

Emilio De Dominicis*

Il carattere «universale» dell'amore in Tommaso d'Aquino

1. *Introduzione*

L'opinione diffusa – e per più versi motivata – dell'intellettualismo di Tommaso d'Aquino porterebbe a ritenere che nel suo pensiero il tema dell'amore sia decisamente secondario, se non addirittura marginale. Ma le cose non stanno esattamente così. Nel presente lavoro, intendiamo mostrare, sinteticamente, e con le parole dello stesso autore, come l'amore in Tommaso abbia un posto di tutto rilievo, che gli deriva, in via generale, dalla sua peculiare posizione tra l'appetito e il bene e, specificamente, dall'importanza che esso ha nella vita dell'uomo. Tutto il discorso comunque – la precisazione è d'obbligo – sarà mantenuto nei limiti della ragione, della filosofia, con esplicita esclusione della *caritas* come virtù teologale, che appartiene evidentemente all'ordine della fede.

2. *Universalità dell'amore in riferimento alla sfera appetitiva*

«L'amore è il primo moto (*primus motus*) della volontà e di qualsiasi facoltà appetitiva»; «l'amore naturalmente (*naturaliter*) è il primo atto (*primus actus*) della volontà e dell'appetito»¹. Di qui, per un verso, «tutti gli altri moti dell'appetito suppongono l'amore, quale prima radice (*praesupponunt amorem, quasi primam radicem*)», e, per altro verso, «in qualunque essere c'è volontà o appetito, necessariamente vi è (*oportet esse*) l'amore», «perché se si toglie il primo (*remoto primo*), tutto il resto scompare»².

L'amore come «primo moto», «primo atto» dell'appetito è presente dovunque è presente l'appetito, inteso come tendenza (da *appetere, petere ad*). Ma dov'è presente l'appetito? In ogni essere, è la risposta di Tomma-

* Professore straordinario di Filosofia Morale, dedomie@virgilio.it

¹ THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1 (d'ora in poi *S. Th.*). Traduzione italiana e commento a cura dei Domenicani italiani, Firenze, Salani, 1964-1975.

² *Ibid.*

so. Naturalmente, però, questo non vuol dire che non vi siano tipi e livelli di appetito differenti.

C'è [...] un appetito che non deriva dalla conoscenza del soggetto appetente, ma da quella di un altro: ed esso si denomina *appetito naturale* (*appetitus naturalis*). Infatti gli esseri naturali [o fisici] tendono alle cose conformi alla loro natura, non mediante la propria conoscenza, ma in forza di quella di colui che ha istituito la natura [cioè Dio]. Ma c'è un altro appetito che segue la conoscenza dello stesso soggetto appetente, però la segue per necessità (*ex necessitate*) e non in forza di un libero giudizio. È l'*appetito sensitivo* (*appetitus sensitivus*) dell'animale; che però nell'uomo partecipa di un riflesso di libertà, in quanto obbedisce alla ragione. C'è poi un terzo appetito che segue la conoscenza del soggetto appetente, dietro un libero giudizio. Ed esso è l'appetito razionale o intellettuale, denominato *volontà* (*voluntas*)³.

L'appetito, allora, è presente ovunque, ma in modo diverso: nelle cose come appetito naturale, negli animali come appetito sensitivo, nell'uomo, in quanto dotato di intelletto, come volontà. Ma l'appetito come volontà è presente anche nelle intelligenze separate e in Dio.

Quanto alle sostanze intellettive sussistenti, ammessa la loro esistenza⁴, dal momento che, fornite di intelletto per loro natura⁵, conoscono intellettivamente il bene come tale, hanno senz'altro l'inclinazione, la tendenza, al bene conosciuto intellettivamente, cioè hanno la volontà⁶.

³ *Ibid.*, I-II, q. 26, a. 1. Cfr. anche *ibid.*, I, q. 59, a. 1. THOMAE AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, II, c. 47, 1 (d'ora in poi C. G.). Traduzione italiana a cura di T. S. Centi, Torino, Utet, 1975; Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000-2001.

⁴ Tommaso cerca di dimostrare l'esistenza delle sostanze intellettive separate dai corpi, con vari argomenti. Intanto, se l'anima intellettuale dell'uomo rimane dopo la distruzione del corpo, è evidente che alcune sostanze intellettive possono esistere senza il corpo; ma alle anime separate dai corpi il sussistere senza il corpo spetta solo *per accidens*, essendo esse per natura forme dei corpi; ora, quanto è *per accidens* deve essere preceduto da ciò che è *per se*; dunque, vi sono sostanze intellettive alle quali compete *per se* sussistere senza il corpo. Analogamente, in riferimento alla conoscenza dell'uomo e dell'angelo, siccome prima dell'imperfetto deve esistere nel medesimo genere ciò che è perfetto, bisogna che, prima delle anime umane che conoscono gli intelligibili a partire dai fantasmi, esistano sostanze che conoscono gli intelligibili senza astrarli dagli oggetti sensibili, e quindi sostanze intellettive per loro natura del tutto separate dai corpi. E poi, come il corpo informato, attuato, dall'anima intellettuale è il più alto nel genere dei corpi, così l'anima intellettuale che si unisce al corpo è la più bassa nel genere delle sostanze intellettive, per cui bisogna ritenere che esistano sostanze che in ordine di natura siano superiori all'anima, e cioè sostanze intellettive non unite ai corpi (cfr. C. G., II, c. 91, 1. 7. 3).

⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 5.

⁶ Cfr. *ibid.*, q. 59, a. 1. Cfr. anche C. G., II, c. 47. «Soltanto [...] nella natura intellettuale, dove una cosa è ricevuta in modo perfettamente immateriale, si riscontra il perfetto carattere essenziale (*perfecta ratio*) della inclinazione libera: e questa inclinazione libera costituisce l'essenza della volontà» (THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 23, a. 1 (d'ora in poi *De veritate*). Traduzione italiana, vol. I a cura di autori vari coordinati da R. Coggi, voll. II e III a cura di R. COGGI, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992-1993).

All'incirca la stessa, l'argomentazione per affermare che Dio «è dotato di volontà (*Deus est volens*)»: «dal fatto che Dio è dotato di intelletto segue che sia dotato di volontà (*ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens*)»⁷. Ora, che Dio sia intelligente è provato da almeno due ragioni: gli esseri privi di intelligenza agiscono di fatto per un fine, ossia per ciò che ad essi giova, per cui bisogna ammettere che a stabilire il fine della natura sia l'autore stesso della natura, il quale dunque non può non avere l'intelligenza; nel mondo esistono enti che hanno l'intelligenza e che muovono intellettivamente, per cui è impossibile che Dio, perfettissimo, manchi della perfezione dell'intelligenza, e che, motore primo, muova privo di intelletto⁸. Dio quindi ha l'intelligenza.

Conseguentemente, ha anche la volontà. E ciò per almeno tre motivi. Se ogni ente ha la tendenza alla propria perfezione e, quando l'ha raggiunta, si acquieta in essa, questo non può mancare a Dio che, dotato di intelligenza, deve avere la volontà con cui compiacersi del proprio essere e della propria bontà⁹; «poiché il bene intellettualmente conosciuto è l'oggetto proprio della volontà» e «il bene così conosciuto è indispensabile che sia voluto (*oportet quod bonum intellectum, in quantum huiusmodi, si volitum*)», o, detto diversamente e meglio, poiché «chi intellettualmente conosce il bene è necessario che in quanto tale sia soggetto volente (*neesse est quod intelligens bonum, in quantum huiusmodi, sit volens*)», Dio, che «conosce intellettualmente il bene», che «intende l'ente sotto la ragione di bene (*intelligit ens simul cum ratione boni*)» «è dotato di volontà (*est volens*)»¹⁰; «alla sola sostanza intellettiva [...] si attribuisce la volontà, e quanto più essa è immateriale, tanto più le compete l'essenza della volontà (*ratio voluntatis*)», per cui, «essendo Dio al culmine dell'immaterialità, l'essenza della volontà gli compete sommamente e in modo del tutto proprio (*summe et propriissime*)»¹¹. Dio, allora, è dotato di volontà, che peraltro si identifica con l'essenza divina (*voluntas Dei est eius essentia*)¹², come è dotato di intelligenza che si identifica anch'essa con l'essenza divina (*intelligere Dei est sua essentia*)¹³, stante l'assoluta semplicità di Dio¹⁴.

⁷ C. G., I, c. 72.

⁸ Cfr. *ibid.*, c. 44, 6. 5. 3.

⁹ Cfr. *ibid.*, c. 72, 3.

¹⁰ *Ibid.*, c. 72, 1.

¹¹ *De veritate*, q. 23, a. 1.

¹² Cfr. C. G., I, c. 73.

¹³ Cfr. *ibid.*, c. 45.

¹⁴ In Dio va esclusa ogni composizione, sia perché in ogni composto i componenti sarebbero tra loro come atto e potenza, cosa impossibile in Dio che è atto puro, sia perché un Dio «composto» avrebbe una causa efficiente, componente, cosa del tutto inammissibile in quanto Dio è causa prima (cfr. C. G., I, c. 18, 1.4).

Dunque, la volontà come appetito intellettuale è in Dio, nelle sostanze intellettive separate, nell'uomo; negli animali vi è l'appetito sensitivo; negli enti naturali o fisici vi è l'appetito naturale. L'appetito, allora, è universale. Ma se universale è l'appetito, l'amore, che è «il primo moto», «il primo atto» dell'appetito, sarà anch'esso universale. Naturalmente, ciò non esclude che vi siano «differenti amori», «secondo le differenti tendenze appetitive (*secundum differentiam appetitus, est differentia amoris*)»¹⁵.

In ciascuno di codesti appetiti l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine amato (*principium motus tendentis in finem amatum*). Ma nell'appetito naturale codesto principio (*principium huiusmodi motus*) è la connaturalità (*connaturalitas*) del soggetto appetente con la cosa cui tende, e può chiamarsi amore naturale (*amor naturalis*): p. es., la connaturalità del corpo grave col centro [di gravitazione] è data dalla gravità, e può chiamarsi amore naturale. Allo stesso modo l'armonizzarsi (*coaptatio*) dell'appetito sensitivo, o della volontà, con un dato bene, cioè la compiacenza stessa nel bene (*ipsa complacentia boni*) si denomina amore sensitivo (*amor sensitivus*), oppure intellettuale o razionale (*intellectivus seu rationalis*). Dunque l'amore sensitivo risiede nell'appetito sensitivo, come l'amore intellettuale nell'appetito intellettuale¹⁶.

Abbiamo, allora, amore naturale nelle cose, amore sensitivo negli animali, amore intellettuale nell'uomo per via dell'anima intellettuale. Ma l'amore intellettuale, tipico di ogni natura intellettuale, non può non essere anche nelle sostanze intellettive separate: «essendo l'angelo un essere dotato di intelligenza, è necessario ammettere (*oportet sit*) nella sua volontà una dilezione (*dilectio*)»¹⁷, cioè l'amore specifico degli esseri di natura intellettuale¹⁸. Tale dilezione, nell'angelo come nell'uomo, è sia «naturale» (ma non nel senso di amore puramente e solamente naturale che è caratteristico delle realtà prive di intelligenza) se riguarda il fine ultimo a cui essi naturalmente (*naturaliter*) tendono, sia «elettiva (*electiva*)» se riguarda i fini prossimi e i mezzi al fine¹⁹.

Oltre che nelle sostanze intellettive separate, l'amore è anche in Dio. Qui il problema appare delicato. Tommaso, come sappiamo, dice che l'amore è «il primo moto», «il primo atto» della potenza appetitiva, «il principio del moto tendente al fine amato». Ma dice anche, espressamente e formalmente, che l'amore è una «passione».

¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, I, q. 60, a. 1.

¹⁸ Il termine «amore (*amor*) è più generico: infatti ogni dilezione [...] è amore, ma non viceversa. Poiché la dilezione (*dilectio*), come dice il nome stesso, aggiunge al concetto di amore l'elezione che lo precede (*electionem praecedentem*). Perciò la dilezione non è nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà, e nel solo essere ragionevole» (*ibid.*, I-II, q. 26, a. 3).

¹⁹ *Ibid.*, I, q. 60, aa. 1 e 2.

L'oggetto appetibile prima dà all'appetito una certa conformazione con esso (*quandam coaptationem ad ipsum*), e cioè la compiacenza verso l'appetibile (*quae est complacentia appetibilis*); e da quella segue il moto verso di esso. Infatti, come Aristotele fa osservare, «il moto appetitivo si sviluppa in cerchio»: poiché l'oggetto muove l'appetito, mettendosi in qualche modo nell'intenzione di esso (*in eius intentione*); e l'appetito tende a conseguire l'oggetto nella realtà, in maniera che il moto finisca là, dove è incominciato. Concludendo, la prima trasformazione prodotta dall'oggetto nell'appetito si chiama amore (*prima immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor*), e si riduce alla semplice compiacenza per l'oggetto appetibile: e da questa compiacenza segue un moto verso di esso, cioè il desiderio, e finalmente la quiete, cioè il gaudium. Considerando, perciò, l'amore in una trasformazione dell'appetito da parte dell'oggetto (*in quadam immutatione appetitus ab appetibili*), è chiaro che l'amore è una passione (*amor est passio*): passione in senso stretto (*proprie*), in quanto si trova nel concupiscibile; in senso lato (*extenso nomine*), in quanto ha sede nella volontà²⁰.

Ma, se l'amore è una passione, può esserci in Dio? Più ampiamente, possono esserci passioni in Dio? Tommaso nega categoricamente che in Dio possano esservi passioni in senso stretto, sia perché «ogni passione implica una trasmutazione corporale (*secundum aliquam transmutationem corporalem fit*)», come, per es., «il restringimento o la dilatazione del cuore, oppure altre cose del genere»²¹, sia perché «qualsiasi passione appartiene ad un essere in potenza»²²: Dio, invece, non ha corpo, ed è atto puro. Tutte le passioni in senso stretto, allora, vanno escluse in Dio a motivo del loro genere, e alcune anche per la loro specie, in quanto essenzialmente legate all'imperfezione, come la tristezza, il dolore, la speranza, il timore e simili²³. E tuttavia, Tommaso, dopo aver distinto nelle passioni l'elemento materiale (che è l'alterazione corporea) e l'aspetto formale (che è il moto specifico dell'appetito sensitivo)²⁴, afferma che «nell'appetito intellettuale, o volontà, si riscontrano atti che nel loro aspetto specifico (*secundum rationem speciei*) somigliano a quelli dell'appetito sensitivo, ma differiscono in questo, che mentre nell'appetito sensitivo essi sono passioni, data la sua inclusione in un organo corporale, nell'appetito intellettuale sono operazioni semplici (*operationes simplices*)»²⁵, e conclude che gli atti dell'appetito intellettuale in quanto operazioni semplici «si possono affermare di Dio in senso proprio (*de Deo proprie dicuntur*)», come, per es., «l'amore e la gioia (*amor et gaudium*)»²⁶.

²⁰ *Ibid.*, I-II, q. 26, a. 2.

²¹ *C. G.*, I, c. 89, 2.

²² *Ibid.*, c. 89, 5.

²³ Cfr. *ibid.*, c. 89.

²⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 2.

²⁵ *C. G.*, I, c. 90, 1. Ad es., «come con la passione del timore, che è nell'appetito sensitivo, si fugge il male futuro, così si fa senza passione con l'appetito intellettuale» (*ibid.*).

²⁶ *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 2.

In Dio, quindi, vi è l'amore, che, una volta escluso l'aspetto di passione, o di imperfezione, nulla implica che ripugni alla perfezione divina. «In Dio deve esserci l'amore in quanto atto della volontà (*oportet amorem in Deo esse secundum actum voluntatis eius*)»²⁷. E in effetti, se «l'amore è il principio unico e la radice comune (*et unum principium et communis radix*)» di tutti gli atti che appartengono alla volontà, «è necessario che in Dio ci sia l'amore (*oportet quod in Dei sit amor*)», in quanto in lui vi è la volontà²⁸. Ma c'è di più. L'amore si identifica con l'essenza divina. E questo, non solo perché «amare non è che volere (*amare quoddam velle est*)»²⁹ e la volontà di Dio si identifica con l'essenza divina, ma perché in Dio non vi è nulla di accidentale³⁰, e quindi nemmeno l'amore può essere accidentale una volta che è in Dio.

Dunque, l'amore è in Dio, nelle sostanze intellettive separate, nell'uomo, negli animali, nelle cose. È in ogni essere. È universale. Legato com'è all'appetito, che è universale, anche l'amore non può che essere universale.

3. Universalità dell'amore in riferimento al bene

L'amore è universale in quanto moto e atto dell'appetito, nelle sue varie forme. Ed è universale anche per un altro motivo, su un altro versante: quello del suo oggetto. Ma qual è esattamente l'oggetto proprio dell'amore, la causa propria dell'amore? Potremmo rispondere subito che oggetto dell'amore è il bene, sulla linea di Aristotele: «il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende»³¹. Una definizione del bene, questa, che Tommaso accetta e riprende: «il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano (*bonum est quod omnia appetunt*)»³², da intendere, però, «non [...] nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato», «ma nel senso che tutto ciò che è desiderato ha ragion di bene (*quidquid appetitur, rationem boni habet*)»³³. Ma ascoltiamo Tommaso.

²⁷ C. G., I, c. 91.

²⁸ *Ibid.*, IV, c. 19. Analogamente: se «l'amore è il principio di ogni altro affetto (*omnis affectionis principium est amor*)», dato che in Dio c'è la gioia (*gaudium*), in Dio deve esserci l'amore (*ibid.*, I, c. 91, 6).

²⁹ *Ibid.*, IV, c. 19.

³⁰ «Ciò che è sede di un'entità accidentale, in qualche modo è per sua natura mutevole: poiché un accidente di suo può esserci e non esserci. Se Dio quindi potesse avere in sé qualcosa di accidentale, ne seguirebbe che egli è mutevole» (C. G., I, c. 23, 4), il che è inammissibile, dato che in Dio non vi è potenza: Dio è atto puro.

³¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094b, 2-3. Traduzione, introduzione e note di C. NATALI, Roma-Bari, Laterza, 1999, 2007⁵.

³² C. G., III, c. 3, 2; *S. Th.*, I, q. 5, a. 1; ecc.

³³ *S. Th.*, I, q. 6, a. 2, ad 2.

L'amore appartiene a una facoltà appetitiva, che è passiva. Perciò l'oggetto sta ad essa come causa del suo moto, o del suo atto. Propriamente, quindi, causa dell'amore è l'oggetto dell'amore (*proprie causa amoris [...] est amoris obiectum*). Ma oggetto proprio dell'amore è il bene (*amoris autem proprium obiectum est bonum*): poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato (*unicuique autem est bonum id quod est connaturale et proportionatum*). Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore (*unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris*)³⁴.

Dunque, è il bene «la causa propria» e «l'oggetto proprio» dell'amore. È «oggetto proprio» nel senso di oggetto formale, per cui, come una cosa può essere oggetto della vista solo se si presenta sotto l'aspetto formale del colore, così può essere oggetto dell'appetito e dell'amore solo ciò che si presenta come un bene, con la caratteristica di bene, *sub ratione boni*. Il bene, poi, è la «causa propria» dell'amore, cioè causa appropriata, causa specifica. Nulla vieta, però, che vi possa essere qualcosa che costituisca una «concausa» dell'amore. Si pensi, ad es., ad un certo tipo di unione: «c'è un'unione che è causa dell'amore (*quaedam unio est causa amoris*)»³⁵. Si pensi soprattutto alla conoscenza, anch'essa in certo modo causa dell'amore.

Il bene è causa dell'amore in qualità di oggetto (*per modum obiecti*). Ora, il bene non è oggetto dell'appetito che mediante la conoscenza (*bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum*). Perciò l'amore richiede una percezione del bene che si ama. Per questo il Filosofo scrive che la visione corporea è principio dell'amore sensitivo. E così la contemplazione della bellezza e della bontà spirituale è principio dell'amore spirituale. Quindi la conoscenza è causa dell'amore (*cognitio est causa amoris*) allo stesso titolo che il bene (*ea ratione qua et bonum*), il quale non può essere amato, senza essere conosciuto³⁶.

«Causa propria» dell'amore resta comunque il bene. Ma come giudicare queste altre «cause»? Intanto, per l'unione va detto che essa «ha con l'amore tre tipi di rapporti»: per un verso, è causa dell'amore, come appena accennato; per altro verso, «si identifica essenzialmente con l'amore stesso (*est essentialiter ipse amor*)», in quanto «essa consiste nella armonizzazione o conformità dell'affetto»; per altro verso ancora, è «effetto dell'amore»³⁷. Appare chiaro, da ciò, che è un po' troppo polivalente l'unione per essere causa dell'amore al pari del bene, e comunque essa stessa in tanto può causare l'amore in quanto è ritenuta buona. Quanto poi alla conoscenza, l'espressione di Tommaso: «la conoscenza è causa dell'amore allo

³⁴ *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 1.

³⁵ *Ibid.*, q. 28, a. 1, ad 2.

³⁶ *Ibid.*, q. 27, a. 2.

³⁷ *Ibid.*, q. 28, a. 1, ad 2.

stesso titolo che il bene», sarebbe da intendere, a nostro giudizio, nel senso che la conoscenza è causa dell'amore, come causa dell'amore è il bene: l'una è causa dell'amore come l'altra, quanto alla sola *ratio causae*. Ma ciò non esclude che il bene sia «causa propria» dell'amore, mentre la conoscenza no. E proprio questo sembra sottolineare l'espressione che figura subito dopo quella citata: «il bene [...] non può essere amato, senza essere conosciuto». Cioè, la conoscenza dell'appetibile è previa all'amore, è condizione indispensabile, non propriamente causa, dell'amore: oggetto proprio dell'amore rimane l'appetibile, indubbiamente l'appetibile conosciuto. E a confermare, in via indiretta, che, quanto all'amore, non hanno pari dignità e valore come cause il bene e la conoscenza, si può portare il fatto della non necessaria proporzionalità tra conoscenza e amore, per Tommaso: «una cosa può essere amata perfettamente, anche se imperfettamente conosciuta»³⁸.

Dunque, «causa propria» e «oggetto proprio» dell'amore è il bene. Il bene costituisce prima il richiamo e poi l'appagamento dell'appetito, di cui l'amore è «il primo moto», «il primo atto». Il bene, allora, è ciò a cui mira ogni essere che agisce, è il fine di ogni azione e di ogni moto. Ma, se ogni azione ha come fine il bene, allora l'amore, che ha come oggetto proprio il bene, è presente in ogni azione, in ogni movimento, in ogni agente. Il problema è di vedere se è vero che «tutto ciò che agisce lo fa per un bene (*omne agens agit propter bonum*)»³⁹. A prima vista, al di là della pura definizione aristotelica di bene, che il bene sia il fine per cui opera ogni agente appare un'affermazione discutibile. Tommaso, da parte sua, cerca invece di dimostrarne la validità. E adduce varie ragioni.

Ogni agente tende a qualcosa di determinato⁴⁰. Ma la cosa determinata cui un essere tende «bisogna che sia conveniente per esso», altrimenti non vi tenderebbe. «Ma ciò che gli conviene è per un essere il suo bene (*quod autem est conveniens alicui, est ei bonum*)»; dunque, «ogni agente agisce per un bene»⁴¹.

³⁸ *Ibid.*, q. 27, a. 2, ad 2. «La perfezione della conoscenza richiede più cose che la perfezione dell'amore. [...] Per la conoscenza perfetta si richiede che uno conosca singolarmente quanto si trova in una cosa, cioè le parti, le capacità, le proprietà. L'amore invece risiede nella facoltà appetitiva, che ha per oggetto la cosa come è in se stessa. Perciò, a rendere perfetto l'amore, basta che si ami in se stessa la cosa conosciuta. E per questo capita che si ami una cosa più di quanto si conosca», come, ad es., nel caso dell'amore dell'uomo per Dio (*ibid.*).

³⁹ *C. G.*, III, c. 3.

⁴⁰ Questo è evidente. E in effetti, «se chi agisce non tendesse a un fine determinato, tutti gli effetti gli sarebbero indifferenti. Ma chi è indifferente a più cose non si volge a compiere più l'una che l'altra [...]. Dunque sarebbe impossibile che agisse. Perciò tutto ciò che agisce tende a un determinato effetto, che ne costituisce il fine» (*ibid.*, III, c. 2, 7).

⁴¹ *Ibid.*, III, c. 3, 1.

«Ogni azione o moto ha per scopo una perfezione», che è del soggetto o di qualche cosa esterna al soggetto; ma «noi denominiamo bene ciò che è perfetto»; quindi «tutte le azioni e tutti moti sono per un bene»⁴².

«Ogni agente agisce in quanto è in atto. E nell'agire esso tende a produrre una realtà consimile», cioè «tende a un atto». Ma «ogni atto ha natura di bene (*actus autem omnis habet rationem boni*)». Dunque, «ogni azione è per un bene»⁴³.

«La fuga dal male ha l'identica natura dell'appetizione del bene (*eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum*)». Così, gli esseri intelligenti rifuggono da ciò che percepiscono come male, e gli agenti naturali resistono strenuamente alla corruzione, che è certamente un male. Dunque, «tutti gli esseri agiscono per un bene»⁴⁴.

Tutti gli esseri che agiscono lo fanno per un bene. Sulla base delle motivazioni esposte, questo dovrebbe risultare provato, acquisito. Qualcuno, però, potrebbe avanzare riserve e porre interrogativi sulla fondatezza dell'affermazione: «gli agenti naturali tendono al bene». È vero questo? Non potrebbe essere fortuito? Eventualmente, da cosa dipenderebbe un finalismo del genere? Tommaso non si sottrae a nessuna di queste domande. Intanto, che gli esseri privi di ragione tendano al loro bene è un dato di fatto. «Nelle funzioni della natura vediamo che sempre, o nella maggior parte dei casi, capita il meglio che possa capitare (*videmus [...] accidere [...] quod melius est*): nelle piante, p. es., le foglie sono disposte per proteggere i frutti; e le varie membra degli animali sono disposte in modo da proteggerne l'integrità»⁴⁵. Che poi tutto questo non sia casuale è dimostrato dalla costanza dei fenomeni: «non sono casuali o fortuite le cose che capitano sempre, o di frequente, bensì quelle che capitano di rado»⁴⁶. Infine, circa l'origine di una simile teleologia negli agenti naturali, Tommaso precisa che la causa immediata del finalismo è la natura stessa delle cose, la causa ultima è Dio: «tutte le realtà naturali sono inclinate a ciò che ad esse conviene, avendo in se stesse un certo principio della loro inclinazione, ragione per cui la loro inclinazione è naturale»; «tutte le realtà naturali sono inclinate ai loro fini [...] da parte del primo motore che è Dio», e sono «naturalmente (*naturaliter*) inclinate al bene», essendo Dio «l'essenza medesima della bontà (*ipsa essentia bonitatis*)»⁴⁷.

Gli enti privi di intelligenza, quindi, se agiscono tendono senz'altro al bene. Quanto agli esseri intelligenti, sembra fuori dubbio che agiscano per

⁴² *Ibid.*, c. 3, 4.

⁴³ *Ibid.*, c. 3, 5.

⁴⁴ *Ibid.*, c. 3, 7.

⁴⁵ *Ibid.*, c. 3, 8.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *De veritate*, q. 22, a. 1.

un bene: «l'agente intelligente non si prefigge un fine, se non sotto l'aspetto di bene, poiché l'oggetto intelligibile non muove che sotto l'aspetto di bene, che è oggetto della volontà»⁴⁸. Ma allora, come si spiega che alcuni, pur avendo la ragione, agiscono contro ragione? Non tendono forse al male, smentendo così l'assunto che tutte le cose tendono al bene? La risposta di Tommaso è questa. «Anche quelli che agiscono contro la ragione tendono al bene di per sé (*appetunt bonum per se*)». Ad es., «chi commette fornicazione si rivolge a ciò che è buono e dilettevole secondo il senso, mentre che sia male secondo ragione è al di fuori della sua intenzione (*praeter intentionem eius*)», «per cui il bene è desiderato *per se*, il male invece *per accidens*»⁴⁹.

Dunque, gli esseri che agiscono, agiscono per il loro bene, per il bene: tutti gli esseri, sia quelli che sono dotati di intelligenza, sia quelli che ne sono privi. Ma il bene è «l'oggetto proprio» dell'amore. Di conseguenza, l'amore interesserà tutti gli agenti, e per questo avrà una sua universalità, pari a quella che hanno le azioni e i moti, che non sono certo occasionali in un mondo in continuo divenire.

Ma, sempre in relazione al bene, l'amore ha anche una diversa universalità, se così si può dire: una universalità che gli deriva da un'altra fonte. Fin qui il bene è stato posto in relazione al fine, con riferimento agli agenti. Il bene e il fine si implicano: «tutto ciò che si riscontra avere il carattere di fine ha anche il carattere di bene (*omne illud quod invenitur habere rationem finis habet etiam rationem boni*)»⁵⁰; «bene si dice quanto è comunque desiderato, e ciò implica l'idea di fine (*hoc habet rationem finis*)»⁵¹. Bene e fine si coappartengono: si vuole il bene come fine, e si vuole un fine perché è bene. Ma vi è una coappartenenza ancora maggiore di quella del bene con il fine. È la coappartenenza, che è identità reale, di bene ed essere. In effetti, «il bene e l'ente si identificano secondo la realtà (*bonum et ens sunt idem secundum rem*)»; «differiscono solo secondo il concetto (*differunt secundum rationem tantum*)», in quanto «il bene esprime il concetto di appetibile (*bonum dicit rationem appetibilis*), non espresso dall'ente»⁵².

⁴⁸ C. G., III, c. 3, 6.

⁴⁹ *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 6.

⁵⁰ *Ibid.*, q. 21, a. 2.

⁵¹ *S. Th.*, I, q. 5, a. 4. «Due cose sono essenziali al fine: che sia ricercato o desiderato da quelle cose che non attingono ancora il fine, e che sia amato e quasi [goduto come] dilettevole da parte di quelle cose che partecipano il fine» (*De veritate*, q. 21, a. 2). Sono però due cose, queste, essenziali anche al bene, onde l'implicazione fine-bene, e viceversa. E sono anche due cose essenziali al bene e all'essere, onde l'identità di bene ed essere (cfr. *ibid.*).

⁵² *S. Th.*, I, q. 5, a. 1. Cfr. anche *ibid.*, a. 3, ad 1. «Appartiene alla nozione di bene (*de ratione boni est*) il non differire realmente (*secundum rem*) dall'ente: e quindi dovunque si riscontrino il bene e l'ente, si identificano realmente (*sunt idem secundum rem*)» (*De veritate*, q. 21, a. 1, ad 5).

L'identità di essere e bene è dimostrabile a partire dal bene. «La ragione di bene (*ratio boni*) consiste in questo, che una cosa è desiderabile»; ora, «una cosa è desiderabile nella misura che è perfetta»; «ma in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto», cioè «in quanto è ente (*inquantum est ens*)», in quanto ha «l'essere», che «è l'attualità di ogni cosa (*esse [...] est actualitas omnis rei*)»⁵³; quindi, se il bene in tanto può essere desiderabile e perfetto in quanto esiste, il bene si identifica con l'essere. Ma è possibile anche dimostrare l'identità di essere e bene a partire dall'essere, facendo il percorso inverso. «Ogni ente, in quanto ente, è in atto, e in qualche modo perfetto; perché ogni atto è perfezione. Ora, il perfetto ha ragione di appetibile e di bene (*perfectum vero habet rationem appetibilis et boni*) [...]. Conseguentemente, ogni ente, in quanto tale, è buono (*unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse*)»⁵⁴. Così, da un lato, «il bene include il carattere di ente», per cui «è impossibile che qualcosa sia bene senza essere ente (*impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens*)»⁵⁵; dall'altro, l'ente è certamente buono, anzi «all'infuori dell'ente niente è buono (*nihil est bonum nisi ens*)»⁵⁶. Dunque, «*ens et bonum convertuntur*»⁵⁷, da qualunque punto si consideri la cosa.

Ma se essere e bene si coappartengono, sono «convertibili», «intercambiabili», se dovunque c'è l'essere c'è il bene, allora l'amore che ha come oggetto il bene avrà la stessa universalità dell'essere, con cui il bene si identifica. Così, l'amore non sarà legato soltanto agli esseri in quanto agenti, alle azioni e ai moti, data la implicazione bene-fine, ma sarà legato all'essere, a tutto ciò che è, data l'identità bene-essere. L'amore avrà la stessa estensione dell'essere, la stessa universalità dell'essere: universalità che più ampia non si può.

4. Centralità dell'amore nell'uomo

L'amore ha una sua universalità. E ciò, come si è visto, sia in quanto ha come oggetto proprio il bene (bene-fine per gli agenti, le azioni i moti, benessere per tutti gli enti), sia in quanto ha a che fare con l'appetito, che, in forme diverse, è presente in tutti gli enti. Ma oltre alla universalità che ha, in via generale, l'amore ha una sua specifica centralità nella vita dell'uomo. È da vedere come e perché.

⁵³ *S. Th.*, I, q. 5, a. 1.

⁵⁴ *Ibid.*, a. 3.

⁵⁵ *De veritate*, q. 21, a. 2.

⁵⁶ *S. Th.*, I, q. 5, a. 2, ad 4.

⁵⁷ *De veritate*, q. 21, a. 2. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 5, a. 3.

Anzitutto, l'amore è al primo posto tra le passioni nell'ambito dell'appetito sensitivo. Passione in senso proprio è qualsiasi atto dell'appetito sensitivo, atto al quale è sempre connessa un'alterazione corporale⁵⁸. Nell'appetito sensitivo vi sono le passioni del concupiscibile e quelle dell'irascibile, che sono specificamente diverse, avendo oggetti differenti: «l'oggetto del concupiscibile è il bene o il male d'ordine sensibile preso in assoluto»; oggetto dell'irascibile, invece, è il bene o il male «in quanto si presenta arduo o difficile»⁵⁹. Le passioni del concupiscibile sono senz'altro superiori a quelle dell'irascibile, proprio sulla base del loro oggetto, che nel primo caso è il bene incondizionato, nel secondo caso è un bene più ristretto, cioè il bene arduo; e sono di tanto superiori che «le passioni dell'irascibile hanno in quelle del concupiscibile il loro principio e il loro termine»⁶⁰. Ora, tra le passioni del concupiscibile, secondo l'ordine del conseguimento l'amore è il primo, è ciò che ha luogo per primo nel soggetto appetente⁶¹. Ma, come sappiamo, l'amore non è solo primo temporalmente rispetto alle passioni, ma è primo in senso assoluto, è principio e radice di ogni moto o atto dell'appetito: questo perché «riguarda il bene in generale, posseduto o non posseduto»⁶².

Primo nell'appetito sensitivo dell'uomo, l'amore è primo anche nell'appetito intellettuale, nella volontà: «ogni atto della volontà è radicato (*radicatur*) nell'amore»⁶³. È proprio così.

L'inclinazione della volontà nasce dal fatto che, mediante una forma intelligibile, qualche cosa viene riconosciuta come conveniente, o attraente. Ora, essere attratti verso qualche cosa in quanto tale equivale ad amarla. Perciò, ogni inclinazione della volontà [...] ha origine dall'amore. Infatti, proprio perché amiamo una data cosa la desideriamo se ci manca, ne godiamo quando l'abbiamo, ci rattristiamo quando ci viene a mancare, e odiamo le cose che ci distolgono da ciò che amiamo, e ci adiriamo contro di esse⁶⁴.

⁵⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1. Cfr. anche *ibid.*, I-II, q. 22, a. 3.

⁵⁹ *Ibid.*, I-II, q. 23, a. 1. Specificamente le passioni del concupiscibile sono: amore o odio rispetto al bene o al male in via generale; speranza o fuga e ripugnanza rispetto al bene o al male non presente; piacere o gioia, oppure dolore e tristezza rispetto al bene o al male presente. Le passioni dell'irascibile sono: speranza e disperazione rispetto al bene non ancora raggiunto; timore e audacia rispetto al male non ancora subito; ira per il male subito (cfr. *ibid.*, a. 4).

⁶⁰ *Ibid.*, q. 25, a. 1. Cfr. anche *ibid.*, ad 1.

⁶¹ «Nell'ordine di conseguimento (*secundum consecutionem*) è primo ciò che si determina per primo nel soggetto che tende verso il fine. Ora, è chiaro che chi tende verso il fine, per prima cosa deve avere attitudine o proporzione verso di esso; poiché non si può tendere verso un fine, senza esservi proporzionati; in secondo luogo deve muoversi verso il fine; in terzo luogo raggiungere la quiete nel fine al suo conseguimento. Ma l'attitudine, o proporzione dell'appetito rispetto al fine è l'amore, il quale consiste nella semplice compiacenza per il bene; invece il moto verso il bene costituisce il desiderio, o concupiscenza; la quiete nel bene, poi, è il godimento, ossia la gioia e o il piacere. Perciò in quest'ordine, l'amore precede il desiderio, e il desiderio precede il piacere» (*ibid.*, I-II, q. 25, a. 2).

⁶² *Ibid.*, I, q. 20, a. 1.

⁶³ *C. G.*, IV, c. 19.

⁶⁴ *Ibid.*

L'amore nell'uomo, allora, è centrale nella volontà, è centrale nell'appetito sensitivo. E nell'appetito naturale? Lo è ugualmente. Premesso che «tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale, la ragione le apprende come buone», «prima di tutto troviamo nell'uomo l'inclinazione a quel bene di natura, che ha in comune con tutte le sostanze: cioè in quanto ogni sostanza tende per natura alla conservazione del proprio essere (*quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*)»⁶⁵. L'amore per la propria conservazione, per la propria persistenza nell'essere, per l'esse, è, anche nell'uomo, senz'altro prioritario e superiore rispetto ad ogni ulteriore perfezione del soggetto, ad ogni *bene esse: primum esse, deinde...*

Abbiamo visto l'importanza e il ruolo centrale che l'amore ha nell'uomo: nell'appetito naturale, nell'appetito sensitivo, nell'appetito intellettuale. Nell'esposizione, però, non abbiamo seguito quest'ordine. Abbiamo fatto riferimento, per ultimo all'appetito naturale e all'amore naturale dell'uomo. Ripartiamo da qui per un diverso giro di considerazioni.

L'uomo ama naturalmente il suo essere, nel senso che ama di esistere. Ma ama il suo essere anche nel senso di natura: ama se stesso per quello che è, ama se stesso come uomo. Ora, sempre all'interno del tema dell'amore nell'uomo – dell'uomo –, è opportuno prendere in esame cosa significa amare se stessi, tenendo conto, preliminarmente, del fatto che «è [...] necessario (*necesse est*) che uno ami se stesso» e «non è possibile (*impossibile est*), propriamente parlando, che abbia in odio se stesso»⁶⁶. Torniamo, allora, alle inclinazioni presenti nell'uomo, che sono ordinate ad un fine che è il bene.

Anzitutto, lo si è appena detto, l'uomo ha un'inclinazione alla propria conservazione, ha l'appetito naturale di essere, di mantenersi nell'essere, come ogni realtà naturale – per la verità, come ogni realtà quale che sia –. Ma l'uomo non è un essere puramente materiale. Egli conosce intellettivamente l'esistere come tale. Per questo, non amerà esistere con qualche limitazione, ma amerà esistere e basta, esistere sempre. Non per nulla alla conoscenza dell'esistere come tale si trova abbinato il desiderio naturale dell'immortalità: «gli esseri [...] che sono capaci di conoscere e di apprendere l'essere nella sua perpetuità (*ipsum esse perpetuum*) hanno di esso il desiderio naturale (*desiderant ipsum naturali desiderio*)», che peraltro «è impossibile che sia vano (*impossibile est desiderium naturale esse inane*)»⁶⁷.

L'uomo, poi, ha l'appetito sensitivo e le relative passioni, e ha l'inclinazione verso cose particolari legate alla natura che egli ha in comune con gli

⁶⁵ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁶⁶ *Ibid.*, q. 29, a. 4.

⁶⁷ *C. G.*, II, c. 55, 12.

animali, come ad es., la procreazione⁶⁸. Ora, anche qui, l'uomo ha le passioni relative all'appetito sensitivo, ma, diversamente dagli animali, siccome è dotato di ragione, non può amarsi come un semplice animale, ma amerà se stesso come animale razionale, in grado di regolare la sfera sensitiva con la ragione. Parimenti, egli non esaurisce il suo compito nella perpetuazione della specie, come gli animali: non è un anello della specie, ma è superiore alla specie. E allora amerà se stesso come uno che sa di avere un «destino» personale ultraterreno.

Infine, «troviamo nell'uomo un'inclinazione verso il bene che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umano (*inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria*): l'inclinazione naturale, p. es., a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società»⁶⁹.

«Vivere in società». Si tratta di un'inclinazione che è legata alla natura razionale dell'uomo almeno sotto due aspetti. Intanto, vivere in società è in qualche modo una necessità. È vero, infatti, che «l'uomo è per natura (*naturaliter*) “un animale politico” o “sociale” (“*animal politicum vel sociale*)»⁷⁰, ma ciò è strettamente connesso al fatto della non autosufficienza, in concreto, del singolo soggetto.

Il singolo uomo non basta a se stesso per vivere (*unus homo non sufficit sibi si solus vivat*), perché la natura ha provveduto l'uomo di poche cose in modo adeguato, dandogli invece la ragione, mediante la quale potesse provvedersi di tutto ciò che è necessario alla vita, quali il vitto, gli indumenti, e altre cose consimili, per provvedere alle quali l'uomo non basta da solo. Perciò l'uomo ha da natura l'istinto a vivere in società (*unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat*)⁷¹.

Ma l'indigenza non è il solo motivo per cui l'uomo entra in rapporto con gli altri. Anzi, è il motivo meno nobile. Per un essere razionale, «vivere in società» significa vivere in comunità, in comunione con l'altro, su un piano di parità e di benevolenza – e siamo al secondo aspetto del «vivere in società» –. L'uomo è legato all'altro per una certa unione naturale. Come già accennato, l'unione, tra le altre cose, è anche causa dell'amore: unione che può essere «sostanziale, propria dell'amore con cui uno ama se stesso», oppure unione «di somiglianza, propria [...] dell'amore che uno ha per le altre cose»⁷². Ma come la somiglianza è causa dell'amore?

La somiglianza tra più cose si può verificare in due modi. Primo, per il fatto che l'una e l'altra hanno attualmente la stessa caratteristica [...]. Secondo, perché l'una ha

⁶⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *C. G.*, III, c. 85, 10.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

in potenza, e per una certa inclinazione, quello che l'altra possiede attualmente [...]. Il primo modo di somiglianza causa [...] l'amore di amicizia o di benevolenza (*causat amorem amicitiae, seu benevolentiae*). Infatti, dall'essere simili, cioè dall'aver quasi una forma unica, due individui sono come una cosa sola (*quodammodo unum*) sotto detta forma: due uomini, p. es., sono una cosa sola nella specie umana (*unum in specie humanitatis*) [...]. Invece il secondo modo di somiglianza causa l'amore di concupiscenza, oppure l'amicizia utile o dilettevole (*causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis*)⁷³.

Più precisamente, «ciò che si ama di amore d'amicizia è amato direttamente e per se stesso (*simpliciter et per se amatur*); invece ciò che è amato per amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro (*non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri*)»⁷⁴. Così, nell'amore di concupiscenza ciò che si ama è «l'oggetto», amato per se stessi o per altri come elemento del benessere proprio o altrui; nell'amore di amicizia, l'altro è amato in se stesso, per se stesso: chi ama un altro con amore di amicizia «vuole a lui del bene come a se medesimo (*vult ei bonum sicut et sibi vult bonum*)», e considera l'amico come «un altro se stesso (*alter ipse*)»⁷⁵. Inutile dire che amare l'altro con amore di concupiscenza significa svuotarlo della sua dignità, della particolare natura di bene che l'altro rappresenta. L'amore conforme alla natura dell'altro è l'amore di amicizia. E dunque, per riprendere il filo del nostro discorso, io amo davvero me stesso se seguo l'inclinazione a entrare in rapporto con l'altro, ma lo faccio in modo conforme a ragione se amo l'altro di amore di amicizia, cioè se amo l'altro per se stesso, come amo me stesso per me stesso: diversamente, non amo l'essere uomo, l'umanità, non amo l'uomo nell'altro, e nemmeno in me stesso.

Dunque, l'amore di sé, a livello di razionalità, comporta amare l'altro con amore di amicizia: «l'amore col quale uno ama se stesso è forma e radice (*forma et radix*) dell'amicizia»⁷⁶, che si realizza appunto quando trattiamo gli altri come noi stessi. Ma l'amore di sé implica anche, per Tommaso, il portare a compimento l'inclinazione a «conoscere la verità su Dio». Sembra, questa, un'affermazione fuori luogo e temeraria. Non è affatto così. L'uomo, se si ama davvero, se vuole bene a se stesso, a tutto se stesso, non può non amare la sua piena realizzazione, non può non amarsi compiuto, perfetto. Ora, l'uomo è tale perché è dotato di ragione, perché ha la conoscenza intellettuale, una conoscenza che «non è delimitata a certi oggetti, ma abbraccia ogni cosa»⁷⁷. Il nostro intelletto, allora, per un verso,

⁷³ *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 3.

⁷⁴ *Ibid.*, q. 26, a. 4.

⁷⁵ *Ibid.*, q. 28, a. 1.

⁷⁶ *Ibid.*, II-II, q. 25, a. 4.

⁷⁷ C. G., II, c. 47, 4. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 80, a. 1.

più conosce e più vuole conoscere, e, conosciuta una cosa ne vuole individuare la causa, per cui non ha tregua nella ricerca delle cause⁷⁸; per altro verso, «nell'intendere si estende all'infinito (*ad infinitum in intelligendo extenditur*)»: «apertura dell'intelletto all'infinito (*ordinatio intellectus ad infinitum*)»⁷⁹. Ma allora, l'intelletto trova la sua piena attuazione, nel primo caso, nella conoscenza della causa prima, che è Dio⁸⁰; nel secondo caso, nella conoscenza di quella «realtà intelligibile infinita», di quella «realtà suprema», che è Dio⁸¹. L'intelletto umano, in definitiva, trova il suo appagamento solo nella conoscenza di Dio, conoscenza non limitata alla sua esistenza, ma estesa, per quanto possibile, alla sua essenza⁸².

L'uomo porta a compimento la sua intelligenza soltanto nella conoscenza di Dio. In tal modo si realizza pienamente come essere razionale. Ma quel che più conta è che consegue la felicità. E in effetti, se «l'ultimo fine di tutta la conoscenza umana è la felicità», «sarà essenzialmente (*essentialiter*) la felicità stessa quella conoscenza di Dio che, una volta raggiunta, non rimane da desiderare nessun'altra conoscenza»⁸³. Ma se è così, l'uomo non può non amarsi compiutamente realizzato come intelligenza, non può non amarsi felice: diversamente, non si amerebbe in totalità.

L'uomo, però, non è solo intelligenza. È anche volontà. Ora, la volontà ha come oggetto il bene come conosciuto dall'intelletto, e cioè il bene universale, il bene come tale, ciò che è bene sotto ogni rispetto. Di conseguenza, non potrà non amare il bene sommo, che è anche l'essere supremo, data l'identità reale di essere e bene; non potrà non amare Dio. E raggiunge così la propria felicità.

L'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale (*universale bonum*), come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità. È evidente quindi che niente può appagare (*quietare*) la volontà umana, all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità (*bonum universale*). Esso però [...] si trova [...] soltanto in Dio. Perciò Dio soltanto, può appagare (*implere*) la volontà dell'uomo⁸⁴.

L'uomo, quindi, trova solo in Dio l'appagamento della sua volontà e del suo intelletto. Ora, se l'uomo ama se stesso, non solo come sostanza materiale, non solo come animale, ma come essere spirituale che ha intelligenza e volontà, se ama se stesso per quello che è specificamente, se ama se

⁷⁸ Cfr. C. G., III, c. 25, 8.

⁷⁹ *Ibid.*, I, c. 43, 7.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, III, c. 25, 8. «Allora noi pensiamo di conoscere perfettamente quando conosciamo la causa prima» (*ibid.*).

⁸¹ *Ibid.*, I, c. 43, 7.

⁸² Cfr. S. Th., I-II, q. 3, a. 8.

⁸³ C. G., III, c. 39, 5.

⁸⁴ S. Th., I-II, q. 2, a. 8.

stesso compiutamente e integralmente, se si ama perfetto e felice, non può non amare Dio. Per l'uomo, l'amore di sé sarà certamente amore naturale, sensitivo, intellettivo, conformemente alle sue potenze appetitive, ma, se è autentico, sarà anche, ultimativamente, amore di Dio. Se l'uomo non ama Dio, non ama nemmeno se stesso: è l'amore di Dio, in definitiva, che, per l'uomo, decide della «verità» dell'amore di sé.

A questo punto, il discorso può ritenersi completo nelle sue articolazioni essenziali. L'amore è universale in quanto è legato all'appetito, che, in diverse forme, è presente in tutti gli esseri, Dio compreso. L'amore è universale in quanto è legato al bene, come suo oggetto proprio e sua causa propria: bene-fine, per cui tutti gli agenti, tutte le azioni, tutti i moti hanno un fine che è il bene, o, detto diversamente, hanno il bene come fine; bene-essere, per cui ovunque c'è un essere, c'è un bene, cioè un appetibile, qualcosa di amabile. Universale, allora, l'amore, della stessa universalità dell'appetito che è onnipresente, della stessa universalità del bene, dell'essere. E universale, in certo senso, è l'amore anche nell'uomo: da un lato, amore naturale, amore sensitivo, amore intellettivo; dall'altro, amore di sé a vari livelli, amore dell'altro, amore di Dio.

Ci avviamo alla conclusione. Prima, però, qualche parola ancora sull'amore di Dio. L'amore, come amore intellettivo, è in Dio e si identifica con l'essenza divina, per cui Dio è amore: ama se stesso come oggetto principale della sua volontà, e, con un unico atto di volontà, ama se stesso, di necessità, e vuole e ama le altre cose, ma non per necessità⁸⁵. Circa il bene: quanto al bene-fine, come causa dell'amore, Dio è il fine, il fine ultimo di tutte le cose, «non come qualcosa di costituito o di effettuato da esse, o a cui esse apportano qualcosa», ma «come un bene da acquistarsi da parte di ciascuna di esse»⁸⁶; quanto al bene-essere, Dio è lo stesso Essere sussistente (*in Deo idem est esse et essentia*)⁸⁷ ed è la bontà stessa (*ipsa bonitas*)⁸⁸, onde la sua infinita amabilità. Per ciò che riguarda l'uomo, questi, per un verso, non può amare autenticamente e integralmente se stesso senza amare Dio, anzi «naturalmente (*naturali dilectione*)» ama Dio (e dovrebbe amare Dio) «prima e più (*plus et principalius*)» di se stesso⁸⁹; per altro verso, trova

⁸⁵ Cfr. C. G., I, cc. 74-81.

⁸⁶ *Ibid.*, III, 18, 3. I.

⁸⁷ C. G., I, c. 22.

⁸⁸ *Ibid.*, c. 38.

⁸⁹ *S. Th.*, I, q. 60, a. 5. L'affermazione di Tommaso è così argomentata. «Nelle cose naturali, tutto ciò che appartiene essenzialmente e totalmente a un'altra realtà ha maggiore inclinazione (*principalius et magis inclinatur*) verso la realtà cui appartiene, che verso se stesso [...]. Poiché dunque Dio è il bene universale (*bonum universale*), e sotto questo bene rientrano l'angelo, l'uomo e ogni altra creatura, essendo ogni creatura naturalmente in tutto il suo essere [...] di Dio (*quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est*), ne segue che anche naturalmente (*naturali dilectione*) l'uomo e l'angelo amano Dio prima e più (*plus et*

in Dio la sua felicità, intesa come conseguimento del fine ultimo e del bene sommo, come appagamento totale, che «riempie talmente l'appetito dell'uomo, da non lasciare niente di desiderabile all'infuori di esso»⁹⁰.

5. *Conclusion*

Dopo quel che si è detto fin qui, che ne è dell'«intellettualismo» di Tommaso? Resta, e ben saldo. Si pensi anche solo alla felicità. Tommaso afferma a chiare lettere che essa consiste «essenzialmente» nella contemplazione di Dio: è un'operazione dell'intelletto.

La beatitudine consiste [...] in un'operazione dell'intelletto speculativo [...]. E ciò è evidente per tre ragioni. Primo, perché se la felicità è un'operazione umana, è necessario (*oportet*) che sia l'operazione umana più nobile. Ora, l'operazione umana più nobile è quella che spetta alla facoltà più nobile in rapporto al più nobile oggetto. Ma la facoltà più nobile è l'intelletto, e il suo più nobile oggetto è il bene divino [...]. Perciò la beatitudine consiste principalmente (*maxime*) in tale operazione, cioè nella contemplazione delle cose divine [...]. Secondo, la stessa conclusione deriva dal fatto che la contemplazione più di ogni altra cosa (*maxime*) viene desiderata per se stessa [...]. Terzo, la vita contemplativa affianca l'uomo agli esseri superiori, cioè a Dio e agli angeli, ai quali egli diviene simile in forza della beatitudine⁹¹.

Tommaso, nello stesso tempo, esclude esplicitamente che la felicità possa consistere «essenzialmente» in un atto della volontà. Egli scrive:

Per la felicità si richiedono due cose: la prima, che ne costituisce l'essenza (*essentia*), e la seconda, che ne costituisce l'accidente proprio (*quasi per se accidens eius*), e cioè il godimento che l'accompagna. Affermo dunque essere impossibile che la felicità stessa nella sua essenza consista in un atto della volontà (*quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis*). Infatti è evidente [...] che la felicità è il conseguimento dell'ultimo fine. Ma il conseguimento dell'ultimo fine non è un atto della volontà. Poiché la volontà si volge al fine, o per desiderarlo, se assente, o per quietarsi in esso, se presente. Ora, è chiaro che il desiderio del fine non è il conseguimento del fine, ma piuttosto un moto verso il fine. Il godimento poi sopravviene alla volontà per il fatto che il fine è presente; e non è affatto vero, al contrario, che una cosa diventa presente perché la volontà ne gode. Si richiede perciò un atto diverso da quello della volontà per rendere il fine presente alla volontà medesima⁹².

principalius) di se stessi» (*ibid.*). Il senso del brano è chiaro, quanto all'essenziale: il bene in sé, il bene di cui ogni cosa è partecipazione, il bene sommo che è il bene di ogni bene, che è ciò per cui ogni bene è bene, non può non essere amato di più, *naturaliter*, rispetto ad ogni bene finito, fosse anche quel bene finito che ciascuno è.

⁹⁰ *Ibid.*, I-II, q. 1, a. 5.

⁹¹ *Ibid.*, q. 3, a. 5.

⁹² *Ibid.*, q. 3, a. 4.

La felicità, allora, è essenzialmente un atto dell'intelletto e non della volontà, per Tommaso. E tuttavia, egli non disconosce il valore dell'amore. Proprio sulla felicità, oltre a quanto appena riportato, egli afferma pure che «l'uomo e le altre creature intellettive raggiungono l'ultimo fine [= la felicità] mediante la conoscenza e l'amore di Dio (*cognoscendo et amando Deum*)»⁹³. E, in via generale, rispetto alla realtà divina, in quanto superiore all'uomo, egli sostiene che «il volere è più eminente (*eminentius*) dell'intendere, come volere Dio o amarlo [è più eminente] che conoscerlo, e ciò perché la stessa bontà divina esiste più perfettamente (*perfectius*) in Dio, come è desiderata dalla volontà, di quanto non esista partecipata in noi in quanto è conosciuta dall'intelletto»⁹⁴. Detto diversamente: «sebbene l'anima si rapporti a Dio con l'intelletto prima che con l'affetto, tuttavia l'affetto lo raggiunge più perfettamente dell'intelletto (*perfectius pervenit in ipsum [=Deum] affectus quam intellectus*)»⁹⁵.

A conclusione, «intellettualismo» sì in Tommaso, ma soprattutto equilibrio: intellettualismo come quello di chi ritiene pure che «è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto» – quindi, per l'uomo, anche l'*intelligere* – «per un qualche amore (*ex aliquo amore*)»⁹⁶.

⁹³ *Ibid.*, q. 1, a. 8. «Nell'uomo due sono i mezzi con cui può aderire a Dio, cioè l'intelletto e la volontà [...]. Ma l'adesione dell'intelletto riceve il suo completamento (*completionem recipit*) in ciò che l'intelletto apprende» (C. G., III, c. 116, 1).

⁹⁴ *De veritate*, q. 22, a. 11.

⁹⁵ *Ibid.*, ad 10.

⁹⁶ *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 6.