

Il recupero dei legami tra la teologia morale e il Vangelo è uno dei principali compiti segnalati dal Concilio Vaticano II, all'interno di quel generale rinnovamento biblico-patristico che domanda ai teologi, e soprattutto ai moralisti, di considerare la Scrittura come fonte eminente delle loro indagini. Questo libro recepisce pienamente la raccomandazione conciliare e la sviluppa nei suoi esiti radicali con una tessitura argomentativa e dottrinale di rara efficacia, sollecita delle esigenze più alte maturate nella comunità ecclesiale. L'autore procede infatti a un vero e proprio rovesciamento del metodo e delle prospettive invalsi nei tradizionali manuali di teologia morale, caratterizzati da un eccesso di razionalismo individualistico che privilegia le teorie della norma e dell'obbligo, per ricollocare al centro della riflessione sull'agire la legge evangelica e le virtù teologali, con il corredo di quelle etiche: un guadagno decisivo per l'orientamento della prassi cristiana, insidiata dal relativismo dei valori e dalla indifferenza nelle scelte.

Il libro è strutturato in tre parti. Dopo aver delineato nozione e ambito della teologia morale, Pinckaers ne studia i rapporti con le scienze dell'uomo per soffermarsi poi sulla sua dimensione cristiana così come si presenta nell'insegnamento di san Paolo, nel commento di sant'Agostino al Discorso della montagna, in san Tommaso e nel dibattito attuale. Nella seconda parte viene esposta la storia della teologia morale dal punto di vista della sistematizzazione che essa ha ricevuto nell'età dei Padri, presso gli scolastici del XIII secolo, con il nominalismo, nella manualistica post-tridentina di contro all'etica protestante, infine nell'epoca contemporanea. La parte terza esamina le controverse questioni della libertà e della legge, che, se rettamente intese quali originarie potenze spirituali della creatura ragionevole (libertà di qualità e legge naturale), consentono di deporre ogni presunto loro conflitto e di riconoscere nella morale, sull'esempio dei Padri e dei grandi teologi scolastici, il cammino attraverso cui l'uomo attinge l'integrale realizzazione di sé, quella felicità che è il grande tema rimosso dai moralisti dell'età moderna e contemporanea.

*Servais (Théodore) Pinckaers, domenicano, è nato a Liegi nel 1925. Dopo aver ottenuto il dottorato in teologia all'Angelicum di Roma (1954) insegna Teologia morale in Belgio fino al 1965. Dal 1973 è professore di Morale fondamentale nell'università di Friburgo (Svizzera). Tra le molte pubblicazioni si segnalano: Le renouveau de la morale, Tournai 1964 (trad. it. Il rinnovamento della morale, Torino 1968); Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsequement mauvais, Fribourg 1986; La Prière chrétienne, Fribourg 1989; L'Évangile et la morale, Fribourg 1990 (trad. it. La Parola e la coscienza, Torino 1991).*

R/9202 pp. 608

Servais Pinckaers

# Le fonti della morale cristiana

*Metodo, contenuto, storia*



Edizioni Ares / Milano

Servais Pinckaers

**LE FONTI  
DELLA MORALE CRISTIANA**

*Metodo, contenuto, storia*



Edizioni Ares - Milano

1992 ( originale francese 1985 )

Capitolo sedicesimo

## LA LIBERTÀ UMANA SECONDO SAN TOMMASO D'AQUINO

Dopo aver esposto la libertà di qualità, ci resta da studiare i testi di san Tommaso, al fine di verificare il loro accordo con questa idea di libertà<sup>1</sup>. Non faremo, però, uno studio completo della libertà in san Tommaso, ma cercheremo di tracciarne le linee principali, con le messe a punto necessarie a distinguerla dalla libertà di indifferenza. In questa discussione bisogna sempre tener conto del fatto che san Tommaso non ha potuto prendere direttamente posizione contro la teoria della libertà di indifferenza così come si è sviluppata dopo di lui; i suoi scritti però sono sufficientemente espliciti da poterci fare una chiara rappresentazione della sua concezione. D'altronde, fortunatamente, è stato lui stesso costretto a spiegarsi a fondo sul problema della libertà, a causa delle dispute del suo tempo all'università di Parigi, ove incontrò opinioni che già annunciavano la libertà di indifferenza. L'elevato numero di opinioni sulla libertà umana riportato dal *Commento alle Sentenze* indica che il tema era, alla metà del secolo XIII, di grande attualità. È inoltre bene ricordare che con san Tommaso ci troviamo di fronte a un autore che riunisce le più grandi correnti di pensiero sulla libertà, conosciute al suo tempo: la filosofia

greca, soprattutto, con Aristotele e i suoi commentatori, la dottrina dei Padri, in particolare sant'Agostino. San Tommaso non è dunque il solo in causa, poiché egli è l'interprete delle più solide dottrine che l'hanno preceduto. Sarebbe molto interessante uno studio approfondito sulle fonti da lui utilizzate: manifesterebbe le ricchezze della sua dottrina sulla libertà, la sua fedeltà alle migliori tradizioni oltre che la sua originalità.

San Tommaso colloca la libertà alla base della parte morale della sua teologia: grazie alla libertà, alla padronanza sui propri atti, l'uomo è immagine di Dio (prologo della *Secunda Pars*). Nondimeno, nel piano della *Secunda Pars*, lo studio sulla libertà prenderà posto dopo quello sulla beatitudine e sugli atti umani, tra i principi interiori dell'agire che sono le facoltà dell'uomo. Infatti, questi ultimi sono stati già studiati nella *Prima Pars* con le opere di Dio, fra i poteri attivi conferiti alla creatura umana. La libertà, come le altre facoltà, si situa così nel punto di collegamento tra l'azione di Dio nell'uomo e l'azione propria dell'uomo. Essa ha come due facce: una guarda verso Dio, di cui è opera; l'altra guarda verso l'uomo, con le sue opere rivolte a lui. Nella *Prima Pars*, lo studio sul «libero arbitrio» si colloca dopo quello sulle facoltà intellettuali (q. 79), introdotto da un «preambolo» sulla conoscenza sensibile (q. 78), fra le questioni dedicate alle potenze appetitive: l'appetito sensibile (q. 81) come preambolo, poi la volontà (q. 82), infine il libero arbitrio (q. 83). Questo schema indica già chiaramente la dipendenza del libero arbitrio nei confronti dell'intelligenza e della volontà. Poiché le facoltà si rivelano dai loro atti, è bene prolungare il loro studio con quello sull'atto umano, nella *Prima Secundae*. Vi riscontriamo la stessa disposizione: innanzitutto gli atti di volontà, il volere, l'intenzione, la «fruitio», e successivamente gli atti in cui si esercita il libero arbitrio e principalmente la scelta (q. 13). In effetti, è l'analisi della scelta che permette di stabilire, nella *Prima Pars* (q. 83, a. 3), la natura del libero arbitrio. Tra le altre opere di san Tommaso, utilizzeremo soprattutto la famosa questione disputata *De malo*, q. 6, provocata dalle discussioni parigine sul libero arbitrio e dagli attacchi condotti contro la concezione di san Tommaso, giudicata troppo razionalista<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> San Tommaso usa il termine «libero arbitrio» per indicare la facoltà, la volontà libera. Generalmente useremo il termine «libertà», diventato comune nelle lingue moderne, che può indicare sia la capacità sia i modi del suo esercizio.

<sup>2</sup> Testi principali: *II Sent.*, dist. 24 e 25; *De veritate*, qq. 22 e 24 nell'ambito dello studio sulla volontà in Dio e nell'uomo; *Commento all'Etica nicomachea*, l. III, lectio dalla 5 alla 9, dopo lo studio sul volontario.

## I. LA NATURA DELLA LIBERTÀ UMANA

1. *La libertà procede dall'intelligenza & dalla volontà*

Fin dal *Commento alle Sentenze*, a proposito della definizione di Pier Lombardo: «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente», san Tommaso prende chiaramente posizione. Di fronte all'opinione di certuni i quali affermavano che il libero arbitrio è una facoltà speciale con potere di giudizio su tutte le altre facoltà — il che già anticipa la posizione di Occam<sup>3</sup> —, egli colloca la libertà al seguito dell'intelligenza e della volontà, quest'ultima avendo per oggetto principale il bene che costituisce il fine. La libertà si pone al punto d'incontro dell'intelligenza che giudica, con la volontà che vuole, ama e desidera; da queste la libertà riceve la luce e la forza che si uniscono nella scelta. La definizione di Pier Lombardo significa dunque che la libertà è una facoltà che deriva dalla ragione e dalla volontà e che le riunisce nel suo atto.

San Tommaso inoltre precisa, al contrario di altri, che il libero arbitrio non costituisce una facoltà distinta dalla ragione e dalla volontà. Essa è il prolungamento di entrambe; le riunisce e le precisa per produrre l'azione concreta, come le conclusioni derivano dai principi<sup>4</sup>.

Questo radicamento della libertà nell'intelligenza e nella volontà<sup>5</sup> determina lo stesso piano di studio sulle facoltà nelle opere di san Tommaso, specialmente nella *Summa* teologica, come abbiamo già rilevato. La libertà è dunque il prodotto della inclinazione dell'intelligenza e della volontà verso la verità e il bene.

<sup>3</sup> Come abbiamo già detto, san Bonaventura è più esplicito su questa opinione: il libero arbitrio, nel senso esatto del termine, è una facoltà distinta dall'intelligenza e dalla volontà e le precede, perché il suo atto si distingue dal discernimento e dalla volontà come potere di riflettere su di essi e, in seguito, di dominarli, come di voler discernere e di voler volere. Il libero arbitrio è assimilato al Padre, il cui atto è il più efficace e originario, perché muove senza essere mosso (*II Sent.*, dist. 25, p. 1, a. 1, q. 2).

<sup>4</sup> *II Sent.*, dist. 24, qq. 1-3.

<sup>5</sup> «Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni» (I, q. 17, a. 1 ad 2).

2. *La scelta libera è un atto della volontà «informata» dall'intelligenza*

L'analisi della scelta è una delle parti più difficili dell'etica, ma è di importanza decisiva. San Tommaso vi si accosta sempre a partire dallo studio di Aristotele nel sesto libro dell'*Etica*. Il filosofo vi mostra come la scelta comporti un giudizio e un desiderio così strettamente legati da essere inseparabili: e perciò definisce la scelta con una doppia formula che li congiunge in parità. La scelta è «intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus», diceva la traduzione latina, che si potrebbe rendere così: «una ragione che desidera o un desiderio che ragiona»<sup>6</sup>.

E aggiungeva: questo inizio è l'uomo, indicando così l'importanza della scelta per la conoscenza dell'uomo e della sua azione. Così la scelta è formata da un'unione così stretta tra ragione e volere che Aristotele non ha saputo o non ha voluto attribuire questo atto all'una piuttosto che all'altro.

Per san Tommaso la scelta comporterà quindi anche un giudizio pratico che chiude la deliberazione o il consiglio, e un certo volere. Ma egli non si vuole fermare a quel punto: secondo san Tommaso, bisogna attribuire la scelta a una delle due facoltà spirituali dell'uomo. Egli si accinge, dunque, a tagliare questo autentico nodo gordiano. Secondo san Tommaso, la scelta deve essere attribuita sostanzialmente alla volontà, poiché ha per oggetto diretto un certo bene, in vista di un fine voluto, che si può qualificare come «bonum utile». San Tommaso, d'altronde, ha trovato un testo di Aristotele che ha questo stesso significato: la scelta vi è qualificata come «desiderium consiliabile» o «desiderio deliberato», sottomesso a una deliberazione<sup>7</sup>.

La scelta è guidata da una ricerca e da un giudizio della ragione che entrano nella sua formazione come elementi essenziali. Per qualificare questa unione, san Tommaso applicherà alla scelta il rapporto della materia e della forma: la scelta è per la sua materia un atto della volontà e per la sua forma un atto della ragione.

Egli riporterà anche il paragone fatto da Nemesio di Emesa (nel

<sup>6</sup> Cfr *VI Etica*, c. 2, 1139 b, 4-5.

<sup>7</sup> *III Etica*, 1113a, 10-11: «La scelta è un desiderio deliberato riguardante ciò che dipende da noi».

suo *De natura hominis* attribuito a san Gregorio di Nissa) con la composizione umana, fatta di corpo e di anima. In effetti, nella analisi della scelta ritroviamo l'unione vitale e sostanziale fissata da san Tommaso tra il corpo e l'anima, prolungata qui dall'intima associazione tra l'intelligenza e la volontà<sup>8</sup>.

L'esperienza delle nostre scelte ci mostra chiara questa compenetrazione tra appetito e giudizio di valutazione. Prendiamo un esempio concreto: la scelta di un *menu* al ristorante è legata in maniera sostanziale all'appetito, poiché il suo scopo è precisamente di soddisfare la nostra fame, e la scelta non si farebbe senza l'appetito. Ma il paragone dei *menu* offerti è legato a una deliberazione sulla quale intervengono fattori molteplici: il gusto, i ricordi, la considerazione del prezzo, dell'amico con cui si divide il pasto, delle esigenze di salute o di dieta, ecc. È tutto un lavoro che la ragione dirige in connessione diretta con l'appetito sensibile e il volere. Ogni scelta, come dice Aristotele, anche la più semplice, prende veramente tutto l'uomo nella sua complessità.

Lo stesso dicasi per le scelte che comportano un impegno più profondo, come la realizzazione di una vocazione religiosa. L'esame dei diversi Ordini, attivi e contemplativi, che si offrono alla scelta comporta, allo stesso tempo, un'indagine della ragione e una reazione estimativa della volontà finché sia formata la decisione: è quello l'Ordine giusto, quello che meglio risponde alla chiamata e al desiderio.

L'analisi che della scelta fa san Tommaso ha la peculiarità di riunire e mantenere in stretto rapporto due dimensioni che più tardi saranno separate, con il nominalismo. L'una dipende dall'intelligenza, ed è la dimensione dell'essenza o l'ordine di specificazione, da parte dell'oggetto (scegliere questo o quello); l'altra dipende principalmente dalla volontà, ed è la dimensione dell'esistenza o l'ordine dell'esercizio, da parte del soggetto (scegliere di agire o di non agire).

Queste due dimensioni sono costitutive, correlativamente, della libertà e del suo atto. La scelta riceve dal giudizio della ragione la sua forma, la sua natura o la sua specie, il suo perché e i suoi motivi. È ciò che costituisce l'essenza della scelta e dell'atto. Saranno chiama-

te più tardi essenzialiste, intellettualiste o razionaliste le teorie di scelta che pongono l'accento sul giudizio pratico, al punto di considerare l'esecuzione dell'atto come una semplice applicazione conseguente, una pura obbedienza della volontà.

La scelta riceve il suo essere, il suo venire all'esistenza, dalla volontà, dallo sforzo che impegna la persona in vista di un bene che la attira e la muove: è il lato esistenziale della scelta e dell'azione. Così potranno essere chiamate esistenzialiste le teorie della scelta che la faranno dipendere principalmente, se non unicamente, dalla volontà libera.

L'analisi di san Tommaso, dunque, si caratterizza per la riunione e l'interazione, nella libera scelta, dell'intelligenza e della volontà, del giudizio e del volere, dell'essenza e dell'esistenza, dell'oggetto e del soggetto che compongono l'agire umano come forma e materia, come corpo e anima<sup>9</sup>.

Senza dubbio, il primato accordato da san Tommaso nella *Summa* alla ragione come criterio della moralità ha spinto i suoi commentatori moderni verso un intellettualismo razionale. Essi sono stati ingannati in ciò da una impostazione posteriore del problema, che li aveva obbligati a scegliere tra ragione e volontà, mentre invece tutto lo sforzo di san Tommaso era stato di raccogliere e di analizzare i loro rapporti reciproci.

### 3. Il parallelismo tra intelligenza & ragione, tra volontà & libertà

San Tommaso prosegue la sua analisi della libertà mettendola in rapporto con la volontà nella quale essa ha le sue radici, alla luce della relazione che esiste tra l'intelligenza e la ragione. Egli fissa così un parallelismo veramente illuminante tra le nostre facoltà spirituali e la loro realizzazione (I, q. 83 a. 4).

Come la ragione ha la sua fonte nell'intelligenza e mette in opera

<sup>9</sup> Cfr il nostro studio sulla scelta nell'analisi dell'atto umano, nel vol. I di *Les actes humains, nella Somme des Jeunes*, Paris 1962, in particolare le note 52 e 88, e i *Renseignements techniques*, pp. 422-434. La distinzione tra l'ordine di specificazione e l'ordine dell'esercizio formerà la struttura portante dell'argomentazione della q. 6 del *De malo*.

<sup>8</sup> Cfr I, q. 83, a. 3 e I-II, q. 13, a 1: «Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis».

con il ragionamento i primi principi che essa le fornisce, così la libertà dipende dalla volontà e con la scelta dei mezzi mette in azione la ricerca del fine che la muove. Nel rapporto tra le nostre due facoltà spirituali, il libero arbitrio corrisponde quindi alla ragione e con questa collaborerà per formare l'atto, nel quale è tutto l'uomo, che sarà insieme giudizio pratico e scelta volontaria.

Vediamo le cose più nei dettagli. Anzitutto, il lato dell'intelligenza, nella sua funzione pratica. La vita intellettuale ha la sua origine in un atto così semplice e così profondo che gli si dà lo stesso nome della facoltà: è l'intelligenza, che è conoscenza diretta dei primi principi della ragione pratica. La teologia distinguerà un «habitus» naturale in questa conoscenza originale e duratura e la chiamerà «sinderesi»<sup>10</sup>.

È la percezione primitiva del bene che si addice all'uomo. La possiamo esprimere così: è bene il vivere, il nutrirsi; è bene il conoscere la verità e l'amare, ecc. Viene espressa abitualmente nel principio: «Bonum est faciendum, malum est vitandum», che tradurremo: «Il "buono" è desiderabile, va fatto; il male è detestabile, va evitato». Ritorniamo su questa formula tradizionale che è stata troppo interpretata nel senso delle moderne morali dell'obbligo.

Queste conoscenze di ordine intuitivo precedono la loro formulazione e sussistono anche se vengono trascurate. Poiché l'uomo non è un puro spirito, totalmente intuitivo come l'angelo, la sua intelligenza ha bisogno del lavoro della ragione per dispiegarsi e progredire nella conoscenza della verità e del bene. L'opera della ragione si elabora attraverso la ricerca e il confronto, che prendono forma nel ragionamento e nel giudizio.

Sul piano dell'azione, sarà la deliberazione ad approdare al giudizio pratico come sua conclusione; il suo oggetto sarà la realizzazione delle percezioni naturali della sinderesi: quale alimento è il migliore, materiale o spirituale? Dove trovare la verità e il bene, concretamente? Dove sta il male in tale azione? Quali sono le vie, i percorsi precisi che conducono alla vera felicità? Il lavoro della ragione pratica sarà vastissimo: dovrà elaborare la scienza morale che troviamo esposta nella seconda parte della *Summa* teologica; ma dovrà sempre mirare all'azione concreta e singola, che è opera della pru-

denza, in ogni uomo. Questo lavoro non avrà mai pause e durerà finché ci saranno uomini che riflettono sul proprio agire.

Dal lato della volontà, la fonte dell'energia risiede nel semplice volere del fine, come bene e felicità. Questo volere iniziale designa la spontaneità primitiva e profonda dell'uomo, che corrisponde alla conoscenza intuitiva dei primi principi. Potremmo chiamarlo un volere «principiale», fatto d'amore e di desiderio. È anche un volere finale, dal momento che esso fissa il termine e lo scopo di questo movimento. Tale è la fame corporale, che comanda le nostre scelte e le nostre attività per procurarci il nutrimento. Tale è ancora la fame spirituale, che ci porta verso la verità, l'amore e il bene. È un desiderio fondamentale, quasi un istinto spirituale («*instinctus rationis*», dirà san Tommaso), che ispira segretamente tutte le scelte.

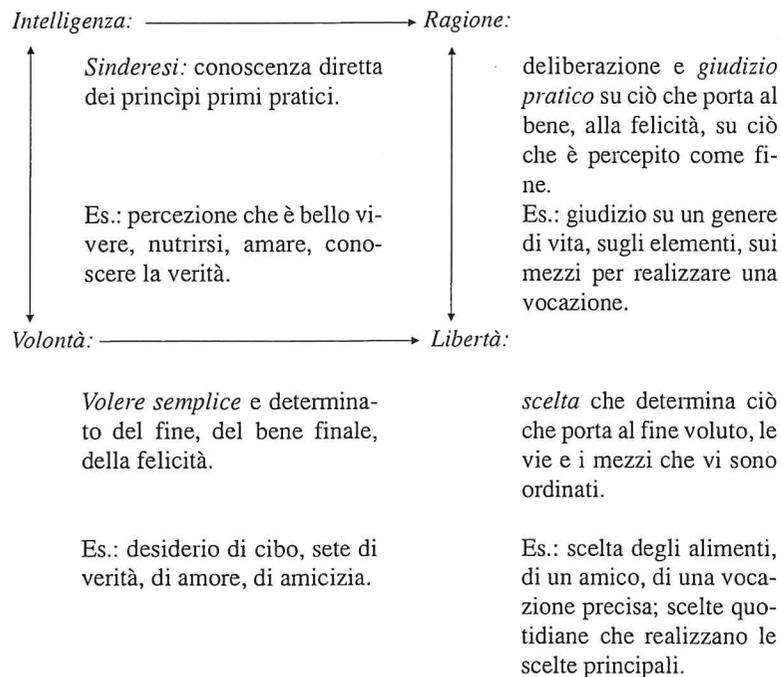
Ma a questo punto non basta più il semplice volere. Ci vuole la fatica della libertà che, attraverso la scelta, determina le vie e i mezzi per raggiungere i fini del volere primario. Questo lavoro sarà tanto vasto e tanto esigente quanto quello della ragione pratica, poiché dura tutta la vita e impegna la personalità intera: scelta di una vocazione, scelta di un amico o di una compagna di vita, scelta delle virtù e dei valori che danno senso alla vita, come anche scelta dei mezzi che soddisfano i nostri bisogni, scelte quotidiane che si ripetono e formano l'esperienza buona o cattiva. Attraverso queste scelte successive si edifica la nostra personalità morale in rapporto con gli altri uomini.

La libertà, così intesa, non costituisce una facoltà diversa dalla volontà. Come dimostra la sua opera, essa è una funzione speciale della volontà, ordinata al compimento dei nostri voleri primari orientati verso il bene totale o la beatitudine.

La scelta libera è per san Tommaso un atto decisivo, ma non è un atto primitivo. Essa riceve la sua forza dall'energia spirituale che ha la sua fonte nella volontà del fine e la sua luce nella ragione che distingue le vie e i mezzi per raggiungere questo fine. La scelta è il punto di incontro dell'energia volontaria e della luce razionale, come la matrice ove si concepisce, si forma e nasce l'azione. Essa porta in sé tutte le ricchezze e tutte le debolezze delle nostre facoltà e della nostra personalità. Ma è anche in essa e per mezzo di essa che possiamo realizzarci nell'azione, esistere e rinnovarci.

<sup>10</sup> Cfr I, q. 79, a. 12. Sulle origini di questo termine, cfr PH. DELHAYE, *La conscience morale du chrétien*, Tournai 1964, pp. 87 ss.

Ecco lo schema di questa analisi:



#### 4. LA SCELTA HA COME OGGETTO VIE & MEZZI IN VISTA DEL FINE

Nella I-II, q. 13, a. 3, san Tommaso stabilisce nel modo più chiaro che la materia della scelta non è il fine come tale, ma le vie e i mezzi per raggiungere il fine, che egli chiama con una formula ampia, «*ea quae sunt ad finem*». È nello stesso tempo la conseguenza e la manifestazione diretta della dipendenza della libertà di fronte all'intelligenza e alla volontà. Ma vi aggiunge una utilissima precisazione: ciò che è fine in un ordine, come per esempio la salute per la medicina, può essere ordinato a un fine superiore e diventare così l'oggetto di una scelta, come si può sacrificare la propria salute o la propria vita per un fine spirituale, per dedicarsi alla predicazione del Vangelo, come nel caso di san Paolo. Tuttavia, come ha dimostrato lo

studio sulla finalità (q. 1, a. 4), la gerarchia dei fini volontari porta necessariamente a un fine ultimo, semplicemente voluto, che è paragonabile ai principi primi dell'intelligenza pratica, conosciuti naturalmente. Tale è l'inclinazione naturale alla felicità studiata nel trattato sulla beatitudine. Come tale, il fine ultimo non può cadere sotto la scelta, perché è l'energia originaria della volontà che causa e orienta tutte le scelte. Dunque la scelta ha come materia tutto ciò che è ordinato al fine ultimo, alla beatitudine. La libertà non può toccare il volere naturale del fine ultimo, che è la sua radice e che la ordina alla felicità.

L'affermazione è categorica: «*Ultimus finis nullo modo sub electione cadit*». Non ci si può opporre più radicalmente alla libertà di indifferenza, che Occam definirà come potere di scegliere tra contrari, precisamente nei confronti dell'inclinazione alla felicità e alle altre inclinazioni naturali.

Aggiungiamo subito un'osservazione importante. Influenzati come siamo ancora dalla concezione della libertà di indifferenza e dalla sua opposizione alla natura, rischiamo di capire male la posizione di san Tommaso. Egli infatti, affermando che la scelta non può riguardare il fine ultimo, sembra imporre un limite alla libertà e mettere alla sua origine un volere naturale costrittivo, che costituirebbe una contraddizione profonda con la libera spontaneità. In realtà, questo limite apparente non è una diminuzione della libertà, ma la sua stessa radice nella natura spirituale dell'uomo. È appunto perché non può fare a meno di aspirare al bene e alla verità che l'uomo possiede una libertà senza limiti, almeno potenzialmente, aperta sull'infinito del bene e della verità. Ci scontriamo qui con una debolezza del nostro linguaggio e della nostra rappresentazione delle realtà spirituali: possiamo esprimerle solo in un modo paradossale, fissando limiti per fondare e dire ciò che è senza limiti, cioè questa capacità della verità e del bene, che è la nostra stessa libertà. Evidentemente abbiamo a che fare con una concezione completamente diversa della libertà, che abbiamo chiamato la libertà di qualità, perché deriva dalla nostra attrattiva spontanea per ciò che ha qualità di vero e di bene. Ci ritorneremo.

È necessario sottolineare nuovamente l'interazione e la complementarità delle due nostre facoltà intellettuali sul piano del fine così come sul piano della scelta dei mezzi. Non c'è percezione del bene né giudizio pratico senza l'attrazione e l'impegno della volontà verso il bene. Non c'è neppure inclinazione al bene, né scelta volontaria,

senza una conoscenza che le informi e le regoli. Gli atti dell'intelligenza e della volontà si compenetrano. L'intelligenza conosce la volontà nel suo movimento verso il bene e lo guida dall'interno; la volontà, a sua volta, ama come suo miglior bene la verità e vi dirige l'intelligenza. Come si esprime molto bene san Tommaso: «Il bene, in quanto è una forma conoscibile, è contenuto sotto il vero come una certa verità; e il vero, in quanto è un fine per la nostra attività intellettuale, è contenuto sotto il bene come un certo bene particolare. Perciò, se consideriamo il movimento delle facoltà dell'anima dalla parte dell'oggetto che specifica l'atto, il primo principio di questo movimento deriverà dall'intelligenza; infatti, in questo modo, il bene conosciuto muove la volontà stessa. Ma se consideriamo il movimento delle facoltà dell'anima dalla parte dell'esercizio dell'atto, allora il suo principio deriva dalla volontà» (*De malo*, q. 6).

Non bisogna perciò lasciarsi ingannare dal carattere analitico del pensiero di san Tommaso, quando studia l'una dopo l'altra le facoltà dell'uomo e si dedica a discernere con molta precisione la loro natura, i loro scopi, i loro atti. Una delle caratteristiche più importanti di questo pensiero, per quanto riguarda i movimenti delle nostre facoltà, consiste nell'unità sintetica e nell'armonia dinamica che esso stabilisce tra queste facoltà di azione, come tra il corpo e l'anima nella natura umana. Tutte le nostre facoltà concorrono all'azione concreta e in particolare alla scelta volontaria, come un organismo simile al corpo umano, nel quale ogni parte lavora per il tutto e non può fare nulla senza le altre.

Questa unità, di cui la libera scelta è il punto principale di concentrazione, si romperà fin dal secolo successivo e non si ritroverà quasi più nel pensiero occidentale.

### 5. La libertà di scegliere tra il bene & il male

Il radicamento della libertà nell'intelligenza e nella volontà produce in essa un orientamento verso ciò che possiede qualità di vero e di bene, che le è essenziale e che determina la sua finalità. Anche la possibilità di fare il male, che ostacola tale finalità, secondo san Tommaso non appartiene alla natura della libertà: ne è solo un segno e deriva da una deficienza.

San Tommaso lo afferma fin dalle *Sentenze*: «Non appartiene

all'essenza (ratio) del libero arbitrio di essere indeterminato verso il bene e il male, perché il libero arbitrio è di per sé ordinato al bene e tende al male solo a causa di una deficienza» (*II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 2). Lo ripete nel *De veritate* (q. 22, a. 6), dove all'indeterminazione quanto all'oggetto (specificazione) e quanto all'atto (esercizio), aggiunge un'indeterminazione nei riguardi del fine, che deriva da una deficienza nella sua realizzazione, e in questo consiste il male (cfr anche q. 24, a. 9, c e ad 1). Vi ritorna nella *Summa*, a proposito della libertà degli angeli. «Che il libero arbitrio possa scegliere tra diverse cose conformemente all'ordine del fine, dipende dalla perfezione della libertà; ma che scelga una cosa allontanandosi dall'ordine del fine, cioè il peccare, dipende da una deficienza della libertà. C'è dunque negli angeli che non possono peccare una libertà di scelta più grande di quella che c'è in noi che possiamo peccare» (I, q. 62, a. 8 ad 3).

Non si può far vedere più chiaramente che l'orientamento verso la qualità è costitutivo della libertà. Troviamo qui quella che abbiamo chiamato libertà di qualità, e tocchiamo un punto di differenziazione radicale con la libertà di indifferenza. Definendosi come scelta tra i contrari, quest'ultima include come essenziale la facoltà di scegliere tra il bene e il male, sia a favore che contro il bene, la qualità. È qui che questa libertà si manifesterà di preferenza, con il più grande vigore rivendicativo.

### 6. Note sulla terminologia

Per interpretare correttamente san Tommaso, abbiamo bisogno di controllare il senso che diamo ai termini che egli usa, perché il loro significato si è sottilmente modificato nei tempi moderni, particolarmente sotto l'influsso generalizzato del nominalismo. Bisogna dunque procedere alla verifica dei termini anche più comuni.

#### a) La volontà

Il termine «volontà» ha assunto oggi il significato volontaristico di una pressione su altri o su sé stessi, di un imperativo che esige una pura obbedienza. La volontà determina una costrizione che si oppone

alla spontaneità di colui che la subisce.

Per san Tommaso, la volontà è la facoltà dell'amore e del desiderio. Sono questi i suoi primi due atti, secondo il trattato sulle passioni<sup>11</sup>. All'origine del movimento volontario esiste perciò una spontaneità spirituale, un'attrazione verso il bene. Soltanto dopo, la volontà agirà su sé stessa e si muoverà a volere le vie e i mezzi per raggiungere il bene che ama, ciò che si farà appunto nella scelta. Tuttavia, si potrà parlare di una volontà che s'impone solo nel caso di una resistenza da vincere, sia all'interno di noi stessi, nella sensibilità, sia all'esterno, da parte degli altri uomini. A ogni modo, la spontaneità dell'amore e del desiderio è primaria, e anima gli altri atti della volontà. Perciò la volontà non è anzitutto una «pressione», ma si potrebbe dire che viene dopo una «impressione», del bene nella volontà, che provoca l'attrazione.

Il termine del movimento volontario sarà il piacere o la gioia che provoca l'unione al bene, la cui pienezza è la felicità. Questa volontà non è dunque dominatrice, ma per sua natura unitiva.

## b) Il bene

Secondo il Larousse, il bene è «ciò che la morale prescrive». Il bene è arrivato a identificarsi quasi con l'imperativo morale; quindi si è separato dalla nozione di felicità — ciò che sarebbe sembrato molto strano a san Tommaso — perché sembra che non si possa fare il bene correttamente se si pensa alla felicità. Una grave scissione si è prodotta così tra il bene morale e il desiderio di felicità.

Per san Tommaso, come per tutti gli antichi, il bene si definiva per il suo effetto: è la causa dell'amore e del desiderio, promette il piacere o la gioia, e infine la felicità. Il bene significa dunque allo stesso tempo qualità e felicità, e a questo termine si deve dare il

<sup>11</sup> «Tutto ciò che tende a un fine ha, in primo luogo, una disposizione o proporzione verso questo fine, perché non si tende a un fine senza esservi conforme; in secondo luogo, esso si muove verso questo fine; in terzo luogo, esso si riposa in questo fine dopo averlo raggiunto. La disposizione o proporzione del desiderio nei confronti del bene è l'amore, che non è nient'altro che il compiacimento nel bene; il movimento verso il bene è il desiderio o "concupiscenza"; il riposo nel bene è la gioia o il piacere. Dunque, secondo questo ordine, l'amore precede il desiderio e il desiderio precede il piacere» (I-II, q. 25, a. 2).

significato che i latini davano al termine «bonum»<sup>12</sup> e il senso in cui nel Genesi l'opera dei sei giorni è detta buona, molto buona.

Bisogna evidentemente distinguere diversi tipi di bene. San Tommaso riprenderà le tre categorie classiche del bene, che corrispondono ai tre tipi dell'amicizia o dell'amore: il bene utile; il bene «dilettevole», che va di pari passo con l'amicizia basata sull'utilità e sul piacere; poi il bene «onesto» al quale corrisponde l'amicizia basata sulla virtù. Qui ci troviamo davanti a una vera e propria degenerazione delle parole, che tendono a nascondere piuttosto che a esprimere le realtà essenziali dell'ordine morale. Il bene «onesto» è il bene che si fa amare per sé 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.

## c) I mezzi

Secondo san Tommaso, la scelta ha per oggetto «ea quae sunt ad finem», ciò che comunemente si traduce con il termine «mezzi». Questa traduzione presenta un inconveniente serio. Infatti siamo

<sup>12</sup> Ecco, secondo sant'Agostino, la via del «bonum» che porta a Dio: «Ancora una volta, capisci, se puoi. Tu ami certamente solo il bene. Perché buona è la terra con le sue alte montagne, le sue colline moderate, le sue piatte pianure; buono l'ambiente fertile e piacevole; buona la casa vasta e chiara, dalle proporzioni armoniose; buono il corpo animale dotato di vita; buona l'aria temperata e salubre; buoni il cibo saporito e sano; buona la salute senza sofferenze né fatiche; buono il viso dell'uomo, armonioso, gioviale, scintillante di freschezza; buono il cuore dell'amico, la dolcezza del condividere i medesimi sentimenti, la fede dell'amicizia; buono l'uomo retto, e buone le ricchezze, perché aiutano a cavarsi d'impiccio; buono il cielo con il sole, la luna e le stelle; buona la santa obbedienza degli angeli; buona la parola che istruisce con piacere e consiglia giudiziosamente chi l'ascolta; buono il poema armonioso nel suo ritmo e maestoso nelle sue sentenze. Che cosa dire ancora e di più? Questo è bene, quello è bene. Sopprimi il questo e il quello e vedi, se puoi, il bene in sé: allora vedrai Dio, che non riceve la sua bontà da un altro bene, ma è la bontà di ogni bene» (*De Trinitate*, VIII, 3, 4).

abituati a concepire la finalità nelle prospettive della tecnica, dove i mezzi sono semplici strumenti per raggiungere il fine proposto. Se si intende in questo modo, ogni scelta che facciamo ridurrebbe il proprio oggetto, persona o cosa, al rango di strumento per noi, e tutta la morale rischierebbe di diventare utilitaria. Ora non si possono considerare, quando li scegliamo, un amico, una moglie, una vocazione e neppure la verità o la giustizia, se non Dio stesso, come semplici mezzi per raggiungere i nostri scopi.

L'espressione di san Tommaso «*ea quae sunt ad finem*» è più ampia del termine «mezzo», così come lo usiamo abitualmente. Certamente può indicare cose utili come il cibo, o piacevoli come il vino; ma è anche adatta a qualificare le persone umane, in quanto sono ordinate a Dio come al loro fine ultimo, così come le qualità personali che sono le virtù, come vie interiori dell'uomo verso Dio. Ora queste realtà superano l'ordine dell'utile e della tecnica, perché esigono di essere amate in sé stesse di un amore di amicizia. Non si può più parlare qui di mezzi senza rischio di malintesi. Ecco perché preferiamo usare la parola «vie» verso lo scopo.

In effetti, la finalità che mette in campo san Tommaso è di ordine morale piuttosto che tecnico; ha il suo centro proprio in quelle qualità personali che egli chiama virtù. Secondo lui, queste saranno contemporaneamente le ispiratrici e gli oggetti principali della scelta morale, e la innalzeranno al di sopra della semplice utilità o del piacere.

Bisogna capire nello stesso senso la nozione di «utile» in san Tommaso. Egli scrive, a proposito della natura appetitiva del libero arbitrio, che la scelta ha per oggetto «*illud quod est ad finem*», ossia ciò che come tale può essere visto come bene utile<sup>13</sup>, mentre il «*bonum honestum*» è nella prospettiva del fine. Bisognerà perciò dire che un amico o una virtù, come la giustizia o la carità, non sono «*bona honesta*» perché sono oggetto di una scelta da parte nostra?

Nuovamente, bisogna interpretare san Tommaso non partendo dalla concezione tecnica della finalità, che è diventata talmente preponderante oggi che egli non avrebbe potuto immaginarlo, ma partendo dal contesto culturale del suo tempo, dove prevaleva la dimensione morale, quale si esprime, per esempio, in Cicerone trasmesso e

commentato da sant'Ambrogio. Ora nel *De officiis* di questi due autori, un punto centrale della discussione è la dimostrazione che non bisogna separare l'utilità dalla qualità morale o virtù, perché per l'uomo c'è vera utilità solo nella verità. Tutto lo sforzo di questi autori è di riportare l'utilità alla virtù morale, esattamente al contrario della tentazione moderna. In linea con questa tradizione, san Tommaso intendeva l'utile nel senso ampio del termine: può indicare una utilità materiale, com'è per i beni che servono ai nostri bisogni e si scambiano con il commercio, oppure anche una utilità morale e spirituale, come le virtù o l'amicizia, che sono i beni più utili a noi; ma possiamo averli solo preferendoli, fino al sacrificio, a tutti i beni di utilità e amandoli in sé stessi.

«*Ea quae sunt ad finem*», «*bonum utile*»: queste qualificazioni dell'oggetto della scelta esigono da parte nostra precisazioni che san Tommaso non poteva dare, perché non ha dovuto confrontarsi con l'utilitarismo e con la finalità tecnica dell'epoca moderna.

## II. IL FONDAMENTO DELLA LIBERTÀ:

### L'UNIVERSALITÀ DELLA VERITÀ & DEL BENE

#### *La conoscenza del bene nella sua universalità come fondamento della libertà*

Nella *Summa*, a proposito del libero arbitrio (I, q. 83, a. 1) e della scelta (I-II, q. 13, a. 6), san Tommaso fonda la libertà sulla ragione che la volontà rispetta, la cui comprensione non può essere determinata da alcun bene particolare e contingente: l'uomo perciò possiede un libero arbitrio per il fatto stesso che è dotato di ragione. Nella questione 6 del *De malo*, lo studio viene approfondito, mettendo meglio in evidenza da un lato la differenza tra l'universalità della conquista del bene e il carattere singolare dei nostri atti, e dall'altro l'interazione tra l'intelligenza e la volontà. Non entreremo in tutti i particolari di questa esposizione magistrale, ma sceglieremo le linee essenziali al nostro scopo.

San Tommaso parte dall'analogia tra l'agire naturale e l'agire volontario. Esiste una certa similitudine tra di loro, perché l'agire volontario, come quello naturale, deriva da una certa apprensione del

<sup>13</sup> «... quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem; hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile...» (I, q. 83, a. 3 c; cfr anche *De veritate*, q. 22, a. 15 e q. 24, a. 6).

bene che produce una inclinazione nella volontà, e da ciò nasce l'azione. Ma ciò che caratterizza l'azione volontaria è che l'apprensione del bene attraverso l'intelligenza è di carattere universale e genera nella volontà una tendenza verso il bene in tutta la sua universalità, mentre l'azione stessa è singola e particolare. Ne deriva che l'inclinazione della volontà è orientata verso una miriade di beni e non può essere determinata nelle sue scelte e nei suoi atti singolari. La libertà così si fonda sulla natura stessa delle nostre facoltà spirituali; la loro inclinazione verso la verità e il bene universali crea una apertura verso l'infinito che rende la volontà libera riguardo a tutti i beni finiti e particolari, tra i quali si può annoverare l'atto stesso della scelta che, sprigionandosi da noi, è contingente e singolare.

Notiamo che l'analogia con l'azione naturale deve essere mantenuta attraverso le differenze, perché anche l'azione volontaria deriva da una certa natura, come un'inclinazione che segue una conquista del bene. Ma questa natura è diversa in quanto è capace di conoscere e di volere l'universale e di generare, a causa di ciò, un agire libero, mentre la natura non razionale è determinata dal carattere particolare della percezione del bene, come nel caso dell'istinto e della comprensione sensibile negli animali.

Precisiamo qual è questa libertà. Essa si radica nelle nostre inclinazioni naturali alla verità e al bene universali, che sono costitutive della nostra intelligenza e della nostra volontà. Dunque non siamo per niente di fronte a una libertà di indifferenza, perché, così concepita, così mossa dal desiderio del bene, la volontà non può rimanere indifferente davanti ad alcun bene; tutti i beni che si presentano la toccano, la attirano, la interessano. È proprio questa estrema sensibilità al bene che la renderà libera. In effetti, ogni bene particolare che si presenta a noi, cioè tutti i beni che percepiamo direttamente in questo mondo, ci presentano aspetti contrastanti. Da un lato sono buoni, e ci attirano, dall'altro sono limitati, imperfetti, e ci deludono. È la capacità che possiede la nostra ragione di passare in rassegna, in qualche modo, i beni per scoprirne la natura e la qualità, capacità che ce ne fa vedere i limiti e ci rende liberi di fronte al fascino che esercitano su di noi.

La libertà è una capacità che ci è data: bisogna che diventi una facoltà efficace. Infatti può capitare che ci attacchiamo a certi beni — per esempio al denaro o al piacere — al punto di diventarne schiavi, di perdere la nostra libertà nei loro confronti. La libertà è dunque una

facoltà da sviluppare nell'impiego stesso dei beni. Essa si manifesta e si forma con un duplice comportamento, di attaccamento e di distacco: attaccamento e apprezzamento del bene, ma anche distacco a causa dei suoi limiti e soprattutto per poter avanzare verso il bene totale. La libertà esige perciò un apprendistato nell'impiego dei beni, nella prospettiva dinamica dello slancio e del progresso verso il bene. È qui che interverranno le virtù al servizio della libertà.

L'orientamento dell'intelligenza e della volontà verso l'universale non è così astratto quanto la sua formulazione sembra indicare. Esso si manifesta perfino nell'esperienza concreta. Si può chiamarlo sete d'infinito. Lo si può osservare in ogni passione, come nell'avarico che nessun guadagno può appagare o nel giocatore che nessuna vincita o perdita può fermare. Si esprime al meglio nella famosa formula posta da sant'Agostino all'inizio della sua storia: «Il nostro cuore è senza riposo, finché non riposa in te». Tale è il desiderio della felicità che può rendere l'uomo pienamente libero, quando è seguito fino alla fine nella verità. Questo desiderio che ci conduce verso l'infinito è al lavoro nel più piccolo atto volontario, anche nel più umile, come ha mostrato Maurice Blondel in *L'Action*. Si esercita anche in quelli che lo ignorano o lo negano nelle loro teorie, tanto è profondamente radicato nella natura umana.

*L'obiezione: la volontà non è necessitata dal bene perfetto?*

San Tommaso sviluppa il suo studio sulla libertà guardandola dal lato del suo esercizio, dove domina la volontà, e dal lato della sua specificazione, dove regna l'intelligenza, sia dal punto di vista del soggetto che conferisce all'atto la sua esistenza, sia da quello dell'oggetto che gli procura la sua essenza. È qui che insorgerà la principale obiezione alla spiegazione tomista della libertà. L'uomo è libero verso tutti i beni particolari perché la sua intelligenza e la sua volontà sono aperte al bene universale, come all'infinito. Ma sarà ancora libero se la sua intelligenza coglie un bene che sia semplicemente tale, senza limiti né imperfezioni, che risponda così pienamente all'aspirazione al bene che anima la volontà? Questa non è una semplice ipotesi, perché tale è l'idea della felicità che corrisponde al desiderio naturale di ogni uomo, che Boezio definisce come uno stato che riunisce tutti i beni nella perfezione. San Tommaso non ha

esitazioni: di fronte all'idea di questo bene pieno e perfetto, la volontà non si può trattenere dal volerlo, e sarà determinata da questo bene. Essa non sarà libera di fronte a questo bene. Effettivamente, non si può evitare questa conclusione senza escludere il fondamento primo della libertà, che è nel volere il bene e la felicità. D'altra parte, san Tommaso non ha mai esitato davanti all'affermazione che la volontà non è libera di volere la felicità<sup>14</sup>. Bisognerà dunque scegliere tra la libertà e il suo fondamento?

La difficoltà si rafforza se si fa intervenire una certa manifestazione di Dio, per esempio nella Rivelazione, perché egli è in verità il Bene universale, come la stessa filosofia può scoprire. Posto così davanti a Dio, l'uomo non perde la propria libertà?

Si può allargare ancor più la difficoltà, perché si può immaginare una dimostrazione che provi, con una serie di motivi, che tale azione concreta è necessaria per raggiungere la felicità o per arrivare a Dio. Tutto il campo della libertà può così essere messo in pericolo dalla ragione stessa, al punto da arrivare, seguendola, a un vero determinismo.

*Risposta: anche verso il bene perfetto noi conserviamo la libertà di agire o di non agire*

San Tommaso risponde al problema considerandolo dal lato dell'esercizio dell'atto, dove domina la volontà del soggetto che agisce. In effetti, se è vero che la volontà non può rinunciare a tendere alla beatitudine e può proporsi un «oggetto» che la realizzi pienamente, tuttavia gli atti dell'intelligenza e della volontà, in quanto derivano dal soggetto umano, sono particolari e limitati e non possono, in quanto tali, imporsi alla volontà nella sua aspirazione al bene perfetto, senza limiti.

Come scrive san Tommaso nel corso della questione 6, se noi vedessimo un bene che riunisce tutti i beni particolari possibili, la nostra volontà sarebbe mossa necessariamente da tale bene, cioè «quanto alla determinazione (o specificazione) dell'atto, perché essa

non potrebbe volere il contrario; ma non quanto all'esercizio dell'atto, perché sul momento si può non voler pensare alla beatitudine, perché gli atti stessi dell'intelligenza e della volontà sono particolari». Vi ritorna nella risposta «ad 7»: «Poiché la volontà è in potenza nei confronti del bene universale, nessun bene può vincere la volontà e muoverla necessariamente, se non un bene che sia tale da ogni punto di vista. Tale è unicamente il bene perfetto o la beatitudine, che la volontà non può non volere, nel senso di volere il suo contrario; tuttavia può non volerlo in atto, perché può allontanare il pensiero della beatitudine nella misura in cui spinge l'intelligenza al suo atto. E in tal modo non vuole necessariamente neppure la beatitudine».

La distinzione qui operata tra il lato oggettivo e quello soggettivo dell'atto volontario, corrisponde esattamente alla distinzione tra il fine ultimo oggettivo (la realtà che è l'oggetto del desiderio di felicità) e il fine ultimo soggettivo (il possesso di questa realtà), che ha permesso a san Tommaso di dimostrare che la beatitudine dell'uomo non può consistere in un bene dell'anima, per esempio nella scienza, nella sapienza o nella virtù, come pensava la maggior parte dei filosofi antichi. «Il desiderio umano, la volontà, si volge al bene universale. Ora, ogni bene che si trova nell'anima è un bene partecipato e, di conseguenza, particolare. Quindi è impossibile che uno tra questi sia il fine ultimo dell'uomo» (I-II, q. 3, a. 7).

Notiamo diligentemente che le due dimensioni distinte da san Tommaso non vengono separate: sono due facce dell'atto volontario che impegna l'intelligenza e la volontà in interazione. È appunto la facoltà che ha l'intelligenza di riflettere sul proprio atto e sull'atto della volontà in quanto convengano a questa come beni, che procura una fuga (per così dire) all'influsso del bene perfetto, unitamente a quella che si potrebbe chiamare la coscienza di sé stessa che è nella volontà. È da questo lato soggettivo, da questo sguardo su sé stesso che può avviarsi un ripiegamento su di sé e sorgono dei limiti alla considerazione stessa della beatitudine e del bene perfetto.

In effetti, il bene può presentarsi come la realtà più attraente, la migliore in sé; tuttavia non esige sempre da parte nostra lo sforzo di notarlo e di farlo nostro. È questo sforzo, con la fatica che comporta, che può costituire un limite per noi, soggettivamente, anche nel bene più perfetto. Lo sforzo richiesto non è minimo, perché con l'intelligenza e la volontà impegna tutta la personalità. Inoltre il bene esige da noi la cosa che ci è, senza dubbio più difficile: che accettiamo di

<sup>14</sup> «Solo il bene perfetto che è la beatitudine non può essere visto dalla ragione come cattivo o difettoso. Quindi l'uomo vuole necessariamente la beatitudine; egli non può non voler essere felice o voler essere infelice» (I-II, q. 13, a. 6).

uscire da noi stessi per darci al bene. Più il bene è grande, più l'attrattiva è potente, ma d'altra parte più l'esigenza sarà forte, più lo sforzo le sarà proporzionato, soprattutto a causa del peccato che ci trattiene. L'esperienza cristiana testimonia largamente questa strana fatica che proviamo nell'impegnarci sulla strada della beatitudine promessa e nel seguire la luce di Dio. L'affermazione di san Tommaso, che noi possiamo non voler pensare alla beatitudine o allontanare il nostro pensiero dalla beatitudine cela una molteplice e profonda realtà umana: la nostra difficoltà ad accettare lo sforzo che reclama da noi il bene, fosse anche il migliore.

Siamo perciò liberi nei riguardi dello stesso pensiero della beatitudine e verso il bene più perfetto, a causa della nostra soggettività che entra in gioco nello sforzo di agire, come anche in quello di volere veramente. Notiamo tuttavia che l'argomentazione non ha il suo punto di partenza nell'ordinazione della volontà alla beatitudine, che è sempre mantenuta: anche il bene oggettivamente più perfetto comporta una esigenza difficile per noi; esso perciò non viene più a coincidere interamente con la nostra idea di felicità, e possiamo quindi distogliere il nostro sguardo e il nostro desiderio dalla sua considerazione. Il bene più perfetto può assumere così per noi un'apparenza di imperfezione.

San Tommaso può dunque concludere: «La volontà è spinta necessariamente a certe cose (la beatitudine) da parte del suo oggetto; ma dal lato dell'esercizio dell'atto, non è per niente spinta necessariamente». Poiché l'atto concreto riunisce questi due aspetti o dimensioni regolati congiuntamente dall'intelligenza e dalla volontà, possiamo dire che nessun atto volontario concreto sia necessario.

Tuttavia non ci si inganni: l'introduzione nella libertà umana dei fattori soggettivi che abbiamo appena visto, per san Tommaso non rende questa libertà più perfetta né più grande. La facoltà che abbiamo di sfuggire in qualche modo alla presa della beatitudine e al fascino del bene perfetto deriva in realtà da una deficienza delle nostre facoltà spirituali: la nostra intelligenza può ingannarsi e proiettare in qualche modo un'apparenza di male sulla felicità e sul bene perfetto; la nostra volontà può venir meno davanti allo sforzo necessario. È la nostra facoltà di peccare che ci dà questa apparenza di libertà, scaturita dall'errore e che porta alla infelicità. Come abbiamo visto, la scelta tra il bene e il male non è costitutiva della libertà per san Tommaso, ma un accidente, una debolezza della libertà umana.

La vera libertà è la facoltà di agire in verità e qualità di bene; è la più perfetta in coloro che non possono più peccare.

Bisogna aggiungere tuttavia che al di là dell'inclinazione al male, dovuta al peccato originale o abituale, la facoltà che abbiamo di dire sì alla verità e al bene, come a Dio che chiama, procede necessariamente di pari passo in noi, a causa della nostra condizione di creature, con la possibilità di dire no e di deviare, propendendo per la menzogna e il nulla. È su questo sfondo oscuro della possibilità di cadere e di peccare che si staglia il sì alla verità che ci pone nella luce, sulla strada dell'autentica libertà.

Così, di fronte al rifiuto della fede e della luce, si erge la promessa giovannea: «La verità vi farà liberi».

### *A proposito del bene perfetto*

Aggiungiamo un'ultima precisazione sul bene perfetto. L'idea del bene più perfetto provoca facilmente in noi una reazione di diffidenza, come se esso costituisse una minaccia per la nostra libertà, sia in sé stesso, perché non potremmo resistergli, sia per le deduzioni che possiamo trarne, descrivendo un cammino verso la perfezione che ci s'imporrebbe necessariamente. Così la proposta del bene perfetto renderebbe veramente schiava la nostra libertà.

Ci troviamo qui davanti a un miraggio, a un gioco di apparenze suscitato da idee e rappresentazioni soggettive. Proiettiamo a noi stessi l'idea del bene perfetto come una cosa immensa, immobile, brillante, che ci determina e ci paralizza con il suo fascino. Tuttavia, un po' di esperienza e di perspicacia ci rivela che la realtà è molto diversa. Più avanziamo verso la verità e il bene, più constatiamo che essi accrescono la nostra libertà e la nostra facoltà di movimento, anziché ridurle. Come la libertà si radica nell'intelligenza e nella volontà, così essa cresce, per il suo progresso nella verità e nel bene, verso la perfezione. La nostra libertà arriverà alla sua pienezza quando parteciperà senza riserve alla libertà creatrice, che è la proprietà del Bene perfetto.

Tutto dipende anche qui dalla concezione che si ha della libertà. Per la libertà di indifferenza, l'idea del bene perfetto costituisce effettivamente la più pesante minaccia di vedersi portare via la facoltà di scegliere il contrario. Alla libertà portata dallo slancio

spirituale verso la qualità, il bene perfetto si manifesta, viceversa, come la fonte inesauribile della libertà, superiore a tutte le rappresentazioni, intellettuali o immaginarie, che rischiano di solidificarla in qualche modo ai nostri occhi. Solo l'esperienza, che inizia con l'accettazione della verità e del bene, può far capire queste cose.

Il bene perfetto così scoperto non si presta affatto a una deduzione logica che assoggetterebbe la libertà. Infatti, come dimostrano la teologia e l'esperienza, il bene divino — perché è di esso che si tratta — sfugge sempre alla riduzione in concetti, al punto di non poter essere designato altrimenti che dal gioco dell'affermazione, della trascendenza e della negazione, dove traspare precisamente la sua libertà superiore. Non dobbiamo dunque in nessun modo temere la realtà del Bene perfetto, ma piuttosto l'imperfezione delle nostre idee su di esso.

## CONCLUSIONE

Al termine di questa ricerca, appare chiaramente che la concezione che della libertà ha san Tommaso è proprio quella della libertà di qualità, profondamente diversa dalla concezione instaurata dal nominalismo. Troviamo in lui i principali aspetti e i punti di differenziazione caratteristici della libertà di qualità: essa deriva dalla intelligenza e dalla volontà, con la loro inclinazione naturale verso ciò che ha qualità di vero e di bene; trova il suo fondamento, come libertà, nell'universalità della verità e del bene; ha per oggetto le vie e i mezzi verso il fine ed è perciò tutta orientata dalla finalità; come libertà umana può venir meno quanto al suo esercizio nei confronti del fine, della verità e del bene, ma questa possibilità non appartiene alla sua essenza e non le toglie la sua tendenza naturale alla beatitudine.

Riconosciamo qui gli aspetti fondamentali che reggono la morale di san Tommaso: una morale del fine ultimo unificatrice dell'agire, più che una morale degli atti e dei casi, una morale della felicità più che una morale dell'obbligo, una morale delle virtù che sviluppano le tendenze naturali al bene e alla verità più che una morale dei comandamenti e dei peccati, una morale di sapienza alla quale collaborano intimamente l'intelligenza e la volontà, più che una morale di obbedienza volontaria. Così si distingue molto bene l'omogeneità che in san Tommaso regna tra la concezione della libertà e la costru-

zione della morale. Questo legame è molto profondo, perché ogni elaborazione morale contiene una certa idea della libertà, ancor prima che questa sia stata chiaramente espressa. C'è infatti interazione: la concezione della libertà genera una certa morale ma, anche, questa libertà si forma e si rivela nella morale che ne regola l'uso.

Perciò si capisce perché i commentatori moderni di san Tommaso, che hanno adottato la teoria della libertà di indifferenza diffusa ovunque, riguardo alla libertà, agli atti umani e a tutta la morale, nell'interpretare il loro Maestro hanno trovato difficoltà di fatto insormontabili, nonostante le distinzioni sottili cui fecero ricorso.

Ora ci resta da studiare più dettagliatamente queste inclinazioni naturali che stanno all'origine della libertà umana e che presiedono al suo sviluppo.