

ORDO RATIONIS, VIRTÙ E LEGGE. A PROPOSITO DI UN LIBRO DI MARCO PANERO

ARTURO BELLOCQ*

SOMMARIO: 1. Panero, prosecutore delle ricerche di Giuseppa Abbà. 2. L'ordine della ragione e la razionalità pratica. 3. L'ordine della ragione, l'ordine dell'amore e l'agire secondo virtù. 4. Fini virtuosi, inclinazioni naturali e legge naturale. 5. Conclusione: formalità senza formalismo nell'ordine della ragione.

1. PANERO, PROSECUTORE DELLE RICERCHE DI GIUSEPPE ABBÀ

COME succede con i grandi autori della Filosofia e della Teologia, l'opera di Tommaso d'Aquino rimane una fonte inesauribile di nuovi studi e approfondimenti, nonché un cantiere aperto di saggezza da dove ricavare elementi per affrontare nel modo giusto i problemi odierni. L'opera di Marco Panero che qui vogliamo presentare¹ si colloca in questo movimento che attinge ai testi di Tommaso per cogliere il loro senso profondo, le grandi intuizioni che strutturano il suo pensiero, per poi spiegarle in modo fruibile allo studioso contemporaneo, che si vede arricchito da una *luce nuova* per affrontare i dibattiti perenni della Filosofia.

La dissertazione di Panero diventa così lo sviluppo coerente della proposta di *Lex et virtus* ed il coronamento che le mancava. (...) Confermo perciò la mia soddisfazione, al tramonto della mia carriera accademica, di trovare nella dissertazione di Panero una conferma ed uno sviluppo di certe mie ipotesi, esposte in modo assai migliore di quanto avrei potuto fare io.²

Quando uno studioso della morale tomista legge queste parole della *Prefazione* che Giuseppe Abbà fa alla tesi del suo discepolo e successore nella Cattedra di Filosofia Morale presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana, sa di certo che non rimarrà deluso. Infatti, il lavoro di Panero dimostra di aver colto fino in fondo i punti fermi della lettura rinnovata della morale tomista come *etica della prima persona* – ovvero dell'eccellenza nella costruzione della propria condotta da parte del soggetto agente – portata avanti dal

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

¹ M. PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae* (Prefazione di Giuseppe Abbà), LAS, Roma 2017, 568 pp.

² G. ABBÀ, *Prefazione*, in M. PANERO, *Ordo rationis*, cit., p. 8.

suo maestro e da altri studiosi che lo stesso Panero ben conosce. La breve ma pregevole *Prefazione* di Abbà spiega la collocazione della ricerca dell'autore in questo progetto: se i lavori dello stesso Abbà (a partire dalla sua monografia *Lex et virtus*, apparsa nel 1983) si erano concentrati soprattutto sulla centralità della virtù come *habitus* necessario a regolare in modo eccellente la condotta umana, mancava ancora una trattazione particolareggiata sul criterio di specificazione degli *habitus* virtuosi, ovvero del contenuto razionale di quella rettitudine esibita nelle scelte virtuose, che l'Aquinata è solito spiegare ricorrendo al concetto di *ordo rationis*.

2. L'ORDINE DELLA RAGIONE E LA RAZIONALITÀ PRATICA

Come segnala l'autore del libro nell'Introduzione

l'*ordo rationis* è una nozione particolarmente intrigante. Pur non offrendone mai una trattazione sistematica, Tommaso vi si appella in nodi strategici del discorso morale, quale la specificazione degli atti, l'articolazione delle virtù, la determinazione dei precetti di legge. Insomma, ci troviamo di fronte a quello che appare a tutti gli effetti un principio pervasivo e strutturante l'intera dottrina morale, ma, paradossalmente, Tommaso non avverte mai il bisogno di tematizzarlo, limitandosi a disinvolute e repentine allusioni, che lasciano sovente spiazzato il lettore (p. 11).

Come si evince sin dalle prime battute dell'opera, l'*ordo rationis* è un concetto complesso, analogo ma allo stesso tempo unitario, capace di raccordare in un tutto organico il contenuto della felicità umana come *ordo finium* – ordine dei fini o beni umani che compongono l'ideale di vita buona –, la specificazione degli atti che concorrono a realizzare tali fini, i movimenti appetitivi che determinano il retto modo di tendervi, la formulazione di precetti morali per costruire la scienza morale e avviare alla vita virtuosa nelle fasi iniziali della formazione della personalità. Nei quattro capitoli centrali del suo lavoro Panero riesce a mostrare bene i contenuti della nozione di *ordo rationis*, il ruolo che esso gioca nei diversi passaggi del discorso morale e le connessioni fra di essi, dando così una utile visione di insieme della morale tomista e sfruttandola per intervenire in alcuni dei dibattiti più salienti in filosofia morale, come quello sulla specificazione delle azioni secondo l'oggetto morale o sulla portata ed articolazione della legge naturale. Notevole è il corredo della sua esposizione con l'utilizzo esperto dei testi pertinenti dell'opera di Tommaso, e particolarmente utili si dimostrano gli indici finali dei riferimenti tomisti, degli autori citati e l'indice analitico.

La parte centrale della ricerca è preceduta da un Primo Capitolo introduttivo, *Abbozzo iniziale: il piano della II Pars* (pp. 21-94) in cui si presentano, nel solco delle principali intuizioni del suo maestro, la logica e la novità della *II Pars* della *Summa Theologiae* come esposizione definitiva e matura della morale di Tommaso: una trattazione nota ai frequentatori dell'etica della virtù, ma non

per questo priva di interesse a motivo della sua completezza e della precisione nell'individuazione dei pregi della dottrina morale – filosofica e teologica – della *Summa*. Il capitolo funge anche da ottima giustificazione della centralità del concetto di *ordo rationis*, per quanto la felicità umana che la riflessione morale si propone di individuare e descrivere si prospetta come quel *ordo rationis* di beni e fini da perseguire attraverso l'agire, cioè da incarnare nelle nostre tendenze, passioni e atti (cfr. pp. 89-90).

Il Capitolo Secondo dal titolo '*Ordo rationis*': *fine, ragione pratica e atto umano* (pp. 95-170) è un trattato sull'intenzionalità umana, che spiega come la *ratio* presieda la composizione degli atti umani a partire dall'*ordo finium* che essa stessa individua come articolazione del fine ultimo. Un discorso competente e abbastanza completo sulle condizioni formali della felicità e sulla progressiva determinazione del suo contenuto che fa la filosofia morale in sede di riflessione sistematica, che è quella che troviamo nella *Summa*, oggetto principale di questo studio. Pochi invece sono gli accenni a come si dia questa progressiva determinazione nella concreta esperienza morale del soggetto, il che d'altronde sarebbe un tema differente anche se non lontano.³

Dal punto di vista sistematico allora, prima si tratta di stabilire un adeguato *ordo finium* in quanto modi di perseguire i diversi beni umani (la priorità, l'intensità, l'ordine reciproco delle diverse cose e attività che compongono la vita buona), poi di determinare l'azione che qui e ora realizza il suddetto ordine di fini attraverso un delicato processo di commisurazione delle circostanze, deliberazione e giudizio sul da farsi. Centrale appare qui la funzione attiva – ordinatrice – della ragione pratica, funzione di cui giustamente si sottolinea l'originalità e l'irriducibilità alla funzione teorica o contemplativa: «si tratta di ordinamenti razionali che la *ratio* deve anzitutto fare, poiché non si trovano a disposizione di alcuna apprensione, né possono essere somministrati compiutamente dall'esterno» (p. 123). Interessante a nostro avviso sarebbe stata una parola in merito al dibattito contemporaneo sull'origine della razionalità pratica come apprensione del *bonum faciendum* e la sua dipendenza o meno, e in che modo, dalla funzione speculativa della *ratio* e, in fondo, dalle nozioni metafisiche di *perfectio*, *convenientia*, *natura*, ecc.⁴ Ad ogni modo, pur senza pronunciarsi esplicitamente sull'originarietà dei principi pratici, Panero adot-

³ Sull'importante questione dei diversi livelli di conoscenza morale – l'esercizio diretto della ragione pratica che guida il nostro agire concreto, l'esercizio riflesso che costituisce la scienza morale personale e la riflessione sistematica che costituisce il sapere scientifico – e le loro connessioni, è utile il saggio di A. RODRIGUEZ LUÑO, *Esperienza morale e riflessione etica*, in IDEM, «Cittadini degni del vangelo» (*Fil* 1, 27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, pp. 9-22. Sul rapporto fra esperienza morale e filosofia morale cfr. anche G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale-2*, LAS, Roma 2009, cap. I.

⁴ Si pensi alle discussioni seguite alla proposta della "New Natural Law Theory" di Finnis e Grisez, o ancora all'etica razionale delle virtù di M. Rhonheimer, autori ben conosciuti da Panero e anche presentati per altri dibattiti.

ta una prospettiva nettamente pratica che mantiene con grande coerenza fino alla fine dell'opera, nel senso che per lui il bene che interessa alla morale – il *bonum honestum*, conosciuto come *faciendum* – non è mai solo né principalmente una perfezione entitativa da promuovere, bensì un'attività del soggetto agente che coinvolge certo la nozione di perfezione degli enti, ma integrata in una logica pratica del retto perseguimento della felicità intesa come modi giusti di tendere ai fini giusti, modi e fini dischiusi appunto dalla funzione ordinatrice della *ratio practica* e non dalla funzione speculativa della *ratio*, per quanto essa possa aiutare a chiarirli e integrarli quando ci si riflette, come è ovvio data l'unità della potenza intellettuale.

A questo scopo torna essenziale la categoria tomista di *finis quo*, individuata e sfruttata con profitto a più riprese da Panero.⁵ Il concetto è chiave per dare tutta la rilevanza pratica – quindi, ciò che è specificamente *morale* – ai beni umani considerati come oggetti di amore (gli *obiecta dilectionis*: Dio, il prossimo, se stessi, i beni dell'anima e quelli del corpo), che una morale troppo aderente al criterio della perfezione metafisica – come risultava persino quella dello stesso Tommaso nei suoi primi scritti – è solita trascurare.⁶ L'impressione è che a una morale così impostata si potrebbe ancora rivolgere la domanda di sapore aristotelico: ma allora perché non tutti la pensano così, se la nostra ragione riesce ad individuare speculativamente gli oggetti di amore convenienti alla nostra natura? È solo un fatto di ignoranza, come pensava Socrate, o di pura malizia della volontà davanti ad una verità poco meno che evidente?

⁵ Cfr. pp. 50-52 a proposito di Dio come fine ultimo, di cui non si può tralasciare l'*operatio* che lo costituisce come tale per il soggetto; pp. 111-112 per una presentazione sistematica; e soprattutto pp. 346ss per giustificare la ricerca sulla specificazione dei fini virtuosi: «Il discorso morale, se intende assumere fino in fondo la prospettiva pratica, non potrà dunque limitarsi ad enunciare il retto ordine di beni amabili, in se stesso considerato (*finis cuius*), ma dovrà spingersi ad indagare come tali beni risultino apprezzabili per un individuo umano, quale disposizione affettiva e passionale richieda nel soggetto una tale corrispondenza, come debbano essere regolate le operazioni volontarie ordinate al conseguimento di questi beni (*finis quo*)» (p. 346).

⁶ Si pensi all'impostazione neoscolastica di ispirazione suareziana prevalente nei manuali di *Theologia moralis* in uso fino agli anni '60, lucidamente descritti e criticati dall'opera ormai classica di S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodi, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, cc. 10 e 11. Ma si considerino ancora alcuni autori contemporanei che a nostro avviso concentrano troppo la riflessione morale sulle teleologie naturali che il soggetto scopre grazie all'esercizio speculativo della ragione e che la sua natura ingiunge di rispettare perché in quel rispetto consisterebbe la perfezione della propria natura così come voluta da Dio: ad. es. S. A. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, Sapientia Press, Ave Maria (FL) 2015²; S. J. JENSEN, *Knowing the Natural Law. From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, CUA Press, Washington, DC 2015. Interessante per precisare i termini del dibattito è stato lo scambio fra quest'ultimo autore e M. Rhonheimer: S. J. JENSEN, *Thomistic Perspectives? Martin Rhonheimer's version of Virtue Ethics*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 86 (2012), pp. 135-159; M. RHONHEIMER, *The Perspective of Morality Revisited: A Response to Steven J. Jensen*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 87 (2013), pp. 165-196.

Considerare il bene morale come *bene pratico* o *finis quo* ci aiuta a concentrare la prospettiva del discorso morale nell'*ordo* degli appetiti del soggetto, del loro complesso intreccio e difficile governo da parte della ragione per riuscire a vedere, a sentire e a volere personalmente come *bonum faciendum* ciò che in realtà è bene fare. Questo *ordo* che la ragione pratica imprime nell'appetito, e che consiste in proporsi i fini giusti e in ordinare le azioni concrete al conseguimento di tali fini, e per tanto coincide con il bene morale, è oggetto di approfondimento nei capitoli 3 e 4.

3. L'ORDINE DELLA RAGIONE, L'ORDINE DELL'AMORE E L'AGIRE SECONDO VIRTÙ

Nel Capitolo Terzo – '*Ordo rationis*' e specificazione morale degli atti (pp. 171-306) – si affronta il tema della retta specificazione dei fini e delle azioni atte a conseguirli, entrambe opera dell'*ordo rationis*. Il nocciolo del discorso è preceduto però da un lungo e interessante preambolo sulla corrispondenza fra l'*ordo rationis* e l'*ordo amoris* (cfr. pp. 185-254) che vuole mostrare come l'attività ordinatrice della *ratio practica* non sia altro che la specificazione o determinazione di quella inclinazione verso la pienezza che si chiama *amor* (*intellectualis* nel caso dell'uomo), e che costituisce il presupposto logico e metafisico dello studio dell'agire umano: infatti la ragione umana si fa pratica (*fit practica*, come sostiene Tommaso) quando specifica l'inclinazione generale della volontà al bene; è una *ragione al servizio dell'amore*, per sapere cosa e come amare, quindi molto distante dal primato assoluto e astratto della ragione tipico del razionalismo. Il discorso verrà poi ripreso e approfondito quando si parlerà della virtù della carità (cfr. pp. 366ss.), forma di tutte le virtù, e che in quanto tale esige e chiama la *ratio* a ordinare tutte le cose all'amore di Dio in un tutto armonico. Di grande valore ermeneutico ritengo il primato dato dall'autore all'*amor sui* nell'ordine "genetico" (cfr. pp. 239-244), secondo il quale amo Dio e gli altri in quanto modo di promuovere la mia propria perfezione o felicità, e pertanto come adeguata determinazione dell'amore di se stessi, oggetto formale necessario di tutti gli atti della volontà, e coincidente con l'inclinazione al *bonum in commune* che dà origine alla razionalità pratica: mi sembra la chiave per ridimensionare efficacemente la tendenza di alcune correnti di teologia morale contemporanea di pensare all'*amor* – inteso in senso generico, quale fondamento metafisico della razionalità pratica – come un principio che originariamente farebbe riferimento immediato ad un *amatum* personale altro da me, la cui presenza fa scaturire tutta la dinamica morale come risposta a quel dono, facendo dell'interpersonalità la dinamica fondamentale del *practicum*.⁷

⁷ È l'impostazione del manuale di L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008. La giustificazione teorica della loro proposta si può trovare nelle pp. 124-158 o, a nostro avviso con un'e-

A mio avviso una siffatta dinamica ha tutta la sua pertinenza ermeneutica quando si parla delle relazioni interpersonali o anche della vita teologale, ma difficilmente può pretendere di essere la prospettiva generale o fondamentale della razionalità pratica.

Ma tornando allo schema del capitolo, la rettitudine dell'amore opera della ragione si dispiega in una bontà delle intenzioni (*bonitas ex fine*), che si dà quando le finalità che si propone il soggetto coincidono con quelle dell'*ordo rationis* in quanto articolazione del fine ultimo, e bontà delle scelte (*bonitas ex obiecto*), quando l'atto scelto è conveniente e realizza effettivamente le intenzioni rette. A questo punto si introduce il lettore all'annoso dibattito sul ruolo della ragione pratica nella configurazione dell'oggetto morale e si danno gli elementi più importanti sulla teoria tomista dell'azione, come l'utile distinzione fra *actus secundum se* e *ex ordine ad finem* – secondo la quale l'intenzione del soggetto può avere un ruolo determinante nella specificazione dell'oggetto morale dell'azione concretamente scelta, come succede nel noto esempio di chi fa l'elemosina per vanagloria –, e si finisce per dare una propria visione d'insieme equilibrata dell'atto come composizione unitaria fatta dalla ragione pratica, un *ordo* fra i diversi fini (remoti e prossimo) e la materia sulla quale si esercita. I lettori più esperti probabilmente avrebbero voluto vedere in azione la fruibilità della proposta di Panero, affrontando qualcuno dei *casus* dibattuti dagli autori citati o prendendo posizione sulle loro proposte.

Il Capitolo Quarto si intitola '*Ordo rationis*' e virtù (pp. 307-420) ed è a nostro avviso il più riuscito. Il Capitolo affronta l'*ordo rationis* come criterio di specificazione delle virtù, mostrando il dispiegarsi di questo *ordo* nelle varie regolazioni delle diverse facoltà umane e nelle loro relazioni reciproche, dando così un panorama allo stesso tempo unitario e diversificato dell'organismo virtuoso, e giustificandolo convenientemente a partire dall'attività della *ratio practica* nel perseguimento della felicità. Di grande pregio è la prima sezione (pp. 307-339) in cui si illustra la assoluta centralità della virtù nella determinazione della *beatitudo*, e pertanto nell'etica: in primo luogo perché la felicità in questa vita consiste propriamente nell'agire secondo le virtù, e non in qualcos'altro che si otterrebbe *attraverso* le virtù; ma più importante ancora perché si presenta la virtù con tutta la sua *forza razionale*, come determinante non solo l'intensità dei diversi appetiti e passioni, ma soprattutto la loro qualità, cioè lo stesso fatto che al soggetto gli appaia come buono il vero bene. La sezione centrale del capitolo approfondisce le virtù particolari (carità, giustizia, forza, temperanza e prudenza) mostrandone le strutture razionali specifiche, senza mai perdere la visione d'insieme, garantita appunto dalla nozione di *ordo rationis*

sposizione più ordinata, nei saggi contenuti in L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, PUL-Mursia, Roma-Milano 2001, cc. I e II.

quale retto modo di perseguire i diversi beni e fini oggetto di amore. Così l'*ordo rationis*, identificato prima con l'*ordo amoris*, diventa ora lo stesso *ordo virtutis*, regolazioni che includono fini, atti e modi affettivi di tendervi che costituiscono la vera e propria regola morale, in quanto partecipazione della stessa normatività della ragione pratica, e pertanto determinazione del contenuto della propria felicità.

4. FINI VIRTUOSI, INCLINAZIONI NATURALI E LEGGE NATURALE

Nel Quinto Capitolo, dal titolo '*Ordo rationis, inclinazioni naturali e leggi*' (pp. 421-514), si entra nel tema della legge morale. Il discorso va messo alla fine di proposito: non solo perché anche Tommaso lo colloca alla fine della *II Pars*, ma pure perché nella prospettiva dell'etica della prima persona il ruolo della legge è sempre derivato e secondario, poiché la regola morale è costituita dalla struttura razionale delle virtù, alcune delle cui esigenze vengono formulate – in un secondo momento e in dipendenza da queste strutture razionali – in precetti sintetici, utili per la costruzione della scienza morale, per la trasmissione delle conoscenze morali e per avviare le persone alla vita virtuosa nel lavoro educativo o nella vita civile. Questa immagine dell'*ordo legum* viene tratteggiata da Panero in tre momenti essenziali. Una prima parte più fondamentale spiega il rapporto fra l'*ordo rationis* e le inclinazioni naturali, importante per capire con esattezza la dottrina tomista della legge naturale. Anche qui l'autore presenta gli attori principali del dibattito sull'interpretazione della famosa q. 94, a. 2 della I-II della *Summa*, ovvero sulla costituzione della legge naturale a partire dalle inclinazioni naturali. Senza schierarsi in modo netto verso nessuna delle proposte, offre però una rilettura bilanciata che dà un ruolo architettonico ad un altro articolo della stessa *quaestio*, il 94, a.3, in cui Tommaso parla dell'inclinazione naturale ad agire secondo ragione, inclinazione fondamentale che consente di comprendere a modo umano le altre inclinazioni naturali, componendole secondo l'*ordo rationis*: così la ragione pratica coglie i diversi beni umani e li compone secondo il suo proprio *ordo*, ovvero che i beni esterni vanno ricercati in funzione dei beni del corpo, questi in funzione dei beni dell'anima cosicché questa possa ottenere la sua felicità perfetta, che consiste nell'amore al prossimo e a Dio. In questo modo l'*ordo rationis* diventa la *forma* della legge naturale, la cui *materia* sono i diversi beni umani (intesi sempre come attività o *fines quo*, oggetto delle inclinazioni naturali⁸), e la di-

⁸ Interessante notare come i diversi *bona humana* a cui si riferisce Tommaso in *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 come principi dell'attività pratica della ragione non siano beni sostanziali o persone, ma vengano espressi in forma di attività (*facienda*): «*conservatio sui esse..., coniunctio maris et feminae..., educatio liberorum..., quod cognoscat veritatem... et in societate vivat*». Ciò costituisce a nostro avviso un'altro indizio del ruolo originale e originario che ha la conoscenza pratica nel pensiero di Tommaso, cioè inderivato dalla co-

citura “*lex naturae*” sta a indicare che è per natura che la *ratio practica* tende a produrre questo *ordo*, poiché così è stato “attrezzato” l’uomo da parte del suo Creatore affinché possa raggiungere la sua perfezione.

Nella parte centrale del capitolo si spiega in che modo vengono determinati i precetti della legge naturale a partire dall’*ordo rationis*. La spiegazione ha una sua originalità, in quanto riesce a mostrare come vengano integrati i due criteri di regolazione della condotta a cui Tommaso accenna, ma che né lui né altri studiosi si preoccupano di spiegare esattamente come si rapportano: i fini delle virtù e i precetti della legge naturale. Se ai fini generali dell’esistenza umana in quanto al contenuto (quali l’amore a Dio, a se stessi, al prossimo, ecc.) corrispondono i principi primari della legge naturale (fare il bene ed evitare il male, non fare il male agli altri, ecc.), i fini delle virtù in quanto luce evidente sul modo di regolare le operazioni oggetto delle inclinazioni naturali (giustizia, forza, temperanza, ecc.) danno luogo ai precetti secondari della legge naturale nei diversi ambiti concreti dell’agire (cfr. pp. 490-495). La spiegazione della loro integrazione sarebbe più completa, a nostro avviso, se si facesse ricorso alla distinzione – adoperata inizialmente dal Gaetano – fra i due modi di esercizio della ragione pratica: uno diretto (*in actu exercito*) e uno riflesso (*in actu signato*).⁹ Così rimarrebbe più chiaro ancora che i precetti della legge naturale sono il prodotto dell’attività riflessa della *ratio practica* che, per così dire, *fissa* in enunciati normativi i risultati della sua riflessione sul modo in cui la ragione pratica nella sua attività diretta mostra il bene da compiere. I fini delle virtù e i precetti di legge naturale non sono allora due criteri di regolazione della condotta – come sottolinea bene Panero –, ma succede che la nostra ragione

noscenza speculativa della perfezione umana o della perfezione degli altri enti, che poi mi porterebbe a desiderarla e a cercarla attraverso l’agire. Si tratta invece di *ordinare razionalmente* sempre meglio attività che già mi trovo a perseguire – in quanto buone – spontanea e necessariamente, cioè *naturalmente*.

⁹ Cfr. GAETANO, *Commento alla “Summa theologiae”*, I-II, q. 58, a. 5, com. VIII. Il commento del Gaetano si trova nell’edizione leonina della *Summa Theologiae*, Typographia Poliglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1891. Sottolinea l’importanza di questa distinzione per l’etica filosofica M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell’autonomia morale*, Armando, Roma 2001, pp. 77-82. Se ne serve in posti chiave della sua proposta anche G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995², pp. 201-205 (per spiegare il fenomeno del *dovere morale*) e pp. 276-281 (per giustificare l’insufficienza delle norme morali e l’assoluta necessità della virtù per un retto giudizio pratico *in partibus*). Tommaso conosce certamente l’esistenza di due livelli nella conoscenza pratica – quello universale della *scientia moralis* e quello particolare della *prudentia* – come documenta ampiamente lo studio di L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all’Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987. Tuttavia, a nostro avviso non è esplicito in Tommaso lo schema secondo cui la *scientia moralis* è il risultato dell’esercizio riflesso della *ratio practica* (*in actu signato*), mentre la *prudentia* è la perfezione dell’esercizio diretto della *ratio practica* (*in actu exercito*), il cui risultato è l’azione concreta.

pratica, la quale tende naturalmente ad agire secondo fini virtuosi, altrettanto naturalmente riflette sul proprio operato ed enuncia i precetti di legge, cioè che cosa significa in concreto agire secondo fini virtuosi in questo ambito e in quest'altro. Tale "informazione" costituisce la scienza morale personale, quell'insieme di conoscenze e convinzioni personali sul bene e sul male, ed è presente nel momento di prendere altre decisioni.

La trattazione filosofica si conclude con una sezione sulla legge positiva, caratterizzata da un sottotitolo molto indovinato – "tra la virtù e la virtù" –, in cui si spiega come da una parte la legge positiva tragga la sua struttura e contenuto dalla razionalità delle virtù, e dall'altra serva ad avviare le persone alla pratica della virtù. Anche se significherebbe allontanarsi dalla prospettiva della *Summa*, forse qui sarebbe stato utile qualche riferimento più ampio alla mutata situazione politica moderna – abbastanza distante da quella di Tommaso – in cui l'inesistenza di un fine ultimo condiviso da tutti i cittadini è risultata in una distinzione in parte nuova fra l'etica personale e l'etica politica, ambiti con evidenti punti di contatto, ma anche con logiche diverse.¹⁰ Il capitolo si conclude con una breve ma importante sezione sulla legge nuova o legge di Cristo, grazie alla quale la pienezza della legge risulta un principio di vita nuova, interno al soggetto in quanto infusione diretta di nuovi *habitus* virtuosi che gli consentono di capire, volere e sentire il bene da fare soprannaturale, vera incoazione della *beatitudo perfecta* e nuovi principi architettonici dell'*ordo rationis*, che non viene per quello sostituito, ma elevato o aperto alla verità più completa e definitiva dell'uomo.

5. CONCLUSIONE: FORMALITÀ SENZA FORMALISMO NELL'ORDINE DELLA RAGIONE

La *Conclusione* traccia un efficace bilancio del percorso compiuto e dell'importante valore euristico del concetto di *ordo rationis*. A più riprese si difende la *formalità* dell'*ordo rationis* come principio dell'organizzazione della morale tomista e punto di riferimento definitivo dei diversi temi particolari. Formalità da non confondere con il *formalismo* della cosiddetta morale autonoma in contesto cristiano dalle radici kantiane secondo la quale il bene umano consiste-

¹⁰ Per una spiegazione di tale distinzione, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La specificità dell'etica politica*, in A. RODRÍGUEZ LUÑO, E. COLOM (a cura di), *Teologia ed etica politica*, LEV, Città del Vaticano 2005, pp. 47-62. Un utile approfondimento sulla razionalità politica si può trovare in A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis: Base para la reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona 2015 e un pregevole percorso storico dalla filosofia politica dell'Antichità fino allo Stato costituzionale democratico moderno in M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica?*, «Acta Philosophica», 1/2 (1992), pp. 233-263. Riprendo questa distinzione per caratterizzare il bene comune politico come fine della vita sociale nella teoria politica moderna in *La doctrina social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, Edicep-Edusc, Valencia-Roma 2012, pp. 447-480.

rebbe nel vivere secondo certi *imperativi formali* (declinati poi in modi diversi a seconda degli autori come valori personali o sociali, massimizzazione del bene pre-morale, bilanciamento delle conseguenze, opzione fondamentale, ecc.), lasciando alla creatività della ragione soggettiva in situazione la determinazione delle azioni concrete, senza che esista un *ordo rationis* da incarnare nelle scelte, ovvero che orienti rispetto ai tipi di azione che manifestano o contraddicono il comportamento virtuoso.¹¹ Al contrario, la formalità dell'etica tomista dà una direzione ad intenzioni ed elezioni, presentandosi come un'articolazione di fini ed azioni virtuosi, capace di orientare efficacemente la vita e rimanendo allo stesso tempo aperta a concretizzazioni sempre nuove che rispettino la struttura fondamentale dell'*ordo rationis*.

Alla fine della lettura del libro di Panero la sensazione è di grande soddisfazione intellettuale per aver assistito ad una presentazione ordinata, completa e convincente dell'etica tomista in tutte le sue articolazioni principali. La centralità della nozione tomasiana di *ordo rationis* risulta pienamente giustificata, e questo a due livelli: in primo luogo come raccordo "formale" che garantisce unità e coerenza strutturale alle diverse dimensioni dell'agire – *ordo finium, ordinatio actuum ad finem, ordo virtutum, ordo legum* –, e in secondo luogo come contenuto "materiale" della vita buona intesa come eccellenza dell'agire – *obiecta dilectionis*, struttura razionale delle diverse virtù particolari e dei tipi concreti di atto che le realizzano o contraddicono –. Forse a qualcuno mancherà la presenza di più esempi concreti o di più momenti di confronto con l'etica moderna e i suoi influssi tanto positivi come negativi sulla teologia morale recente.¹² Tuttavia ritengo che gli elementi necessari per un tale confronto siano presenti nel testo per chi volesse continuare in questa linea di ricerca, ancora aperta e promettente.

¹¹ Per una critica efficace al *formalismo* di alcune correnti di etica moderna, cfr. D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, LEV, Città del Vaticano 1990; L. MELINA, *La conoscenza morale*, cit.; IDEM, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Ares, Milano 1993; M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica*, cit. Il dibattito, che sembrava piuttosto chiuso nella teologia morale cattolica dopo l'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II (6-VIII-1993) e i diversi approfondimenti che l'hanno seguita, si è in parte riaperto dopo la pubblicazione dell'esortazione apostolica *Amoris laetitia* di papa Francesco (19-III-2016): cfr. ad es. S. GOERTZ, C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia: un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017 e la recensione critica di A. FRIGERIO, *Cambio di paradigma o déjà-vu? L'impatto di Amoris laetitia sulla teologia morale*, «Anthropotes», 33 (2017), pp. 273-300. Anche per questo motivo il libro di Panero risulta di attualità per la teologia morale, che si dimostra sempre più bisognosa una filosofia morale conveniente.

¹² Tra le pubblicazioni recenti spicca a mio avviso per originalità e completezza il volume di A. CRUZ PRADOS, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, EUNSA, Pamplona 2015, pp. 572.

ABSTRACT · ‘Ordo rationis’, virtue and law. Reflections on a book by Marco Panero · *In his book ‘Ordo rationis’, virtù e legge. Studio sulla morale tomista della ‘Summa Theologiae’, Panero displays an exceptionally well organised, comprehensive and convincing view of the moral philosophy of Aquinas. The rational order is at the core of a two-level theory. Firstly as a formal link that guarantees unity and structural coherence to the different dimensions of action, and secondly as the material content of the good life understood as the excellence of action, i.e. the rational structure of the different virtues and the particular types of activity that realise or contradict them.*

KEYWORDS: moral philosophy, Aquinas, reason, virtue, law.