

L'ira secondo Tommaso d'Aquino

Giacomo Samek Lodovici

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

L'intento del presente contributo è ricostruire – senza alcuna pretesa di esaustività – la trattazione filosofica¹ dell'ira svolta da Tommaso d'Aquino, valutandone alcuni punti (ma non certo tutti).

1. Cenni sui predecessori

Ora, la storia dell'analisi e della valutazione dell'ira presenta numerosissimi momenti precedenti all'Aquinate. Per esempio, in Occidente, l'ira, associata all'eroismo e alla nobiltà, è stimata valore tra i più elevati dalla cultura greca arcaica, come testimonia per il mondo omerico l'*Iliade*, che inaugura la narrazione cantando l'ira di Achille. Di seguito, sempre nel mondo antico², essa è stata considerata da diversi filosofi come Platone, Aristotele, gli stoici greci e romani³, ecc., spesso (l'eccezione più significativa è costituita dallo Stagirita) in termini negativi.

Nel Medioevo⁴ la trattazione è proseguita molteplici volte, per esempio ad ope-

¹ Agli aspetti teologici farò solo qualche brevissimo cenno.

² Cfr. M. VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Roma-Bari 1995, 39-73.

³ Per un'analisi ed una discussione dell'ira in Lucrezio e Seneca cfr. M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, tr. it. Milano 1998, 205-256, 426-506.

⁴ Cfr. S. VECCHIO, *Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, in *Doctor Seraphicus* 45 (1998) 41-62, C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, 54-77, I. SCIUTO, *Le passioni nel pensiero medievale*, in *Passioni, emozioni, affetti*, a cura di C. Bazzanella – P. Kobau, Milano-McGraw-Hill 2000, 19-36. Una storia complessiva dell'ira ed una trattazione nel recente R. BODEI, *Ira. La passione furente*, Bologna 2010.

ra di Lattanzio, Ambrogio, Evagrio Pontico, Girolamo, Agostino, Cassiano, Gregorio Magno, Guglielmo d'Auxerre, Alberto Magno ed altri: molti tra questi autori considerano l'ira esclusivamente come vizio capitale e perciò la valutano solo negativamente, ma alcuni (soprattutto Gregorio Magno) invece propongono una distinzione tra un'ira bona ed un'ira mala, una distinzione che verrà approfondita da Tommaso, come vedremo. La novità degli autori scolastici⁵, che in quest'ultimo pensatore trova la massima espressione, è la disamina ontologica della natura dell'ira – identificata come passione – che è logicamente previa all'analisi etica dell'ira come virtù/vizio.

Da quanto detto emergono già le coordinate della seguente ricognizione sui testi tommasiani, che deve dunque ricostruire la sua trattazione delle passioni, delle virtù e dei vizi e, di seguito, dell'ira come passione e come virtù/vizio.

2. Ragione, volontà e passioni

Per Tommaso l'uomo possiede diverse facoltà, diversi principi di reazione ed azione: le facoltà corporee e la sensibilità (sensi esterni e sensi interni⁶), l'*appetitus sensitivus*, l'*appetitus rationalis*⁷ o volontà e la ragione.

L'*appetitus sensitivus* corrisponde (grosso modo) a ciò che noi chiamo emotività, ed è la sorgente delle passioni⁸, le quali corrispondono (sempre grosso modo⁹) a ciò che nel linguaggio odierno chiamiamo emozioni e sentimenti¹⁰ unitamente alle rela-

⁵ S. VECCHIO, *Ira mala / ira bona*, 54-55.

⁶ Per esempio la memoria e l'immaginazione. Sulla psicologia tommasiana dei sensi interni e sulle analogie con le tesi delle neuroscienze odierne cfr. G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, Bologna 1995, 214-239.

⁷ Oltre a queste due forme di *appetitus* per Tommaso ve n'è una terza, cioè l'*appetitus naturalis*. Per una ricognizione di questa tripartizione tommasiana delle forme di *appetitus* cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano 2002, 33-45.

⁸ Su cui cfr., per esempio, L. MAURO, «Umanità» della passione in S. Tommaso, Firenze 1974 e I. SCIUTO, *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze 1999, 73-93.

⁹ Sulle differenze cfr. I. SCIUTO, *Le passioni nel pensiero medievale*, § 2.

¹⁰ L'identificazione tra emozioni e passioni relativamente agli autori greci e latini è avallata da M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*, 379, nota 4: «userò queste due parole [emozioni e passioni] più o meno intercambiabilmente [...]. "Emozioni" è il termine generico modernamente più usato, mentre «passioni» risulta etimologicamente più prossimo ai termini greci e latini [...]. In ogni caso, ciò che intendo designare con questi termini è un genere, di cui esperienze come paura, amore, afflizione, ira, invidia, gelosia, e correlati – ma non gli appetiti corporei come la fame e la sete – sono delle specie».

tive alterazioni corporee. La nozione tommasiana di *passio* comporta una complessa polisemia¹¹ e ci limitiamo solo a dire che, nel significato più ampio, *passio* deriva dal verbo *pati*, vuol dire ricevere-subire¹² e di seguito reagire (in qualche modo). Perciò, in questo senso, la *passio* è correlata alla potenzialità, alla potenza passiva ed a quella attiva¹³. In tal senso, la *passio* riguarda anzitutto il corpo, che subisce una qualche alterazione, ma poi anche l'anima e le sue facoltà o potenze (come appunto le chiama Tommaso), perché anche in essa si trova qualcosa di potenziale¹⁴, e riguarda specialmente¹⁵ la parte appetitiva dell'anima, più che non quella conoscitiva; ma, qualche volta, la passione inizia nell'anima e poi prosegue nel corpo: in tal caso, essa «comincia nell'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»¹⁶. È ciò che avviene quando, per esempio, mi sovengono involontariamente alcune immagini di una certa situazione o quando cerco volontariamente di ricordarmele e provo ira.

Come sintetizza Letterio Mauro, «la passione [...] è caratterizzata dalla compresenza di due fenomeni strettamente uniti l'uno all'altro; una *transmutatio corporalis*, cioè una manifestazione organica (aumento del battito cardiaco, variazione della temperatura corporea ecc.) ed un *quidam motus animae*, vale a dire un correlativo moto affettivo dell'anima [...]. La stretta unione di questi due elementi rispecchia

Nel presente contributo uso i termini emozioni e sentimenti come sinonimi, ma ci sono delle differenze tra questi due tipi di fenomeni psichici, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù* (d'ora in poi *EdB*), Milano 2010, 43-47.

In un senso più ristretto, non di rado, con il termine passione designiamo un forte interesse affettivamente connotato, un notevole trasporto, un'appetizione ardente, un intenso desiderio, una disposizione energetica (sia prima, sia dopo la buona/cattiva coltivazione da parte del soggetto: prima della coltivazione non c'è una connotazione morale delle passioni, a meno che il soggetto non stia trascurando appunto di coltivarle), che non sono passeggeri bensì durevoli e sospingono ad agire verso un qualche scopo.

¹¹ A questo riguardo cfr. M. LAGHI, "Passio" e passione nella letteratura tomista. *Riflessioni in merito allo "Status Quaestionis"*, in *Divus Thomas* 103 (2000) 1, 59-92.

¹² TOMMASO, *De veritate*, q. 26, a. 1; *Contra Gentiles*, II, c. 55; *Summa Theologiae* (d'ora in poi *S. Th.*), q. 22, a. 2.

¹³ La potenza passiva è capacità di ricezione del movimento attivato in un ente da un altro ente, la potenza attiva è capacità di agire su altri o su di sé, è principio di movimento, *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, ad 3.

¹⁴ *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 1, ad 1.

¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 2.

¹⁶ TOMMASO, *De veritate*, q. 26, a. 2. In questo articolo ed in quello successivo Tommaso sottolinea la distinzione tra le passioni che iniziano nel corpo e quelle che invece iniziano nell'anima. Su ciò cfr. I. SCIUTO, *La passione dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, § 2.

fedelmente la stretta 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»¹⁷.

In effetti, abbiamo menzionato diverse facoltà dell'uomo, ma bisogna accennare¹⁸ che Tommaso, molto opportunamente, non le concepisce come compartimenti stagni. Non solo esse interagiscono e si influenzano, ma sono anche, in qualche modo, reciprocamente immanenti. Tommaso riesce a pensare l'uomo come «un intero antropologico costituito dall'intima sinergia di cognitivo e affettivo e quindi unità indivisibile di intelligenza appetitiva e appetizione intelligente, di ragione affettiva e di affezione ragionevole; più in generale, di pensiero affettuoso e di affezione pensante»¹⁹.

Con quanto detto fin qui, abbiamo già introdotto il tema della causa delle passioni. Le passioni vengono spesso suscitate da oggetti esterni al soggetto colti dai cinque sensi esterni con le sensazioni, o da oggetti elaborati all'interno del soggetto dai sensi interni (per esempio la memoria che conserva le immagini e l'immaginazione che le collega con altre immagini: ripensando tra me e me, mi sovviene l'immagine di un'ingiustizia a cui ho assistito e provo ira), i quali a volte sono messi in moto dalla volontà (cerco volontariamente di ricordarmi alcune immagini). Ma «la passione resta sempre distinta dalla sensazione (intesa non solo come conoscenza sensibile ottenuta attraverso i sensi esterni ma anche come conoscenza sensibile esterna)»²⁰. Una sensazione dolorifica non equivale e non si traduce necessariamente nella passione della tristezza (per esempio, una donna che sta per partorire può provare gioia, sebbene comincino le doglie, al pensiero della nascita imminente del figlio) e la stessa immagine (per esempio immortalata in una fotografia) recepita dal soggetto mediante quel senso che è la vista, può suscitare alla stessa persona emozioni diverse in momenti diversi²¹.

Le emozioni ci colgono molto spesso²² al pensiero di qualcosa²³, quando una

¹⁷ L. MAURO, «Umanità» della passione in S. Tommaso, 48.

¹⁸ Per un approfondimento sull'unità dell'essere umano cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 84-88.

¹⁹ F. BOTTURI, *Etica degli affetti?*, in F. BOTTURI – C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, («Annuario di Etica», 1, Vita e Pensiero) Milano 2004, p. 48.

²⁰ L. MAURO, «Umanità» della passione in S. Tommaso, 50.

²¹ Altre differenze tra le passioni e le sensazioni in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 32-35.

²² Molto spesso, ma non sempre, perché certe cose, talvolta, possono stimolarci anche subliminalmente e suscitare in noi delle emozioni che non hanno una base immediatamente consapevole, almeno secondo J. LEDOUX, *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, tr. it. Milano 1998, 57-70.

²³ Ho cercato di documentare ed illustrare questa tesi, qui succintamente sintetizzata, in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 33-39.

cosa, immagine, persona, azione, ecc., è presente intenzionalmente alla ragione²⁴, quando la ragione ne è *in qualche modo* consapevole: proviamo ira perché (come vedremo meglio) riteniamo (a torto o a ragione) che sia avvenuta un'ingiustizia; proviamo speranza perché pensiamo che un qualche bene sia conseguibile; proviamo paura perché riteniamo che incomba una qualche minaccia, ecc.

Inoltre, per Tommaso le passioni sorgono, talvolta, perché le nostre volizioni sono così intense da generarle per ridondanza²⁵.

Con ciò veniamo al rapporto tra passioni e volontà²⁶. A volte le passioni sono suscitate volontariamente, cioè quando la volontà vuole esercitare la ragione, perché pensi oggetti che suscitano emozioni, appunto allo scopo di provarle; a volte esse sono suscitate dalla volontà per ridondanza; a volte esse inducono la volontà a volgersi al loro oggetto, ma la volontà non è costretta ad avallarle, bensì sceglie se farlo oppure no; a volte²⁷ indeboliscono la volontà e la ragione (e, raramente, ne annullano le attività), specialmente quando si sono consolidate nel soggetto divenendo delle propensioni viziose²⁸ (e lo sono divenute se e perché la volontà le ha avallate ed ha acconsentito varie volte) che orientano verso il male.

Focalizzandoci sull'*appetitus sensitivus*, rileviamo che, per l'Aquinate, esso ha due parti, denominate *concupiscibile* ed *irascibile*²⁹. Il primo tende verso ciò che è bene e gradevole-piacevole e rifugge ciò che è male³⁰ e sgradevole-spiacevole, il secondo tende verso ciò che è bene e piacevole ma anche arduo da raggiungere ed altresì rifugge ciò che è male e spiacevole ma anche arduo da evitare, cioè l'irascibile ha per oggetto un bene difficile da raggiungere o un male difficile da evitare.

Le passioni del *concupiscibile* che hanno per oggetto il bene sono:

²⁴ *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3 e *ibid.*, I, q. 81, a. 3.

²⁵ TOMMASO, *De veritate*, q. 26, a. 7, *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3, ad 2 e II-II, q. 158, a. 8. Anche il salmista dice: «il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente» (Sal 83). E Tommaso commenta: «da carne esulta nel Dio vivente [...] per una ridondanza dal cuore alla carne, nel senso che l'appetito sensitivo [la dimensione affettivo-passionale] segue il moto dell'appetito razionale [la volontà]», *S. Th.*, III, q. 21, a. 3, ad 1.

²⁶ L. MAURO, «Umanità» della passione in *S. Tommaso*, 86-106. Sui rapporti tra passioni, virtù/vizi e conoscenza etica vera/erronea, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EDB*, 197-205.

²⁷ *S. Th.*, I-II, q. 10 a. 3: a volte la passione riesce a «legare del tutto la ragione, cosicché uno viene a perdere l'uso della ragione: come capita in quelli che per la violenza dell'ira o della concupiscenza [...] diventano pazzi furiosi o dementi [...]. Altre volte invece la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione, ma rimane libero in parte il giudizio della ragione. E in base a questo rimane qualche cosa della mozione della volontà. [...]. Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione».

²⁸ Esse indeboliscono la libertà di compiere atti buoni.

²⁹ *S. Th.*, I, q. 81, a. 2 e I-II, q. 22.

³⁰ Bene e male qui vanno intesi in senso ontologico, non in quello morale.

- l'amore, che è un certo apprezzamento-ammirazione-compiacimento di un bene³¹;
- il desiderio o concupiscenza, che è relativo ad un bene da raggiungere;
- il piacere-gioia, che è il godimento di un bene conseguito.

Le passioni del *concupiscibile* ad esse opposte, che hanno cioè per oggetto il male sono:

- l'odio, che è la detestazione di un ostacolo-danno-male;
- la repulsione-avversione³², che concerne un male non ancora avvenuto;
- il dolore-tristezza, relativamente ad un male che si sta subendo o che si è già subito.

Le passioni che scaturiscono dall'irascibile sono:

- la speranza e la disperazione, che hanno per oggetto un bene non ancora raggiunto e che si ritiene di poter conseguire, nel primo caso, o che si pensa di non poter conseguire, nel secondo caso;
- l'audacia e il timore, che hanno per oggetto un male non ancora subito che si ritiene di evitare, nel primo caso, e che si pensa di non poter evitare, nel secondo caso;
- l'ira, che ha per oggetto un male già subito.

Da questo elenco si comprende che le passioni dell'*irascibile* nascono in rapporto a quelle del *concupiscibile*³³.

3. La neutralità morale e la moralità dell'ira e delle altre passioni e le virtù

Passiamo ora all'eticità delle passioni. Presi in se stessi, dice l'Aquinate, l'*appetitus sensitivus* e le passioni, tra cui l'ira, sono ontologicamente positivi, come tutto ciò che esiste: com'è noto, per Tommaso³⁴ il male non è sostanza (bensì *privatio boni*) e «*natura* [in ultima analisi Dio] *nihil facit frustra*»³⁵.

Sempre considerate in se stesse, sul piano etico le passioni non sono nè buone

³¹ Per una disamina dell'amore in Tommaso cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene*, 39-88.

³² Ritengo questa la traduzione italiana non troppo insoddisfacente della *fuga vel abominatio* di cui parla Tommaso.

³³ *S. Th.*, I-II, q. 25, a. 1.

³⁴ Cfr. per esempio TOMMASO, *De Malo*, q. 1, a. 1.

³⁵ Cfr. per esempio TOMMASO, *In III De anima*, 17, 5; il discorso è applicato specificamente all'*appetitus sensitivus* in *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 8, ad 2.

né malvagie: lo diventano se sono regolate/non regolate dalla ragione e dalla volontà³⁶.

Più precisamente, «la passione, presa di per sé, per quanto portatrice di esigenze profonde ed ineliminabili, rappresenta pur sempre un punto di vista limitato e parziale»³⁷ ed il male morale non consiste nella passione o nel suo oggetto, bensì è compiuto se e quando il punto di vista della passione impone la ricerca del suo oggetto in contrasto con le esigenze di quella totalità che è l'uomo. E, siccome la volontà è in grado sia di avallare o non avallare virtù e vizi, sia di coltivare, avallare/disapprovare (almeno in parte) le passioni, sia di muovere all'esercizio la ragione, la bontà/malvagità morale è, principalmente, una qualificazione della volontà³⁸ e, secondariamente, degli altri principi di reazione ed azione.

Quanto alle virtù, si tratta di propensioni-predisposizioni (*habitus*) acquisite con l'esercizio, con la ripetizione di atti: esse risultano appunto dalla buona coltivazione della volontà sia su se stessa sia sulle passioni e promuovono ulteriormente tale duplice coltivazione. Sono quelle propensioni mediante cui il soggetto realizza il bene morale³⁹, rendono buono chi le possiede e buone le sue azioni⁴⁰, perfezionano l'*appetitus sensitivus* e la volontà consentendo loro di esplicare in modo sempre moralmente migliore le emozioni e gli atti che ne scaturiscono. I vizi sono le propensioni opposte, che derivano dalla cattiva coltivazione.

Come detto, l'impiego di tutte le facoltà operative suscettibili di regolazione dipende dalla volontà: «voluntas movet omnes alias potentias quae aequaliter sunt rationales»⁴¹. Di conseguenza, in senso principale la sede della virtù è primariamente la volontà, e, derivatamente, anche qualsiasi altra potenza che stia sotto la regola-

³⁶ *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 1.

³⁷ L. MAURO, «Umanità» della passione in *S. Tommaso*, 115.

³⁸ *De Malo*, q. 1 a. 5 e q. 2 a. 3: «malum culpae est in actu voluntatis». Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIVe siècles*, Louvain-Gembloux 1942, vol. I; U. GALEAZZI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino, I vizi capitali*, Milano 1996, 50-56; A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano 2002; L. TROMBONI, «Malum culpae est in actu voluntatis». Il ruolo della volontà nell'azione umana nelle *Quaestiones disputatae De malo di Tommaso d'Aquino*, in *Revista Portuguesa de filosofia* 64 (2008) 431-436; A. ACERBI, *Sull'aspetto di esercizio della volontà. A partire da S. Tommaso, Quaestio 6 De Malo*, in corso di pubblicazione.

³⁹ *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3. Si veda anche e soprattutto *De Malo*, q. 3, a. 1: «Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit».

⁴⁰ *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3.

⁴¹ *Ibid.*

zione della volontà. In quanto può essere guidato dalla ragione⁴², anche l'*appetitus sensitivus* può essere sede di virtù: l'*irascibile* e il *concupiscibile* e le loro passioni possono essere coltivati dalla ragione e dalla volontà.

In che modo? In almeno tre maniere⁴³.

1. Abbiamo detto che le passioni sorgono, spesso, al pensiero di qualcosa: dunque la volontà può intervenire sulle passioni in quanto ha il potere di voler esercitare la ragione proprio affinché quest'ultima pensi cose, azioni, persone, situazioni, ecc., che smorzano o accendono l'ira, il timore e così via⁴⁴.

2. Sappiamo che le passioni, talvolta, sorgono perché le nostre volizioni sono così intense che per ridondanza da esse promanano delle passioni: ora la volontà può voler volere⁴⁵, dunque può in questo modo produrre in se stessa una forte intensità che *indirettamente* fa scaturire le passioni.

3. La volontà può prendere posizione nei confronti delle passioni⁴⁶, dunque il soggetto può approvarle-identificarsi con esse, può acconsentire al sentire, oppure dis-sentire, può disapprovarle-dissociarsi da esse. L'approvazione e la disapprovazione non possono far *direttamente* tramontare un'emozione, però la possono indebolire/alimentare: se provo gioia per un incidente subito da un uomo verso cui provo odio, posso almeno condannarla come negativa, posso dissociarmi.

Contrapponendosi agli stoici ed inserendosi nel solco di Aristotele, Tommaso⁴⁷ rigetta la prescrizione di estirpare emozioni, sentimenti e passioni: egli ritiene piuttosto che essi debbono essere guidati dalla ragione in sinergia con la volontà: quando ciò succede, diventano una *preziosissima e straordinaria energia*, che incrementa la nostra capacità di agire e di pensare. Le azioni pienamente virtuose sono il frutto della sinergia tra ragione, volontà e passioni e queste ultime sono la materia a cui le azioni pienamente virtuose danno forma buona: la virtù morale è «la forma che è impressa dalla ragione come un sigillo nelle tendenze dell'uomo»⁴⁸, cioè nella virtù si realizza una sintesi⁴⁹, che porta tutti gli aspetti dell'essere umano a convivere ar-

⁴² *Ibid.*, a. 4.

⁴³ Altre modalità in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 70-75.

⁴⁴ *S. Th.*, I, q. 81, a. 3.

⁴⁵ In forza della sua capacità riflessiva: «voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias», *De Malo*, q. 6.

⁴⁶ *S. Th.*, I-II, q. 74, a. 6 e I-II, q. 24, a. 3, ad 2.

⁴⁷ *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 2.

⁴⁸ TOMMASO, *De virtutibus in communi*, a. 9.

⁴⁹ P. PAGANI, *Studi di filosofia morale*, Roma 2008, 46-48.

moniosamente tra di loro, ed il bene dell'uomo «tanto più [...] si compirà, quanto più andrà ad investire le diverse realtà che appartengono all'uomo»⁵⁰.

Ma tale «forma» ricevuta dalle passioni in che cosa consiste? Tutte le passioni di per sé hanno un loro oggetto-bene particolare: la ragione, in sinergia con la volontà, le informa (nei modi poco fa accennati), le indirizza, le armonizza al bene della totalità personale e ne tesaurizza lo slancio, nel senso che le passioni possono (a volte⁵¹) incrementare⁵² con la loro energia la nostra capacità di eseguire con prontezza, forza ed efficacia le azioni decise. Le armonizza al bene della totalità, di cui fanno parte il bene della ragione e della volontà stesse, ma in cui è inclusa anche la soddisfazione virtuosa della dimensione appetitiva dell'uomo, una soddisfazione di cui la ragione e la volontà devono farsi carico. Del resto, i beni delle varie dimensioni dell'uomo sono (in una certa misura) anche beni della stessa ragione, in quanto essa è forma sostanziale dell'intero antropologico. Insomma, la regolazione etica delle emozioni-sentimenti-passioni non è una loro estirpazione; al contrario⁵³, il ripudio-reiezione di ogni passione e di ogni soddisfazione per Tommaso è un vizio, è il vizio della *insensibilitas*⁵⁴, poiché l'uomo non è un puro spirito, bensì un essere composto di spirito e corpo che deve dispiegare le energie della dimensione emozionale⁵⁵: un'azione *perfettamente* umana non può mancare di sprigionare in modo eccellente tutte le potenzialità di quella totalità che è l'uomo. La passione, per esempio l'ira, è indispensabile per la perfezione umana⁵⁶, perché la dimensione appetitiva (di cui fanno parte anche le emozioni-passioni) ha la sua dignità ed il suo valore in quella totalità che è l'uomo, e la sua neutralizzazione manca il bersaglio del bene morale⁵⁷.

Così, le passioni possono accrescere la bontà morale di un atto quando seguono il giudizio della ragione, mentre la diminuiscono quando lo precedono, perché diminuiscono la consapevolezza e la volontarietà. Reciprocamente, la malvagità di un

⁵⁰ *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

⁵¹ A volte, perché in altri casi alcune passioni ci fanno ammutolire (come fa qualche volta l'ira, *S. Th.*, I-II, q. 48, a. 4) e/o ci paralizzano.

⁵² *De veritate*, q. 26, a. 7, ad 3.

⁵³ Cfr., per es. L. MAURO, «Umanità» della passione in *S. Tommaso*, 107-122.

⁵⁴ *S. Th.*, II-II, q. 142, a. 1.

⁵⁵ Anche la virtù dell'*austeritas* non esige l'eliminazione integrale del piacere, ma solo di quelli disordinati, cfr. TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 49, q. 168, a. 3, ad 3.

⁵⁶ *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3.

⁵⁷ *Ibid.*: «ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum».

atto diminuisce quando le passioni precedono il giudizio della ragione e aumenta se lo seguono⁵⁸.

4. L'ira come passione

Tutto quanto abbiamo visto fin qui in generale sulle passioni, sulle virtù e sui vizi si applica all'ira come passione, virtù/vizio: del resto, talvolta l'abbiamo già vista esplicitamente citata come passione da Tommaso. Adesso veniamo alle sue caratteristiche peculiari⁵⁹.

Considerando l'ira come passione, Tommaso dice che essa sorge perché qualcuno pensa (a torto o a ragione) che sia avvenuta un'ingiustizia⁶⁰: «ad iram [...] requiritur aliquis actus rationis»⁶¹ ed «il movente dell'ira è sempre qualcosa di ingiusto»⁶² (o un qualcosa che è percepito come tale), mentre «se qualcuno pensa di aver subito un danno giustamente, non si adira»⁶³, semmai odia e/o si rattrista.

Appurato che la percezione di un'ingiustizia è la causa dell'ira, quest'ultima come reagisce? L'ira «quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in duo: scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum [...]; tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali»⁶⁴. Le traduzioni italiane dicono che l'ira ha due oggetti: la vendetta e la persona di cui ci si vuole vendicare. Tale *vindicta* è ardua⁶⁵ e ritenuta (a torto o a ragione) importante: non ci adiriamo per cose a cui attribuiamo un valore minimo o nullo, perciò l'ira rientra tra le passioni elicitate dal *concupiscibile*. Questo *appetitus vindictae* è l'aspetto formale dell'ira come passione dell'*appetitus sensitivus* a cui si accompagna una trasmutazione corporea (il battito cardiaco che aumenta, l'accele-

⁵⁸ *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3, ad 1 e ad 3.

⁵⁹ Un utile lavoro recente è E. SANSONETTI, *L'ira nel De Malo di Tommaso d'Aquino*, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, in corso di pubblicazione.

⁶⁰ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4.

⁶¹ *Ibid.*, ad 3.

⁶² *S. Th.*, I-II, q. 47, a. 2.

⁶³ *Ibid.* Qui Tommaso cita ARISTOTELE, *Retorica*, 3.

⁶⁴ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 2. Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 1.

⁶⁵ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 3.

razione della circolazione sanguigna, ecc). Ci può essere un *appetitus vindictae* anche della volontà⁶⁶, o quando essa precede e causa quello della passione (cfr. § 2 sul rapporto di precedenza/conseguenza tra volontà e passioni), o quando essa avalla il moto passionale (invece che dissociarsi) e si mette appunto a volere la *vindicta* che la passione già desidera⁶⁷.

Ma usare il termine italiano «vendetta» per tradurre la *vindicta* tommasiana può essere fuorviante. In italiano si usa spesso questa parola in senso eticamente negativo, per designare un desiderio di fare il male di qualcuno come ritorsione. Invece, per Tommaso⁶⁸, la *vindicatio* consiste in una qualche punizione e può essere desiderata con due possibili fini.

A volte essa «mira principalmente al male del colpevole, per trovarvi la propria soddisfazione»; in tal caso è malvagia, «poiché rallegrarsi del male altrui è proprio dell'odio, il quale è incompatibile con la carità, che deve estendersi a tutti. E uno non è scusato per il fatto che desidera del male a una persona colpevole di averne procurato ingiustamente a lui: come non si è autorizzati a odiare chi ci odia».

Altre volte, invece, tramite la punizione dei colpevoli la *vindicatio* «tende principalmente a un bene» che può essere «la loro emenda» e/o «la repressione del male per la pubblica quiete» e/o «la tutela della giustizia e [...] l'onore di Dio»; in questo caso la *vindicatio* è «lecita, purché siano rispettate le altre debite circostanze» (di cui parleremo al § 8).

Così, la questione dell'ira, la passione che desidera una punizione per qualcuno, si interseca con quella della pena, la quale per Tommaso⁶⁹ ha una triplice funzione: rieducativa, deterrente e retributiva. Su quest'ultima è necessario soffermarsi.

⁶⁶ *De Malo*, q. 12, a. 1; ma cfr. già *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 2, qc. 2, che si occupa dell'ira di Dio e di quella Cristo.

⁶⁷ È forse difficile capire la distinzione tra l'ira come passione e l'ira come atto della volontà e Tommaso non esplicita il discorso; ma si può comprenderlo – credo – proprio riflettendo sulla possibilità di dissociarsi dalla passione che la volontà possiede: mi sorprende a provare la passione dell'ira, ma con la volontà mi dissocio: ciò è possibile solo perché i due moti (quello passionale e quello volitivo) sono distinti.

⁶⁸ *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 1.

⁶⁹ *Ibid.*, a. 4.

5. Ira, pena e odio

Per Tommaso⁷⁰, la pena come retribuzione è il corrispettivo, proporzionato, del male commesso dal reo, che ristabilisce la giustizia. Infatti, ciascun uomo vive con gli altri in un rapporto di uguaglianza, di reciprocità, di simmetria dei diritti, che viene cancellato dal reo, il quale ottiene un vantaggio indebito a spese degli altri. Perciò, come chi si è arricchito illecitamente deve restituire ciò che ha rubato e come una squadra sportiva che ha barato dev'essere penalizzata, così l'ira si rivolge verso il reo che ha infranto i rapporti di giustizia⁷¹ e che perciò deve subire una pena afflittiva per scontare il male che ha compiuto. Afflittiva perché il reo ha prevaricato con la sua volontà e la sua libertà sulla volontà e la libertà dei suoi simili, perciò la pena deve affliggere la sua volontà e la sua libertà per riequilibrare il male che egli ha compiuto⁷².

Inoltre, il reo, prevaricando sui suoi simili, ha abdicato⁷³ alla propria dignità morale, perciò la pena, facendogli espiare il male compiuto, gli restituisce quella dignità che ha perso.

È a questo punto possibile spiegare i possibili fraintendimenti del termine «vendetta» come traduzione di *vindicatio*. Nella nostra abituale comprensione la vendetta vuole danneggiare il reo; invece la *vindicatio* di cui parla Tommaso si prefigge, a volte, di ristabilire l'uguaglianza infranta dal reo e di ridargli la dignità che egli ha perso, quindi non vuole il male del reo, bensì il suo bene⁷⁴. Infatti, fare del male a qualcuno non vuol dire sempre commettere un male morale: il padre che punisce il figlio che ha sbagliato gli fa male, ma non fa del male morale, anzi fa del bene morale e fa il bene del figlio: «a coloro che amiamo possiamo infatti arrecare un male materiale [...] per la loro correzione»⁷⁵. È vero che il male compiuto non si può cancellare,

⁷⁰ *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 4. Cfr. anche, *mutatis mutandis*, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1132a 7 e ss., I. KANT, *Metafisica dei Costumi*, Torino 1965, 521-522, G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1965, § 97 e ss. (per una critica cfr. E. WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto fra cristianesimo e pena*, Milano 1987), V. MATHIEU, *Perché punire?*, Rusconi 1978, ed il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2266. Quest'ultimo, per esempio, dice che «la pena ha innanzi tutto lo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa».

⁷¹ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 7.

⁷² *S. Th.*, II-II, q. 108, a. 4 e q. 46, a. 6.

⁷³ *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

⁷⁴ Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 2.

⁷⁵ TOMMASO, *De caritate*, a. 8, ad 10.

ma – per Tommaso – è erroneo dire che la pena aggiunge un nuovo male a quello già compiuto: con la pena si vuole ristabilire l'uguaglianza tra gli uomini e restituire la dignità al reo, quindi la pena non aggiunge un nuovo male a quello già esistente, bensì⁷⁶ fa del bene⁷⁷.

Qual è la differenza di questa forma di *vindicatio* con la legge del taglione? La pena dev'essere proporzionata, però non guarda solo ai fatti (occhio per occhio), bensì anche alle intenzioni, alla consapevolezza ed alla premeditazione del reo⁷⁸; inoltre la logica del taglione colpisce anche chi non c'entra (se x uccide i figli di y, y per ritorsione uccide i figli di x), mentre la pena come retribuzione affligge solo il responsabile di un crimine.

Non si può dunque provare⁷⁹ (propriamente o sensatamente) ira né verso i morti, che non possono più essere afflitti da una pena, né verso gli esseri inanimati o privi di ragione i quali non possono comprendere di essere colpevoli, né lo sono, in quanto agiscono secondo leggi biologiche ed istintuali. Semmai, si può provare tristezza per il danno da loro cagionato, nonché il desiderio ed il proposito di annullarlo o almeno attenuarlo (nel caso degli animali anche infliggendo loro dolore; ma un dolore che non può essere da loro percepito come pena).

Sono quindi in parte già emerse alcune differenze tra l'odio e l'ira⁸⁰. Le riprendiamo aggiungendo⁸¹ le altre principali. Intanto, mentre il primo ha origine nel *concupiscibile* la seconda ce l'ha nell'*irascibile*; inoltre, entrambi mirano ad un certo danno di qualcuno, «ma l'odio vuole il male del nemico in quanto male; invece l'ira vuole il male di chi l'ha provocata non in quanto male, ma sotto l'aspetto di bene», cioè pensando che infliggergli questo danno coincida con un atto di giustizia; inoltre⁸², l'odio (a volte, bisogna specificare rispetto a Tommaso) è insaziabile, mentre l'ira si placa quando ha ottenuto la *vindicatio*.

⁷⁶ È vero che il cristianesimo dice di perdonare, ma il perdono concerne il colpevole senza cancellare la pena: nel sacramento della confessione il penitente è perdonato, ma ciò non toglie la sua pena ed egli riceve una penitenza. Se la pena fosse solo rieducativa non avrebbe senso comminare la penitenza al peccatore, che è già pentito. Perciò, visto che la penitenza della confessione non ha una funzione rieducativa (il penitente dev'essere già pentito perché la confessione sia valida) e visto che è tanto lieve da non avere alcuna efficacia deterrente, vuol dire che essa ha una funzione retributiva.

⁷⁷ «per applicationem boni ad malum», *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 6.

⁷⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1132b 21 ss. e *S. Th.*, II-II, q. 68, a. 4, ad 1.

⁷⁹ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 7, ad 1.

⁸⁰ *Ibid.*, a. 6.

⁸¹ Lo facciamo seguendo la *Summa*; il discorso si trova anche in *De Malo*, q. 12, a. 4.

⁸² *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 6, ad 1.

Ciò non toglie che a volte l'ira si tramuti in odio⁸³.

Per tutti questi motivi, di seguito, per tradurre la *vindicta* o la *vindicatio* nominate da Tommaso scriverò che l'ira mira alla «vendetta» quando desidera il male altrui in quanto tale, e scriverò che mira alla «rpd» quando l'ira desidera la retribuzione-riparazione dell'ingiustizia e/o il pentimento della persona con cui ci si adira e/o la deterrenza.

Tra le cause dell'ira, Tommaso annovera⁸⁴ anche il concorso di altre passioni: per esempio la tristezza per ciò che è avvenuto, la speranza che ci sia la possibilità di vendetta/rpd (perciò se, per esempio, la persona che ha cagionato il danno è troppo potente ed è impossibile punirla, nei suoi riguardi non si prova propriamente ira, bensì solo tristezza) e l'audacia di riuscire ad ottenere la riparazione⁸⁵ (realizzandola da sé oppure ottenendola da altri). E la radice prima di ogni passione, ira compresa, è l'amore⁸⁶ verso un bene: nel caso dell'ira il bene che un'ingiustizia ha leso.

6. Il rapporto tra l'ira e la ragione

L'Aquinate riflette sui rapporti tra l'ira e la ragione. Ci limitiamo solo a qualche aspetto del suo discorso evidenziando tre casi possibili.

1. In certi casi⁸⁷ il giudizio della ragione è antecedente all'ira: chi si adira lo fa perché previamente ritiene-giudica che sia avvenuta un'ingiustizia e perché ritiene che sia possibile ottenere vendetta/rpd⁸⁸; quando ciò avviene:

- talvolta⁸⁹ dopo che la ragione ha formulato il suo giudizio, l'ira eccessiva⁹⁰ prorompe e ascolta imperfettamente il comando della ragione e perciò eccede-erra nell'esecuzione di ciò che la ragione ha giudicato-deciso per reagire all'ingiustizia;

⁸³ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 3, ad 2.

⁸⁴ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 1.

⁸⁵ TOMMASO, *In III Sent.*, d. 26, a. 3, ad 5.

⁸⁶ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 2, I, q. 20, a. 1; TOMMASO, *In De divinis nominibus*, c. IV, l. IX, n. 401, *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3. Ho approfondito il tema, in rapporto a Tommaso ma non solo, in G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 151-153.

⁸⁷ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4, *respondeo*, nonché ad 1 e ad 3, a. 5, ad 1 e II-II, q. 158, a. 1, ad 2.

⁸⁸ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4.

⁸⁹ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4, ad 3, e a. 5 ad 1.

⁹⁰ Che sia quella eccessiva Tommaso non lo dice esplicitamente, ma è sottinteso.

- talvolta⁹¹ dopo che la ragione ha formulato il suo giudizio l'ira interrompe o sbiadisce temporaneamente il giudizio, ma non ne compromette la correttezza, non fuorvia la ragione;

2. In certi casi⁹² l'ira è antecedente al giudizio della ragione; quando ciò avviene:

- talvolta l'ira fuorvia la ragione⁹³;

- talvolta la ragione interviene dopo l'ira e la smorza⁹⁴ ragionando sulla situazione⁹⁵ (posso per esempio ragionare sul fatto che forse mi sto adirando per una cosa che non è poi così importante o non lo è per nulla, oppure posso pensare al fatto che la persona che mi ha fatto adirare non era del tutto consapevole di ciò che faceva, oppure posso pensare al fatto che ha trascorso una vita infelice, ecc.).

3. In certi casi la ragione è addirittura in grado⁹⁶ di evitare di fare insorgere l'ira: è vero che «il moto dell'ira non è in potere dell'uomo, cioè al punto d'impedire che nessuno ne insorga», in quanto «i moti che prevengono il giudizio della ragione non sono universalmente soggetti all'uomo, cioè in modo che nessuno di essi insorga», tuttavia questo non deve farci trascurare il fatto che «la ragione possa impedirli individualmente».

Vediamo qui esemplificata al 2 e al 3 la capacità (di cui abbiamo parlato al § 3) della ragione, in sinergia con la volontà, di intervenire sulle passioni. Questa è una delle tesi attraverso cui Tommaso si contrappone agli stoici, i quali «non tennero presente che l'ira e le altre passioni possono rapportarsi al giudizio della ragione» anche «in maniera conseguente», nel senso che «dopo che la ragione ha giudicato [...] allora insorge la passione»⁹⁷. In questo senso, «poiché essi [i moti passionali] sono in qualche modo sottomessi all'uomo», e nella misura in cui lo sono, i moti passionali incidono sulla nostra bontà/malvagità⁹⁸.

⁹¹ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4, ad 3, q. 158, a. 1 e *De Malo*, q. 12, a. 1, ad 4.

⁹² *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 4 e II-II, q. 158, a. 1, ad 2.

⁹³ Sui rapporti tra passioni (quindi anche l'ira), virtù/vizi e conoscenza etica vera/erronea, rinvio di nuovo a G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, pp. 197-205.

⁹⁴ *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 5 ad 1.

⁹⁵ *S. Th.*, I, q. 81, a. 3.

⁹⁶ *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 2.

⁹⁷ *De Malo*, q. 12, a. 1; cfr. anche *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 1, ad 1. A dire il vero, storiograficamente parlando le cose non stanno così. Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 24-27.

⁹⁸ Oltre a passi già citati cfr. *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 2, ad 1: «Una passione [...] in quanto [...] è regolata dalla

7. Ira, danneggiamento del bene dell'adirato e rispetto

Nell'articolo 1 della *quaestio* 47 della I-II Tommaso argomenta poi una tesi che, applicata ad alcuni casi di ira è vera ed interessante, mentre applicata a tutti i casi è poco convincente.

Questo articolo afferma che ci adiriamo sempre perché percepiamo una (reale o presunta) ingiustizia commessa contro di noi: «un'ingiustizia [...] non ci interessa, se in qualche modo non ci danneggia». È questo *sempre*, e non già qualche volta, che non risulta convincente, perché a volte proviamo ira per ciò che danneggia non già noi bensì altri.

Tommaso prende in esame questa obiezione. È vero – dice – che ci adiriamo anche quando qualcuno nuoce ad altri e non a noi, ma solo «inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae». Sennonché l'essenza dell'amicizia per lo stesso Tommaso consiste⁹⁹ nel volere il bene dell'altro in quanto è il suo bene e nel detestare il male dell'altro in quanto è il suo male. Se sono un vero amico gioisco del bene dell'altro e mi contristo per il suo male; è vero che questi beni e mali sono divenuti anche i miei, ma gioisco/mi rattristo di questi beni/mali in quanto sono suoi, non in quanto sono divenuti anche miei. Ed è vero che, *ontologicamente* parlando, ogni atto ingiusto commesso da un uomo è (in qualche modo) un'offesa alla sua umanità e quindi è anche un'offesa a me che appartengo all'umanità; ma, *gnoseologicamente* parlando, ci sono almeno dei casi in cui mi adiro senza aver minimamente in mente che anche io sono offeso dall'atto ingiusto: a volte mi adiro perché un certo atto è ingiusto *in sé* senza aver in mente che è ingiusto anche *verso di me*.

Se dunque è corretta la mia presente interpretazione di questo articolo, la tesi tommasiana non mi convince nella sua universalità.

L'articolo 2 aggiunge che quando veniamo danneggiati viene leso un nostro bene e «da tutti i nostri beni noi ci attendiamo un certo prestigio. Perciò qualsiasi offesa ci sia fatta, si riduce alla disistima o disprezzo, perché colpisce il nostro prestigio». Ora, se il senso (simil kantiano) di questa tesi è (ma non sono troppo convinto che lo sia) che, *ontologicamente*, ogni azione ingiustamente dannosa nei nostri riguardi è una mancanza di rispetto verso la nostra dignità, verso la natura razionale, allora la tesi

ragione, può avere l'aspetto di cosa meritoria, o lodevole; oppure, in quanto non è così regolata, può essere demeritoria e biasimevole».

⁹⁹ L'ho documentato in G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene*, 58-70.

è vera. Se invece essa asserisce che, *gnoseologicamente*, ci adiriamo *sempre*, e non già qualche volta, perché abbiamo in mente che chi ci offende ci manca di rispetto, anche in questo caso la tesi non mi pare corretta nella sua universalità.

8. *Ira bona/mala*, come virtù/vizio

Avendo ampiamente istruito la questione dell'ira dal punto di vista ontologico, Tommaso dispone già di molti elementi per svolgerne la valutazione etica.

Da alcuni autori precedenti l'ira era considerata sempre malvagia, soprattutto perché considerata irrazionale e perché veniva equiparata solo al desiderio di vendetta.

Tommaso¹⁰⁰, però, risponde (in *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 1) che il male può trovarsi in una passione¹⁰¹ per due motivi.

In primo luogo per la sua natura, che viene desunta dal suo oggetto: è il caso dell'invidia, che è una tristezza per il bene altrui, ma non è così per l'ira, la quale può essere *bona* o *mala* perché (come sappiamo) è un «*appetitus vindictae*» che può essere buono o malvagio a seconda dei casi, in quanto (come abbiamo già visto e come dice questo articolo 1):

- «appetere *vindictam propter malum eius qui puniendus est, illicitum est*»;
- «appetere *vindictam propter vitiorum correctionem et bonum iustitiae conservandum, laudabile est*».

In secondo luogo a causa della sua intensità, che può essere eccessiva o debole, ed anche in questo senso l'ira può essere *bona* o *mala*:

- è *mala* sia se uno si adira in modo sproporzionato-sregolato, cioè in modo difforme da quello approvato dal giudizio della retta ragione (o che la ragione approverebbe se fosse retta), sia se uno esegue male il giudizio della retta ragione su come reagire-fare giustizia, comportandosi come quei servi che si affrettano ad eseguire un ordine prima di averlo ascoltato per intero¹⁰²;

¹⁰⁰ A cui erano ovviamente anche ben noti i luoghi biblici in cui l'ira viene menzionata positivamente, per esempio «adiratevi e non peccate», Ef 4,26 (citato, per es., in *De Malo*, q. 12, a. 1, s.c. 2), oppure quelli sull'ira di Gesù contro i mercanti del Tempio (Gv 2,14-17, citato, per es., in *S. Th.*, III, q. 15, a. 9) o quelli, molto numerosi, sull'ira di Dio.

¹⁰¹ Propriamente parlando, come abbiamo visto (cfr. § 3), il male non sta tanto nel provare la passione, ma nell'avallarla con la volontà, nell'acconsentire.

¹⁰² L'esempio in *De Malo*, q. 12, a. 2.

– è *bona* se uno si adira in modo proporzionato-regolato, cioè in modo conforme a quello approvato dalla retta ragione, e inoltre se l'ira esegue-applica correttamente il giudizio della retta ragione (su come reagire) facilitando così, mediante la sua energia, l'esecuzione dell'atto (la reazione al male avvenuto) deciso dalla ragione stessa. Riprendendo Gregorio, Tommaso dice che «Si deve soprattutto badare a che l'ira, di cui ci si serve come di uno strumento della virtù, non domini l'animo affinché non vada innanzi da padrona, ma sia soggetta come serve, e le tenga sempre dietro»¹⁰³. È vero che durante l'esecuzione dell'atto facilitato dall'ira il giudizio della ragione è temporaneamente sospeso, è vero che la sua attività è momentaneamente interrotta, tuttavia l'ira non ne compromette la correttezza, la rettitudine. Ora, «non è contro la virtù interrompere la funzione del deliberare nel mettere in esecuzione le deliberazioni della ragione»: anche l'arte «sarebbe impedita nei suoi atti, se quando deve agire volesse ancora deliberare sul da farsi».

Un'altra tesi respinta¹⁰⁴ dall'Aquinate è quella che attribuisce la *vindicatio* solo a Dio. La risposta tommasiana è che quando la *vindicatio* è fatta secondo giustizia «viene da Dio, del quale l'autorità che punisce è ministra, come dice l'apostolo¹⁰⁵». Inoltre, su un piano filosofico-teologico, «chi si adira per il peccato del proprio fratello non cerca la propria vendetta, ma la vendetta di Dio. Infatti, il peccato non è altro che un'offesa a Dio e quindi chi s'adira giustamente non usurpa per sé ciò che è di Dio»¹⁰⁶.

Di seguito (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 2), Tommaso riprende il discorso sull'ira regolata/sregolata: una passione «in tanto è buona in quanto è regolata dalla ragione: se invece esclude l'ordine della ragione, allora è cattiva». Questa regolazione/non regolazione può avvenire in due modi.

1. L'ira è regolata se uno desidera (e se di seguito esegue correttamente) ciò che la retta ragione giudica: per esempio desidera che sia punito chi lo merita, che venga punito quanto si merita, in modo conforme a ciò che prevede una giusta legge, lasciando all'autorità preposta il compito di punire, in vista della conservazione della giustizia e della correzione della colpa; viceversa è s-regolata se uno desidera, per esempio, che sia punito chi non lo merita, o che uno venga punito più di quanto si merita, in modo difforme da ciò che prevede una giusta legge, facendosi giustizia da

¹⁰³ Dunque, riassumendo, quando l'ira è *bona* aggiunge bontà ad un atto umano perché dispiega una componente umana (§ 3) e perché rende più energico, più sollecito e più efficace (capace di conseguire lo scopo) l'atto che da essa è irrorato.

¹⁰⁴ *S. Th.*, II-II, q. 158, a. 1, ad. 3.

¹⁰⁵ Rm 13,1: «Omnis potestas a Deo».

¹⁰⁶ *De Malo*, q. 12, a. 1, ad 14.

solo invece di lasciarla all'autorità preposta¹⁰⁷, per un fine diverso dalla conservazione della giustizia e dalla correzione della colpa.

2. L'ira è regolata se si verifica secondo la giusta intensità, quella proporzionata (il che potrebbe a volte richiedere una forte intensità) all'ingiustizia avvenuta; viceversa è s-regolata.

Se l'ira è regolata in tutti e due i modi è lodevole e diventa una virtù (chiamata¹⁰⁸ anche zelo¹⁰⁹) se si consolida; se invece non è lo in nessuno dei due modi, o anche se lo è solo in uno¹¹⁰, è riprovevole e diventa un vizio se si consolida perché viene avallata dalla volontà.

E, poiché (cfr. § 3) è in nostro potere sia voler volere sia voler produrre (in qualche misura) delle passioni e poterle coltivare, si comprende quanto segue: per Tommaso (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 8) non soltanto l'*ira bona* è appunto buona, ma la sua mancanza, l'indifferenza, è moralmente malvagia. Infatti, se è avvenuta una vera ingiustizia di cui sono a conoscenza:

– devo *sempre* volere con la volontà la rdp, cosicché, se non la voglio, commetto *direttamente* con la volontà un'omissione malvagia;

– devo *a volte*¹¹¹ provare con l'*appetitus sensitivus* la passione dell'ira, cosicché, se resto indifferente, denoto *indirettamente* un mio vizio, precisamente la debolezza della volontà, la quale o non ha voluto intensamente la giustizia, cosa che farebbe ridondare la sua energia nella sfera emotiva generando in me la passione¹¹² dell'ira, oppure non ha voluto coltivare la passione dell'*ira bona*, anche alimentandola (come le è invece possibile¹¹³), cosicché io non provo ira in una certa situazione in cui sarebbe appropriata.

¹⁰⁷ Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 2.

¹⁰⁸ Per esempio già da GREGORIO MAGNO, *Mor*, 5, 45.

¹⁰⁹ Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 2.

¹¹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 19 a. 6 ad 1: «bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus».

¹¹¹ A volte, non sempre. Per esempio non se avviene un'ingiustizia in un luogo che dista da me migliaia di chilometri, a qualcuno che non ha con me nessun rapporto. Tommaso non fa queste specificazioni in questi articoli, ma sono implicite alla luce della sua dottrina sull'*ordo amoris*, su cui cfr. G. SAMEK LODOVICI, *EdB*, 151-176.

¹¹² «Per natura l'appetito inferiore segue il moto dell'appetito superiore [la volontà], salvo particolari ripugnanze. Perciò nell'appetito sensitivo non può mancare del tutto il moto dell'ira, se non per la carenza, o per la debolezza dell'atto volitivo. Perciò indirettamente anche la mancanza della passione dell'ira è un vizio: come lo è la mancanza della volontà di punire» quando quella volontà di punire è richiesta dal giudizio della ragione (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 8).

¹¹³ Lo abbiamo visto al § 3.

E poiché, come abbiamo detto, per Tommaso l'uomo è un tutto unitario cosicché alla pienezza della virtù concorrono tutte le sue dimensioni, l'Aquinate arriva a dire che «per la virtù dell'uomo si richiede che il desiderio della giusta vendetta [cioè il desiderio della rdp] risieda non solo nella parte razionale dell'anima, ma anche nella parte sensitiva e nello stesso corpo e che lo stesso corpo si muova per servire la virtù»¹¹⁴.

9. L'ira è peccato mortale?

Secondo alcuni l'*ira mala* è sempre peccato mortale, specialmente perché si contrappone alla carità. Tommaso, invece distingue (*S. Th.*, II-II, q. 158, a. 3).

L'*ira mala* desidera una vendetta, dunque è in contrasto con la carità nonché con la giustizia ed in sé è peccato mortale se questo desiderio è accompagnato dal consenso della ragione¹¹⁵. Tuttavia, in certi casi l'*ira mala* può essere peccato veniale, per esempio quando proviamo un improvviso scatto di ira a cui la ragione (ma in definitiva la volontà) non acconsente¹¹⁶, oppure quando uno desidera una vendetta di poco conto (per esempio¹¹⁷ tirare leggermente a qualcuno i capelli o l'orecchio), che non sarebbe peccato mortale nemmeno se dal desiderio si passasse all'esecuzione dell'atto.

Se invece l'ira desidera la rpd, il che è giusto, ma lo fa con eccessivo ardore interiore e la manifesta con eccessive espressioni esteriori (per esempio con certe esclamazioni), l'ira non è peccato mortale. Può diventarlo se promuove esteriormente atti che contrastano con la carità verso il prossimo e verso Dio.

Dopodiché Tommaso affronta la questione della gravità dell'*ira mala*.

¹¹⁴ *De Malo*, q. 12, a. 1. Sul piano sociale, così, «un ordine più giusto tra gli uomini non potrà mai provenire da un'esplosione irrefrenabile di ira [...], né dall'indifferenza [...] né da un mero calcolo razionale che si traduce in una strategia operativa anaffettiva, non sorretta dall'emozione», S. Filippi, *Ira, razon y justicia en la doctrina tomista*, in G. BURLANDO (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval*, Santiago 2009, 167.

¹¹⁵ Si noti ancora una volta: la malvagità non è tanto nella passione, ma nel consenso datole dalla ragione e dalla volontà.

¹¹⁶ *De Malo*, q. 12, a. 3. È peccato se e perché questo scatto risulta da una cattiva autocoltivazione (svolta dalla volontà) del carattere del soggetto. Qui Tommaso non fa queste specificazioni, ma è presumibile che le pensi, visto il suo pensiero sul rapporto tra passioni e volontà.

¹¹⁷ Cfr. anche *De Malo*, q. 12, a. 3.

Ora, per l'oggetto che l'iracondo desidera, l'ira è tra i peccati minori in quanto desidera sì il male altrui ma in quanto lo reputa cosa giusta. Da questo punto di vista, l'ira desidera il male del prossimo insieme all'invidia e all'odio: mentre però l'odio brama il male di una persona direttamente in quanto male e l'invidioso lo brama perché desidera, per esempio, essere stimato e onorato lui al posto dell'invidiato, l'adirato vuole il male altrui sotto l'aspetto di giusta vendetta. Perciò l'odio è più grave dell'invidia, e l'invidia è più grave dell'ira: «perché desiderare il male sotto l'aspetto di male è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di bene; e desiderare il male in quanto bene esterno, ossia come onore, o come gloria, è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di giustizia».

Inoltre, l'*ira mala*, in quanto desiderio di un male sotto l'aspetto di bene, è analoga alla concupiscenza, perché anche essa ha di mira un bene (piacevole o utile). Ma, anche in questo caso, parlando in senso assoluto, l'ira è meno grave degli atti di concupiscenza, dato che il bene della giustizia, a cui mira l'iracondo, è superiore al bene piacevole/utile, oggetto della concupiscenza.

È vero però che, rispetto al disordine delle manifestazioni esteriori delle passioni (ancor prima di passare all'esecuzione dei loro atti), l'ira ha un certo primato per la veemenza e l'immediatezza.

10. Le tre forme dell'*ira mala*, l'*ira mala* come vizio capitale e le sue «figlie»

Tommaso identifica¹¹⁸ tre forme di *ira mala*, che riprende da Aristotele¹¹⁹: l'ira «acuta», che potremmo forse chiamare collera, che si infiamma troppo rapidamente, facilmente e/o per motivi futili, l'ira «amara», quella che forse potremmo chiamare rancorosa, che persiste troppo a lungo, provando tristezza per troppo tempo, e quella «implacabile», che non si smorza mai finché non trova soddisfazione. Ad esse corrispondono tre tipi di iracondi, cioè gli acuti, gli amari e gli implacabili. Sia gli amari sia gli implacabili provano un'ira persistente, ma per cause diverse. Gli amari la provano perché perdura in loro la tristezza, che essi tengono dentro di sé, senza palesarla, cosicché non possono essere dissuasi dagli altri. Negli implacabili l'ira è

¹¹⁸ S. Th., II-II, q. 158, a. 5.

¹¹⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1126a, 14-29.

persistente perché è molto forte il desiderio di vendetta, perciò essa non si esaurisce col tempo, ma solo con la punizione di chi ha commesso l'ingiustizia.

Quando l'ira si consolida e diventa una propensione del soggetto, acquisita mediante la ripetizione di consensi da parte della ragione e della volontà, acquista lo status ontologico di vizio, e precisamente di vizio capitale (*S. Th.*, I-II, q. 158, aa. 5-7, *De Malo*, q. 12, a. 5). Quest'ultimo è quello da cui derivano altri vizi¹²⁰ e vari atti malvagi, che noi compiamo per dargli soddisfazione, nel caso dell'ira per vendicarci. Lo scopo dell'*ira mala*, la vendetta, riesce ad esercitare tale attrazione sia perché è molto desiderabile, sia perché si presenta come cosa giusta, cioè per la sua apparente bontà.

Inoltre la veemenza dell'*ira mala*, la sua grande energia, le consente di sovrastare altri moti, di sovrastare le remore morali, di danneggiare o di impedire l'uso della ragione, che giudica sul bene e sul male: così l'ira *indirettamente* può essere causa di tutti i tipi di vizio e di ogni atto malvagio, «quale *removens prohibens*, ossia perché impedisce l'uso della ragione, che ritrae l'uomo dai peccati», *direttamente* ed essenzialmente essa «è causa di alcuni specifici peccati, che sono le sue figlie».

Queste si diversificano a seconda della loro sede. Infatti, come già diceva Gregorio, l'ira può generare figlie nel cuore, nella bocca (cioè nelle parole) ed infine anche nelle azioni.

L'*ira mala* nel cuore ingrandisce nell'animo l'ingiustizia quando l'abbiamo subita da chi riteniamo essere indegno e genera in noi l'indignazione. Sempre nel cuore, a volte l'*ira mala* dà vita alla tracotanza, la quale rimugina continuamente sul modo di vendicarsi, colmando e rigonfiando l'animo.

L'*ira mala* genera figlie anche nelle parole: sia contro Dio, cioè causa la bestemmia; sia contro il prossimo, prorompendo o in parole sconnesse ed esclamazioni, cioè generando il clamore, oppure in parole ingiuriose, così causando l'insulto.

Infine, nella misura in cui l'*ira mala* dà origine ad alcuni atti, nascono le risse, le lesioni, gli omicidi, ecc.

¹²⁰ Cfr. anche *S. Th.*, I-II, q. 84, aa. 3-4.