

METAFISICA ED ETICA: LA RIAPERTURA DELLA QUESTIONE DELL'ONTOLOGIA DEL BENE

STEPHEN L. BROCK*

SOMMARIO: 1. *L'ontologia del bene e la "metafisica della morale" in Kant e Hume.* 2. *I nuovi "realismi" o "naturalismi" etici.* 3. *Metafisica ed etica in Tommaso: qualche sviluppo recente.* 4. *L'ontologia tommasiana del bene e la posizione di Hume.* 4.1. *Dall'ente al bene: la mediazione della "perfezione".* 4.2. *Il bene come causa dell'ente.* 4.3. *L'appetito nella forma: la nozione di natura.* 4.4. *Bene, volontà e natura intellettuale.* 4.5. *Ciò che Hume ha eliminato.* 5. *L'oggettività dell'amore.*

1. L'ONTOLOGIA DEL BENE E LA "METAFISICA DELLA MORALE" IN KANT E HUME

PER introdurre queste riflessioni cercherò di spiegare il mio titolo.¹ Il campo generale è chiaro: il rapporto tra metafisica ed etica. Ho designato l'oggetto specifico del discorso con l'espressione "l'ontologia del bene". Con essa intendo qualcosa di assai preciso. Non sarebbe così ampio come "la metafisica della morale" oppure "la metafisica del bene morale". Kant per esempio ha una metafisica della morale, ma non ha ciò che chiamerei un'ontologia del bene.

Due sono i motivi che mi spingono ad affermare ciò. In primo luogo, un'ontologia del bene, nel mio senso, non riguarderebbe il solo bene morale. Riguarderebbe il bene in quanto tale, il bene in comune o come un tutto; e lo considererebbe in stretto rapporto con l'ente in quanto tale, l'ente in comune. Si tratterebbe della determinazione della costituzione essenziale del bene, del suo "che cos'è", o se vuoi, della sua "natura" o "entità"; e quindi anche del luogo occupato dal bene nella costituzione dell'ente o dell'essere stesso. Il bene morale sarebbe solo un modo particolare del bene. Certamente vi sarebbe anche un'ontologia del bene morale, la determinazione del che cos'è della bontà morale e del suo posto nell'essere morale. Ma il bene morale sarebbe solo un modo speciale del bene e dell'essere, un'applicazione dell'ontologia del bene ad un caso particolare.

* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: brock@pusc.it

¹ Questo testo è la versione scritta di una conferenza tenuta nel Corso di Aggiornamento per Docenti di Filosofia, *La Metafisica in un'epoca post-metafisica*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 6-7 settembre 2007.

Il secondo punto è che il discorso dell'ontologia del bene sarebbe un discorso *speculativo*. Sarebbe così in parte perché il bene in quanto tale è più ampio del bene pratico; e in parte perché la determinazione della costituzione essenziale di qualsiasi cosa, la considerazione di qualsiasi cosa nella sua "entità" o dal punto di vista dell'ente, è un compito speculativo – anche quando si tratta del bene morale e pratico. Anche l'ontologia del bene morale sarebbe un discorso speculativo. Come spiegherò di seguito in maggior dettaglio, la *determinazione fondamentale* della natura del bene morale richiederebbe un punto di vista più ampio, il punto di vista del bene nella sua totalità.

Entrambi questi punti sono in contrasto con la metafisica della morale di Kant. Essa non è un discorso speculativo, né suppone un'ontologia del bene in comune. Vediamo perché.

Secondo Kant, la metafisica della morale non è di ordine speculativo. Si chiama "metafisica" semplicemente perché si tratta di un esercizio della ragione pura, la ragione che considera le intelligibilità pure, cioè le intelligibilità non condizionate dall'esperienza sensibile. La metafisica della morale è una scienza non empirica, riguardante i principi intelligibili della morale. Ma non è speculativa, perché non riguarda *oggetti* (possibili o attuali) di intelligenza. Vale a dire, non riguarda determinazioni *dote* all'intelligenza per l'intuizione. Non si tratta, per così dire, di cose "da guardare". Si tratta di un esercizio della ragione, non in quanto determinata da oggetti, ma in quanto *determinante* di qualcosa, e cioè, della volontà e delle sue opere. La metafisica della morale di Kant non appartiene alla ragione che *guarda*, ma alla ragione che *comanda*. Si concentra sulle determinazioni o sui precetti adoperati dalla ragione pura, ossia, sulla legge morale.

È vero che all'interno della parte speculativa della sua metafisica, Kant pone ciò che lui chiama una "ontologia". Questa non è esattamente ciò che io sto chiamando ontologia, che egli giudicherebbe un'illusione.² Ma nemmeno nel suo senso esiste un'ontologia del bene, né alcuna scienza speculativa di esso.³ Questo può sorprendere, dal momento che per Kant il bene è più ampio del bene propriamente morale – cioè, più ampio della buona volontà, la volontà conforme alla legge morale. Ma ciononostante, l'intera considerazione del bene resta comunque qualcosa di pratico. Questo perché il bene morale sarebbe comunque il bene *principale*, anzi, *l'unico* bene in senso pieno o incondizionato, l'unico bene in sé. Secondo Kant quindi, sarebbe *a partire* dal bene morale, o dalla legge morale, che siamo in grado di capire la verità sul bene in comune.⁴ E quindi Kant non ha un'ontologia del bene, ma solo una "deon-

² Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, I.II.i.ii (*Analitica dei principi*), cap. 3: *Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni*.

³ Cfr. IDEM, *Critica della ragion pratica*, Prefazione.

⁴ Cfr. *ibidem*, Parte I, Lib. I, cap. ii, *Del concetto di un oggetto della ragion pura pratica*.

tologia". La sua metafisica del bene è una metafisica del dovere. E il dovere morale sarebbe del tutto "autonomo" rispetto agli oggetti della conoscenza speculativa.

Ora, se ho capito bene, la metafisica della morale di Kant era in gran parte una risposta alla posizione ancora più radicale di David Hume, secondo la quale non esiste affatto una "pura intelligibilità" del bene, nemmeno del bene morale. Per Hume i giudizi sul bene non possono essere puramente razionali: sono innanzitutto espressioni di passioni o di *sentimenti*.⁵ (Il bene morale riguarderebbe ciò che Hume chiama il sentimento di umanità). Certamente la bontà per Hume non è una natura che possa essere "osservata" o "guardata" dalla ragione, qualcosa di speculativo; e non ci sono neanche dei precetti o delle leggi dettate dalla pura ragione. La pura ragione non è pratica. La ragione è pratica solo sotto l'influsso del sentimento. Così, quella che Hume chiama la "metafisica" della morale è una scienza empirica: una spiegazione della generazione dei nostri tipici sentimenti, e quindi delle nostre nozioni morali, a partire dallo studio empirico della natura umana.

Kant si trova d'accordo con Hume sulla tesi che il bene non sia un oggetto speculativo, qualcosa da "guardare"; ma respinge l'idea che la morale possa essere meramente empirica. Perciò, Kant ha cercato di erigere una dottrina del bene morale che sarebbe allo stesso tempo puramente razionale e senza bisogno di un fondamento speculativo.⁶ Ma per quanto riguarda lo stesso rifiuto dell'ontologia del bene, Kant sarebbe solo un seguace di Hume.

È noto che le opere di Hume e di Kant hanno esercitato un grande influsso. Parlando in generale, per molto tempo ciò che io sto chiamando l'ontologia del bene è rimasta una questione chiusa in quasi tutte le correnti dominanti della filosofia morale: per esempio nello stesso kantismo, nell'utilitarismo, nel pragmatismo, nella morale personalista (almeno in parte), ed evidentemente anche nella linea "anti-morale" di Nietzsche e dei suoi epigoni.

⁵ Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. SELBY-BIGGE, Oxford University Press, Oxford 1888, Book III, Part I, Sections I & II (*Moral distinctions not deriv'd from reason and Moral distinctions deriv'd from a moral sense*), pp. 455-476.

⁶ È vero che secondo Kant la metafisica speculativa considera un concetto che è essenziale per la morale: non quello del bene, ma quello della libertà. Ma secondo lui, la ragione speculativa non riesce a "fondare" questo concetto, perché non è in grado di mostrare né la possibilità oggettiva della libertà (la sua struttura formale, come "dovrebbe apparire"), né la mera esistenza di tale possibilità; per la ragione speculativa insomma, il concetto di libertà rimane "problematico" e meramente negativo ("causa non determinata"). Ciò che manifesta sia l'esistenza della possibilità oggettiva della libertà, che l'esistenza della libertà stessa, è appunto la legge morale, la quale fornisce un concetto positivo di libertà (l'auto-determinazione). Ma la legge morale è considerata solo dalla ragione pratica. E nemmeno essa serve a mostrare alla ragione speculativa la natura del soggetto libero (ciò che egli è "in sé"). Non mostra neanche in che cosa consiste la possibilità oggettiva della libertà. Si veda I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Prefazione.

Forse si potrebbe pensare che il tomismo sia stato un'eccezione. Ma, almeno a partire dagli anni Sessanta, anche all'interno del tomismo sono emerse delle correnti che affermano una forte "autonomia" della morale rispetto alla scienza speculativa e all'ontologia. Certo, tali correnti non negano totalmente la presenza di un'ontologia del bene nella metafisica tommasiana. Ma insisto che per Tommaso, la determinazione dei principi della morale non è compito della metafisica. Tutt'al più ci sarebbe una riflessione metafisica *posteriore*, che indaga sul posto occupato dalla morale nella realtà. Nell'ambito tedesco, tale posizione è emersa nell'opera di Wolfgang Kluxen e dei suoi discepoli.⁷ Nell'ambito anglosassone, esiste la cosiddetta *New Natural Law Theory*, operata principalmente da Germain Grisez e John Finnis.⁸ Questi ultimi insistono fortemente sulla validità della critica di Hume alla possibilità di ricavare il "dovere" dal mero "essere" o di fare del bene umano e morale un fatto innanzitutto "speculabile".

Si può dire lo stesso di molti altri pensatori cattolici contemporanei. Qui in Italia, per esempio, il filosofo Dario Antiseri fa appello a Hume, non solo per sostenere l'impossibilità di fondare la morale sulla metafisica, ma addirittura per negare la possibilità di una scienza rigorosa, puramente filosofica o razionale, della morale. Per Antiseri sarebbe soltanto la fede a fornire delle vere certezze morali (evidentemente solo per i credenti).⁹

Allo stesso tempo però, si sta verificando adesso – forse soprattutto in ambito anglosassone – una decisa "riapertura" della questione dell'ontologia del bene, sia all'interno del tomismo che fuori di esso. È questa riapertura ciò che vorrei segnalare qui, e in un certo senso anche promuovere, sebbene in modo molto parziale.

Farò due cose. In primo luogo indicherò molto brevemente, solo a mo' di introduzione, alcuni autori e opere che per lo più non sono tomisti, in cui si vede questa riapertura. Poi mi soffermerò un po' più a lungo su san Tommaso, cercando di offrire una sorta di aggiornamento riguardante lo studio del suo pensiero sulla natura del bene. Se mi concentro soprattutto su Tommaso, è in parte per non andare troppo oltre i limiti della mia competenza specifica; ma anche perché mi sembra ovvio che Tommaso debba essere uno degli interlocutori principali nella discussione su questo tema. Concluderò facendo emergere qualche implicazione riguardante la dottrina morale e accennando ad un'opera recente che ritengo sia molto pertinente al discorso.

⁷ L'opera principale sarebbe W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964.

⁸ Per citare solo i primi scritti: G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Question 94, Article 2*, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201; J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980.

⁹ Si veda, per esempio, D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

2. I NUOVI "REALISMI" O "NATURALISMI" ETICI

Negli ultimi decenni sono apparse un gran numero di teorie morali che vengono qualificate "naturaliste" oppure "realiste". Questi aggettivi sono molto ampi. Non sempre si tratta di qualcosa che ha molto a che fare con ciò che io sto chiamando "l'ontologia del bene". Per esempio, vi è quella che si chiama l'etica neodarwiniana. Questa sarebbe "naturalista" solo in un senso simile a quello in cui la stessa morale di Hume lo è: offrirebbe una spiegazione della genesi dei nostri atteggiamenti morali, considerandoli come risultati dell'evoluzione della specie umana attraverso la selezione naturale. Ma altre teorie sono più pertinenti al nostro discorso, in quanto cercano in qualche modo di stabilire la realtà oggettiva degli stessi significati delle nozioni morali e valutative. In queste teorie, tali nozioni non sarebbero solo espressioni di sentimenti o di atteggiamenti soggettivi. Sarebbero descrittive degli enti o delle azioni in sé. La bontà cioè sarebbe qualcosa "nelle cose", un ingrediente della realtà. Una parte significativa degli autori di questa corrente sono promotori di ciò che viene chiamata "l'etica della virtù". Alcuni, ma non tutti, si potrebbero qualificare aristotelici, o forse neo-aristotelici.

Due scritti influenti che rappresentano questa posizione risalgono agli anni Cinquanta: un saggio di Peter Geach, *Good and Evil*,¹⁰ e un altro di sua moglie Elizabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy*.¹¹ Lo scritto di Geach prende di mira non solo la posizione di Hume ma anche quella di G. E. Moore.¹² A differenza di Hume, Moore sosteneva che il bene fosse una proprietà delle cose; ma sarebbe soltanto una proprietà indefinibile e "non-naturale". Se ho capito bene, questo vuol dire che il bene non è un vero ingrediente o costituente delle cose di cui si predica, ma è qualcosa di simile ai *numeri* (così come li intende Moore):¹³ è detto veramente delle cose, ma non contribuisce in nulla alla loro realtà. Secondo Geach Moore sbaglia, perché prende il bene come qualcosa di univoco, come se ci fosse una singola proprietà che sia semplicemente "la bontà". Per Geach la bontà è irriducibilmente molteplice. Quello che c'è è la bontà di un buon coltello, la bontà di un buon cavallo, la bontà di un buon uomo, e così via. E in tutti questi casi c'è qualcosa di veramente definibile e reale in cui la bontà consiste, qualcosa di "naturale"; per esempio l'acutezza del filo del coltello, e la salute e la forza del cavallo; e per gli uomini, le virtù.¹⁴

¹⁰ P. T. GEACH, *Good and Evil*, «Analysis», 17 (1956), pp. 23-42.

¹¹ G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», 33 (1958), pp. 1-19; ristampato in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. III: *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 26-42.

¹² G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, specialmente i capitoli I e II, pp. 1-58.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 110-111.

¹⁴ Anche pertinente quindi sarebbe P. T. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

Invece lo scritto della Anscombe mira direttamente alla polemica di Hume contro una base ontologica e intelligibile del “dovere morale”. Secondo lei, è vero che un senso speciale e morale del “dovere” è diventato inintelligibile, ma solo perché esso non si capisce all’infuori di una morale di comandi divini, la quale è stata scartata. Lei propone di impostare l’indagine morale, non in termini di doveri, ma appunto come un’indagine sulle virtù, intese come quelle caratteristiche che fanno sì che un uomo sia un uomo buono.¹⁵ Le virtù sarebbero tali a causa del loro rapporto con la natura umana e con il “fiorire” dell’essere umano – in modo del tutto analogo a quello in cui certe caratteristiche di una pianta contribuiscono al fiorire della pianta.

Un’altra autrice importante in questa corrente, che a differenza di Geach e di Anscombe non è credente, è la filosofa inglese Philippa Foot. In un libro recente, *Natural Goodness*, la Foot propone di considerare la bontà e la malizia morale come qualcosa il cui statuto logico è fortemente paragonabile a quello della bontà e del difetto naturale di un qualsiasi essere vivente. «Per determinare cos’è la bontà e il difetto del carattere, della disposizione, e della scelta, dobbiamo considerare che cos’è il bene umano e come vivono gli uomini; in altre parole, che specie di cosa vivente è un essere umano».¹⁶ Le stesse *descrizioni* delle caratteristiche e delle funzioni naturali di una specie di essere vivente sono intrise di nozioni teleologiche: certi tratti e funzioni *sono quello che sono* in virtù del ruolo che giocano nella vita e nel fiorire del vivente; per esempio, la funzione del nutrirsi. Notevole è l’insistenza della Foot sul fatto che *c’è* una “specie umana”. Secondo lei, *l’evoluzione* di una specie non intacca affatto la sua *realtà*.¹⁷ Osserva, per esempio, che non si possono nemmeno capire le attività di un individuo vivente come attività vitali se non si fa riferimento alla specie cui appartiene. Secondo lei tali considerazioni rendono insostenibili le teorie di tipo humeano. Cita con ironia un neo-humeano che si trovava costretto a dire che «le radici *buone* degli alberi sono quelle che noi sceglieremmo se noi fossimo alberi».¹⁸

Altri autori di questa corrente che andrebbero segnalati sono Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse, e Judith Jarvis Thomson.¹⁹ Mi permetto di menzionare anche due autori di altre linee che pure sostengono un concetto

¹⁵ Prima ancora delle virtù però, secondo la Anscombe abbiamo bisogno di capire che cosa sia un’azione umana; l’indagine su questa non sarebbe ancora filosofia morale, bensì psicologia filosofica. Il saggio dell’Anscombe sull’intenzione è riconosciuto come un classico in questo campo: G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Southampton 1976.

¹⁶ P. FOOT, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001, p. 51.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, specialmente cap. 2, «Natural Norms», pp. 25-37.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 25-26.

¹⁹ A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999; R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1999; J. JARVIS THOMSON, *Goodness and Advice*, Princeton University Press, Princeton 2001.

“realista” del bene: John Rist, che propone un realismo *platonico*, cioè trascendente, delle basi della morale;²⁰ e Robert Sokolowski, con la sua fenomenologia decisamente realista.²¹ Sokolowski mette in luce, tra l'altro, una distinzione molto significativa tra *ends* (fini) e *purposes* (scopi).²² Mentre gli scopi dipendono dalle nostre scelte, i fini sono intrinseci alle cose, facendo parte della stessa comprensione di *che cosa esse sono*.

Questa rassegna è stata molto parziale. Comunque nelle prossime pagine mi occuperò di Tommaso. Credo che lui si troverebbe abbastanza d'accordo con l'idea che ho sottolineato negli autori dell'etica della virtù, che il bene si trova in molte cose diverse, dentro e fuori l'ambito umano, e in modo non univoco bensì analogico. Ma non solo si trova d'accordo sul *fatto*; a differenza della maggior parte di quegli autori, egli pretende anche di *fondare* la natura universale e ontologica del bene, metafisicamente. Un'impresa ardua, certamente. Ma il fatto che la questione lo esige lo indicava già Aristotele, nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*:

«[...] il bene non è qualcosa di comune che si dice secondo una sola idea [...] Ma forse il bene è omonimo [...] per analogia? Infatti, come la vista è nel corpo, così l'intelletto è nell'anima, e altro è in altro. Ma [...] analizzare tali problemi con precisione è cosa più adatta a un'altra disciplina filosofica; e lo stesso vale per le idee [platoniche]». ²³

Mi sembra chiaro che quella disciplina sia la metafisica.

3. METAFISICA ED ETICA IN TOMMASO: QUALCHE SVILUPPO RECENTE

Come dicevo prima, attualmente vi sono certe correnti all'interno del tomismo che affermano una forte autonomia dell'etica rispetto alla metafisica. La maggior parte dei sostenitori di questo, mi pare, sono appunto moralisti, cioè studiosi specializzati nel campo dell'etica. Per quanto io abbia visto, questi autori non prendono molto in considerazione le molteplici discussioni sul bene (e sul male) nelle parti *speculative* dell'opera di Tommaso, per esempio nella *Prima pars* della *Summa theologiae*.²⁴ D'altro canto, tra le opere degli studiosi

²⁰ J. RIST, *Real Ethics. Rethinking the Foundations of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

²¹ Per la sua concezione generale della fenomenologia, si veda R. SOKOLOWSKI, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Sull'agire morale, tra l'altro ha scritto *Moral Action. A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington 1985. Una raccolta di saggi in cui Sokolowski applica la sua fenomenologia a diversi temi filosofici e teologici, che serve pure come buona introduzione al suo pensiero, si trova in *Christian Faith and Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington 2006.

²² R. SOKOLOWSKI, *What is Natural Law?*, in *Christian Faith and Human Understanding*, cit., pp. 214-233.

²³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 4, 1096 b28-32.

²⁴ Le discussioni principali sarebbero quelle di *Summa theologiae* (d'ora in poi *STh*), I, qq. 5-6; qq. 19-21; q. 26; qq. 48-49; qq. 59-60; qq. 62-63; q. 82.

specializzati nella metafisica tomista, nonostante siano parecchi gli studi importanti riguardanti la metafisica del bene in sé – per esempio quelli raccolti in un volume curato da Scott MacDonald²⁵ – non molti entrano più di tanto nella questione del rapporto tra metafisica ed etica. Ma recentemente sono apparsi alcuni scritti su questa questione che a mio parere risultano molto illuminanti. Qui vorrei segnalare solo due autori.

Uno è il professor Aertsen. Nel 1999 scrisse un bel saggio, con riferimento esplicito alla posizione di Kluxen, che in un certo senso arriva direttamente al cuore della questione.²⁶ Aertsen mette in rilievo quanto per Tommaso la natura metafisica o trascendentale del bene sia architettonico per la scienza morale. Particolarmente significative sono le considerazioni da lui offerte su di un testo famosissimo di Tommaso intorno alla legge naturale: *Summa theologiae* I, q. 94, a. 2. Questo è forse il testo sul quale più si appoggiano i fautori dell'autonomia dell'etica rispetto alla metafisica. Ma Aertsen si sofferma su un brano che solleva non pochi dubbi sulla loro posizione: il brano in cui Tommaso dice che il primo precetto della legge naturale – *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* – «viene fondato» (*fundatur*) sulla «ragione del bene» (*ratio boni*), e cioè: «*il bene è ciò che tutti appetiscono*».

Questa formulazione viene dalle prime righe dell'*Etica Nicomachea*.²⁷ È quella che Tommaso sempre prende come la formulazione più propria della ragione del bene. Ma come giustamente osserva il professore Aertsen, già nel suo commento all'*Etica*, e anche molte altre volte, Tommaso insiste sul fatto che questa formula non si riferisce solo a *tutti gli uomini*; si riferisce a tutti assolutamente, cioè, a *tutti gli enti*. Aertsen anche ricorda il collegamento tra questa affermazione e la famosa tesi degli scolastici, che il bene e l'ente sono convertibili. Su questo tornerò fra poco. Ma qui il punto è che, nell'articolo sulla legge naturale, Tommaso starebbe dicendo che quando la ragione pratica emette il suo primo e più universale precetto, lo fa proprio guardando la natura universale e ontologica del bene. È difficile immaginare una “fondazione” dell'etica sulla metafisica più forte di questa.

Un altro autore molto importante su questo tema – che però finora, a mio avviso, non ha ricevuto affatto la dovuta attenzione – è il metafisico canadese Lawrence Dewan. Nel corso degli ultimi trenta o trentacinque anni il professor Dewan ha pubblicato molti scritti sulla dottrina del bene, e sul rapporto tra metafisica ed etica, in Tommaso. Molti di essi sono stati ripresi in un vo-

²⁵ S. MACDONALD (a cura di), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1991.

²⁶ J. A. AERTSEN, *Thomas Aquinas on the Good: the Relation between Metaphysics and Ethics*, in S. MACDONALD, E. STUMP (a cura di), *Aquinas' Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1999, pp. 235-253.

²⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a3.

lume appena pubblicato.²⁸ Personalmente ho imparato molto da Dewan, e nel resto della mia relazione mi servirò non poco del suo lavoro, anche se per limiti di spazio non potrò fare tutte le opportune citazioni.

4. L'ONTOLOGIA TOMMASIANA DEL BENE E LA POSIZIONE DI HUME

4. 1. *Dall'ente al bene: la mediazione della "perfezione"*

Ciò che vorrei presentare adesso è una sintesi di alcuni elementi dell'ontologia tommasiana del bene che mi sembrano particolarmente salienti in rapporto alla critica di Hume. La maggior parte dei punti si vedranno in riferimento ad un unico testo di Tommaso.

Non c'è alcun dubbio che per Tommaso il bene sia qualcosa con una propria intelligibilità. C'è il "che cos'è" del bene, la natura del bene. Inoltre, questa natura sta *nelle cose*, e addirittura in tutte le cose, come una sorta di "forma universale" in esse.²⁹ Perciò si dice che il bene è convertibile con l'ente stesso. E anzi, ogni bontà, in senso proprio, è un certo essere.³⁰

La spiegazione tommasiana di questa tesi è molto semplice. Parte appunto dalla formula aristotelica: *il bene è ciò che tutti appetiscono*. Ora, dice Tommaso, ciò che tutti appetiscono è la propria perfezione. Ogni cosa però è perfetta in quanto è in atto. E ogni cosa è in atto in quanto ha essere. Un ente quindi è buono appunto in quanto ha essere ed è ente.

Così, il collegamento tra il bene e l'ente si stabilisce mediante la nozione di *perfezione*. Sottolineo che sto parlando di ciò che Tommaso considera il bene in senso proprio, ciò che ha *in sé* ciò per cui è desiderato: quello che lui chiama il bene *nobile o onesto*.³¹ Ciò coincide con il perfetto. È la perfezione che rende qualcosa appetibile in sé.

Forse ci chiediamo in che modo questo costituisce una *spiegazione* del bene. Voglio dire, "perfetto" non suona quasi come un *sinonimo* di "buono"? Infatti, per Tommaso, lo è *quasi*, e questo è importante, come dirò più avanti. Ma secondo lui, la nozione di "buono" aggiunge qualcosa a quella di perfetto, e cioè, appunto, il rapporto all'appetito.³² Cosa vuol dire "perfetto" allora? Vuol dire completo, pieno; non in senso materiale, ma nel senso della *pienezza dell'essere*. Un ente è perfetto, in senso pieno e assoluto, quando ha tutta

²⁸ L. DEWAN, O.P., *Wisdom, Law and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*, Fordham University Press, New York 2007.

²⁹ Cfr. *STh* I, q. 19, a. 6; *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 4.

³⁰ Cfr. per esempio *STh* I, q. 5, a. 1, ad 1; a. 2, ad 3; q. 6, a. 3, ad 2; I-II, q. 18, a. 3, ad 3.

³¹ Cfr. *STh* I, q. 5, a. 6.

³² Altrove Tommaso dice che la "natura" del bene è la perfezione, mentre la sua "ragione" è "appetibile": *Summa contra gentiles*, Lib. I, c. 37 («*Amplius. Communicatio...*»). In *STh* I, q. 5, a. 5, dice che la *ratio boni* "consiste" nella perfezione.

la pienezza di essere proporzionato alla sua forma o alla sua natura.³³ Invece quando gli manca qualcosa della pienezza del suo essere, magari avrà qualche perfezione, e quindi qualche bontà, ma non è perfetto o buono in senso assoluto; anzi, in senso assoluto è difettoso e male.

Qui bisogna ricordare che per Tommaso, l'essere di una cosa non è soltanto il suo essere *sostanziale*. Questo è il suo *primo* essere, ciò che la rende *ente* in senso assoluto, ossia, una *sostanza in atto*; per esempio, un cavallo. Ma per essere *perfetto* in senso pieno e assoluto, non basta a un cavallo il solo *esistere* o il solo *essere cavallo*, cioè l'essere meramente *vivo* piuttosto che morto. Ha bisogno anche di essere in vari altri modi: essere sano, essere forte, ecc. Se gli mancano questi, allora pur avendo *qualcosa* di bontà, in senso assoluto il cavallo sarà difettoso, sarà *male*.

Questo mi sembra importante al fine di evitare l'impressione che il metafisico, trovando il bene in *tutto l'ente*, quasi non riesca a vedere il male nelle cose. Forse è per tale impressione che i moralisti non si aspettano molto aiuto dal metafisico; soprattutto dal momento che, del male, i moralisti quasi sembrano non riuscire a vedere *altro!*

In ogni caso, proprio all'inizio della sua trattazione sul bene e sul male negli atti umani, cioè sul bene e sul male morale, Tommaso spiega che alcuni atti sono male, appunto perché non hanno la pienezza di essere che converrebbe a essi come atti umani. Lì egli osserva anche che «del bene e del male nelle azioni bisogna parlare secondo il modo in cui si parla del bene e del male nelle cose» – per “cose” credo che vada inteso “sostanze” – «perché ogni cosa produce un'azione tale quale essa è». Ecco un'altra indicazione piuttosto chiara di una dipendenza della morale dalla metafisica, e dall'ontologia, in Tommaso.³⁴ Egli è molto lontano dal pensare che l'unico bene in senso pieno e assoluto sia il bene morale.

4. 2. *Il bene come causa dell'ente*

Comunque, forse anche la nozione di “pienezza di essere”, come formulazione della natura del “perfetto”, ci risulta un po' troppo astratta o vaga. Ma c'è un testo che rende la nozione assai precisa, e che nel contempo, a mio avviso,

³³ Così, come per segnalare il riferimento all'essere, Tommaso dice che il perfetto è ciò «*cui nihil deest secundum modum suae perfectionis*» (I, q. 4, a. 1) oppure «*cui non deest esse in actu*» (*ibid.*, ad 1). Forse possiamo tradurre così: «il perfetto è ciò in cui nulla è assente secondo la misura della sua perfezione».

³⁴ A volte si sente proporre una distinzione tra la bontà “ontologica” di un atto morale e la sua bontà propriamente “morale”. L'idea sarebbe che anche un atto moralmente cattivo ha comunque qualche bontà, e questo in quanto ha qualche essere. Ciò è vero (si veda *STh* I-II, q. 18, a. 4), ma la distinzione può tuttavia risultare fuorviante, perché anche la bontà propriamente morale di un atto consiste in un certo essere (si veda *STh* I-II, q. 18, a. 1); sarebbe quell'essere che lo rende pienamente *razionale* (*STh* I, q. 18, a. 5).

tocca veramente le fondamenta dell'ontologia tommasiana del bene: *Summa theologiae* I, q. 5, a. 4.

La domanda di questo articolo è: «se il bene abbia ragione di *causa finale*». Credo che anche nella *Metafisica* di Aristotele, si può dire che la dottrina del bene è innanzitutto una dottrina della *causalità* del bene; la sua causalità, appunto, rispetto all'ente. E infatti penso che vedremo la *realtà* del bene, la sua "oggettività", nella misura in cui lo vediamo come qualcosa da cui le cose *dipendono*. Questo però significa che ci troviamo nell'ambito della "penetrazione" dell'intelletto nelle cose, la sua ricerca dei principi e della vera "natura" dell'ente. Ossia, il bene non emerge da una mera analisi *concettuale* della nostra primissima comprensione dell'ente, che è assai superficiale. Non è cioè una sorta di *deduzione* dal *primum cognitum*, cioè dalla ragione comune e astratta di "ente". Essa da sola non dischiude tutta la *natura* dell'ente, e tanto meno tutti i suoi *principi*. In questo testo vediamo come la causalità del bene emerge. Lo presenterò in otto piccole parti, con delle brevi osservazioni su ognuna.³⁵

§ 1. *Dal momento che il bene è ciò che tutti appetiscono, e ciò ha la ragione di fine, è evidente che il bene porta con sé la ragione di fine.*

Sembra che per Tommaso il collegamento tra la ragione di "appetibile" e quella di "fine" sia proprio immediato, senza bisogno di ragionamento. Infatti anche nel primo capitolo dell'*Etica*, Aristotele passa immediatamente dalla constatazione che tutte le cose (umane) sono per un fine alla formulazione del bene come "ciò che tutti appetiscono". Appetire o desiderare qualcosa è rapportarsi ad esso come ad un fine.

§ 2. *E comunque la ragione di bene suppone la ragione di causa efficiente e di causa formale.*

Quando dice "suppone", credo che sia in due sensi: *nelle cose stesse*, in modo che per raggiungere la bontà, una cosa deve già avere le causalità formale ed efficiente; e *nella nostra conoscenza*, in modo che non capiamo il bene finché non abbiamo almeno qualche comprensione di queste altre cause.³⁶ Dico questo alla luce del resto del brano.

³⁵ Ecco l'originale: «*Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur*».

³⁶ Dico "qualche" comprensione, perché se la causa finale è causa della causalità delle altre cause, allora la *piena* comprensione di queste farà riferimento a quella.

§ 3. *Perché vediamo che ciò che viene prima nel causare viene ultimo nel causato*

Qui si vede che Tommaso sta considerando il bene nelle cose *causate*. Questo si spiega, credo, per il fatto che il brano fa parte di una *quaestio* dedicata al “bene in comune”. La *quaestio* successiva della *Summa* è sulla “bontà di Dio”. Ovviamente quest’ultima non è la bontà di una cosa causata. Anzi, secondo Tommaso, la bontà di Dio non è neanche *parte* del “bene in comune”: ne è la propria *causa*, allo stesso modo in cui è causa dell’*ente* in comune.³⁷ E quindi, considerare il bene in comune è considerare il bene nelle cose causate, universalmente.

Ecco anche una conferma che nel nostro testo, Tommaso sta parlando dell’ordine tra le cause non solo “nelle cose” ma anche nella nostra conoscenza. Noi, infatti, conosciamo l’ente in comune prima di conoscere l’esistenza di Dio; e conosciamo i generi delle cause così come stanno nelle cose causate, prima di conoscere la causalità di Dio.

§ 4. *Così, mentre il fuoco riscalda prima di indurre la forma di fuoco, il calore nel fuoco è conseguenza della sua forma sostanziale.*

Oggi evidentemente non risultano molto plausibili le nozioni del fuoco come sostanza e della “forma sostanziale” del fuoco. Non mi pare che lo stesso Tommaso, se fosse stato a conoscenza della scienza attuale, vorrebbe sostenerle. Ma si tratta solo di un esempio. Invece del fuoco, possiamo pensare a un vivente, la cui forma sostanziale è la sua anima.³⁸ Prendiamo un vivente che sta generando un altro. Nel generante, l’anima è *principio* delle sue varie qualità e potenze vitali: queste sono “conseguenze” dell’anima. Invece, in ciò che è in via di generazione, quando non è ancora concepito e non ha ancora una vita stabile per mezzo di un’anima propria – cioè quando è ancora soltanto germe – ci sono già, seppur in modo transeunte, certe qualità e potenze vitali.

Torneremo varie volte all’esempio del vivente.

§ 5. *Così nel causare, prima viene il bene e il fine, che muove la causa efficiente; poi viene l’azione dell’efficiente, muovendo alla forma; e finalmente viene la forma.*

Questa è la famosa dottrina secondo cui la causa finale è la *prima* causa, causa della causalità delle altre cause.³⁹ Le altre cause *causano per un fine*.⁴⁰ Non dimentichiamoci di questo; ci torneremo alla fine del testo. Ma prima, Tom-

³⁷ Cfr. *STh* I-II, q. 66, a. 5, ad 4; II-II, q. 2, a. 3.

³⁸ Certamente si può discutere la questione se un vivente, in quanto tale, sia sostanza, e se la forma per cui il vivente è vivo sia una forma sostanziale; ma credo che, a differenza del fuoco, la sostanzialità del vivente sarebbe qualcosa che Tommaso vorrebbe sostenere ancora oggi.

³⁹ Cfr. anche *STh* I, q. 5, a. 2, ad 1.

⁴⁰ Cfr. THOMAS AQUINAS, *In v Metaphysicorum Aristotelis*, lect. 2, § 775 (Marietti).

maso vorrà spiegare, per dirlo così, la convenienza di chiamare questa causa “finale”, cioè non “prima” bensì “ultima”. È l'ultima causa ad essere presente nelle cose (le cose causate), e l'ultima a presentarsi a noi. Questo perché, *in un certo senso*, nelle cose che noi vediamo – le cose create – la presenza del bene dipende dalle altre cause.

§ 6. Quindi, nel causato c'è l'ordine inverso. Prima cioè si ha la forma stessa, per la quale è ente.

Ecco la causa formale: la forma stessa, in quanto principio intrinseco per cui un ente ha il suo essere; ossia, ciò per cui è ente in senso proprio, qualcosa *in atto*. Questa è la prima causalità che scorgiamo all'interno di un ente, quella più prossima alla ragione stessa di ente, “ciò che è” o “ciò che ha l'essere”. La causa formale è il fattore all'interno dell'ente che lo tiene unito nella sua stessa identità e che lo determina immediatamente al suo atto di essere proprio.⁴¹ In una sostanza, questo sarebbe il suo essere sostanziale, come quello del cavallo di cui parlavamo prima. Di nuovo quindi, un esempio di tale forma sarebbe l'anima, in quanto è ciò che nel vivente lo determina al suo atto di essere, il quale non è altro che la sua propria vita.⁴²

§ 7. Poi nella forma si riscontra la virtù effettiva, secondo cui è perfetto nell'essere; poiché, come insegna Aristotele in *Meteorologia IV*,⁴³ una cosa è perfetta quando può generare il suo simile.

È qui che mi sembra vengono precisate le nozioni di “perfezione” e di “pienezza di essere”.

Una cosa viene giudicata perfetta, *matura*, quando è in grado di generare il suo simile, cioè di riprodursi.⁴⁴ È allora che l'ente è “pieno” di essere: quando è robusto e attivo e “fa impressione” intorno a sé, quando il suo essere è pronto a “traboccare”. La perfezione di un ente sta principalmente nella sua *fecondità*, nel suo *fiorire*. Ripeto, non si tratta di una pienezza materiale. È pienezza di attualità, pienezza formale.⁴⁵

Infatti, il testo dice che il potere effettivo sta “nella” forma. Anche l'agire è effetto della forma, il suo “secondo” atto, nell'espressione aristotelica. L'essere sostanziale è soltanto il suo *primo* effetto. È chiaro che l'agire presuppone la forma e si basa su di essa, perché l'agire non è altro che il comunicare la propria forma ad un altro. La somiglianza infatti è «comunicazione in forma».⁴⁶

Per questo, prima ancora di capire la causalità efficiente dell'ente, dovevamo percepire la causalità formale in esso. Ma nel cogliere la causalità efficien-

⁴¹ «L'essere appartiene di per sé alla forma, che è atto» (*STh I*, q. 75, a. 6).

⁴² Cfr. *STh I*, q. 18, a. 2; ARISTOTELE, *De anima*, II.4, 415b12-14.

⁴³ ARISTOTELE, *Meteorologia*, IV, 3, 380 a16.

⁴⁴ Cfr. anche THOMAS AQUINAS, *In II De anima*, lect. 9, § 347 (Marietti).

⁴⁵ Cfr. *STh I*, q. 7, a. 1, dove l'essere viene presentato come «massimamente formale».

⁴⁶ *STh I*, q. 4, a. 3.

te, si approfondisce la nostra comprensione della natura della forma stessa, e quindi anche della natura dell'ente. Adesso apprezziamo l'intrinseca "comunicabilità" della forma, la sua attitudine ad affermarsi e promuoversi e diffondersi.⁴⁷

§ 8. *Infine segue la ragione di bene, per la quale nell'ente la perfezione viene fondata.*

Il corpo dell'articolo finisce qui, con questo brevissimo riferimento al bene. Ma penso che sia estremamente suggestivo, soprattutto se lo leggiamo alla luce della risposta alla prima obiezione dell'articolo. Lì Tommaso dice che il bene, come anche il bello, viene "fondato sulla forma".

L'intero articolo vuole affermare che la bontà, cioè la causalità finale, *presuppone* la causalità formale e la causalità efficiente: è appunto *fondato* su di esse. Ed entrambe stanno "nella forma".⁴⁸ Ma l'ultima frase del *corpo* precisa: la perfezione dell'ente, cioè il suo essere e il suo agire, viene fondata appunto per il fatto di avere la ragione di bene. Sembra chiaro che questo vuol dire: viene fondata in quanto sia oggetto di desiderio o di appetito. Quale appetito? Credo che sarebbe appunto quello della causa formale e della causa efficiente: l'appetito che sta *nella forma stessa*. L'ente ha l'essere per la sua forma, e ha l'agire per il potere della sua forma; ma soltanto perché la forma *tende* all'essere e all'agire. Senza tale tendenza, la perfezione dell'ente, e il suo stesso essere, non sarebbero *stabili*.⁴⁹ L'ente non sarebbe veramente *sostanziale*.⁵⁰

⁴⁷ Credo che qui abbiamo una prima indicazione della priorità, rispetto alla stessa *ratio boni*, del *bene comune*. Ciò che è atto a diffondere o a comunicare la propria perfezione ad altri è per ciò stesso un bene comune, e tale è, secondo il testo, l'ente che è perfetto e buono in senso assoluto.

⁴⁸ Cfr. anche *STh* I, q. 5, a. 5, c. & ad 3; I-II, q. 85, a. 2 («omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam»). Il collegamento tra la bontà e la forma rende la posizione di Tommaso almeno vicina a quella di Geach, secondo la quale essere buono è sempre essere un buon *qualcosa*. Forse però Tommaso è più chiaro su come si può comunque parlare di ciò che è buono *simpliciter*, "assolutamente": non nel senso che ha una bontà che non sia una funzione di qualche forma o una bontà la cui essenza non è altra che "bontà", ma nel senso che ha tutta la perfezione o tutto l'essere che dovrebbe avere secondo la sua forma. Così si può anche spiegare perché un buon uomo o un buon cavallo sarebbe buono *simpliciter*, mentre un buon ladro o un buon bugiardo sarebbe buono solo *secundum quid*: le forme di "ladro" o di "bugiardo" presuppongono quella di uomo, e implicano dei difetti rispetto a questa.

⁴⁹ Tommaso non usa le parole "fondare" o "fondamento" molto spesso, ma un uso interessante si trova a *STh* II-II, q. 23, a. 8, ad 2, dove si spiega che la carità è il "fondamento" delle altre virtù in quanto le "sostiene". La forma certamente ha la funzione di sostenere la cosa nell'essere o di renderla stabile; è ciò che «tiene» la cosa nell'essere (*STh* I, q. 59, a. 2; si veda pure I-II, q. 85, a. 6).

⁵⁰ Sarebbe anche possibile leggere l'ultima frase del corpo così (prendendo *fundatur*, non come l'indicativo di *fundare*, ma come il congiuntivo di *fundere*): «Finalmente segue la ragione di bene, per la quale nell'ente la perfezione viene diffusa». Con questa lettura si tratterebbe di un richiamo al detto «*bonum est diffusivum sui esse*», il quale è citato nella seconda

È proprio in questo senso che, come dicevamo all'inizio, la causa finale è la prima delle cause, quella da cui dipendono le causalità delle altre cause. Queste non causerebbero se i loro effetti non fossero oggetti di una loro tendenza o un loro appetito. L'appetito è presente nell'ente – specialmente nella sua forma – sin dall'inizio. Ma anche se l'oggetto del suo appetito – la sua “pienezza di essere” – è tale oggetto sin dall'inizio, non è del tutto *presente* nell'ente finché non si sia raggiunta la sua ultima perfezione e la sua fioritura. Così, sin dall'inizio le cause formali ed efficienti sono *in funzione* della perfezione dell'ente, considerata in quanto causa finale; e comunque ciò in cui la causa finale consiste, la realtà della perfezione stessa, suppone anche le altre cause ed è fondata su di esse. E la dimensione appetitiva dell'ente non si *conosce* pienamente finché l'ente non ha raggiunto la sua ultima perfezione, perché l'appetito non si può conoscere se non in rapporto al suo oggetto, e l'oggetto si conosce solo nella misura in cui è presente o in atto.

4. 3. *L'appetito nella forma: la nozione di natura*

Quello però che mi preme sottolineare è il fatto che stiamo parlando di una appetitività all'interno della forma sostanziale stessa. A me sembra che abbiamo una certa tendenza a pensare la forma sostanziale soltanto nella sua dimensione *specificativa*, ossia, per così dire, come qualcosa che riguarda la sola *conoscenza*; e alle volte persino come qualcosa di *astratto* e quasi di *matematico*, come una “figura” o una “configurazione”.⁵¹ Certamente le forme sostanziali create hanno una dimensione specificativa. Rendono i loro soggetti “determinati”, definibili. Ma per Tommaso, sono anche delle *determinazioni verso* qualcosa, proprio nel senso in cui l'appetito o il desiderio lo sia.⁵² Dice Tommaso

obiezione dell'articolo. L'obiezione usa il detto per sostenere che il bene abbia piuttosto il carattere di causa efficiente. Nella risposta Tommaso dice semplicemente che qui, *diffusivum* va inteso nel senso in cui si dice che un fine “muove”. Un fine muove nel senso che è l'oggetto che determina un movimento di appetito (si veda *STh* I-II, q. 9, a. 1). Nella risposta precedente infatti dice che l'appetito è *quasi quidam motus ad rem*. (Dice *quasi*; non è che tale “movimento” sempre implichi cambiamento. Si veda, p.es., *STh* I, q. 19, a. 1, ad 3.) Così le due letture del brano dicono quasi lo stesso: la ragione di bene è ciò per cui c'è *tendenza* verso la perfezione dell'ente. Bisogna solo precisare che la “diffusione” del bene dell'ente non sarebbe da intendere soltanto come una diffusione ad *altri*. L'ente tende non solo a comunicare il suo essere e la sua perfezione, ma anche e innanzitutto a raggiungere e permanere nel proprio possesso di essi; e questo, non solo per un appetito *aggiunto* alla sua essenza, ma anche per i principi dell'essenza stessa, specialmente la forma. Altrove Tommaso segnala un certo collegamento concettuale tra la permanenza e l'operazione (“movimento” in senso ampio): «*protensio durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus*» (*STh* I, q. 10, a. 1, ad 2).

⁵¹ Cfr. *STh* I, q. 5, a. 3, ad 4.

⁵² Si veda l'uso del termine “*determinatio*” in *STh* I, q. 80, a. 1; cfr. I-II, q. 1, a. 3.

che rispetto all'essere sostanziale, la forma sostanziale è un certo appetito.⁵³ E ogni virtù o potere attivo della forma è anche un certo appetito o una certa inclinazione, verso l'agire e verso l'oggetto dell'agire.⁵⁴ Ogni forma insomma porta con sé, di per sé, qualche inclinazione, qualche impeto o slancio.⁵⁵ Questo perché, come spiega Tommaso, tutte le forme e tutte le perfezioni procedono non soltanto dall'intelletto divino ma anche dalla *volontà* divina, e quindi hanno una *somiglianza* con essa.⁵⁶

In altri termini: la prima comprensione della "natura del bene" coincide con l'apprensione di ciò che viene chiamato semplicemente, in un senso preciso, la *natura*. Le forme sostanziali sono *nature*: sono delle "fonti diffusive di sé". Non sto parlando però di natura in senso esclusivamente "fisico", cioè materiale. È notevole, infatti, che in questo articolo non ci sia alcun cenno alla causa materiale.⁵⁷ Questo si spiega, credo, per il fatto che il discorso riguarda il bene *in comune*, il bene che è coestensivo con l'ente in quanto tale. Non tutti gli enti hanno materia. Perciò la *ratio boni* non presuppone di per sé la ragione di causa materiale. Si tratta quindi di "natura" in senso *metafisico*: natura come l'equivalente dell'essenza stessa di un ente, ma l'essenza considerata in quanto ordinata anche all'agire e alla piena perfezione dell'ente.⁵⁸

È questo credo che sia il significato fondamentale per Tommaso della formula "il bene è ciò che tutti appetiscono". Il bene è innanzitutto ciò che tutti appetiscono *per natura*. Se ogni cosa, in quanto ente, è buona, ognuna è anche, in quanto ente, appetitiva della propria bontà. È per ciò che si può affermare che il bene è *causa* di ogni ente, proprio in quanto ente. Ogni ente ha bontà, causalità finale; e la sua prima causalità finale è rispetto a *se stesso*. L'ente è essenzialmente costituito in ordine al suo bene, alla pienezza del suo essere. Ha tale ordine *di per sé*, per la sua natura, che è la sua essenza.

Tommaso quindi ci sta presentando l'appetito stesso come una dimensione intrinseca e costitutiva dell'ente. Non solo il bene ma anche l'appetito è qualcosa di trascendentale e di convertibile con l'ente stesso. Penso che si può dire che la realtà oppure "l'oggettività" del bene va di pari passo con quella

⁵³ *STh* I, q. 59, a. 2.

⁵⁴ *STh* I, q. 78, a. 1, ad 2; q. 80, a. 1, ad 3.

⁵⁵ *STh* I, q. 80, a. 1.

⁵⁶ *STh* I, q. 19, a. 2; q. 59, a. 1.

⁵⁷ Comunque anche la materia avrebbe un certo ruolo di "fondamento" nelle cose in cui si trova, come pure una dimensione appetitiva. Si veda *STh* I, q. 5, a. 2, ad 1; q. 5, a. 3, ad 3; q. 59, a. 2. Ma non è un fondamento completo, né da sola conferisce sussistenza o stabilità alla cosa. Non costituisce un *soggetto* in senso assoluto. C'è un riferimento a "principi materiali" nell'articolo successivo al nostro, *STh* I, q. 5, a. 5. In questo articolo infatti penso che Tommaso spieghi come il bene venga "fondato" sulla forma. Dice che la perfezione di una cosa "consiste" nella sua forma, insieme a 1) i principi efficienti e materiali di essa (perché infatti, se una forma ha tali principi, allora il suo dare l'essere e l'agire presuppone essi), e 2) *l'inclinazione al fine*, appunto, che segue alla forma.

⁵⁸ Cfr. *De ente et essentia*, cap. 1.

dell'appetito; e soprattutto l'appetito *naturale*. Di fatto, per Tommaso, il bene al quale una cosa tende per *natura* è il suo *vero* bene.⁵⁹ Ci sono anche degli appetiti che sono per beni solo apparenti, cioè beni falsi, e quindi beni solo in un senso molto secondario. Questi sono appetiti che non sono in piena armonia con l'appetito naturale del loro soggetto.⁶⁰

4. 4. *Bene, volontà e natura intellettuale*

Ora, non vorrei dare l'impressione di aver presentato il discorso *completo* sulla natura o sull'ontologia del bene in Tommaso. Tra l'altro, in varie occasioni egli presenta anche il bene in comune come qualcosa che ha un rapporto intrinseco, quasi formale, con un *tipo specifico* di appetito – quello *intellettuale*; un rapporto cioè con la *volontà*.⁶¹ Dice addirittura che la ragione di bene non si coglie finché non si coglie *l'intelletto stesso e l'appetito dell'intelletto, il suo appetito per l'ente stesso*.⁶²

Sembra quindi che per Tommaso, nel vedere che la perfezione di un ente lo rende appetibile, non solo stiamo vedendo che l'ente stesso appetisce la sua perfezione. Vedere questo è certamente imprescindibile, credo, anche per avere la nozione stessa di appetito. Ma una volta compreso l'appetito nell'ente stesso per la sua perfezione, vediamo la perfezione stessa anche, e in modo immediato, come intrinsecamente *appetibile*, cioè nella sua *proporzione o convenienza* all'appetito, come *degn*a di essere desiderata.⁶³ La mente *naturalmente approva* la perfezione dell'ente. Questo sarebbe paragonabile al modo in cui, nella conoscenza, la mente naturalmente afferma quel pensiero che manifesta l'ente così com'è, cioè, il pensiero vero.⁶⁴ Affermare il vero e approvare il perfetto sono semplicemente *la natura della mente*.⁶⁵ È per questo, credo, che la nozione del perfetto può sembrarci *quasi sinonima* della nozione del bene.

⁵⁹ Cfr. *STh* I, q. 60, a. 1, ad 3.

⁶⁰ Cfr. *STh* I-II, q. 71, a. 2. Comunque, dal momento che ogni appetito procede “dal di dentro” dell'appetente, per forza sarà in *qualche* modo secondo la sua natura; si veda *STh* I-II, q. 6, a. 4, ad 3.

⁶¹ Così, nel famoso articolo sui “trascendentali” – *De veritate*, q. 1, a. 1 – egli dice che il bene, come il vero, si dice in rapporto a qualcosa che si rapporta con ogni ente, cioè in rapporto all'anima, la quale è *quodammodo omnia*. Si tratta quindi dell'anima *intellettiva*.

⁶² *STh* I, q. 16, a. 4, ad 2.

⁶³ Cfr. *In XII Metaphysicorum*, lect. VII, § 2522.

⁶⁴ Cfr. *De anima* III, 7, 431 a8-16; *In III De anima*, lect. XII, §767 & §771; anche THOMAS AQUINAS, *In VI Ethicorum*, lect. II, § 1128 (Marietti).

⁶⁵ Non intendo dire che il collegamento tra la perfezione e l'appetibilità sia solo un fatto “psicologico” e quindi accidentale. Tale affermazione suonerebbe più a Hume che a Tommaso. L'appetito o l'inclinazione è *dal di dentro*, e quindi non può che essere verso ciò che è in qualche modo (reale o forse solo apparente) perfetto della cosa secondo la sua natura. Voglio dire solo che il collegamento è *immediato*, e quindi per poter coglierlo – una volta colti i termini – basta la natura dell'intelletto.

Qui però sorge una domanda. Se la nozione del bene include un riferimento all'appetito nostro, alla volontà, dovremmo dire che dopo tutto il bene risulta essere qualcosa di "soggettivo"? In un certo senso, forse sì: nel senso che, come insiste Tommaso, è soltanto l'appetito intellettuale che risponde *pienamente* alla natura del bene, in quanto tale. *Soltanto* la volontà appetisce il bene in tutta la sua universalità, in modo incondizionato.⁶⁶ Resta fermo però che la natura del bene si trova primariamente *nelle cose*, nell'ente stesso.⁶⁷ E se la mente ha un rapporto speciale con la natura del bene, questo è in virtù della "natura oggettiva" o dell'"ontologia" della mente stessa. Essa viene *costituita* in rapporto alla natura universale dell'ente. L'ente è l'oggetto proprio dell'intelletto, e in virtù dell'intelletto – secondo il famoso detto aristotelico – l'anima intellettuale è, in un certo senso, tutte le cose. E quindi, dire che il bene sia ciò che tutti appetiscono, e dire che sia ciò che la natura intellettuale appetisce, è in un certo senso *dire lo stesso*.

Ho detto la "natura" intellettuale. Tommaso insiste su questo: che anche nell'ente intellettuale e spirituale bisogna mantenere la nozione di "natura". Questo è infatti il suo modo fondamentale, cioè ontologico, di presentare la stessa volontà: la volontà non è altro che *l'appetito naturale* del soggetto intellettuale, in quanto tale.⁶⁸ Senza la nozione di natura, la volontà, in quanto slancio che viene *dal di dentro* del soggetto intellettuale, sarebbe *del tutto inintelligibile*.⁶⁹ Certamente la *libertà* della volontà, la sua padronanza di sé o il suo potere di determinare se stessa rispetto ad ogni bene particolare, è di capitale importanza; anzi, tutta l'etica ruota intorno ad essa. Ma un tale potere, inteso come qualcosa di veramente *efficace* e reale, non si capisce affatto se non in forza di una *determinazione naturale* al bene universale naturalmente compreso dall'intelletto.⁷⁰ E tale determinazione, tale *slancio* cioè, dipende non soltanto dall'intelletto, ma anche e in primo luogo dall'*anima* intellettuale, ossia dalla forma sostanziale o dall'atto primo del soggetto intellettuale. La volontà è senz'altro l'appetito *più perfetto*.⁷¹ Ma la ragione di volontà presuppone e si "fonda" sulla ragione di natura.

4. 5. *Ciò che Hume ha eliminato*

Quale sarebbe allora il rapporto di tutto questo con la posizione di Hume? Mi sembra abbastanza semplice. Ricordiamo: Hume sostiene che non c'è nulla

⁶⁶ Che il bene si ciò che tutti appetiscono non significa che tutti appetiscono ogni bene, ma che ciò che ognuno appetisce è un bene: *STh* I, q. 6, a. 2, ad 2.

⁶⁷ In questo il bene si distingue dal vero, che si trova principalmente e propriamente nell'anima; cfr., *STh* I, q. 16, a. 1; q. 16, a. 4, ad 2.

⁶⁸ Cfr. *STh* I, q. 19, a. 1; I, q. 59, a. 1; I, q. 60, a. 1; I, q. 80, a. 1; I-II, q. 1, a. 2.

⁶⁹ Cfr. *STh* I-II, q. 10, a. 1, ad 1.

⁷⁰ Cfr. *STh* I-II, q. 9, aa. 4-6; anche I, q. 60, a. 2, obj. 2 & ad 2.

⁷¹ *STh* I, q. 59, a. 1.

di oggettivo, nulla “nelle cose stesse”, che spiega il passaggio dai meri giudizi di fatto, o dai giudizi che dicono solo “è” o “non è”, ai giudizi di valore, quelli che dicono “deve” o “non deve”. Dice che questi ultimi non si possono *dedurre* da quelli, perché aggiungono un altro fattore, un nuovo principio; e che l'unica spiegazione di questa novità è l'influsso dei sentimenti sulla ragione.⁷² Orbene, per quello che abbiamo visto, Tommaso è d'accordo che il bene è una “novità”, nel senso che non si “deduce” dalla mera ragione dell'ente.⁷³ Inoltre, per lui il passaggio dall'ente al bene non è immediato; viene mediato dalla nozione di perfezione e dalle nozioni delle cause sulle quale la perfezione nell'ente si fonda, innanzitutto la nozione della forma sostanziale. Ma una volta concepite queste nozioni, la concezione della nozione del bene – insieme al suo correlato, la nozione di appetito – sì che è immediata. E questa concezione, come quella della forma sostanziale stessa, è di ordine strettamente intellettuale. Non dipende affatto dal sentimento.

Come si spiega questa differenza? A mio avviso, si spiega per il fatto che, prima ancora di entrare nella sua critica del bene, Hume ha già *tolto di scena* tutte le altre nozioni. Mi riferisco alla sua critica della stessa *causalità*. Secondo lui, la causalità si riduce al mero susseguirsi regolare di fenomeni sensibili. Questo ci induce ad associare l'idea del fenomeno antecedente con quella del fenomeno successivo. Quest'ultimo viene chiamato “effetto”, e quello, “causa”. Non cogliamo alcun collegamento *intrinseco* tra i fenomeni, né alcun fattore *nella* “causa” che la rende tale. Ossia, la causalità per Hume non ha un “fondamento” intelligibile nelle cose stesse. Non c'è *potere attivo*, e quindi nemmeno *agire* nel senso tommasiano, quello di *comunicare* il proprio atto ad altri. Non ci sono atto e potenza. Non c'è *causa formale*, nulla che *tiene una*

⁷² «In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore per un po' ragionando nel modo più consueto [...]; poi, tutto a un tratto, scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è e non è incontro solo delle proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve* e *non deve* esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma [...] sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione» (D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di E. Lecaldano, Laterza, Bari 1987, Libro III, Parte I, Sezione I, pp. 496-497).

⁷³ Così Tommaso afferma che il bene è “tra i primi”, e quindi si può definire solo per qualcosa che in realtà è posteriore ad esso, cioè un suo effetto – l'appetito, appunto: *In I Ethicorum*, lect. 1, § 9. Sembra che le nozioni di bene e di appetito si diano insieme e si manifestino a vicenda, un po' come capita con le nozioni di atto e di potenza (si veda *Metafisica* IX, 6, 1048 a25-b7).

*cosa insieme e la rende stabile lungo il tempo.*⁷⁴ Anzi, Hume dice che la stessa nozione di “sostanza” non sia altro che una *chimera inintelligibile*.⁷⁵ Questo vale sia per le cose sensibili che per il soggetto che pensa: le cose sono un puro flusso di fenomeni, e il soggetto che pensa è solo un *mucchio di impressioni*, anch’esse in flusso.

Insomma, Hume ha eliminato *tutto ciò che rientra nella nozione di “natura”*, nel senso esposto prima.⁷⁶ Per quanto mi risulta, quando egli esamina la questione del potere attivo, Hume *nemmeno prende in considerazione* il fenomeno che per Tommaso risulta decisivo: quello di cose dalle quali, non di rado ma *per lo più*, vengono fuori *cose simili*. Questo è per Tommaso, come per Aristotele, il fenomeno “naturale” per eccellenza.⁷⁷

Dal punto di vista di Tommaso quindi, non c’è da stupirsi se per Hume il bene non risulta intelligibile. Quando lo affronta, egli ha già eliminato quelle caratteristiche del reale, quei fattori “ontologici” sui quali, per Tommaso, l’intelligibilità del bene viene fondata.

La differenza tra Tommaso e Kant è altrettanto chiara. Kant ha proposto un modo di salvare l’intelligibilità del bene, e anche della causalità, *senza* fondarle “ontologicamente”, nelle cose stesse. Le riconduce alle esigenze dello stesso intelletto. L’idea della causalità sarebbe la condizione della possibilità della scienza fisica; la legge morale sarebbe la condizione della possibilità dell’agire razionale e libero. È vero che Kant, nella *Critica del giudizio*, propone anche una nozione in qualche modo paragonabile a quella di “causa finale”, nell’ambito di alcuni fenomeni (quelli appunto della vita); ma solo come una “idea regolatrice” che risulta inevitabile nella nostra interpretazione di tali fenomeni, e non come un vero “fondamento” determinante di essi.

Certamente all’epoca di Hume l’ambiente filosofico e culturale offriva uno sfondo assai favorevole per la critica che fece a tutte quelle nozioni. Oggi invece, anche se naturalmente restano molto discusse, tali nozioni sono tornate ad essere perfettamente rispettabili. Ma ad ogni modo, sembra evidente che la scissione humeana tra ragione speculativa e ragione pratica abbia dei presupposti metafisici (o anti-metafisici) che la rendono difficilmente avvicicabile al pensiero di san Tommaso. L’ostacolo non sta solo nel fatto di privare il bene pratico di intelligibilità propria, facendola dipendere dal sentimento. Kant, pur mantenendo la scissione, trova una risposta a questo nella legge della pura ragione pratica. Per Tommaso invece il bene intelligibile non vie-

⁷⁴ Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, cit., Book I, Part IV, Section VI (*Of personal identity*), pp. 251-263; e più in genere, Book I, Part III, Section XIV (*Of the idea of necessary connexion*), pp. 155-172.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, Book I, Part I, Section VI; Book I, Part IV, Section III; ecc.

⁷⁶ Si veda anche l’elenco di sensi di “natura” in *A Treatise of Human Nature*, cit., Book III, Part I, Section II (*Moral distinctions deriv’d from a moral sense*), pp. 474-475.

⁷⁷ Cfr. *De anima* II, 4, 415 a22-b2.

ne fondato sulla legge morale: è il fondamento *di* essa. E pur non essendo “dedotto” dalla mera *ragione comune* di “ente”, viene comunque fondato sulla *natura* dell’ente; e viene dapprima colto appunto negli enti naturali, quelli “speculabili”.

C’è però un ultimo punto che vorrei sottolineare riguardante Hume. Se egli ha eliminato il potere attivo e la forma sostanziale, ha altresì eliminato *lo stesso appetito*, inteso come lo intende Tommaso.⁷⁸ Può *sembrare* che Hume mantenga l’appetito, perché parla tanto dei sentimenti e della volontà. Ma li converte in meri *spettri*, cioè in qualcosa di esclusivamente “mentale”. Per Hume i sentimenti e gli atti della volontà non sono altro che *percezioni*, “pensieri” nel senso cartesiano. L’idea di appetito nelle cose mancanti di conoscenza risulta inconcepibile.⁷⁹ Inoltre, nemmeno i sentimenti e la volontà possono considerarsi portatori di vero potere o vera efficacia, perché per Hume il potere e l’efficacia non esistono affatto. È solo, per così dire, un fatto empirico che gli appetiti vengano seguiti da cambiamenti esterni e reali. Nella concezione humeana, l’appetito stesso ha perso il suo statuto di un *principio* nelle cose. Nei confronti della concezione tommasiana, in Hume l’appetito è stato letteralmente *snaturato*.

5. L’OGGETTIVITÀ DELL’AMORE

La mia conclusione, riguardante l’etica, ha a che vedere con la questione dell’appetito. Secondo Tommaso, noi ci troviamo inseriti in un mondo intriso non solo di bontà ma anche di appetito. Ricordando che per lui la prima disposizione di ogni appetito si chiama “amore”,⁸⁰ si può dire che per Tommaso, la realtà è essenzialmente amorosa. Ma se è *dalla* realtà che cogliamo la comprensione della natura del bene, sarà anche dalla realtà che capiamo la vera natura, la natura oggettiva, dell’appetito o dell’amore. Anche l’amore ha la sua oggettività.

Il bene si vede innanzitutto nell’ente perfetto, e cioè nell’ente *stabile* nel suo essere e *fecondo* nel suo agire. Un ente instabile o infecondo è un ente difettoso, non pienamente buono. Allo stesso modo quindi, un amore che tende solo al possesso del bene, ma non alla sua diffusione, è altresì un amore difettoso,

⁷⁸ Per Tommaso il desiderio è essenzialmente qualcosa di causale: «*inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet*» (THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 22, a. 12).

⁷⁹ Invece per Tommaso, l’appetito che segue alla conoscenza non si può capire se non si fa riferimento anche alla *natura* dell’appetente. Così, per esempio, egli definisce il “volontario” come ciò che procede, con conoscenza, *da un principio intrinseco* (STh I-II, q. 6, a. 1). In un certo senso ogni desiderio è “naturale” o “secondo natura” (si veda STh I-II, q. 6, a. 4, ad 3).

⁸⁰ Cfr. STh I-II, q. 26, a. 1. Qui Tommaso proprio definisce l’amore come una sorta di “connaturalità” con l’amato.

un amore troncato e snaturato. Ancora di più, se nemmeno tende al possesso *stabile* del bene – se si comporta, appunto, come un solo mucchio di impressioni in flusso. Un amore così non è *principio* di alcunché. Non è nemmeno serio. Per Tommaso l'amore è una cosa molto seria.

Si tratta, credo, di un tema nevralgico per l'etica nella situazione attuale. Evidentemente nel dire questo sto condividendo il giudizio di un altro pensatore contemporaneo, Benedetto XVI. Mi sembra indubbio che Tommaso sarebbe d'accordo con le riflessioni della *Deus caritas est* intorno a quello che possiamo chiamare l'intrinseca *convergenza* dell'amore che cerca di possedere, l'amore che resta fedele e stabile, e l'amore che dona. Anzi, per Tommaso, nel caso *naturale* (per non parlare del caso *soprannaturale*),⁸¹ questi amori sarebbero una sola e medesima cosa. Sarebbero semplicemente la risposta proporzionata alla vera natura del bene.

ABSTRACT: *Since Hume there has been broad consensus that if the notion of the good has any intelligible foundation, it is not "ontological", in the natures of things. Today however this view is being challenged. After a sketch of the positions of Kant and Hume, and a glance at some of the recent challenges, the paper examines a key element in Thomas Aquinas's ontology of the good: the notion of final causality. For Thomas final causality presupposes formal and efficient causality. Hume's denial of the intelligibility of the good, it is suggested, presupposes his denial of that of these other causes.*

KEYWORDS: *Thomas Aquinas, ethics, good, David Hume, Immanuel Kant, metaphysics, naturalism, ontology.*

⁸¹ Mentre Antiseri sostiene che la fede suppone il relativismo riguardante il bene, secondo Tommaso la stessa possibilità della fede dipende dalla capacità di cogliere la natura universale del bene (e dell'ente): *STh* II-II, q. 2, a. 3.