, I, 6, 4, c: «A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque

ogni realtà creata con la somma bontà di Dio, benché solo di carattere analogico³², permette di affermare che «ogni creatura ha una bontà partecipata»³³. In quanto partecipata, la bontà delle cose è relativa alla bontà divina; in quanto però inerente alle cose essa è la loro bontà propria: «e così abbiamo una bontà sola di tutte le cose, e anche molte bontà»³⁴.

La differenza tra la bontà assoluta di Dio e la bontà partecipata di ogni ente giustifica la definizione della prima come fine ultimo e della seconda come fine secondario³⁵. Il diverso grado di finalità indica la maggiore attrattiva che la bontà assoluta esercita nei confronti della bontà partecipata³⁶. Il fine ultimo, che Aristotele invita a riconoscere come «primo motore», rappresenta l'origine di ogni altra attrazione esercitata dai fini secondari, per cui «senza ultimo fine non ci sarebbe appetizione alcuna»³⁷. Tommaso non manca di esplicitare e motivare questa tesi in riferimento alla bontà assoluta di Dio: «All'infuori di Dio niente può essere 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, [...]. Secondo perché la volontà è ordinata al bene nella sua universalità. Perciò niente all'infuori di Dio, che è il bene universale, può essere causa del volere»³⁸. Dunque, «Dio, quale motore universale, muove la volontà dell'uomo verso l'oggetto universale della volontà, che è il bene [= la bontà]. E l'uomo non può volere nulla senza codesta mozione universale»³⁹.

potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter».

³² S. Th., I, 4, 3, c.

³³ S. Th., I-II, 2, 8, c: «omnis creatura habet bonitatem participatam».

³⁴ S. Th., I, 6, 4, c: «Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates».

³⁵ La differenza entro la bontà viene altrimenti espressa da Tommaso in termini di *bonum simpliciter* e *bonum secundum quid*: «Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidam est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid» (S. Th., I-II, 26, 4, c).

³⁶ Cf S. Th., I-II, 84, 1, ad 2: «Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movent appetitum quam quaedam bona singularia».

³⁷ S. Th., I-II, 1, 4, c: «si non esset ultimus finis, nihil appeteretur».

³⁸ S. Th., I-II, 9, 6, c: «Voluntatis autem causa nihil aliud potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in *Primo* [q. 90, aa. 2, 3] dictum est. - Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum».

³⁹ S. Th., I-II, 9, 6, ad 3: «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor,

La priorità del fine ultimo rispetto ai fini secondari può essere adeguatamente compresa nella misura in cui esso è inteso in senso inclusivo e non invece dominante. «Fine inclusivo è quello che consta della presenza di vari beni perfettivi dell'uomo, irriducibili tra loro, tutti importanti, tutti originariamente buoni e interessanti di per sé. Fine dominante è quello costituito da un unico bene concreto, in funzione del quale vengono organizzati tutti gli altri, a titolo di fini subordinati o di mezzi»⁴⁰. In quanto inclusiva, la finalità della bontà assoluta non annichilisce la bontà partecipata agli enti, che rimangono pertanto dotati, secondo un certo grado, della loro attrattiva. Questo impedisce di ridurli al rango di mezzi strumentali e assegna invece loro uno statuto simbolico: «il bene [= la bontà] riveste anche le fattezze particolari e la figura attraente di un motivo sensibile, di un atto migliore, di un bene [= una bontà] relativo»⁴¹. La simbolicità delle singole bontà rispetto alla bontà assoluta di Dio non comporta la conseguenza che esse siano gerarchicamente ordinate secondo lo schema metafisico dell'emanazionismo platonico. In una prospettiva creazionistica, poiché i vari ordini di bontà sono fondati direttamente sulla bontà assoluta e non a cascata gli uni sugli altri, le singole bontà risultano di qualità eterogenea. L'irriducibilità di una bontà all'altra comporta l'incommensurabilità delle rispettive attrattive, rendendo ragione di come la libertà non sia necessitata dall'attrazione più forte, corrispondente ad una bontà più grande⁴².

A proposito dell'ultimità del fine è opportuno tener conto della distinzione che Tommaso propone tra ultimo in modo assoluto (*ultimum simpliciter*) e ultimo in senso relativo (*ultimum secundum quid*). «È ultimo in modo assoluto ciò che è tale senza riferimento ad altri; è ultimo in senso relativo ciò che è ultimo rispetto ad altri»⁴³. Anche in questo caso il paragone con il moto locale può aiutare la comprensione. «Nel moto si può determinare il termine in due maniere: primo, il termine ultimo in cui esso viene a cessare, e che è il termine di tutto il movimento; secondo, un punto intermedio che è principio di una parte del moto, e fine o termine di un altro. Nel

ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle».

⁴⁰ G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù*, 61.

⁴¹ M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1993, Blondel, 470.

⁴² J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, 189-193.

⁴³ S. *Tb.*, I-II, 11, 3, c: «Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non referetur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum».

moto, p. es., da A a C attraverso il punto B, C è il termine ultimo; ma anche B è termine, anche se non ultimo»⁴⁴.

La diversa prossimità dei termini intermedi rispetto al termine finale, che si può notare nel moto locale, suggerisce il diverso grado di partecipazione degli enti alla bontà assoluta. In prospettiva dinamica, tale gradazione si traduce in una maggiore o minore attrattività in relazione al grado maggiore o minore di partecipazione alla bontà assoluta: «più una cosa è prossima al fine più è buona»⁴⁵.

Il diverso grado di partecipazione alla bontà assoluta conosce oltre alla differenza quantitativa una differenza qualitativa, che Tommaso indica ricorrendo alla tripartizione classica della bontà. «L'appetibile che termina solo relativamente il moto dell'appetito, come mezzo per tendere ad altro, si chiama *utile*. Quanto poi viene desiderato come scopo ultimo e che termina totalmente il moto dell'appetito, come cosa verso la quale il desiderio tende direttamente, si chiama *onesto*, perché onesto è ciò che si desidera direttamente. Quello poi che termina il moto dell'appetito, come riposo nell'oggetto desiderato, è il *dilettevole*»⁴⁶. La diversa qualità che la bontà assume impedisce di trattarla in modo uniforme ed esige invece un'applicazione analogica del concetto. «Il bene non si divide nei tre modi suddetti come un concetto univoco che si applica a ciascuno di essi ugualmente; ma come un concetto analogo, che si applica secondo una certa gradazione [cioè in ragione di dipendenza]. La nozione di bene primariamente si applica all'onesto, in secondo luogo al dilettevole, in terzo luogo all'utile»⁴⁷. Se per un verso, dunque, l'applicazione analogica

⁴⁴ S. *Th.*, I-II, 12, 2, c: «In motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo, ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo, aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius». Cf anche S. *Th.*, I, 5, 6, c: «Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidam ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat».

⁴⁵ S. *Th.*, II-II, 186, 8, c: «Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est».

⁴⁶ S. *Th.*, I, 5, 6, c: «Id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est *delectatio*». La divisione classica del bene in tre tipologie, che Tommaso sembra mutuare direttamente dal *De Officiis* di Cicerone (cf I, 5, 6, 2) ha le sue radici più remote in PLATONE, *Leggi*, II, 66 b c e in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, B 2 1104 b 31.

⁴⁷ S. *Th.*, I, 5, 6, ad 3: «Bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum: sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de onesto; et secundario de delectabili; tertio de utili».

del concetto di bontà consente di chiamare buono ogni ente, per altro verso la bontà di ogni ente risulterà qualitativamente diversa, al punto da poter contrapporsi a quella di altri. «In senso proprio si chiamano dilettevoli quelle cose che in sé non hanno altra ragione di desiderabilità che il piacere, pur essendo talora nocive e disoneste. Utili poi si dicono quelle che in sé non hanno di che essere desiderabili, ma che si appetiscono solo in quanto conducono ad altra bontà, come prendere una medicina amara. Oneste infine si dicono quelle cose che in se medesime presentano un'attrattiva»⁴⁸. La modificazione del significato dei termini impiegati da Tommaso suggerisce di precisarli dicendo che: «il bene 'onesto' è il bene che si fa amare per se stesso, di amore di amicizia, al di là della considerazione dell'utilità o del piacere. Un bene simile, evidentemente, può essere solo una persona o una qualità personale. Tale è il bene nel senso pieno del termine, la qualità morale per eccellenza, a differenza del bene 'utile' e del piacere, che sono beni relativi. L'onestà che qualifica un simile bene è perciò diversa dalla rispettabilità acquisita da colui che non ha nulla da rimproverarsi davanti alla legge. Indica un bene che ha il potere di provocare l'amore, nel senso più forte e più puro del termine»⁴⁹.

4. L'ATTRAZIONE NELL'AZIONE

La bontà attraente, in quanto non ancora raggiunta, risulta distante rispetto al soggetto attratto: «in quanto fine, non è ancora: esisterà soltanto alla fine»⁵⁰. D'altra parte la bontà, in quanto causa finale, attira il soggetto e deve dunque in qualche modo raggiungerlo. Questo apparente dilemma trova soluzione qualora si consideri il carattere transitivo dell'*actio*⁵¹. Secondo Tommaso, l'essenza di un'azione non è riducibile al suo essere *ab agente* ma comprende il suo essere *in passo*. «L'azione, secondo il significato originario del termine, sta a indicare *origine del moto*: difatti il moto che si riscontra in un soggetto mosso da un altro viene detto *passione*, ma l'origine di tale moto, in quanto parte da un principio e termina nel soggetto che viene

⁴⁸ S. Th., I, 5, 6, ad 2: «Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur».

⁴⁹ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 457.

⁵⁰ J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, 100.

⁵¹ I. AGOSTINI, «Note sulla determinazione di *actio* in Tommaso d'Aquino», *Divus Thomas* 103 (2000) 93-109.

mosso, viene detta *azione*⁵². Il carattere transitivo dell'azione, per cui essa termina *in passo*, fa sì che l'azione sia presente in un soggetto che non è l'agente. Ciò spiega come l'azione della bontà possa agire su di un soggetto attraendolo, pur risultandogli ancora distante.

La possibilità dell'esistenza di un'azione in un soggetto diverso dall'agente è fondata sulla possibilità che taluni accidenti siano *in subiecto* per la loro esistenza ma non per la loro essenza, che invece inerisce all'agente. L'attrazione, che inerisce all'essenza del *bonum* in quanto *diffusivum sui*, esiste nel soggetto che dalla bontà è attirato, senza tuttavia inerire all'essenza di quest'ultimo. La bontà attira l'agire umano senza che per questo tale agire sia essenzialmente buono.

Dopo aver constatato come l'attrazione della bontà possa essere intima all'agire umano, resta ancora in ombra la natura propria dell'attrazione, il suo essere, cioè, attraente. In che cosa risiede il carattere attraente dell'attrazione? Come può l'attrazione attirare l'azione verso la bontà?

L'intelligenza del processo può anzitutto tener conto della concatenazione delle cause. «Nell'ordine delle cause, prima si riscontra la bontà – il fine – che mette in movimento la causa efficiente; poi, viene l'azione della causa efficiente, che muove alla [nuova] forma; finalmente si ha [nel soggetto] la forma»⁵³. La bontà, in quanto causa finale, si dispiega dunque successivamente in causa efficiente ed in causa formale. La forma che la bontà effettua non è altro che una «somiglianza partecipata [...]», poiché ogni agente produce qualche cosa di simile a sé⁵⁴. La somiglianza effettuata dalla bontà è sua volta causa di amore, il quale, «importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato»⁵⁵. «Sebbene l'amore non indichi un moto dell'appetito verso l'oggetto appetibile»⁵⁶, nondimeno proprio dalla compiacenza amorosa «segue un moto verso di esso, cioè il desiderio»⁵⁷. Effetto dell'amore è dunque l'estasi dell'appetito⁵⁸, che viene

⁵² S. Th., I, 41, 1, ad 2: «Actio, secundum primam nominis impositionem, importat *originem motus*: sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur *passio*; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur *actio*».

⁵³ S. Th., I, 5, 4, c: «in causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma».

⁵⁴ S. Th., I, 6, 1, c: «Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis cum omne agens agat sibi simile». Altrove (I-II, 27, 3, s.c.), Tommaso suffraga il principio citando Sir 13,19: «Omne animal diligit simile sibi».

⁵⁵ S. Th., I-II, 27, 1, c: «amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum».

⁵⁶ S. Th., I-II, 26, 2, ad 3: «amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile».

⁵⁷ S. Th., I-II, 26, 2, c: «sequitur motus in appetibile, qui est desiderium». Sui termini

attirato verso l'unione intima con l'appetibile⁵⁹. Poiché tale appetito è frutto della *similitudo* generata dalla bontà, esso potrà essere qualificato come *appetitus boni*, cioè come «bene»⁶⁰.

In quanto «effetto prodotto dall'agente nel paziente», l'*appetitus boni* si configura come «passione»⁶¹; infatti, «si parla di passione quando una cosa viene attratta dall'agente»⁶². La passione amorosa è l'effetto dell'attrazione esercitata dalla bontà, che come tale è previo alla scelta della libertà. Lo sottolinea Tommaso, allorquando, nella variegata terminologia amorosa distingue tra dilezione e amore, precisando che «la *dilezione*, come dice il nome stesso, aggiunge al concetto di amore l'elezione che lo precede»⁶³.

La passione amorosa risulterà maggiore laddove maggiore sarà il grado di passività di chi è sottoposto all'attrazione della bontà. La passività risulta più grande laddove minore è l'attività consapevole e volontaria. Ne deriva che la passione appartiene più alla parte appetitiva⁶⁴ che a quella conoscitiva ed, entro la parte appetitiva, più all'appetito sensitivo, la sensualità⁶⁵, che all'appetito intellettuale, la volontà. Essa risulterà inoltre maggiore laddove l'attrazione della bontà non conosce ostacoli, ma giunge direttamente al paziente. La passione amorosa appartiene in tal senso al concupiscibile, che infatti «si definisce in rapporto al bene in assoluto, e non in rapporto al bene arduo, oggetto dell'irascibile»⁶⁶.

appetito e desiderio vale la seguente annotazione: «L'*appetitus* non ha in italiano un termine adeguato corrispondente. Il termine *desiderio*, con il quale talvolta è tradotto, non ne esprime pienamente il concetto, anzi lo falsifica, specie quando si tratta di appetito sensibile, rispetto cui è improprio parlare di desiderio. L'*appetitus*, da *adpetere* (gr. ἐφ-έλναι, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a 3), è una *tendenza verso* il proprio oggetto naturale e include il concetto di movimento, che non è incluso nel concetto di *desiderio*» (TOMMASO D'AQUINO, *Il Male*, (= Testi a Fronte 76), a cura di F. FIORENTINO, Milano, Rusconi, 1999, 1308 nota 27).

⁵⁸ S. Th., I-II, 28, 3.

⁵⁹ S. Th., I-II, 28, 1; I-II, 28, 3.

⁶⁰ Si nota qui l'integrazione nella prospettiva finalistica aristotelica di quella esemplaristica di Platone.

⁶¹ S. Th., I-II, 26, 2, c: «passio est effectus agentis in patiente».

⁶² S. Th., I-II, 22, 1, c: «nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem».

⁶³ S. Th., I-II, 26, 3, c: «addit enim *dilectio* supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat».

⁶⁴ Le potenze appetitive sono studiate da Tommaso in generale (I, 80) e poi in particolare: la sensualità (I, 81) e la volontà (I, 82) che costituisce una sola potenza appetitiva col libero arbitrio (I, 83).

⁶⁵ Preferiamo l'impiego del termine sensualità a quello di concupiscenza, più letteralmente prossimo al latino *concupiscentia*, impiegato da Tommaso, per via dell'accezione tendenzialmente solo negativa che il termine concupiscenza ha ricevuto nella riflessione teologica e morale.

⁶⁶ S. Th., I-II, 26, 1, c: «Et pertinet ad concupiscibilem: quia dicitur per respectum

La dinamica della passione, ed in particolare il suo legame con la passività dell'uomo, ci aiuta a superare un dilemma che potrebbe sorgere a conclusione dello studio sulla bontà attraente. Constatando nel precedente paragrafo la differenza quantitativa che sussiste tra le diverse bontà (ogni singola bontà partecipa in grado più o meno elevato alla bontà assoluta), come pure la differenza qualitativa tra le diverse bontà (dilettevoli, utili, oneste) sembrerebbe che una bontà maggiore, per quantità e qualità, debba esercitare un'attrazione più forte rispetto ad una bontà quantitativamente e qualitativamente inferiore. Ma ciò sembra contraddetto dall'esperienza umana comune, che in molteplici casi percepisce l'attrazione di una bontà minore più intensamente che quella di una bontà maggiore, al punto che giunge a rifiutarsi a quest'ultima optando per la prima. Al fine di chiarire e superare il dilemma riteniamo illuminante la seguente analisi della diversa attrattiva di due motivi diversi per bontà. «Immaginiamo la seguente situazione: due motivi urgono di essere tradotti in azione. Una differenza di valore è riconoscibile per via del fatto che un motivo soggiace a un obbligo e così, rispetto all'altro motivo, assume maggior valore. Ma questa crescita di valore diminuisce la sua forza attrattiva. Il motivo, la cui scelta viene prescritta dal dovere, si percepisce facilmente come il più gravoso. Per compiere il suo dovere, l'uomo deve sempre nuovamente superarsi. Con ciò cresce la forza attrattiva dell'altro motivo. Non che esso sia in sé 'migliore', apparentemente esso si lascia più facilmente realizzare, perché esso dà all'uomo di sentirsi 'libero', cioè di poter agire secondo il proprio gusto. Il dovere suscita in tal modo un conflitto di valori. Il motivo 'migliore' sulla base del dovere, appare meno attraente del motivo inferiore»⁶⁷. Assunta più radicalmente, la maggior attrattiva di una bontà minore rispetto ad una bontà maggiore diviene la spinosa questione dell'attrazione del male rispetto al bene.

5. LA DISTRAZIONE DEL MALE

La ricerca condotta intorno alla bontà rivela la sua qualità attraente. Ciò che qualifica la bontà sotto il profilo dinamico è dunque la sua capacità attrattiva. Questo risultato deve tuttavia fare i conti con l'universale e drammatica esperienza dell'uomo, che si sente attratto non

ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quos est obiectum irascibilis».

⁶⁷ A. E. VAN HOOF, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br. - Basel - Wien, Herder, 1983, 345-346.

solo dalla bontà, ma anche, e talvolta in modo quasi irresistibile, dal male. Entrando nel merito della riflessione sul male ci muoveremo nella medesima prospettiva da cui abbiamo considerato la realtà del bene. Pur sapendo di distinguere logicamente ciò che realmente sussiste integrato, tratteremo del male non in senso morale, ma ontologico. Il male, come la bontà, verrà indagato in quanto realtà che agisce sull'uomo e non ancora come ciò di cui l'uomo ha responsabilità o che l'uomo patisce come danno. In tal senso prescindiamo dalla distinzione classica, ripresa anche da Tommaso, che distingue il male in *culpa* e *poena*⁶⁸, poiché entrambe colgono il male *ex parte agentis*⁶⁹. Attingendo ulteriormente al vocabolario della teologia morale potremmo precisare dicendo che siamo interessati al male in quanto «tentazione», cioè azione sulla libertà, e non in quanto «peccato», cioè azione della libertà.

La tentazione seducente del male non mette forse in scacco l'attrazione che abbiamo riconosciuto alla bontà? L'obiezione viene assunta e discussa da Tommaso nel quadro della sua onto-agatologia che, come abbiamo visto, ha il suo cardine nella identità reale tra bontà ed essere: «*bonum et ens convertuntur*»⁷⁰. Sulla base di questa identità, l'opposto della bontà, il male, è pure opposto all'essere, è non essere. La sua definizione è pertanto possibile in termini negativi: il male «non è esistente, e neppure è una bontà». Se proprio lo si vuol definire positivamente, si può tutt'al più dire che il male è «*absentia boni*»⁷¹. La relatività del male alla bontà esclude ogni manicheismo ontologico⁷². La relatività del male alla bontà esclude inoltre che esso sia, perlomeno positivamente, causato dalla bontà⁷³. L'identità negativa del male deve tuttavia essere benintesa, per non prestare troppo facilmente il fianco all'obiezione immediatamente proveniente dall'esperienza umana più comune, che non solo intuisce ma patisce il male.

L'esperienza del dolore nelle sue svariate forme e nella sua irriducibile densità, impedisce di dissolverlo come ciò che non esiste. La

⁶⁸ *S. Th.*, I, 48, 5.

⁶⁹ Più precisamente il *malum culpae* è il *malum actionis*, ed il *malum poena* il *malum agentis*: cf *De Malo*, I, 4, c.

⁷⁰ *De Malo*, I, 2, sc 2.

⁷¹ *S. Th.*, I, 48, 1, c: «Et pro tanto dicitur quod malum *neque est existens nec bonum*: quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque». Anticipando qui in nota ciò che nel corpo del testo verrà meglio giustificato, precisiamo subito che l'affermazione secondo cui il male non è esistente non intende dire che «malum non sit in existenti sicut privatio in subiecto, sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subiecto existens» (*De Malo*, I, 2, ad 1).

⁷² *S. Th.*, I, 49, 3.

⁷³ *S. Th.*, I, 49, 2.

rivendicazione della realtà positiva del male si è alzata imperiosa a seguito dei tragici eccessi che esso ha raggiunto nel corso del XX secolo⁷⁴. In nome della necessità di pensare il male come «un niente non solamente di deficienza e di privazione, ma di corruzione e distruzione»⁷⁵, si è contestata la tradizione classica del male come *privatio boni*, in quanto produrrebbe una «de-realizzazione del male»⁷⁶. Sembra tuttavia necessario distinguere tra una certa interpretazione vulgata della tradizione cristiana, dovuta specialmente alla deriva razionalistica della teologia patristica e scolastica, e la lettura speculativa dei suoi esponenti più eccellenti, Agostino e Tommaso. Ammessa pure la visione lacunosa del primo, non si può tuttavia ignorare il superamento di tale lacuna da parte del secondo che distingue tra l'assenza negativa e la privazione positiva della bontà⁷⁷. Cerchiamo di coglierne la portata seguendo analiticamente il ragionamento di Tommaso⁷⁸.

Possiamo partire precisando come egli non neghi l'esistenza del male in assoluto, ma solo in senso determinato. Sulla base dell'evidenza fenomenologica Tommaso non teme infatti di affermare che «il male esiste», come, ad esempio, esiste la cecità. L'inesistenza del male non si riferisce pertanto al suo esserci ma al suo essere qualcosa, in termini tecnici non alla sua esistenza ma alla sua essenza: è solo in riferimento all'essenza che il male non è⁷⁹. Dire che il male non è qualcosa non significa pertanto negare la sua esistenza. Ma come si risolve l'aporia della simultanea assenza essenziale e presenza esistenziale del male? Qual è il particolare modo di esserci del male?

L'essenza del male consiste nel fatto che «una cosa subisce una deficienza di bene»⁸⁰. Tale deficienza non è mera carenza di bene, ma viene qualificata da Tommaso come privazione: il male è «*privatio boni*»⁸¹. Non basta dunque la mera deficienza del bene per coniare il

⁷⁴ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova, Il Melangolo, 1991; L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.

⁷⁵ P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia, Morcelliana, 1993, 42.

⁷⁶ P. CODA, *Dio, la libertà e il male. Livelli di significato e interpretazione teologica*, in *Esperienza e libertà* (= Contributi di Teologia 30), a cura di P. CODA - G. LINGUA, Roma, Città Nuova, 2000, 304.

⁷⁷ I. SCIUTO, *Agostino e Tommaso: sull'origine del male*, 211-228.

⁷⁸ R. SAVINO, «Il problema del male nelle Quaestiones disputatae De malo di Tommaso D'Aquino», in CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Mysterium iniquitatis*, a cura di G.L. BRENA (= Studi filosofici), Roma, Gregoriana Libreria Editrice, 2000: 97-112.

⁷⁹ «Malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio» (*De Malo*, I, 2, ad 13).

⁸⁰ S. Th., I, 48, 2, c: «aliquid deficiat a bono».

⁸¹ La ricorrente definizione viene ripresa da: S. AGOSTINO, *Città di Dio*, Libro XI,

concetto di male: esso implica che l'assenza sia di ciò che si dovrebbe, per dotazione naturale o per obbligo morale, avere⁸². «Non ogni mancanza di bontà si dice male: poiché la carenza di bontà si può prendere come privazione o come negazione. Ora, l'assenza della bontà, presa come negazione, non riveste l'aspetto di male: altrimenti se ne dovrebbe dedurre che una cosa che non esiste affatto sia male; e ancora, che sarebbe cattiva qualsiasi cosa, dal momento che non ha la bontà di un'altra, cosicché l'uomo sarebbe cattivo perché non ha la velocità del capriolo, o la forza del leone. Invece si chiama male la carenza di bontà che si presenta come privazione: allo stesso modo che chiamiamo cecità la privazione della vista»⁸³. Se, sulla base di queste precisazioni, si volesse distinguere la visione di Tommaso rispetto alla tradizione agostiniana da cui pur attinge, in modo da apprezzarne il superamento, si dovrebbe integrare la sua stessa formulazione definendo il male non semplicemente come *privatio boni* ma come «*privatio debiti boni*»⁸⁴. Se poi volessimo qualificare il male non semplicemente in rapporto alla bontà relativa dell'ente, ma a quella assoluta di Dio, cui ogni ente partecipa, allora si potrebbe dire che «il male comporta un difetto di partecipazione al sommo bene»⁸⁵.

La definizione aristotelica della privazione come «negazione in un soggetto»⁸⁶ invita ad individuare quale sia il soggetto del male. Tommaso lo identifica nella bontà⁸⁷, così qualificata: «il male non ha per soggetto precisamente quella bontà, che è il suo contrario, ma qualche altra bontà: p. es., il soggetto della cecità non è la vista, ma l'animale»⁸⁸. Sulla base di questa precisazione è possibile rifinire ulte-

come attesta *De Malo*, I, 1, sc 1. In simmetria rispetto alla natura propria del bene, la privazione del male andrebbe specificata come privazione del modo, della specie e dell'ordine (*S. Th.*, I, 5, 5, 3).

⁸² «Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi» (*S. Th.*, I, 49, 1, c).

⁸³ *S. Th.*, I, 48, 3, c : «Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala, ex quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur: sicut privatio visus caecitatis dicitur».

⁸⁴ I. SCIUTO, *Agostino e Tommaso: sull'origine del male. Lettura maritainiana di un testo di Tommaso d'Aquino*, in *La libertà del bene* (= Filosofia Morale 3), a cura di C. VIGNA, Milano, Vita e Pensiero, 1998, 221.

⁸⁵ *S. Th.*, II-II, 28, 2, ad 1: «omne autem malum importat defectum participationis summi boni».

⁸⁶ *S. Th.*, I, 48, 3, ad 2: «negatio in subiecto».

⁸⁷ *S. Th.*, I, 48, 3, c.

⁸⁸ *S. Th.*, I, 48, 3, ad 3: «malum non est sicut in subiecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono: subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal».

riormente la definizione del male dicendo che esso è «una certa bontà che accompagna la privazione di una bontà d'altro genere»⁸⁹ oppure che è «la privazione d'una certa bontà particolare, che inerisce in una determinata bontà particolare»⁹⁰. Ma dunque il male è un *quoddam bonum* oppure è *privatio boni*? L'apparente contraddizione può essere sciolta considerando la duplice accezione retta dalla nozione di male. «In un modo per *male* si può intendere *ciò che funge da soggetto del male* – e questo male è qualcosa; in un altro modo si può intendere lo stesso male – e questo male non è qualcosa, ma è la stessa privazione di qualche bontà particolare»⁹¹. In termini più formali, si potrà allora parlare del male sotto un certo aspetto (*secundum quid*) nel primo caso e di male in senso assoluto (*simpliciter*) nel secondo⁹². Il *malum secundum quid* non è male per sé, ma anzi, in quanto soggetto è buono. Il *malum simpliciter*, invece, è male per sé poiché priva una certa bontà di ciò che dovrebbe appartenergli. In base a questa duplice accezione di male si può riconoscere un rapporto di reciprocità tra la bontà e il male: «ciò che è buono sotto un certo aspetto [*quoddam bonum*] può essere male assolutamente parlando [*privatio boni*], o viceversa»⁹³. Volendo esemplificare ci si può riferire al piacere sessuale. Se considerato relativamente alla totalità del dono personale dei coniugi, il piacere non è un male, ma anzi, è buono. Considerato invece in modo assoluto, sciolto cioè dal legame con l'unione personale dei coniugi, il piacere è un male, poiché risulta privato di una parte essenziale di bontà.

Sia in senso relativo che in senso assoluto, «il male non può esistere se non nella bontà»⁹⁴. Infatti, in quanto «*privatio*» il male richiede un soggetto, e in quanto *privatio «boni»*, tale soggetto è la bontà. Stabilita la necessaria relazione del male con la bontà⁹⁵, si tratta di

⁸⁹ *S. Th.*, I, 48, 1, ad 2: «quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni».

⁹⁰ *De Malo*, I, 1, c: «alicuius particularis boni privatio, alicui particolari bono inhaerens».

⁹¹ *De Malo*, I, 1, c: «Malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni».

⁹² *De Malo*, I, 1, ad 1.

⁹³ *S. Th.*, I, 11, 2, ad 1: «quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso».

⁹⁴ *De Malo*, I, 2, c: «malum non potest esse nisi in bono».

⁹⁵ Si badi bene che non vale la reciproca, ovvero la necessaria relazione della bontà con il male. Riportiamo qualche significativa espressione relativa all'intreccio male-bontà: «malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali» (*S. Th.*, Supplementum, 69, 7, ad 9); «non est similis ratio de bonis et malis: eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum [...] quia *malum, si integrum sit, corrumpit seipsum*, ut

chiarire come il male, privo di soggettività autonoma, possa essere causato. Esclusa la possibilità che il male abbia causa per sé, sia cioè all'origine di se stesso⁹⁶, il male viene concepito da Tommaso come causato *per accidens* dalla bontà⁹⁷. La bontà è causa accidentale del male in duplice modo: «in un modo, la bontà è causa del male in quanto è deficiente; in un altro modo, in quanto è agente in maniera accidentale»⁹⁸. Al primo modo si potrebbe obiettare che la bontà, dovendo avere la natura del perfetto, non è più tale quando è deficiente. L'obiezione viene però superata tenendo conto che «ha natura di bontà non solo ciò che è perfetto, ma anche ciò che è in potenza alla perfezione e il male risiede in una bontà di tal genere»⁹⁹. Il primo modo può comunque essere ricondotto al secondo: infatti, la deficienza della bontà è l'effetto in atto di un'azione privativa, che accidentalmente è causa il male. L'azione della bontà è causa accidentale del male nel senso dell'«accidente che accidentalmente sopraggiunge all'effetto, in quanto cioè la bontà è causa d'una certa bontà, alla quale sopraggiunga una privazione, che è detta *male*»¹⁰⁰. «La causa accidentale del male non è la bontà, che è eliminata dal male, e neppure la bontà che fa da sostrato al male, bensì quella bontà che è agente, la quale, mentre introduce una nuova forma, ne elimina un'altra»¹⁰¹. Prendendo ancora spunto dall'ambito matrimoniale potremmo esemplificare dicendo che la causa del male dell'adulterio non è la bontà del matrimonio eliminato dall'adulterio, e neppure la bontà del piacere che accompagna l'adulterio, ma la bontà dell'attrazione sessuale che, mentre introduce una relazione

Philosophus dicit in IV *Ethic* [V 1126 a 12] «(S. Th., Supplementum, 86, 1, ad 2); «*malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit: sed bonum ex una causa perfecta consurgit*, ut Dionysius dicit [*De Div. Nom.*, cap. 4, par. 30]. Et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni, sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali: quia nunquam est malum sine aliquo bono» (S. Th., Appendix ad Supplementum, I, 1, ad 2.).

⁹⁶ «Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali» (S. Th., I, 49, 3, ad 5).

⁹⁷ S. Th., I, 49, 1; *De Malo*, 1, 3.

⁹⁸ *De Malo*, 1, 3, c : «Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens, alio modo in quantum est per accidens agens».

⁹⁹ *De Malo*, I, 2, ad 14: «non solum id quod est perfectum habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem et in tali bono est malum».

¹⁰⁰ *De Malo*, I, 3, ad 14: «bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accedit effectui, in quantum scilicet bonum est causa aliquis boni, cui accedit quaedam privatio quae dicitur mali».

¹⁰¹ *De Malo*, I, 3, ad 19: «causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod subvertitur malo, sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam privat aliam».

more uxorio, ne elimina un'altra. Che il male abbia la sua causa accidentale nella bontà sembrerebbe contrastare con la sapienza comunemente diffusa, secondo cui «dal male deriva altro male». In realtà, il male non può causare altro male se non in quanto bontà deficiente¹⁰².

La natura del male quale *privatio boni* consente di rendere ragione dell'attrattiva che esercita. La ragion per cui il male attrae sta nel suo esistere in una bontà, la quale, in quanto tale, è attraente. Ma la qualità di tale attrattiva, in quanto derivante da una bontà privata di qualcosa di essenziale, risulta maligna. «Il male agisce in virtù di una bontà incompleta. Se infatti non ci fosse un minimo di bontà, non si avrebbe un ente, e non potrebbe esserci un'azione. Perciò anche l'azione così prodotta è una bontà incompleta, che è bontà sotto un certo aspetto, mentre è male assolutamente parlando»¹⁰³. L'inevitabile inerenza del male alla bontà fa sì che «può esserci una bontà che conviene senza alcuna dissonanza: invece non può esserci un male totalmente ripugnante senza alcuna convenienza»¹⁰⁴. La diversa entità della privazione cui è soggetta la bontà fa sì che si possa dire che «una cosa è più o meno cattiva a seconda che sia più o meno priva di bontà»¹⁰⁵. Il «qualcosa di intermedio»¹⁰⁶ che si colloca tra la bontà e il male invita a riconoscere il male non in quanto fenomeno monolitico ma nella sua gradualità. Il male non conosce solo diversi gradi in base alla diversa quantità di privazione subita dalla bontà, ma assume a differenza della bontà, molteplici forme: «*bonum uno modo dicitur, malum multifariam contingit*»¹⁰⁷. La ragione risiede nell'asimmetria tra bontà e male enunciata da un altro ricorrente effato: «*bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus*»¹⁰⁸. Basta dunque un qualsiasi difetto per configurare una *privatio boni* e dunque un male peculiare e differenti da altri, mentre la bontà, richiedendo

¹⁰² *De Malo*, I, 3, c.

¹⁰³ *S. Th.*, I-II, 18, 1, ad 1: «Malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quod secundum quid est bonum, simpliciter autem malum».

¹⁰⁴ *S. Th.*, I-II, 35, 6, c: «Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia: non autem potest esse aliquod malum totaliter, absque omni convenientia, repugnans».

¹⁰⁵ *De Malo*, I, 1, ad 13: «dicitur aliquid magis vel minus malum secundum quod magis vel minus privatur de bono».

¹⁰⁶ *S. Th.*, I, 48, 1, ad 3; *De Malo*, I, 1, ad 7: «aliquid medium».

¹⁰⁷ *S. Th.*, I, 19, 12, 4; I-II, 35, 8, ad 1; 70, 4, ad 2; II-II, 10, 5, sc; Supplementum 69, 7, ad 1.

¹⁰⁸ *S. Th.*, I-II 18, 4, ad 3; 19, 6, ad 1. 7, ad 3; 20, 2; 71, 5, ad 1; II-II 79, 3, ad 4; 92, 2, ad 1; 110, 3; III 90, 2, ad 4; Appendix ad Supplementum I, 1, ad 2.

l'integrità degli elementi essenziali, si presenta in modo uniforme.

La natura del male quale *privatio boni* suggerisce di qualificare meglio la sua attrazione come «distrazione» dalla bontà¹⁰⁹. La bontà che il male rende deficitaria continua infatti in quanto bontà a esercitare un'attrattiva, ma in quanto deficitaria attrae in modo sconveniente, inadeguato. L'attrazione non converge più sul debito fine, ma suscita semmai un moto verso un termine, che per via della sua deficienza e parzialità, risulta un fine indebito. L'attrazione del male, tuttavia, derivando da una bontà privata risulta più debole rispetto alla bontà integrale; questo consente di affermare che «la bontà è più energica del male nel muovere»¹¹⁰. Ciò non toglie che il male diminuisca o corrompa l'attrazione della bontà¹¹¹. La corruzione, benché sia definibile come «un movimento o una mutazione»¹¹², «si dice che corrompe, non certo in maniera attiva, ma in maniera formale, cioè in quanto è la stessa corruzione della bontà, come si dice che la cecità corrompe la vista, in quanto è la stessa corruzione o privazione della vista»¹¹³. Propriamente parlando dunque, «il corrompere in maniera formale non consiste né nel muovere né nell'agire, ma nell'essere corrotto». L'essere corrotto non può tuttavia avvenire senza l'azione di una causa efficiente, che d'altra parte non può essere il male. Il dilemma può essere risolto ritornando ancora una volta alla bontà quale soggetto del male. «Il corrompere invece, dal punto di vista [della causa] efficiente, è muovere e agire; ma in un modo che ciò che c'è in esso di azione o di mozione spetti all'efficacia della bontà e ciò che invece vi è in esso di deficiente spetti al male, in qualsiasi modo quest'ultimo sia considerato»¹¹⁴. Se si vuole pertanto parlare di un'attività del male si deve farlo in maniera analogica, intendendo il «difetto di virtù attiva»¹¹⁵ che esso determina nell'attrazione della bontà. L'effetto indotto dal male può allora essere inteso come una diminuzione della capacità attraente della bontà. Questa diminuzione «non deve esser concepita come una sottrazione, come avviene

¹⁰⁹ *S. Th.*, I, 48, 1, ad 2.

¹¹⁰ *S. Th.*, I-II, 60, 5, ad 4: «bonum fortius est ad movendum quam malum».

¹¹¹ *De Malo*, I, 2, ad 7.

¹¹² *De Malo*, I, 1, 9: «motus vel mutatio».

¹¹³ *De Malo*, I, 1, ad 8: «dicitur corrompere, non quidem active, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni, sicut et caecitas dicitur corrompere visum in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio».

¹¹⁴ *S. Th.*, I, 1, ad 9: «corrumper formaliter non est movere nec agree sed corruptum esse, corrumper autem active est movere et agree; ita tamen quod quicquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni, quod autem est ibi de defectu pertinet ad malum qualitercumque accipiatur».

¹¹⁵ *De Malo*, I, 1, ad 8: «defectum activae virtutis».

nella quantità, ma come un indebolimento, nel modo in cui si verifica la diminuzione delle qualità e delle forme. E l'indebolimento di questa attitudine va concepito come il contrario della rispettiva intensificazione¹¹⁶. La corruzione della bontà indotta dal male non può tuttavia eliminare totalmente la sua capacità attraente. Il male può infatti eliminare la bontà che gli è direttamente opposta, come l'adulterio elimina la fedeltà matrimoniale, ma non elimina la bontà che funge da suo soggetto, come nel caso del piacere sessuale nell'adulterio. Incapace di eliminare del tutto la bontà, il male, come si è detto, la indebolisce. La bontà che il male indebolisce è «l'attitudine di un soggetto ad atti determinati»¹¹⁷ e cioè l'attitudine della bontà all'azione attraente. Nell'esempio addotto, l'indebolimento procurato dall'adulterio riguarderebbe l'attrattiva della fedeltà matrimoniale.

6. DIVAGAZIONE SUL RAPPORTO TRA GRAZIA E LIBERTÀ

Introducendo il presente saggio motivavamo lo studio della bontà attraente quale premessa indispensabile per elaborare una teoria dell'azione morale. In vista di tale auspicabile sviluppo, consideriamo il guadagno che una concezione attraente della bontà, così come l'abbiamo evinta da Tommaso, può apportare all'intelligenza dell'agire umano.

Si tratta per questo di puntualizzare la modalità della relazione tra la bontà attraente e il soggetto da essa attratto. Il problema si manifesta in tutta la sua radicalità e rilevanza se tradotto in termini esplicitamente teologici, qualora cioè si consideri la relazione tra l'agire di Dio e l'agire dell'uomo. Non è un caso che la questione del rapporto tra grazia e libertà abbia travagliato la storia della teologia cristiana fino a incidere drammaticamente sull'unità della Chiesa¹¹⁸. Nel suo

¹¹⁶ S. *Th.*, I, 48, 4, c: «Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitativibus: sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitativibus et formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius».

¹¹⁷ S. *Th.*, I, 48, 4, c: «habilitas subiecti ad actum».

¹¹⁸ La questione del rapporto tra grazia e libertà trova già lucida espressione nella teologia neotestamentaria, in specie nella tesi paolina della giustificazione per mezzo della fede e non delle opere della legge giudaica. La questione attraversa poi l'intera tradizione dalla polemica antipelagiana di Agostino fino alla recente ecumenica *Dichiarazione sulla giustificazione* sottoscritta in comune dal Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani e dalla Federazione luterana mondiale (cf *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, a cura di A. MAFFEIS [= *Giornale di Teologia* 276], Brescia,

nucleo essenziale la questione riguarda la qualità dell'attività che viene riconosciuta a Dio e all'uomo nella pratica del *bonum*. I riferimenti dogmatici della tradizione cattolica impediscono di annullare l'attività di uno dei due soggetti imponendo la salvaguardia della correlazione: da una parte l'azione della grazia è necessaria affinché la libertà operi il bene; dall'altra la libertà è realmente attiva nel compimento del bene, tant'è che, peccando, può scegliere il male¹¹⁹. La riflessione, non distinguendo la diversa qualità della rispettiva attività, rischia di incagliarsi nel calcolo quantitativo della parte che spetta a ciascuno.

Una via più fruttuosa sembra essere quella che tenta di ricomprendere la relazione tra agire necessario di Dio e agire reale dell'uomo in base a un modo di intendere l'agire umano che sappia integrare il patire. Occorrerebbe per questo disporre di un concetto di azione che sappia integrare la passione, non solo come ciò che viene subito (e quindi si oppone alla libertà) ma come ciò che viene accolto (e quindi suppone la libertà)¹²⁰. Che la libertà sia attiva anche nel momento della passione andrebbe mostrato non solo quando la passione viene contrastata dal soggetto, ma anche quando viene assecondata; nell'uno e nell'altro caso la passione è infatti comunque «sentita», il che implica un'attività ricettiva¹²¹.

L'esercizio della libertà non è solo il fare che succede all'essere nella grazia, come potrebbe lasciar intendere una sbrigativa spiegazione dell'espressione «diventa ciò che sei», secondo cui all'indicativo ontologico operato antecedentemente dall'azione della grazia, seguirebbe solo successivamente l'imperativo morale e quindi l'attività della libertà¹²². La libertà è già attiva nel momento in cui la

Queriniana, 2000) passando per la riforma di Lutero e la controriforma tridentina, come pure per l'intricata controversia teologica *De Auxiliis*.

¹¹⁹ Una sintetica e lucida esposizione della dottrina cattolica sulla giustificazione è offerta da: F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milano, Glossa, 1995, 71-119.

¹²⁰ Anche a questo riguardo Tommaso ha da insegnare, se è vero che in capo al *De actibus* distingue tra atti propri dell'uomo, *actus*, e atti comuni all'uomo e agli altri animali, *passiones*, e questo, si badi bene, all'interno del medesimo insieme delle azioni umane. Il rapporto tra agire e patire domanda di mostrare l'unità tra momento morale e momento psicologico dell'azione. Il tema è affrontato, con esplicito riferimento a Tommaso da: K. BAUMANN, *Das Unbewusste in der Freiheit. Ethische Handlungstheorie im interdisziplinär Gespräch* (= Analecta Gregoriana 270), Roma, Editrice Università Gregoriana, 1996.

¹²¹ Il tema, in riferimento al pensiero di Tommaso, è studiato da: S. A. LONG, «Personal Receptivity and Act», *Revue Thomiste*, 61/1 (1997) 1-31.

¹²² L'espressione è stata proposta inizialmente nella teologia biblica da R. BULTMANN, *Theologie des NT*, Tübingen, 1984, 334 (riprendiamo la citazione da: R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, [= Commentario teologico al Nuovo Testamento - Supplementi 2], Brescia, Paideia, 1992, 2. *I primi predicatori cristia-*

grazia ancora non comanda di *fare* ma esige di *lasciarsi fare*¹²³.

La qualità passiva-ricettiva dell'agire libero, se per un verso invita a integrare nella teoria dell'agire il momento del patire, per altro verso ancora non rende ragione del momento più propriamente attivo della libertà. Fin che si pensa il momento passivo-ricettivo della libertà non fa problema comporlo con l'attività della grazia, ma quando si prova a pensare al momento propriamente attivo della libertà sorge il sospetto che esso possa avvenire solo se la grazia cede il passo, sospendendo o perlomeno attenuando la sua azione. Il sospetto sembrerebbe confermato da taluni modelli che il rinnovamento della teologia morale seguito al Concilio Vaticano II ha ampiamente diffuso. Ci riferiamo al modello chiamata-risposta¹²⁴, che funziona nella misura in cui due interlocutori alternativamente parlano e tacciono: la chiamata prevede la parola dell'uno e il silenzio dell'altro, la risposta, benché con i ruoli invertiti, lo stesso. Ci riferiamo inoltre, semplificando per meglio evidenziare le istanze, ai modelli dell'etica della fede e dell'autonomia della morale, che più che pensare l'integrazione tra grazia e libertà hanno sostenuto il primo l'istanza dell'azione della grazia, l'altro l'istanza dell'agire ragionevole della libertà¹²⁵.

Paragonando, come già abbiamo visto fare da Tommaso, l'agire al moto locale, potremmo immaginare la questione della relazione tra grazia e libertà come il cammino che consente l'incontro tra Dio e l'uomo¹²⁶. Si potrebbe rappresentare l'attività che compete a ciascuno come il tratto di strada che, per quanto di diversa entità, ciascuno dei due compie. In termini dinamici, le due attività si traducono in due movimenti di verso contrario: il movimento di Dio che si dirige verso l'uomo, il movimento dell'uomo che si dirige verso Dio. Riprendendo

ni, 38-39, che ivi propone anche una breve rassegna delle sue interpretazioni). La sua successiva fortuna in ambito teologico-morale è confermata dal suo ricorrere anche in documenti magisteriali, quali l'esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris Consortio*, 17a, che la riferisce alla famiglia.

¹²³ Proprio questa sembra la logica che sottende all'economia della grazia e della morale cristiana: «È stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: *lasciatevi riconciliare* con Dio» (2Cor 5,19-20).

¹²⁴ Divenuto non a caso titolo di un manuale: A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Alba, Paoline, 1974-1977.

¹²⁵ Per la recensione sintetica del dibattito: F. CITTERIO, «Morale autonoma e fede cristiana. Il dibattito continua (I)», *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 509-561; «Morale autonoma e fede cristiana. Il dibattito continua (II)», *La Scuola Cattolica* 109 (1981) 3-29.

¹²⁶ Il paragone ha dalla sua il conforto della Bibbia, che ha proprio nel cammino esodico, variamente ripreso e interpretato, il paradigma eccellente.

i termini precedentemente definiti nel saggio, potremmo dire: il movimento della bontà che si dona all'uomo e il movimento del bene che desidera Dio. I due movimenti distinguono le due attività che entrano nella determinazione dell'agire buono, ma lasciano in ombra il modo della relazione. Questo schema consente certo di salvaguardare la parte di attività che compete alla libertà, immaginandola come il tratto di strada che, per quanto piccolo, l'avvicinarsi di Dio lascia all'iniziativa umana. Questo stesso schema, però, lascia inevasa la domanda su come possa l'attività di Dio, non solo non annullare quella umana, ma suscitarsela e sostenerla, senza tuttavia impedirne la creatività. Lo schema che pensa la bontà divina come ciò che si dona e la libertà umana come ciò che ad essa tende non rende ragione cioè di come l'agire divino sia la condizione originaria e permanente dell'agire umano. La sua forza rappresentativa sta nell'evidenziare la distinzione dell'agire di Dio e di quello dell'uomo, la sua debolezza nel non rappresentare l'unità del movimento; viene espressa la differenza, ma non la comunione.

Sembrerebbe che un'intelligenza migliore del rapporto tra grazia e libertà, invece che dal presupposto di due attività distinte che devono essere composte, debba partire da quello della loro originaria unità. Ciò che allora risulterebbe enigmatico non sarebbe più il legame originario e costitutivo della libertà con la grazia, ma la possibilità di pensare l'autonomia della libertà dalla grazia. In tale senso, la «sfida senza pari» che si pone alla riflessione filosofica e teologica non è la possibilità del bene, ma l'aporia del male¹²⁷. È in funzione di un pensiero capace dell'originaria unità tra grazia e libertà che una concezione attraente della bontà, in termini più esplicitamente teologici: della grazia, può apportare il suo contributo. Se l'azione della grazia viene concepita come attrazione, allora l'azione della libertà non è più di senso opposto. La bontà attrae muovendo la libertà verso di sé, la libertà si muove verso la bontà. Concepita come attrazione, l'attività della grazia consente tutta l'attività della libertà, senza che l'una limiti l'altra. Il movimento non richiede dunque un'inversione, prima la grazia si dona e poi la libertà risponde, ma la bontà divina attira e la libertà umana, agita dalla grazia, agisce partecipando. Il dinamismo dell'agire si configura come sinergia, comunione; con Blondel diremmo: «l'azione è una sintesi dell'uomo con Dio»¹²⁸.

Lo schema della bontà attraente corrisponde al dato dogmatico secondo cui il bene, ovvero il tendere dell'uomo verso Dio, non può originarsi e mantenersi, se non per grazia; sempre infatti, dal momen-

¹²⁷ P. RICOEUR, *Il male*, 7.

¹²⁸ M. BLONDEL, *L'azione*, 454.

to iniziale del suo esistere, la libertà è sottoposta all'attrazione della grazia. È questa stessa attrazione che orienta e sostiene il moto fino al raggiungimento della bontà stessa. Lo schema della bontà attraente consente, d'altra parte, di pensare il male morale come l'attività autonoma della libertà che resiste all'attrazione della bontà, trattenendosi a un termine parziale e dunque privandosi della bontà verso cui è attirata. Questo schema salvaguarda inoltre la predestinazione universale in Cristo¹²⁹, tesi cardine dell'antropologia teologica, che mantiene la sua validità non solo nel caso di una libertà che acconsenta all'attrazione, ma pure nel caso in cui una libertà resista ad essa opponendosi: non per questo smetterebbe di essere predestinata in Cristo. Il suo perdersi confermerebbe per contrasto come la destinazione cristica sia universalmente valida e non conosca alternativa. Ancora, lo schema della bontà attraente concorda con la dottrina morale circa la salvezza dei non cristiani, secondo cui «quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio; e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna»¹³⁰. Il raggiungimento della salvezza non dipende dalla conoscenza anticipata e teorica di Dio, rispetto alla quale la volontà potrebbe orientarsi e dovrebbe adeguarsi, ma all'assecondare via via il moto che l'attrazione della bontà divina, pur ancor sconosciuta, suscita e orienta.

La pensabilità dell'agire morale nella prospettiva della bontà attraente risulta compatibile con tesi essenziali della teologia cristiana. Ciò non ci spinge fino all'ingenuità di ritenere che lo schema pensato possa risolvere la complessa realtà del rapporto tra grazia e libertà. Ci sembra tuttavia che esso non manchi di migliorare l'intuizione dinamica dell'agire morale. Osiamo attardarci ancora solo un poco, proponendo a mo' di compendio una citazione che, in vista di futuri sviluppi, aiuti ulteriormente la mente a pensare il misterioso rapporto di grazia e libertà.

«Si può comparare il rapporto del bene [= bontà] verso la volontà a quello della bellezza allo sguardo dell'artista. La bellezza si offre all'artista come una sorta di assoluto di cui egli s'innamora; essa lo afferra, le s'impone e lui si dona ad essa. Ma essa non è per lui come un tesoro di cui egli gioisce passivamente e che egli si accontenta di conservare intatto; al contrario, ella suscita in lui un'attività creatrice

¹²⁹ Cf Rm 8,29: «Quelli che [Dio] da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia primogenito tra molti fratelli».

¹³⁰ *Lumen Gentium*, 16.

che si sviluppa in una successione di opere che sono ad un tempo una ricerca della bellezza e una creazione della bellezza. Allo stesso modo il bene non è per la volontà come una realtà tutta compiuta alla maniera delle cose esteriori che si acquisisce e che si conserva; tutto al contrario, è il senso del bene [= bontà] che permette alla volontà di superare il livello del già fatto, del già esistente, per produrre all'esistenza una realtà nuova; è l'esigenza del bene [= bontà] che costringe l'uomo a lasciare lo stato morale in cui egli è per trasformare se stesso e generare in sé, mediante una successione d'azioni innovatrici, un bene, una perfezione, che sarà la sua opera; in questo senso, il bene si fa, si compie, per mezzo dell'azione dell'uomo. Il bene [= bontà] si offre dunque alla volontà ad un tempo come una realtà superiore, imponendosi come un assoluto degno d'essere voluto e amato per se stesso, e come il principio di un'azione personale realizzante una sorta di auto-creazione, di produzione del bene e della perfezione propria, in un rinnovamento interiore continuo. L'uomo ad un tempo ricerca il bene [= bontà] e genera in sé il bene, egli non può produrlo che nella misura in cui lo scopre, o in cui ne ha la rivelazione. La volontà si trova così allo sguardo del bene [= bontà] in una situazione quasi paradossale, allo stesso tempo passiva e attiva. È ciò che S. Tommaso esprimerà dicendo che essa è al medesimo tempo *movens mota*, agita e agente, creata e creante.¹³¹

CONCLUSIONE

Facendo tesoro della concezione aristotelica per cui *bonum est quod omnia appetunt*, Tommaso assegna alla bontà il carattere di causa finale. In questa concezione egli integra la concezione platonica del *bonum diffusivum sui*, prospettando una concezione originale della bontà come attraente¹³². Sulla scorta di Tommaso, la diffusione

¹³¹ S. PINCKAERS, «Appendice I. Notes explicatives», in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Les actes humains. Tome premier. 1a-2ae, Questions 6-17. Traductions française par H.-D. Gardeil. Notes et Appendices par S. Pinckaers. Nouvelle Édition*, Paris - Tournai - Rome, Desclée & Cie, 1962: 316.

¹³² «Ogni ente ha la capacità di agire, ma solo un bene [= bontà] può attrarre l'agente a scatenare la sua attività. Il fine è di necessità, sempre un bene [= bontà]. [...] Qui davvero le citazioni testuali di Tommaso sono senza numero. Nella Tabula aurea di Pietro da Bergamo se ne contano decine. Non è il caso di moltiplicarle. Possiamo però facilmente dedurre che è un principio basilare della filosofia di Tommaso, destinato a gettare molta luce sull'intera sua costruzione metafisica. Tutto ciò che agisce, agisce per un bene [= bontà]. Si equivalgono perfettamente. Il fine influisce sull'agente *attraendolo*. «Il modo proprio di causare del fine [bontà] è attrarre

della bontà è rappresentabile come l'estendersi di un'attrazione. La nozione di bontà in quanto causa finale è infatti «ciò a causa del quale l'agente agisce; o ciò che (attraverso la potenza della sua *attrazione*) agisce come un magnete e attira l'agente a esercitare la sua propria causalità»¹³³.

La concezione attraente della bontà si propone come prospettiva adeguata per una rinnovata teoria dell'azione, che intenda ovviare agli esiti soggettivistici e astorici che penalizzano la riflessione morale contemporanea. A proposito del soggettivismo condividiamo, infatti, l'opinione secondo cui «senza una motivazione [preferiremmo dire un'attrazione] originaria per la vita buona non ci potrebbe nemmeno essere l'azione, in quanto verrebbe a mancare il principio dell'esercizio o dell'efficienza. Infatti una totale indifferenza della volontà verso ogni oggetto non potrebbe spiegare come mai il soggetto può decidersi all'azione; invece un'originaria attrattiva o interesse per la vita buona può spiegare perché il soggetto si decida ad agire: tale interesse infatti costituisce il presupposto perché il soggetto possa dare a se stesso una ragione per agire». Rispetto poi ad una considerazione destoricizzata dell'agire morale, siamo d'accordo nel ritenere che «senza una motivazione originaria per la vita buona non avrebbe senso parlare del governo della propria vita; mancherebbe una continuità ed un'identità e l'esistenza sarebbe spezzata in segmenti sconnessi; ogni azione ed ogni corso d'azione sarebbe isolato e l'uomo non potrebbe dare un senso alla propria vita»¹³⁴.

ARISTIDE FUMAGALLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inf. (VA)

18 aprile 2002

re"» (L. BOGLIOLO, «La finalità in S. Tommaso», *Doctor Communis*, 45/3 (1992) 217, corsivo nostro).

¹³³ A. J. BRENNAN, *Moral action in Aristotle and Aquinas*, 1.

¹³⁴ G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù*, 39-40.