



Note per un'interpretazione sintetica dell'etica di Tommaso d'Aquino

**Prof. Angelo Campodonico
Università di Genova (Italia)**

The paper tries to compare in a concise way Aquinas' ethics and the approach of contemporary moral philosophy. The first problem concerns the place of philosophy in theological ethics. Although there is no complete and ready made philosophical ethics (in contemporary sense) in Aquinas' works, still there are milestones to construe it. The other main points are the task and the method of ethics. The ethics of Thomas is not an ethics of difficult cases (as many contemporary ethics); still it allows to solve difficult cases. Stressing the role of the phrase "Bonum ex integra causa", the paper shows that there is a deep unity between some polarities that are not often connected: body and soul, speculative and practical reason, morality and happiness, reason and passion, reason and will, reason and motivation, matter and goal of the action, inclinations and precepts, intention and responsibility, law and virtue. In fact law and virtue are both rooted in practical reason. When he is acting, the good man must consider all together his wholeness and integrity (*integritas*) with his ontological order and the wholeness and integrity of the situation where he is acting with his ontological and hierarchical order. To be a moral man means to answer here and now with his wholeness to the wholeness of being, loving more what is more perfect. Furthermore we can find implicitly in the ethics of Aquinas an important connection between human nature and history.

Scopo di questo contributo è quello di fornire alcuni spunti per un'interpretazione sintetica della teoria dell'azione e dell'etica di Tommaso d'Aquino che permetta di situarle storicamente e di confrontarle in modo non ingenuo e meccanico con le problematiche odierne della filosofia morale.

1) Occorre notare – innanzitutto - che ciò che rientra nella teologia morale di Tommaso (in particolare tutta la *Secunda pars* della *Summa theologiae*) abbraccia un ambito assai più vasto di quello che oggi s'intende per filosofia morale. Oltre alla teologia morale in senso proprio, esso copre, in particolare, quell'ambito della filosofia che oggi rientrerebbe nell'*antropologia filosofica* (per esempio: il tema del desiderio e delle passioni) e, in particolare, in quella *filosofia dell'azione* verso cui si registra, dopo secoli di oblio, un rinnovato interesse¹. Inoltre sembra essere assodato dalla critica più recente che Tommaso abbia

¹ Cfr. , per esempio, G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957; Cfr. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, London 1979; P. Geach, *The Virtues*, CUA, Cambridge 1977; S. Brock, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002.

intrapreso la stesura della *Summa theologiae* con l'intenzione precisa di dare un nuovo e più ampio spazio alla riflessione sull'agire umano nel movimento di ritorno del creato a Dio².

2) Il problema preliminare che occorre prendere in considerazione è il ruolo della filosofia morale all'interno di una costruzione di carattere essenzialmente teologico. In genere l'interpretazione dell'etica di Tommaso si è imbattuta in due rischi: quello corso da una certa Neo-scolastica di "estrarre" un'etica filosofica "bell'e fatta" dalla sua teologia morale, ignorando il contesto e la finalità teologica dell'insieme della sua riflessione, e inversamente, quello di lasciar supporre che non vi sia per nulla una dimensione filosofica nel suo pensiero che possa interessare la filosofia morale del nostro tempo (che è il rischio di molte letture contemporanee). Tommaso non sembra interessato in primo luogo alla costruzione di un'etica filosofica completa, perché le problematiche del suo tempo non lo sollecitavano in tal senso. Per Tommaso, come per gli scolastici in genere, essere teologo è molto più comprensivo dell'essere meramente filosofo. C'è una filosofia morale in Tommaso nella misura in cui la teologia riconosce spazio e legittimità ad essa. Tuttavia il fatto che quella dell'Aquinate sia principalmente e programmaticamente un'etica teologica cristiana non significa che non si possano ritrovare in essa importanti elementi di un'etica filosofica aperta ad un completamento religioso e, soprattutto, che da essa non si possano trarre significativi spunti per la costruzione di un'etica filosofica ancor oggi valida. Significativamente il teologo Tommaso – non appena possibile – argomenta in modo filosofico in ambito teologico. Negare questo aspetto implicherebbe negare la struttura analogica del suo pensiero, secondo cui la grazia suppone e perfeziona la natura, ma non la sopprime mai. Come notato, per Tommaso, "una teologia cristiana fatta bene dovrebbe essere in grado di affermare più e migliori tesi intorno a tematiche riguardanti la filosofia di quanto i filosofi stessi siano in grado di sostenere. Se una teologia cristiana non può fare questo, Tommaso non la giudicherebbe una teologia ben fatta"³. Si potrebbe osservare che nella sua prospettiva fa parte dell'essere teologo il fatto di argomentare la verità delle sue tesi con tutti, su un piano condiviso, adattandosi anche al tipo di argomentazione che è propria di quelli che Tommaso considera filosofi "tout court" (in particolare Aristotele). Quindi, per quanto il *subiectum* e la finalità della *Summa theologiae* siano eminentemente teologici e per quanto la filosofia con la quale Tommaso dialettizza non sia la filosofia di oggi, tuttavia il suo discorso è ricchissimo di spunti per il filosofo morale contemporaneo. In altri termini: si può volgere

² Cfr., per esempio, L. Boyle, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1982.

³ M. JORDAN, *Theology and Philosophy in The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, CUP, New York, 1993, p. 248.

l'attenzione soprattutto alla dinamica teologica complessiva del suo pensiero morale o, altrettanto legittimamente, si può focalizzarla su tematiche e argomentazioni filosofiche, ma essendo sempre consapevoli della decontestualizzazione operata. La struttura analogica che anima la riflessione dell'Aquinate lo consente e talora lo incoraggia. L'inquadramento dell'etica all'interno della teologia evidenzia piuttosto che è difficile, se non impossibile, concepire un autentico e fecondo rinnovamento della riflessione sulla morale senza radici e senza compimento nella dimensione religiosa (intesa almeno in senso lato). Del resto non è un caso che un problema fondamentale dell'etica filosofica contemporanea è rappresentato dallo stacco – difficile da colmare in una prospettiva meramente filosofica – fra ragioni e motivazioni dell'agire.

In sintesi: non dobbiamo pretendere di assumere da Tommaso meccanicamente e in blocco un'etica filosofica valida anche oggi, ma piuttosto dobbiamo cercare di assimilare talmente la finalità e le argomentazioni della sua teologia morale da riformularne continuamente una nel confronto con la contemporaneità. Cercherò di offrire qualche spunto in tal senso nel seguito del discorso.

3) Sintetizziamo, innanzitutto il metodo della filosofia morale che è implicito nella teologia morale di Tommaso: a) a partire dalla considerazione della vita dell'uomo saggio che interpreta di fatto l'esperienza morale che è almeno inizialmente presente in tutti (dimensione dell'esperienza) grazie alle prime evidenze (primi principi pratici), b) si risale ai principi primi dell'agire, c) la validità di questi si misura alla luce dell'antropologia e della metafisica come pure della teologia (momento prettamente speculativo), d) si considerano le implicazioni pratiche in modo sempre più dettagliato (a partire dai primi precetti della legge naturale fino all'applicazione della saggezza pratica o *prudentia*), verificando la loro coerenza con i principi (momento risolutivo). Infine, occorre notare che più le scienze pratiche si avvicinano al concreto e al contingente, più perdono in certezza e più cresce il bisogno delle virtù e dei consigli altrui.

4) Veniamo ora al confronto con l'etica contemporanea. A differenza di essa l'etica di Tommaso non è innanzitutto un'etica dei "casi difficili", anche se non esclude in linea di principio queste problematiche. Si potrebbe affermare, invece, che nella sua prospettiva, si è maggiormente in grado di affrontare i "casi difficili" quanto più si è in grado di agire bene nella vita normale. Il problema morale o del senso della vita non consiste per Tommaso innanzitutto nel rispondere alla domanda tipica della casistica: "Che cosa *devo* fare?", e tanto meno "Che cosa devo fare in quella data circostanza?" ma piuttosto e in primo luogo all'interrogativo: "Quale è il vero bene per me?" , "Che cosa è veramente capace di compiermi?", "A che cosa affezionarmi?" L'uomo, infatti, non è mai isolato in se stesso, ma è sempre intenzionalmente relazionato alla realtà e a dei

beni che lo attraggono⁴. Non si tratta mai di rinnegarli totalmente, ma di approfondirne il senso, per cogliere, in essi e attraverso di essi, il vero bene di cui partecipano e che sazia il desiderio di felicità. In questa prospettiva la *beatitudine* o *felicità compiuta* (da non intendersi in un'accezione empiristico-psicologica, ma come "riuscita integrale della vita") nozione di derivazione religiosa ebraico-cristiana, assunta dalla filosofia medioevale e moderna e connessa alla "scoperta" dell'infinità trascendentale del desiderio umano, è diventata una prospettiva di compimento che la filosofia non è più in grado d'ignorare. Essa non rappresenta per Tommaso una meta estrinseca rispetto alla concreta vita morale, ma è proprio essa il fattore che l'anima dall'interno.

5) Il fondamentale presupposto antropologico dell'etica di Tommaso, che emerge soprattutto qualora la si confronti con l'etica moderna in genere (dall'empirismo a Kant), è la stretta unità e sinergia, pur nella distinzione dei piani, di psiche e corporeità, ragione speculativa e ragione pratica, ragione e passioni, ragione e volontà, ragioni e motivazioni, materia e fine dell'azione, moralità e felicità, legge e virtù ecc. In sintesi: s'interpreta correttamente l'etica di Tommaso d'Aquino qualora si comprenda come essa superi di fatto "ab origine" determinate scissioni che contraddistinguono l'antropologia, la teoria dell'azione e l'etica a lui precedenti e a lui successive.

Le azioni (*gli atti umani*) possiedono un'unità sotto il profilo morale, determinata dalla purezza e dall'intensità dell'intenzione del fine da parte della volontà (*amor*) e, insieme, dal rapporto di questa con la ragione pratica, la quale tiene conto di tutti i fattori in gioco (fine, materia o oggetto e circostanze) in base al principio secondo cui "il bene deriva da una causa integra, il male da singoli difetti"⁵. L'espressione però non è da intendersi alla luce di una prospettiva distaccata o "esternalista" che, calcolando, valuti "dal di fuori" ("in terza persona") i diversi fattori in gioco (come avviene nel caso dell'utilitarismo), ma dalla prospettiva di chi, agendo, entra "in prima persona", anima e corpo, nel merito dei diversi fattori che determinano la moralità dell'azione. Essa significa in concreto che "il bene morale di un comportamento è, in ultima analisi, una proprietà di una persona che agisce qui e ora"⁶. Non basta compiere azioni che siano *conformi* alla legge morale; occorre essere intimamente buoni, *fare il bene in nome del bene qui e ora*. Soltanto la bontà vera della persona si diffonde intorno a sé, producendo frutti buoni.

⁴ Cfr. P. J. WADELL *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York 2002.

⁵ "Bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus". L'espressione di Dionigi è rafforzata da T. anche con considerazioni tratte da Aristotele. Cfr. *In Eth.* V, 1106 b 35 (pure 28-37).

⁶ Cfr. R. Spaemann, in Thomas von Aquin, *Ueber sittliches Handeln*, p. 16.

Tommaso evidenzia che l'etica non può fare a meno della dimensione della misura-integrità, ovvero di una qualche forma di gerarchizzazione, perché contempera insieme unità e molteplicità. L'uomo, infatti, è limitato. L'integrità dell'agire, che attua il bene morale (*bonum honestum*), poi, è anche *bella*. L'*integritas*, infatti, è, per Tommaso, un carattere della bellezza (insieme con la *claritas* e con la *consonantia*). Il bene morale è bello e in grado di affascinare, poiché è misurato dalla ragione pratica⁷. Questa relazione di *convenienza* con la ragione, in base alla nozione d'integrità-completezza, particolarmente evidente nel rapporto fra *fine* e *materia* dell'azione, determina la *bontà* o la *malizia* sotto il profilo morale delle azioni umane. L'agire esterno (che solo in parte coincide per Tommaso con quelle che oggi comunemente denominiamo *azioni*) possiede normalmente un suo proprio significato intersoggettivamente manifesto (v'è un "linguaggio del corpo" eticamente rilevante). Tale significato per mezzo della ragione s'impone alla scelta libera e, in quanto è assunto da questa ed indirizzato ad uno scopo buono, le conferisce un contenuto nettamente definito, dando, per così dire, *corpo* all'intenzione. Come sul piano speculativo l'interpretazione per essere fedele alla realtà deve tenere conto di certi significati e, in ultima analisi, di certe evidenze sensibili fenomenologicamente rilevanti, così sul piano etico-pratico la volontà buona non può ignorare certi significati dell'agire umano determinanti sotto il profilo etico per le loro connotazioni antropologiche e culturali. Si evitano così gli opposti rischi rappresentati da una morale della "pura intenzione", da un lato, e da una morale oggettivistica e legalistica dall'altro, come pure dalla falsa alternativa fra una morale "della convinzione" e da una "della responsabilità"⁸. Questi rischi sono connessi ad una concezione naturalistico-fisicistica dell'azione, che ne

⁷ Cfr. ST. II-II, 145, 2: "...sicut accipi potest ex verbis Dionysii, 4 cap. *De Div. nom.* ad rationem pulchri sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio: dicit enim quod Deus dicitur pulcher "sicut universorum consonantiae et claritatis causa". Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (a. 1) idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit in libro *Octogintatrium Quaest.* (q. 30): "Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus". Cfr. anche ST. II-II, 145, 3: "Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (a. 2), inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile: sicut de operatione virtutis Philosophus probat, in *I Eth.* (c. 8, lect. 13)".

⁸ L'espressione, come noto, è di Max Weber. Così pure alcuni aspetti dell'etica utilitaristica (che sottolinea il ruolo delle conseguenze delle nostre azioni) possono essere valorizzati nella prospettiva tommasiana.

ignora l'intenzionalità e, quindi, il suo carattere propriamente umano. Il fine intenzionato dalla volontà comanda in ultima analisi l'azione, ma l'oggetto o materia (ciò che effettivamente si compie) non può essere ignorato dall'intenzione buona. Da un lato la moralità, che appartiene in prima istanza all'*atto interno*, si comunica all'*atto esterno*, in modo tale che anche per esso, bene e male diventano delle differenze essenziali⁹. D'altro lato la dimensione esterna e corporea dell'azione possiede già dei propri significati, che non possono essere ignorati e devono essere assunti dalla libera scelta della volontà¹⁰. I rischi di dissociazione (morale della mera intenzione, da un lato, e casistica dall'altro) sono, in questo caso, sempre connessi ad una concezione naturalistico-fisicistica dell'azione, che ne ignora l'intenzionalità e, quindi, il suo carattere propriamente umano.

6) Non si sottolineerà mai abbastanza che alla radice dell'azione si trova, in Tommaso, una concezione di ragione *unitaria* e insieme *articolata*. La ragione è *una* e sempre conosce, almeno in certa misura, la realtà. Benché la dimensione pratica sia dominante nell'esperienza quotidiana di ogni uomo, la ragione finalizzata alla prassi possiede sempre una dimensione speculativa, la quale cioè *ricosce* un *ordine* gerarchico fra enti e nature e – almeno implicitamente – l'esistenza di un principio d'ordine (Dio). Tuttavia, quando è finalizzata all'agire, la ragione istituisce (*facit*) il suo ordine (autonomia della dimensione pratico-morale), ma sempre a partire da un ordine riconosciuto nella realtà (*considerando facit*). Si tratta di istituire un ordine (specificità e autonomia relativa della dimensione pratica della ragione) sulla base di un ordine naturale immediatamente *ricosciuto*. L'esperienza del dialogo interpersonale, seppur non esplicitamente tematizzata da Tommaso, è sotto questo profilo paradigmatica: nel rapportarmi ad una persona per cercare di convincerla della bontà di qualcosa (dimensione pratica della ragione), terrò contemporaneamente conto della sua peculiare natura e dignità in quanto essere umano, come pure delle reazioni che trapelano continuamente dal suo volto (dimensione speculativa della ragione). Si potrebbe affermare sinteticamente che nella concezione realistica dell'Aquinate la dimensione dell'etico consiste nell'appello che la realtà (l'essere) considerata nel suo complesso e nella prospettiva del bene da compiersi, rivolge alla persona umana, considerata essa pure nel suo complesso e nella gerarchia delle sue facoltà. Si comprende perché il valore di un uomo, per quanto sta a lui, sia definito innanzitutto dalla sua moralità.

⁹ Cfr. *ST. I-II*, 71, 6 ad 2: "...ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati cum sint secundum se mali...". Cfr. S. Pinkaers, *Les actes humaines II*, p. 185

¹⁰ Questo aspetto è stato sottolineato opportunamente in T. G. Belmans, *La spécification de l'agir humain par son objet chez S. Thomas d'Aquin* in "Divinitas", 1978, pp. 336-356 e 1979, 1, pp. 7-61.

7) L'ordine etico si fonda sull'incontro fra la ragione, che è *natura* in senso analogico, e la *natura umana* (unità di anima e corpo) con le sue fondamentali inclinazioni che dalla ragione pratica vengono riconosciute, valorizzate, interpretate e rese normative. Il rischio è qui rappresentato da un'interpretazione della razionalità pratica formalistica, che trascuri la natura umana e le inclinazioni naturali da interpretare, da un lato, e, inversamente, quello di una natura che sarebbe normativa a prescindere dall'interpretazione della ragione pratica dall'altro. Sono i rischi rappresentati da una lettura "kantiana" di Tommaso, da un lato, o da un'interpretazione oggettivistica della sua etica, secondo cui la morale verrebbe meccanicamente dedotta dalla metafisica. In particolare si deve scorgere un nesso stretto fra il terzo precetto della legge naturale che impone di coltivare la ragione e la regola "aurea" che prescrive di trattare l'altro come se stessi, rispettandone la dignità, il suo carattere di *fine*. L'uomo, infatti, è per Tommaso, l'unica creatura che non è finalizzata ad altro, essendo l'oggetto immediato della provvidenza divina¹¹. In questo l'Aquinate prepara storicamente la seconda formulazione dell'imperativo kantiano¹².

La struttura dell'etica di Tommaso è dinamica e finalistica. A differenza di molte interpretazioni successive che hanno avuto luogo anche in ambito scolastico, la stessa legge va, quindi, interpretata innanzitutto in senso dinamico e finalistico, come *via* al bene e al compimento dell'uomo. Il finalismo non è, perciò, antitetico rispetto al carattere normativo dell'etica. Anzi è quello a fondare quest'ultimo. In questa prospettiva dinamica appare erroneo partire dalle norme morali e dalla formulazione riflessa della legge naturale per contrapporre alle norme "astratte" la situazione concreta¹³.

7) Virtù e legge, che sono spesso dissociate nell'etica moderna, nell'etica di Tommaso sono fra loro armonizzate grazie alla comune radice nella ragione pratica che informa entrambe. Se non si radicasse nei primi principi della ragione pratica e della legge naturale, la morale (e con essa la virtù) sarebbe una sovrastruttura estrinseca e non il compimento dell'uomo. Sotto il profilo assiologico (o del valore della persona) e genetico-esistenziale (della comunicazione dell'esperienza morale) la virtù precede la legge, ma sotto altro

¹¹ Cfr. CG. III, 112.

¹² Cfr. A. Donagan, *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas's Treatment*, Marquette University Press, Milwaukee 1985.

¹³ Cfr. M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer u. Theologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1987, tr. it di E. Babbini *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001, p. 495.

punto di vista (concettuale e costitutivo), i primi principi della ragione pratica, che sono il fondamento della legge naturale, costituiscono la scaturigine delle virtù¹⁴. Queste richiedono un'educazione delle passioni e permettono di immedesimarsi con spontaneità nei particolari della vita concreta.

9) Data la concezione tommasiana di *natura* e di *natura umana*, appare forzato opporre gli uni agli altri la natura e il caso, la natura e la storia. Ciò può accadere quando si assuma una nozione troppo statica ed essenzialistica della natura e di Dio. Ma nell'Aquinate constatiamo invece la presenza di una nozione *disposizionale* e *dinamica* di natura. Così, nel suo pensiero possiamo ritrovare un senso profondo della storia e del ruolo delle cause seconde nella natura e nella storia, benché egli non tratti per lo più questo tema in modo esplicito e per esteso¹⁵. Ma la logica interna della sua metafisica della creazione appare profondamente aperta nei riguardi della novità (*novitas*) degli avvenimenti storici e, quindi, del gioco del caso. Ciò potrebbe anche significare che gli avvenimenti della storia permettono di esplicitare progressivamente virtualità presenti nella natura umana e la legge naturale nelle sue articolazioni (anche per via di negazione, secondo una modalità di tipo dialettico) nella misura in cui la libertà dell'uomo si rende disponibile. Così si potrebbe spiegare, per esempio, il fatto che i "diritti umani", ovvero i diritti soggettivi impliciti nella legge naturale, si rendono manifesti, come la storia insegna, soprattutto dopo che sono stati violentemente negati. In questa prospettiva natura e storia, natura e temporalità non possono considerarsi come dimensioni contraddittorie l'una rispetto all'altra, ma costituiscono piuttosto delle polarità viventi e complementari, che si arricchiscono a vicenda¹⁶.

¹⁴ Cfr. R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford 1997, cap. VIII.

¹⁵ Sul senso della storia nell'Aquinate si veda la sua attenzione all'etimologia di certe parole. Cfr., per esempio, In *I Sent.*, d. 23, q.1, a. 1.

¹⁶ Gli avvenimenti storici, il caso e la fortuna, in ultima analisi la stessa Grazia divina, in quanto apportatori di novità, sono, quindi, importanti nella nostra vita. Ma questa novità suppone sempre la natura e la necessità a suo fondamento. Tommaso, infatti, afferma che possiamo sapere che c'è del caso, perché sappiamo – almeno in modo implicito – che v'è della natura, dell'ordine, della necessità in noi stessi e nel mondo in genere. Se è vero che si deve parlare di caso nella prospettiva delle cause seconde e, quindi, anche dell'agire umano – l'autonomo ruolo delle cause seconde è da lui assai sottolineato – dal punto di vista di Dio, invece, non v'è affatto del caso. Cfr. *ST. I*, 22, 4, ad 1: "Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat".

In sintesi: l'etica di Tommaso deve moltissimo alla tradizione classica, patristica e scolastica. Egli riprende non solo molti dei suoi problemi, ma assai spesso anche le soluzioni che trova nel contesto delle discussioni teologiche del suo tempo. Né poteva essere altrimenti per un teologo medievale sensibile alla funzione delle *auctoritates*. Tuttavia a motivo della sua completezza e sistematicità, dell'equilibrio e della finezza di certe soluzioni di problemi antichi, l'etica di Tommaso presenta un'indubbia originalità e ha esercitato un notevole influsso sulla storia del pensiero morale. Per il fatto di temperare armoniosamente diversi elementi che spesso nel pensiero contemporaneo sono fra di loro dissociati – essa riveste oggi un particolare interesse per la filosofia morale e per la filosofia dell'uomo.