

# IL PROBLEMA DEL DOLORE ALLA LUCE DELL'ANTROPOLOGIA DI TOMMASO D'AQUINO

UMBERTO GALEAZZI\*

LA visione tommasiana del dolore può essere di grande aiuto specialmente nella drammatica situazione in cui oggi ci troviamo, dovendo affrontare scelte di inaudita gravità in campo etico e, in particolare, bioetico. La fonte principale dell'attuale disorientamento su tali questioni sembra essere una sorta di buonismo o emotivismo permissivo e trasgressivo che considera la sofferenza come il sommo male, per cui tutto può diventare lecito per liberarsene. Ciò, però, implica una contraddizione insuperabile: per evitare sofferenze si arriva ad infliggere sofferenze, fino al punto da eliminare esseri umani. La ricerca razionale tommasiana è illuminante per una liberazione da queste involuzioni disumanizzanti in quanto fa vedere, argomentando in modo convincente, che la sofferenza non è il male supremo e che c'è una via per sanare la lacerazione che essa costituisce per l'esistenza umana. Perciò, nella prospettiva dell'Aquinate, bisogna considerare la sofferenza in quanto è una passione, che può essere governata dalla ragione.

In questo lavoro non mi posso occupare del dolore in quanto è un aspetto del male, che suscita ardue questioni filosofiche, metafisiche, teologiche e di teodicea, e perciò devo rinviare ai risultati di ricerche documentate in altre sedi,<sup>1</sup> sempre tenendo conto della lezione tommasiana.

Farò talvolta riferimento a Taylor nelle pagine che seguono, perché, data la sua prossimità spirituale alla prospettiva speculativa di Tommaso d'Aqui-

\* Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara, Campus Universitario, Via dei Vestini 31, 66100 Chieti. E-mail: u.galeazzi@dipfilosofia.unich.it

<sup>1</sup> Si veda l'*Introduzione* (pp. 5-98) a TOMMASO D'AQUINO, *Il male e la libertà* (dalle *Questioni disputate sul male*), introduzione e note di U. Galeazzi, tr. it. di U. Galeazzi e R. Savino, con testo latino a fronte, BUR, Milano 2007<sup>2</sup>, dove, alla luce della tommasiana metafisica della creazione, tra l'altro, vengono discussi i fraintendimenti moderni e contemporanei sulla nozione di male come carenza o privazione, le obiezioni di Nietzsche, derivanti dalla "logica" del sospetto, la posizione di Leibniz e di qualche leibniziano contemporaneo, nonché quella dell'ultimo Pareyson. Per un dialogo critico con quanto sostiene H. JONAS nel suo libro *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica* (Frankfurt a.M., 1987), tr. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1993, cfr. il mio articolo U. GALEAZZI, *Tommaso d'Aquino: l'enigma del male e il logos della croce*, «Humanitas», 3 (2002).

no,<sup>2</sup> la sua ricerca si rivela particolarmente efficace e utile per far intendere il pensiero dell'Aquinate nel contesto culturale e filosofico contemporaneo, sia nell'area anglosassone che in quella continentale europea.

1. LA NATURA DELLE PASSIONI E LA POSSIBILITÀ DI GOVERNARLE  
RAZIONALMENTE DA PARTE DELL'UOMO

Per intendere il senso di quella passione umana che è il dolore conviene prima richiamare, sia pur brevemente, alcuni aspetti della visione tommasiana sulle passioni.<sup>3</sup>

Tommaso considera le passioni come «un elemento costitutivo dell'agire umano»<sup>4</sup> e ciò dipende soprattutto dal fatto che la persona umana è vista realisticamente come unità sostanziale della dimensione razionale e di quella corporeo-sensibile, «in virtù della quale gli atti dell'uomo non sono né esclusivamente sensoriali né esclusivamente spirituali, bensì umani, cioè tali da richiedere la partecipazione di tutte le potenze che nell'uomo si trovano» e quindi anche delle passioni «come atti propri della potenza appetitiva-sensitiva».<sup>5</sup> È l'uomo, dunque, non una sua componente scissa dalle altre, il soggetto unitario del movimento passionale, che, in quanto così riconosciuto come atto umano, rientra altresì «nella dimensione della moralità: esso è in se stesso moralmente significativo».<sup>6</sup>

La passione nel senso più proprio del termine non interessa l'anima direttamente, ma solo in quanto è unita al corpo,<sup>7</sup> appartiene, quindi, al compo-

<sup>2</sup> Come ritengo di aver fatto vedere nel mio saggio: U. GALEAZZI, *Sulla prossimità spirituale a Tommaso d'Aquino nel pensiero di Charles Taylor. Aspetti antropologici ed etici*, «Doctor Communis», 1-2 (2007), pp. 54-92.

<sup>3</sup> Per giustificare in maniera più ampia e articolata gli aspetti del pensiero dell'Aquinate sulle passioni qui richiamati devo rinviare al mio saggio: U. GALEAZZI, *Ragione e passioni in Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto con l'antropologia di Kant*, in M. MARANGIO, L. RIZZO, A. SPEDICATI, L. STURLESE (a cura di), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, Congedo, Galatina (Lecce), vol. 1, 2008, pp. 179-201.

<sup>4</sup> S. PINCKAERS, *Les passions et la morale*, «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», 74 (1990), p. 382.

<sup>5</sup> L. MAURO, «Umanità» della passione in S. Tommaso, Le Monnier, Firenze 1974, pp. 44-45.

<sup>6</sup> I. SCIUTO, *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia 25-28 sett. 1995, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, p. 78.

<sup>7</sup> Cfr. QDV, q. 26, a. 2. Si tengano presenti le sigle con cui sono citate le opere di Tommaso: QDV = *Le questioni disputate*, con testo latino a fronte dell'ed. leonina, voll. I, II, III, *La verità*, trad. it. a cura di R. Coggi e V. O. Benetollo, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993.

S. th. = *Summa theologiae*, testo latino dell'ed. leonina con tr. it a fronte a cura dei Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, 35 voll., Bologna 1985.

sto umano in ragione del corpo,<sup>8</sup> giacché non si verifica senza un'alterazione corporea.<sup>9</sup> Per cui «si dicono passioni gli atti dell'appetito sensitivo in quanto hanno annessa un'alterazione corporea».<sup>10</sup> Dunque, nelle passioni dell'appetito sensitivo si può distinguere l'elemento materiale, che è l'alterazione corporea, e l'elemento formale, che è il moto della potenza appetitiva dell'uomo; per esempio nell'ira l'elemento formale è la brama di vendicarsi.<sup>11</sup> Si tratta del moto dell'uomo come unità sostanziale di anima e di corpo, per cui si può parlare di moto dell'anima e di passione dell'anima.

Il legame, che c'è tra l'elemento materiale e quello formale nella passione, è talmente stretto da essere paragonabile a quello che si riscontra tra la materia e la forma di un ente, derivando dalla «unità sostanziale del composto umano e testimonia come la passione non possa avere per orizzonte se non tutto questo composto, benché più particolarmente essa debba essere definita come un atto dell'appetito sensitivo».<sup>12</sup> Quest'ultimo punto è particolarmente evidente se si considera la «passione psichica (*animalis*)», la quale, «dato che il corpo viene da essa trasmutato in base ad un'operazione dell'anima, deve trovarsi in una potenza congiunta a un organo corporeo, e a cui compete di trasmutare il corpo».<sup>13</sup> Perciò si troverà nella potenza appetitiva sensitiva, che è in contatto sia con le facoltà superiori come la ragione e la volontà sia con tutto l'organismo umano.<sup>14</sup> Ma il ritenere la passione come un moto proprio di una determinata potenza, quella appetitiva sensitiva, permetteva di recuperare il carattere pienamente naturale, in quanto frutto di quella potenza, e di superare criticamente la posizione stoica, che, invece, la considerava come una degenerazione patologica, come una malattia dell'anima.

Secondo l'Aquinate, l'errore degli Stoici consiste nel non tener conto della differenza qualitativa tra appetito sensitivo e appetito razionale, misconoscendo la peculiarità di entrambi. Ora, l'appetito sensitivo si distingue da quello razionale non in quanto trasgredisce l'ordine razionale, ma in quanto, appunto, è sensitivo, cioè in quanto tende al bene presentato dalla conoscenza sensibile. E questo tendere non è negativo o patologico, ma è naturale per l'uomo, poiché appartiene alla sua natura essere dotato dell'appetito sensitivo, come anche appartiene alla sua natura che quest'ultimo possa essere governato dal-

QDM = *Quaestiones disputatae de malo*, ed. leonina, Roma-Paris 1982; per la trad. it. delle qq. VIII-XV di quest'opera mi riferisco a quella contenuta in TOMMASO D'AQUINO, *I vizi capitali*, con testo latino a fronte, traduzione, introduzione e note di U. Galeazzi, BUR, Milano 2008<sup>4</sup>; per la trad. it. delle qq. I, II, III, VI di quest'opera mi riferisco a quella contenuta in TOMMASO D'AQUINO, *Il male e la libertà*, con testo latino a fronte, introduzione e note di U. Galeazzi, tr. di U. Galeazzi e R. Savino, BUR, Milano 2007<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. QDV, q. 26, a. 2, ad 4.

<sup>10</sup> S. th., I, q. 20, a.1, ad 1.

<sup>12</sup> L. MAURO, o. c., p. 48.

<sup>14</sup> Cfr. L. MAURO, o. c., pp. 48-49.

<sup>9</sup> Cfr. S. th., II, q. 22, a. 1.

<sup>11</sup> Cfr. S. th., I, q. 20, a. 1, ad 2; I-II, q. 44, a. 1.

<sup>13</sup> QDV, q. 26, a. 3.

la ragione e dalla volontà (appetito razionale). Ciò implica che l'appetito sensitivo non è necessariamente trasgressivo dell'ordine razionale e l'essere trasgressivo non è ciò che specificamente lo caratterizza. Perciò le passioni non hanno una dimensione patologica se non in quanto trasgrediscono l'ordine razionale. Ma di per sé non implicano necessariamente questa trasgressione, come vorrebbero gli Stoici.

Dunque, la passione può essere riconosciuta nella sua appartenenza alla natura dell'uomo a condizione non solo di identificarla come moto dell'appetito sensitivo, ma anche di considerare che può essere governata dalla ragione. Se, infatti, il moto passionale fosse del tutto indipendente dalla dimensione razionale, sarebbe comunque qualcosa di estraneo a ciò che caratterizza specificamente la condizione umana e, come tale da espungere, da reprimere, da mortificare. Invece Tommaso, ritenendolo un moto dell'appetito sensitivo, aggiunge che «un tale moto può essere regolato dalla ragione e, in quanto segue il giudizio della ragione, si mette a servizio della stessa per una pronta esecuzione, e poiché la condizione della natura umana esige che l'appetito sensitivo sia mosso dalla ragione, da ciò consegue che bisogna dire, in conformità con i Peripatetici, che qualche ira è buona e virtuosa».<sup>15</sup>

Come si vede, l'argomentazione appena richiamata in tanto è convincente in quanto è in grado di far vedere la verità dei due asserti, che sono essenziali per giustificare le conclusioni sul nostro tema: la distinzione tra appetito sensitivo (o sensualità) e volontà, nonché la possibilità (e la conformità alla natura umana) del governo razionale delle passioni. Su questi due punti importanti emerge il contributo analitico, frutto di un'indagine approfondita della questione 25 *De veritate* nella stessa direzione della specifica ricerca, che non si riscontra in altre opere, della q. 26 sulla *passio animalis*.

Sul primo punto,<sup>16</sup> tenendo conto del fatto che l'appetito è mosso dall'appetibile, il quale, però, non può muovere se non in quanto è appreso, bisogna dire che sia il moto dell'appetito sensitivo (sensualità) che quello dell'appetito razionale (volontà) scaturiscono dalla conoscenza in atto – in cui, appunto, la realtà appetibile è conosciuta – che nel primo caso è la conoscenza sensibile e nel secondo è quella razionale. Ora, la diversità dei tipi di conoscenza implica «la diversità delle realtà apprese»<sup>17</sup> e incide in maniera decisiva sulla peculiarità e diversità degli appetiti, cosicché, per esempio, la potenza appetitiva della parte sensitiva «si chiama sensualità in quanto è qualcosa di derivato dal senso»<sup>18</sup> cioè dalla conoscenza sensibile. Dunque «il senso, che conosce solo le realtà particolari, non apprende la bontà assoluta, ma questo bene; l'intelletto invece, poiché conosce gli universali, apprende la stessa bontà assoluta

<sup>15</sup> QDM, q. 12, a. 1; cito dalla mia traduzione in: Tommaso d'Aquino, *I vizi capitali*, cit.

<sup>16</sup> Cfr. QDV, q. 25, a. 1.

<sup>17</sup> QDV, q. 25, a.1, ad 6.

<sup>18</sup> QDV, q. 25, a. 1.

e in base a ciò l'appetito inferiore si distingue da quello superiore». <sup>19</sup> Infatti, l'appetito superiore, cioè la volontà, è caratterizzato dal fatto che «tende direttamente alla stessa ragione dell'appetibilità in assoluto, e così la volontà tende innanzitutto e principalmente alla bontà stessa o all'utilità o a qualcosa del genere; a questa o a quella cosa invece tende secondariamente in quanto è partecipe della formalità predetta; e ciò perché la natura razionale è di una così grande capacità che non le basterebbe l'inclinazione a una sola cosa determinata, ma ha bisogno di cose molteplici e diverse». <sup>20</sup> Invece l'appetito inferiore della parte sensitiva, cioè la sensualità, in base a quanto appena detto sulla conoscenza sensibile, tende a delle realtà particolari, determinate, in quanto apprese come buone o convenienti al senziente, «non tende alla bontà stessa o all'utilità o al piacere, ma a questa cosa utile o a questa cosa piacevole; e in ciò l'appetito sensibile è sotto l'appetito razionale». <sup>21</sup> Da ciò consegue il diverso grado di libertà dei due appetiti o, meglio, che si può parlare propriamente di libertà solo per l'appetito razionale, giacché «ogni potenza ha un certo rapporto necessario con il suo oggetto proprio», ma l'oggetto proprio della volontà è il bene nella sua universalità, in virtù del quale è in grado di valutare comparativamente i diversi beni particolari e di sceglierli liberamente: «l'uomo necessariamente vuole il bene, ma non è necessitato rispetto a questa o quella cosa, per quanto sia appresa come buona o utile». <sup>22</sup> Invece «l'appetito sensitivo non è necessitato nei riguardi di qualche cosa prima che venga appresa sotto l'aspetto del piacevole e dell'utile; tuttavia, una volta appreso ciò che è piacevole, necessariamente si porta su di esso: infatti un animale bruto che vede qualcosa di piacevole non può non tendervi», poiché l'oggetto proprio dell'appetito sensibile è una determinata realtà «in quanto è conveniente o piacevole». <sup>23</sup> Così dunque emerge con chiarezza che «la volontà e la sensualità sono appetiti specificamente distinti, come anche per motivi distinti si desidera la bontà stessa e questa cosa buona: infatti la bontà è desiderata per se stessa, mentre questa cosa buona in quanto partecipa qualcosa». <sup>24</sup>

Riguardo al secondo punto sopra indicato, anche da quanto appena detto emerge che i moti passionali (o della sensualità), in quanto tali, perseguono obbiettivi diversi e, quindi, riguardo alle scelte e alle azioni concrete, in conflitto rispetto a quelli razionali, ma la ragione, in sinergia con la volontà, può governarli: «la sensualità, per quanto sta in essa combatte contro la ragione; tuttavia la ragione può frenarla». <sup>25</sup>

Ciò emerge in primo luogo se si esamina il ruolo della ragione stessa: «dato che la medesima cosa, considerata sotto condizioni diverse, può essere resa sia dilettevole che repulsiva, la ragione presenta alla sensualità, mediante l'immaginazione,

<sup>19</sup> QDV, q. 25, a. 1, ad 6.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> QDV, q. 25, a. 4, ad 2.

<sup>20</sup> QDV, q. 25, a. 1.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*

una certa cosa sotto l'aspetto del dilettevole o dello spiacevole secondo che le sembra bene, e così la sensualità è mossa alla gioia e alla tristezza; e per questo il Filosofo dice che la ragione persuade «alle cose migliori»;<sup>26</sup> quindi «la ragione può muovere la sensualità a oggetti diversi».<sup>27</sup> È notevole questo passo in cui si chiarisce come i moti passionali non vivono in una autonomia tale da consentire loro di determinare da soli l'agire della persona e che, invece, è ineludibile, nell'unità del composto umano, il ruolo direttivo della ragione, purché la volontà non ne precluda l'esercizio o l'ascolto delle sue indicazioni.<sup>28</sup> Per meglio intendere questa acuta notazione tommasiana, decisiva ai fini della comprensione della peculiarità delle passioni e delle emozioni umane in quanto umane, può essere utile considerare il pensiero di Taylor, la cui attenta analisi delle emozioni – in consonanza con il testo appena citato – lo porta a concludere che le nostre emozioni dipendono dalle concezioni che abbiamo di noi stessi e della situazione in cui ci troviamo, in quanto al mutare di queste mutano anche quelle. Dice, infatti, il filosofo canadese: «modificare la mia descrizione della situazione significherà modificare i miei sentimenti, se sono emotivamente sollecitato dalla mia nuova percezione della situazione [...] per tali emozioni la nostra comprensione o le interpretazioni che accettiamo di esse sono costitutive dell'emozione. La comprensione contribuisce a plasmare l'emozione».<sup>29</sup> Qui bisogna tener conto di quelle che Taylor chiama le «rilevanze relative al soggetto», che sono l'ambito «di ciò che ci preme in quanto soggetti».<sup>30</sup> Ora, «le nostre emozioni relative al soggetto e che attribuiscono rilevanze sono plasmate dal modo in cui vediamo le rilevanze, e il nostro modo di vedere le rilevanze è plasmato dal linguaggio che siamo riusciti a sviluppare [...]. Nel momento in cui articoliamo le rilevanze, le emozioni cambiano. A questo livello, la nostra esperienza viene trasformata dal linguaggio. Ciò che viene trasformato è la mutata comprensione delle rilevanze resa possibile dal linguaggio. La nostra comprensione delle rilevanze che ci concernono comporta l'accettazione di una certa concezione di noi stessi».<sup>31</sup> Per avere chiaro il senso dell'importanza decisiva della dimensione linguistico-razionale nell'ambito delle emozioni umane, si tenga conto del fatto che, per Taylor il linguaggio o discorso non è separabile dal ragionamento e dal pensiero, per cui tra le recenti istanze che parlano dell'uomo come animale linguistico, o dotato di linguaggio, e la posizione di Aristotele che lo considera come un ani-

<sup>26</sup> QDV, q. 25, a. 4; corsivo mio.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. «intelligo quia volo [...]» (QDM, q. 6).

<sup>29</sup> C. TAYLOR, *The Concept of Person*, in IDEM, *Social Theory as Practice*, Oxford University Press, Delhi 1983; poi in IDEM, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, tr. it. in IDEM, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 132.

<sup>30</sup> C. TAYLOR, *Self-interpreting Animals* (1977), in IDEM, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, cit., tr. it. in IDEM, *Etica e umanità*, cit., p. 109.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 121.

male razionale non c'è un abisso, non c'è una radicale differenza, specie se ci si attiene alla originale formulazione aristotelica, secondo cui l'uomo è un animale che possiede il *logos*.<sup>32</sup> Poiché questa parola *logos*, lasciata non tradotta, in tutta la sua ricca polisemia, «combina discorso e pensiero in quanto significa, tra le altre cose, “parola”, “pensiero”, “ragionamento”, “resoconto ragionato”, oltre a essere usata per le parole impiegate in tale resoconto. Essa incorpora tra i propri significati un senso della relazione tra discorso e pensiero».<sup>33</sup>

In secondo luogo, se si considera la volontà, si deve rilevare che «nelle potenze vicendevolmente ordinate e connesse si verifica che un moto intenso in una di esse, e soprattutto nella superiore, ridonda nell'altra: per cui quando il moto della volontà, in base alla scelta, si dirige verso qualcosa, anche l'irascibile e il concupiscibile seguono il moto della volontà; per cui Aristotele dice che l'appetito muove l'appetito, cioè il superiore l'inferiore».<sup>34</sup>

Per cui conclusivamente si deve dire che se da un lato, in quanto viene prima del giudizio della ragione, il moto passionale non è in nostro potere e perciò non appartiene agli atti, che Tommaso chiama propriamente «umani», dall'altro, però, proprio in quanto «la sensualità è sottomessa alla ragione», come abbiamo appena visto, «è tuttavia in certo qual modo in nostro potere» e quindi il suo atto e cioè la passione, «raggiunge il genere degli atti morali», cioè umani, anche se imperfettamente.<sup>35</sup>

Nella stessa direzione del riconoscimento dell'appartenenza delle passioni agli atti umani si muove lo specifico contributo – che non si riscontra in altre opere tommasiane<sup>36</sup> – della questione 26 *De veritate*, costituendo altresì un indubbio progresso conoscitivo sul piano dell'analisi fenomenologica riguardante l'agire umano e la sua rilevanza etica. Si tratta, infatti, di considerare adeguatamente, traendone le dovute conseguenze nell'ambito della visione antropologica, il fatto che non solo le passioni possono essere governate dalla ragione e, quindi, dall'appetito razionale, che è la volontà, ma anche che ci sono delle passioni che hanno la loro origine proprio nella dimensione razionale della persona. Ciò emerge dalla già richiamata distinzione tra *passio corporalis* e *passio animalis*, che conviene approfondire analiticamente seguendo il testo della questione 26.

<sup>32</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Language and Human Nature*, The Alan B. Plaunt Memorial Lecture, University of Carleton, Ottawa, April 1978; poi in IDEM, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, cit., tr. it. in IDEM, *Etica e umanità*, cit., p. 154. <sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> QDV, q. 25, a. 4.

<sup>35</sup> Cfr. QDV, q. 25, a. 5.

<sup>36</sup> Per essere precisi, riconoscendo che effettivamente i termini *passio corporalis* e *passio animalis* si trovano solo in QDV, q. 26, bisogna altresì dire che altrove (cfr. per esempio S. th., I-II, q. 24, a. 1) si riscontrano termini diversi, ma con il medesimo significato di quelli appena menzionati, per esempio le “passioni comandate dalla volontà”, cioè quelle “psichiche” e quelle che “*a voluntate non prohibentur*”, cioè le “passioni corporali”. Certo, non è un argomento tematizzato a lungo, perché è considerato acquisito.

2. *PASSIO CORPORALIS* E *PASSIO ANIMALIS*. DOLORE E TRISTEZZA

La passione *corporale* (*corporalis*) «comincia nel corpo e termina nell'anima secondo che è unita al corpo come forma [...] per esempio quando viene leso il corpo [...] indirettamente patisce l'anima stessa»,<sup>37</sup> appunto con la passione del dolore. In questo caso l'anima «compatisce insieme con il corpo».<sup>38</sup>

Invece, si chiama *psichica* (*animalis*) la passione che «comincia dall'anima in quanto è motore del corpo [...] come appare nell'ira e nel timore e in altre cose del genere, dato che le passioni di questo tipo hanno luogo a motivo dell'apprensione e dell'appetito dell'anima, a cui fa seguito una trasmutazione del corpo». <sup>39</sup> Ora, questa specie di passione, «dato che il corpo viene da essa trasmutato in base a un'operazione dell'anima, deve trovarsi in una potenza congiunta a un organo corporeo, e a cui compete di trasmutare il corpo», perciò non è né nella parte intellettuale, che «non è l'atto di un qualche organo corporeo» e neppure nell'apprensiva sensitiva, che non muove il corpo se non mediante l'appetitiva, ma si trova «propriamente solo nell'appetitiva sensitiva». <sup>40</sup>

Per avere chiara questa distinzione tra passione *psichica* e passione *corporale* può essere utile tenere presente la differenza tra tristezza e dolore: «la tristezza è una certa passione psichica che prende cioè inizio nell'apprensione di ciò che è nocivo e termina in un'operazione dell'appetito e ulteriormente in un mutamento del corpo, mentre il dolore è secondo una passione corporale: per cui Agostino dice che "il dolore viene detto più comunemente dei corpi"; e quindi inizia da una lesione del corpo e termina nell'apprensione del senso e del tatto, per cui il dolore è nel senso del tatto come apprendente». <sup>41</sup>

Questa distinzione implica una prospettiva antropologica che vede l'uomo mosso ad agire non solo dai bisogni e dagli appetiti corporei, ma anche dagli orientamenti della propria dimensione razionale: Tommaso condivide la posizione di Agostino, che criticava alcuni platonici, «i quali dicevano che il principio di tutte quelle passioni era nella carne. Agostino invece mostra che, anche se la carne non fosse per nulla corrotta, tuttavia quelle passioni potrebbero avere inizio dall'anima [...]». <sup>42</sup>

Non si deve trascurare la rilevanza etica di queste distinzioni conseguenti all'indagine analitica tommasiana. Se, infatti, si considerano le passioni in se stesse, «cioè in quanto moti di un appetito non razionale», è chiaro che, in quanto tali, non hanno una dimensione morale, «non si trova in esse la bontà

<sup>37</sup> QDV, q. 26, a. 2.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> QDV, q. 26, a. 3.

<sup>41</sup> QDV, q. 26, a. 3, ad 9.

<sup>42</sup> QDV, q. 26, a. 3, ad 2.

o la malizia morale»,<sup>43</sup> ma questa considerazione separa un aspetto che non può essere visto astraendo dalla dimensione volontaria e razionale nella concretezza del dinamismo unitario della persona. Infatti, subito dopo il passo appena citato, Tommaso aggiunge che se le passioni «si considerano come soggette al comando della ragione e della volontà, allora in esse si riscontra bontà o malizia morale... possono essere buone o cattive moralmente [...]. Codeste passioni considerate in se stesse sono comuni agli uomini e agli altri animali: ma in quanto comandate dalla ragione sono proprie degli uomini». <sup>44</sup> Ognuno può vedere se e in che misura l'intelletto astratto, separando e isolando ciò che è, invece, in relazione con le altre dimensioni della vita della persona, falsifica la realtà indagata, in questo caso le passioni, considerandole come se fossero al di fuori della relazione. Come stiamo vedendo, l'Aquinate non cade nell'intelletto astratto e l'interprete deve certamente tenerne conto.

Il discorso è ancora più chiaro e articolato nella questione 26 *De veritate*: il tema è quello del rapporto che c'è tra le passioni e la volontà, del rapporto, appunto, e non della separazione e dell'isolamento. Le passioni si possono riportare all'atto della volontà o come precedenti o come conseguenti: «come precedenti in quanto le passioni spingono la volontà a volere qualcosa, come conseguenti, invece, in quanto per la stessa veemenza della volontà, per una certa ridondanza, l'appetito inferiore si commuove secondo queste passioni, o anche in quanto la stessa volontà suscita da sé queste passioni e le eccita». <sup>45</sup> Le passioni che precedono la volontà diminuiscono il carattere di positività morale degli atti che ne conseguono, perché l'atto moralmente buono è ordinato al bene dalla ragione, secondo il dovuto modo e secondo la dovuta misura, in base a un sereno discernimento; ma quest'ultimo non si conserva quando uno è provocato a volere qualcosa, sia pur buono, e ad agire «dall'impeto della passione», per cui solo casualmente la debita misura sarà osservata. <sup>46</sup> Le cose stanno ben diversamente per le passioni che conseguono alla volontà, le quali «non diminuiscono la lode o la bontà dell'atto, perché saranno state moderate secondo il giudizio della ragione, al quale la volontà fa seguito; anzi aggiungeranno qualcosa alla bontà dell'atto». <sup>47</sup> E ciò si verifica in primo luogo perché «la stessa passione conseguente nell'appetito inferiore è il segno che il moto della volontà è intenso: infatti non può accadere nella natura passibile che la volontà sia mossa fortemente a qualcosa senza che segua una qualche

<sup>43</sup> S. th., I-II, q. 24, a. 1. In questo senso Silvana Vecchio può scrivere: «L'impianto solidamente aristotelico del discorso tomista fornisce [...] il fondamento per una concezione effettivamente neutra delle passioni, che consente di isolare il discorso sui moti dell'anima in uno spazio sottratto ad ogni valutazione morale» [*Introduzione* a Tommaso d'Aquino, *Le passioni dell'anima* (dalla *Somma di teologia*, I-II, questioni 22-48), trad. it. e introduzione di S. Vecchio, Le Lettere, Firenze 2002, p. 13].

<sup>44</sup> S. th., I-II, q. 24, a. 1 e ad 1.

<sup>45</sup> QDV, q. 26, a. 7.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

passione nella parte inferiore». <sup>48</sup> Alla luce di questa considerazione emerge tutta l'importanza dell'individuazione della passione psichica come passione che deriva dal giudizio della ragione e dalla decisione della volontà e che, in quanto tale, è un tipo di passione peculiare ed esclusivo dell'umanità dell'uomo e addirittura della sua moralità. Queste passioni, dunque, lungi dall'essere estranee all'*humanitas*, ne sono parte integrante fino al punto che Tommaso cita, <sup>49</sup> condividendolo pienamente, un passo inequivocabile di Agostino: «finché portiamo la debolezza di questa vita, se non abbiamo alcuna passione non viviamo rettamente [...] infatti non dolersi in alcun modo mentre siamo in questo luogo di miseria non accade senza un grande costo di umanità nell'animo e di stupore nel corpo». <sup>50</sup>

Nell'attuale condizione dell'uomo, questo tipo di passione appartiene al modo stesso della virtù: «Il modo della virtù, che consiste nella perfetta volontà, non può essere senza passione, non perché la volontà dipenda dalla passione, ma perché a una volontà perfetta in una natura passibile necessariamente consegue la passione». <sup>51</sup>

In particolare il dolore, o tristezza, non è qualcosa di totalmente negativo, ma può avere, o assumere, per il modo con cui è vissuto, un carattere di positività. Cerchiamo di vedere perché.

Tommaso distingue tra il dolore prodotto dalla percezione dei sensi esterni e quello prodotto dalla conoscenza interiore – «sia dell'intelletto che dell'immaginativa» –, il quale è il solo che «viene denominato tristezza». <sup>52</sup> Altrove il primo è chiamato dolore esterno e il secondo dolore interno, o interiore: «causa del dolore esterno è il male presente che ripugna al corpo; causa invece del dolore interno è il male presente che ripugna all'appetito». <sup>53</sup> Ora, sia in quanto quest'ultima causa ripugna direttamente all'appetito, sia in quanto il dolore interiore ha per oggetto un male maggiore, «poiché mediante la conoscenza interiore un dato male meglio si conosce», <sup>54</sup> sia in quanto questo stesso dolore è più esteso, poiché «tutto ciò che ripugna al corpo può anche ripugnare all'appetito interiore», onde «anche i dolori delle piaghe esterne sono compresi nella tristezza del cuore», <sup>55</sup> Tommaso ritiene il dolore interiore più forte e più grave, anche se l'uomo è più sensibile al dolore esterno, che è legato ad un'alterazione del corpo <sup>56</sup> e che colpisce più violentemente. <sup>57</sup> Ma qui interessa soprattutto rilevare che non sono affatto separati e che si influenzano a vicenda nel dinamismo unitario della vita della persona; in particolare il dolore esterno può causare la tristezza interiore o accrescerla: «Si dice che

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, XIV, 9.

<sup>52</sup> S. th., I-II, q. 35, a. 2.

<sup>54</sup> S. th., I-II, q. 35, a. 7, ad 2.

<sup>56</sup> S. th., I-II, q. 35, a. 7, ad 3.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem.*

<sup>51</sup> QDV, q. 26, a. 7, ad 2.

<sup>53</sup> S. th., I-II, q. 35, a. 7.

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> Cfr. S. th., II-II, q. 123, a. 11.

un dolore è nel corpo, perché nel corpo si trova la causa di esso: per esempio, quando soffriamo qualche cosa che nuoce al corpo. Ma il moto del dolore è sempre nell'anima: infatti, come si esprime Agostino, "il corpo non può soffrire senza che soffra l'anima" (*Super Psalm.*, 87, 4).<sup>58</sup> Inoltre «il dolore esterno più volte è unito al dolore interno: e allora lo accresce».<sup>59</sup>

Ma la questione di fondo, dal punto di vista etico e del significato del dolore per la vita dell'uomo, è se la persona, con la sua vita interiore, orientata liberamente e stabilmente nella direzione indicata dall'ordine etico, secondo quella pienezza che è l'abito morale della virtù, può governare il dolore, mitigarlo e addirittura arrivare a fargli cambiare il senso negativo.

Per quanto riguarda il dolore fisico Tommaso riconosce che «la virtù morale non è in grado di moderare e diminuire direttamente il dolore esterno sensibile: poiché codesto dolore non obbedisce alla ragione, ma è legato alla natura del corpo. Tuttavia può diminuirlo indirettamente per la ridondanza delle potenze superiori su quelle inferiori». <sup>60</sup> Ora, questi casi di "ridondanza" della dimensione intellettuale-razionale, in virtù della ricchezza della vita interiore per la piena adesione al bene, cui consegue la gioia, non sono frequenti, e, comunque, non eliminano il dolore, se non per un dono eccezionale della grazia: «il dolore sensibile del corpo impedisce di sentire il godimento spirituale della virtù, a meno che la sovrabbondanza della divina grazia non sollevi l'anima alle cose di Dio, dove essa trova la sua gioia, in modo da non essere più afflitta dai dolori del corpo». <sup>61</sup> Nei casi più comuni la virtù della fortezza, ove sia presente e operante nella vita personale, «fa sì che la ragione non venga sopraffatta dai dolori fisici». <sup>62</sup> Perciò, tenendo conto di tutto questo, qui si apre il vasto campo della ricerca della scienza medica sulla terapia del dolore, sulla base di un incremento della conoscenza della "natura del corpo".

Invece, per quanto riguarda la tristezza le cose stanno diversamente, poiché la virtù morale «mitiga direttamente la tristezza interiore, determinando in essa, quale sua materia, il giusto mezzo. Poiché, come abbiamo visto nella *Seconda Parte*, le virtù morali determinano il giusto mezzo nelle passioni [...] in modo che la passione non ecceda la norma della ragione». <sup>63</sup> Ciò vuol dire che l'esercizio delle virtù verte proprio sui moti passionali, per governarli in modo che l'agire della persona non arrivi ad eccessi e non presenti difetti, che siano difforni dalla misura della ragione, mentre il giusto mezzo consiste proprio nella conformità alla regola della ragione. <sup>64</sup>

Il rischio dell'uomo che si lascia sopraffare dalla tristezza è che in tal modo la sua stessa dimensione razionale viene mortificata nel suo libero esercizio che riconosce il bene e tende ad esso con la volontà, la quale è, appunto, ap-

<sup>58</sup> S. th., I-II, q. 35, a.1, ad 1.

<sup>60</sup> S. th., III, q. 46, a. 6, ad 2.

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> S. th., I-II, q. 35, a. 7.

<sup>61</sup> S. th., II-II, q. 123, a. 8; cfr. ad 3.

<sup>64</sup> Cfr. S. th., I-II, q. 64, a. 1 e ad 1.

<sup>63</sup> *Ibidem.*

petito razionale. La ragione è in grado di far vedere che le sofferenze presenti non sono l'ultima parola sulla vita dell'uomo, perché c'è la fondata speranza di conseguire il bene, un bene più grande dei beni finiti per la cui perdita reale o minacciata ci angustiamo. Ma, se la tristezza, invece di essere governata dalla ragione, prende il sopravvento e la travolge, produce una sorta di accenamento nei confronti del bene come se esistessero solo le sofferenze presenti, come se fosse preclusa ogni possibilità alla speranza; da ciò la disperazione e/o l'impazienza, l'impellenza di liberarsi – misconoscendo ogni ordine razionale – delle sofferenze, delle cause reali o presunte di esse, fino ad arrivare per questo a commettere il male. Questo esito è irrazionale, come il suo punto di partenza. Infatti fare il male significa proprio precludersi la possibilità di conseguire il bene, della cui privazione si soffre. Ecco perché bisogna moderare i turbamenti della tristezza con la virtù della pazienza, che è razionale proprio perché c'è il bene più grande cui aspira il desiderio infinito, insaziabile dai beni finiti, legati a molteplici motivi di frustrazione: «tra le altre passioni la tristezza è un ostacolo grave, in grado di far misconoscere e di rendere impraticabile il bene di ordine razionale; S. Paolo infatti scrive: “la tristezza del mondo produce la morte” (2 ad Cor., 7, 10); e l'*Ecclesiastico* ammonisce: “la tristezza ha ucciso molti e non c'è utilità in essa” (30, 25). Perciò c'è bisogno di una virtù che salvi il bene di ordine razionale in opposizione alla tristezza, perché, cioè, la ragione non soccomba alla tristezza. E questo è il compito della pazienza».<sup>65</sup> Su questa virtù, che riguarda direttamente il nostro tema, Tommaso cita, con piena adesione, il filosofo di Ippona: «Agostino dice, nel libro *La pazienza* (c. 2), che “la pazienza è la disposizione che ci fa sopportare i mali con animo sereno”, cioè senza i turbamenti della tristezza, “perché non abbandoniamo, con animo turbato, quelle realtà positive che ci fanno raggiungere i beni più grandi”».<sup>66</sup> Perciò, ancora con Agostino, bisogna riconoscere che propriamente si dicono pazienti coloro, che preferiscono sopportare il male senza commetterlo, piuttosto che commetterlo per non volerlo sopportare.<sup>67</sup>

Ma sarebbe fuorviante pensare che le virtù reprimano le passioni in modo da eliminarle dalla vita dell'uomo. In realtà non è così, come sostiene Tommaso citando Aristotele, perché gli abiti morali virtuosi non sono degli stati di impassibilità.<sup>68</sup> Infatti le virtù morali, «che si esercitano sulle passioni, in quanto è loro compito peculiare il governarle, non possono esistere senza le passioni. E la ragione è che altrimenti la virtù morale renderebbe l'appetito sensitivo del tutto inerte. Ora, non è compito delle virtù privare dei loro atti le potenze sottoposte alla ragione: ma esse hanno piuttosto il compito di promuoverne l'esercizio per eseguire il comando della ragione».<sup>69</sup> Perciò, è

<sup>65</sup> S. th., II-II, q. 136, a. 1.

<sup>67</sup> Cfr. S. th., II-II, q. 136, a. 1, ad 2.

<sup>69</sup> S. th., I-II, q. 59, a. 5.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Cfr. S. th., I-II, q. 59, a. 2, ad 1.

evidente che «le passioni possono trovarsi nella persona virtuosa, in quanto sono governate dalla ragione». <sup>70</sup> Quindi, nell'uomo saggio e virtuoso ci può essere una moderata tristezza per i mali che riguardano il corpo. Sarebbe irrazionale se questa tristezza fosse inconsolabile e disperata, per i motivi già indicati e che si tratterà di articolare ulteriormente (quel bene limitato che è il bene del corpo non è il bene supremo, così il male fisico non è il male supremo), ma, se si considera l'eccesso opposto, l'insensibilità di fronte a questi mali sarebbe frutto di una visione mutila e, in definitiva, falsificante – e perciò, sia pur per motivi opposti, ugualmente frutto di un misconoscimento della ragione – della condizione umana, quasi che ad essa non appartenesse a pieno titolo la dimensione corporeo-sensibile: «essendo l'uomo composto di anima e di corpo, quanto giova alla conservazione della vita del corpo, è un bene per l'uomo: non è però il bene supremo, poiché l'uomo può usarne male. E quindi, potendosi trovare nell'uomo saggio il male contrario a codesto bene, può anche provocare una moderata tristezza». <sup>71</sup> Ora, la virtù della pazienza si esercita proprio governando le «tristezze (*tristitias*)»; infatti «si dice che uno è paziente non perché non fugge, ma perché sopporta lodevolmente quanto lo affligge, senza addolorarsi disordinatamente (*inordinate*)». <sup>72</sup> Ecco, nella lucida prospettiva etica tommasiana, il punto principale in base al quale si decide la razionalità o l'irrazionalità, la positività o la negatività, non solo nelle scelte concrete, ma, ancor più, nelle intenzioni profonde dell'agire: si persegue il fine (che è il bene), seguendo l'ordine che conduce ad esso, oppure, magari a causa di una passione come la tristezza che arriva a sopraffare la ragione, si misconosce quell'ordine, si devia rispetto ad esso o si va nella direzione opposta agendo «disordinatamente»? Questo criterio della razionalità della prassi è quello che conduce alla realizzazione dell'uomo. In tal modo si possono intendere le ragioni, per cui «la pazienza fa sì che un uomo non abbandoni il bene della virtù, per quante siano le tristezze o sofferenze». <sup>73</sup> E sappiamo che il bene della virtù non è altro che il bene e/o si riconduce al bene, a cui tutte le virtù sono ordinate, <sup>74</sup> secondo la loro specifica peculiarità.

Tommaso non trascura, né sottovaluta la drammaticità della condizione dell'uomo che si trova a fare esperienza del dolore, o tristezza, in opposizione stridente al fatto che tutto in lui lo rifiuta come ripugnante e nemico della propria esistenza. Sicché è esperienza di una lotta senza quartiere, in quanto si combatte per la vita e per la morte: se prevale il dolore la vita è annientata; e, d'altra parte, la vita può vincere solo se il dolore è vinto.

La storia umana può essere letta come una strenua lotta contro questo nemico implacabile. Ma questa drammatica esperienza, non conduce necessa-

<sup>70</sup> S. th., I-II, q. 59, a. 2.

<sup>72</sup> S. th., II-II, q. 136, a.4, ad 2.

<sup>74</sup> Cfr. S. th., II-II, q. 136, a. 2.

<sup>71</sup> S. th., I-II, q. 59, a. 3.

<sup>73</sup> S. th., II-II, q. 136, a. 4, ad 2.

riamente ad una tragicità, in definitiva disperata e in contraddizione con ciò che caratterizza peculiarmente l'identità umana, cioè la tensione, l'amore al bene, senza cui il dolore non sarebbe un problema – e quale problema! –, perché non sarebbe nemmeno avvertito come tale, perché non sarebbe colto nella sua negatività.

### 3. LA LACERAZIONE DEL DOLORE COME TRISTEZZA E LA VIA PER GUARIRLA

La lucida posizione tommasiana non solo considera questa lotta, questa lacerazione del dolore, ma è anche in grado di indicare una via per sanarla radicalmente, proprio perché la sua indagine arriva alla radice del dolore, che è l'amore. Ma l'amore, in quanto «primo principio del moto appetitivo [...] prima inclinazione dell'appetito al conseguimento del bene»,<sup>75</sup> è, perciò, anche causa dell'adempimento, del godimento, del piacere: «dal bisogno del bene amato nasce la tristezza, che deriva dalla perdita di un bene amato, o dal sopraggiungere di un male contrario. Invece il godimento non ha il bisogno del bene amato, ma si appaga in quel bene già conseguito. Perciò, essendo l'amore causa del godimento e della tristezza, tanto più ripugna la tristezza, quanto più forte è il sentimento dell'amore, acuito dal contrasto con ciò che gli si oppone».<sup>76</sup> A partire da questa radice comune è possibile guarire la ferita lacerante del dolore: la guarigione non può nascere da un rifugiarsi nell'insensibilità, da un mortificare il desiderio del cuore, sarebbe come vincere la malattia con la morte del paziente, sarebbe come acquietarsi nella tristezza, dichiarandola ineluttabile e chiudendo la porta alla speranza. L'amore ferito può essere guarito solo da un amore più grande che è capace di risarcire da ogni perdita, per il conseguimento del bene non manchevole, che non lascia fuori di sé alcuna positività.

Questo riscatto, che non manca l'adempimento, può essere espresso, seguendo l'acuta considerazione di Taylor, in riferimento alla dimensione temporale dell'umana esistenza. Se nella vita i giorni seguono i giorni, senza uno scopo, senza un senso – specie di fronte alle prove e alle sofferenze che non mancano – e senza un'unità, allora essa può apparire solo «“tempo perduto” nel doppio significato che questa espressione assume nel titolo della celebre opera di Proust, cioè tempo, insieme, sprecato e perduto irrecuperabilmente».<sup>77</sup> Ma se e quando a questo tempo si riconosce uno scopo nel bene, allora il futuro come pienezza “redime” il passato, il tempo che era considerato “perduto” viene riscoperto nella sua unità con la vita a venire, cioè come «la

<sup>75</sup> S. th., I-II, q. 36, a. 2.

<sup>76</sup> S. th., I-II, q. 35, a. 6.

<sup>77</sup> C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; tr. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 62.

componente di una vicenda dotata di un senso e di uno scopo»,<sup>78</sup> che lo assorbe in un'unità significativa.

Ma torniamo alla realistica analisi tommasiana, che spiega la possibilità (perché affidata alla libertà della persona) di un governo razionale e virtuoso della tristezza. Come al solito nell'Aquinate, non si tratta di ardite e fantasiose costruzioni concettuali, dimentiche della concreta condizione umana – e di cui non mancano esemplificazioni nelle opere dei filosofi –, ma di un rendere ragione dell'esperienza esistenziale, fatta da non poche donne e da non pochi uomini, di una gratificante vita virtuosa, pur con i limiti derivanti dalla finitezza e dalla ferita del male. Come punto di partenza non si può non rilevare che l'animo umano, o il cuore umano, essendo caratterizzato dalla tensione al bene, per sé, per sua natura, «aborrisce la tristezza e il dolore» e, quindi, mai sopporterebbe la tristezza per se stessa, il dolore per se stesso.<sup>79</sup> Ma, allora, com'è possibile convivere con essi, senza lasciarsene sopraffare, come è possibile sopportarli «con pazienza», cioè governarli razionalmente, senza mortificare il desiderio più profondo del cuore, senza rinunciare alla speranza dell'adempimento? Ciò è possibile solo in vista di un fine e, quindi, di un bene tale da soddisfare l'amore, il desiderio, eliminando alla radice la possibilità del dolore e della tristezza. Solo in vista di questa definitiva eliminazione, per il conseguimento della pienezza (*beatitudo*), la vita umana può sopportare il dolore senza esserne annientata: il cuore umano «mai accetterebbe la tristezza per se stessa, ma solo per un fine. Quindi bisogna che il bene per cui uno accetta di soffrire sia più desiderato e amato di quel bene la cui privazione produce il dolore che sopportiamo con pazienza. Ora, il fatto che uno preferisce il bene della grazia a tutti i beni naturali la cui perdita può arrecare dolore, si deve alla carità, che ama Dio sopra tutte le cose. Perciò è evidente che la pazienza, in quanto virtù, è causata dalla carità».<sup>80</sup>

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>79</sup> S. th., II-II, q. 136, a. 3.

<sup>80</sup> *Ibidem*. Ciò implica che, come la carità, anche la pazienza «non si può avere senza l'aiuto della grazia» (*ibidem*). Infatti, pur essendo vero che, come abbiamo visto, l'uomo è in grado di rendersi conto, con l'esercizio della sua ragione, che è giusto amare Dio con un amore di amicizia e che amare Dio più di tutte le cose e, quindi, più di se stesso non supera i limiti delle capacità dell'uomo, «essendo ciò naturale per ogni natura creata» (S. th., I-II, q. 109, a. 3, ad 2), tuttavia «nello stato di natura decaduta l'uomo è impari a questo compito per quanto riguarda l'appetito della sua volontà razionale, la quale se non è risanata dalla grazia di Dio, persegue il bene privato o particolare» (S. th., I-II, q. 109, a. 3). Per questo c'è bisogno dell'aiuto della grazia, che infonde la carità, in virtù della quale l'uomo ama Dio in modo superiore all'amore naturale, «con prontezza e godimento, gioia [...] in quanto forma con Dio una certa società spirituale» (S. th., I-II, q. 109, a. 3, ad 1). Ciò non vuol dire che Tommaso non riconosca il libero arbitrio, come possibilità di conoscere, amare e fare il bene, almeno nel singolo atto, nell'uomo che risente delle conseguenze del peccato originale, anche perché la grazia opera anche in chi non ne è consapevole. Perciò l'uomo peccatore, con la sua ragione naturale, può, come abbiamo visto, riconoscere il bene della virtù, cioè

Sicché, se si tiene conto del fatto che il “bene della grazia” è, in definitiva, Dio stesso [«quando si dice che uno ha la grazia di Dio, si vuol indicare un dono soprannaturale prodotto da Dio nell’uomo», in virtù di «un amore speciale, in base al quale Dio innalza la creatura ragionevole, sopra la condizione della natura, alla partecipazione del bene divino. E in quest’ultimo caso si dice che Dio ama una persona in senso assoluto: poiché con questo amore Dio vuole senz’altro alla creatura quel bene eterno, che è lui medesimo»<sup>81</sup>], che il dono di questo amore è offerto a tutti, ma è affidato alla libera accoglienza di ciascuno, che il governo paziente della tristezza è possibile in virtù della carità, si ha la conferma di quanto abbiamo visto, cercando di imparare dal genio speculativo dell’Aquinata: la lacerazione della sofferenza si riconduce e si risolve nell’amore ferito, onde può essere guarita da un amore più grande, l’amore al bene infinito, in grado di risarcire da ogni perdita.

Ci sarebbe un ulteriore ed importante passo da fare – seguendo l’Aquinata in campo specificamente teologico – per cercare di intendere (e, ancor più, di sperimentare vitalmente) come la sofferenza possa cambiare radicalmente il suo carattere di negatività, se vissuta per amore in unione all’evento pasquale di Cristo: mirabilmente, in questo caso, il patire, anziché essere frustrante e mortificante, acquista un valore salvifico e di crescita della persona, se la crescita si valuta in base al criterio dell’amore. Su un tema di così grande rilievo, qui ci dobbiamo limitare solo a questo richiamo, non senza avvertire che non si tratta di rifarsi semplicemente ad escogitazioni teoriche, o libresche, ma alla testimonianza, radicalmente alternativa rispetto alla disumanizzazione, di chi, come Massimiliano Kolbe nel *Lager* di Auschwitz, offre la vita per un fratello, andando incontro, per amore, alla sofferenza e alla morte.

Come si vede, questo modo di vivere la sofferenza, articolato alla luce dell’indagine tommasiana, non è prigioniero di una visione tragica, impotente e disperata, né indulge ad una svalutazione, e tanto meno ad una negazione, della dignità dell’uomo, che, invece, proprio nella condizione creaturale, appena indagata, ha il suo fondamento non labile.<sup>82</sup>

il bene che ama il virtuoso, e amarlo e goderne, anche se non ha la virtù (cfr. QDM, q. 15, a. 2, ad 5). Se il carattere proprio di ogni atto peccaminoso è l’«aversione» (*aversio*) dal vero fine ultimo, la condizione conseguente al primo peccato è di «aversione» abituale (come abito morale), che non esclude la possibilità della libertà, *nel singolo atto*, in cui l’uomo può andare contro corrente rispetto a quella disposizione abituale e, con un impegno arduo, agire bene. Certo, per agire bene stabilmente deve cambiare quella disposizione abituale con la disposizione virtuosa e per questo ha bisogno dell’aiuto della grazia (cfr. QDV, q. 24, a. 12).

<sup>81</sup> S. th., I-II, q. 110, a. 1.

<sup>82</sup> Questa prospettiva tommasiana sull’umana sofferenza (che dà voce al vissuto di tanti nei secoli che si denominano dall’evento cristiano) non trova posto in quella che vuole essere una ricostruzione delle «forme del patire nella cultura occidentale» e che si considera un lavoro «a suo modo [...] perfettamente compiuto» (S. NATOLI, *L’esperienza del dolore. Le*

Infine, l'indicazione (che qui non possiamo sviluppare adeguatamente) di qualche corollario, che scaturisce dal pensiero tommasiano e che può aiutarci a capire il nostro tempo.

Tommaso ha il merito di aver colto ed evidenziato lo stretto rapporto tra tristezza ed accecamento nei confronti del bene, tematizzando soprattutto la prima come causa del secondo, ma ci aiuta a capire anche l'inverso, che oggi si verifica in modo rilevante, e cioè quell'accecamento che genera una tristezza disperata, per effetto di una parte – quella scettico-nichilista – della cultura del nostro tempo. Se non si riconosce il bene scoperto dalla ragione (*bonum honestum*), rimane solo il bene sensibile, il bene piacevole, secondo «l'inclinazione della concupiscenza»,<sup>83</sup> per cui la sofferenza, come privazione di questo bene diventa il sommo male. Tommaso può escludere che il dolore sia il sommo male<sup>84</sup> in virtù del chiaro riconoscimento del bene.

Ma se questo manca e se, quindi, la sofferenza è considerata come il sommo male, allora tutto può diventare lecito per liberarsene, in quanto non si riconosce il *bonum honestum*, fonte dell'obbligazione e principio di tutto l'ordine morale. Ma l'immoralismo buonista – o il buonismo permissivo e trasgressivo – è dilaniato da una contraddizione insanabile: se l'imperativo primario, per un individuo o per una società, privi di un orizzonte etico normativo che superi l'arbitrio soggettivo, è quello di evitare sofferenze, si arriva a fare qualsiasi cosa per obbedire ad esso, si arriva anche ad infliggere sofferenze, fino ad eliminare esseri umani considerati, magari con una presunzione non vera, come cause di esse; l'intento di essere in favore dell'uomo è contraddetto dall'esito di non riuscire a dire niente in favore del rispetto della sua vita e della sua dignità. Infatti dire qualcosa di fondato in favore di quel rispetto significa riconoscere che c'è un valore più grande che liberarsi di tristezze più o meno narcisistiche, che questo valore (per esempio quello della vita umana) non dipende dall'arbitrio soggettivo, perché gli è superiore. Se bisogna rispettare l'uomo, allora non tutto è permesso. La pretesa che tutto sia lecito entra inevitabilmente in contraddizione con il rispetto dell'uomo.

Sulle aporie di una cultura relativista e nichilista, che assume anche l'aspetto di «cultura del narcisismo», ha indagato efficacemente Charles Taylor,<sup>85</sup> mostrandone le conseguenze disumanizzanti specie nei più fragili e indifesi, che diventano incapaci di sopportare prove, frustrazioni e sofferenze.

*forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 275). Non è arbitrario interrogarsi sulla gravità di questa lacuna, che, se colmata, indurrebbe a rimettere in discussione tutto l'impianto del libro.

<sup>83</sup> S. th., II-II, q. 136, a. 3, ad 1.

<sup>84</sup> Cfr. S. th., I-II, q. 39, a. 4.

<sup>85</sup> Cfr. C. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto 1991, ripubblicato con il titolo *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1992; tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1994 e 1999.

*ABSTRACT: The Aquinas' conception of sorrow is worth helping our understanding of a question of great account today, since we live in a dramatic situation in which we have to encounter the unprecedented seriousness of choices in the ground of ethics and, in particular, in bio-ethics. The main root of the recent disorientation seems to be a kind of transgressive and permissive emotivism which considers suffering as the highest evil. From this standpoint, everything can be done in order to get rid of it. However this implies an insurmountable contradiction: in an attempt to avoid suffering, we go so far as to inflict sufferings – so much that human beings are eliminated. The Aquinas' rational research shows through persuasive arguments that suffering isn't the highest evil and that there is a way to heal the wound that suffering bears in human life. Therefore, according to Thomas' perspective, we have to consider suffering as a passion which can be led by reason.*

*KEYWORDS: anthropology, Thomas Aquinas, conception of sorrow.*