

*Egidio Giuliani**

IL CONTRIBUTO DI TOMMASO D'AQUINO
ALLA DOTTRINA DELLA LEGGE MORALE NATURALE **

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. I “PRECURSORI” DI TOMMASO: 1. *Il pensiero di Cicerone in merito alla legge naturale*; 2. *La riflessione cristiana matura: Alberto Magno* – III. LA SINTESI ORIGINALE OPERATA DA TOMMASO IN MERITO ALLA LEGGE MORALE NATURALE: 1. *Questioni introduttive*; 2. *La proposta di Tommaso* – IV. UNO SVILUPPO ULTERIORE: IL GIUSNATURALISMO – V. CONCLUSIONE

I. INTRODUZIONE

Il tema della legge morale naturale, ovvero di una possibile riconoscibilità universale del fondamento oggettivo per le scelte morali del soggetto, sempre da capo ritorna nella storia del pensiero riflesso. Non sarà qui possibile svolgere un'indagine completa in proposito (lo faremo solo relativamente a qualche autore, ed in forma molto sintetica). È evidente però che, muovendoci nell'ambito del pensiero cristiano, non si potrà non porre uno sguardo di assoluto rilievo sulla figura di Tommaso d'Aquino (1226-1274) la cui riflessione sull'argomento è stata nella storia sempre da capo ripresa (forse a volte fraintesa) ma certo ritenuta un riferimento imprescindibile¹.

* Licenziato in Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Laureato in Giurisprudenza. Parroco della Parrocchia di S. Spirito in Milano.

** Il presente lavoro riprende una parte della Tesi discussa presso la FTIS per il conseguimento della Licenza in Teologia morale, avendo con relatore il Prof. Aristide Fumagalli, dal titolo: *La storicità della legge morale naturale alla luce del pensiero di Tommaso d'Aquino*.

¹ Per quanto riguarda Tommaso, la bibliografia è ovviamente sterminata. Ci limitiamo qui a citare alcune sintesi accurate: R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico* (= Collana di diritto), Pontificia Università Lateranense - Città Nuova Editrice, Roma 1985²; M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001; A. VENDEMIATI, *La legge naturale nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino* (= Temi di morale fondamentale), Edizioni Dehoniane, Roma 1995; in prospettiva maggiormente critica verso l'approccio di Tommaso: G. ANGELINI, *La legge naturale e il ri-*

Il contributo davvero decisivo dato da Tommaso alla dottrina della legge naturale è stato da taluno – con fondati motivi – riconosciuto nel deciso passaggio da un modello cosmologico nella comprensione della natura umana, ad uno di carattere prettamente antropologico, fondato su una certa idea di ragione². La tesi, alla luce dei testi, appare senza dubbio convincente. Occorrerà allora forse ripercorrere brevemente i passaggi storici che hanno preparato tale svolta. Ci soffermeremo sui due autori che, nel mondo latino, più di ogni altro hanno influenzato la riflessione di Tommaso: Cicerone ed Alberto Magno. Ugualmente, dopo aver esposto la posizione di Tommaso, presenteremo brevemente un esito problematico della nozione di “natura”, che pure almeno in parte si richiama al modello tomista: intendiamo riferirci al giusnaturalismo.

II. I “PRECURSORI” DI TOMMASO

1. *Il pensiero di Cicerone in merito alla legge naturale*

È noto che la filosofia romana non ha la stessa originalità “sorgiva” dal punto di vista teorico di quella greca. Tuttavia, essa riveste un’importanza non secondaria in merito al tema che ci occupa. I filosofi romani infatti, in particolare Cicerone, hanno dato alla speculazione greca circa la legge ed il diritto naturale una veste giuridica, che in epoca cristiana porterà alla redazione delle due grandi compilazioni del diritto romano e del diritto canonico: il *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano ed il *Decretum* di Graziano.

Scopo fondamentale della riflessione e dell’opera di Cicerone (106 a.C. - 42 a.C.) è quello di fare unità sistematica della dottrina filosofica greca in merito alla politica con la storia e la costituzione della Roma repubblicana. Suo riferimento principale dal punto di vista teorico è lo stoicismo, nella versione di Panezio (II secolo a.C.)³.

pensamento dell’antropologia, in G. ANGELINI (ed.), *La legge naturale. I principi dell’umano e la molteplicità delle culture* (= Disputatio 19), Glossa, Milano 2007, 187-215.

² Cf G. PIANA, «Si può ancora parlare di “natura”? Considerazioni antropologico-etiche», *Aggiornamenti Sociali* 09-10 (2006) 679-689.

³ Circa la linea di sviluppo Aristotele - Cicerone - Agostino si può vedere il recente contributo di A. CAVALLINI, «Da passione a virtù. La misericordia tra Aristotele, Cicerone e Agostino», *Gregorianum* 98 (2017) 525-543.

Cicerone afferma l'esistenza di una legge di natura, eterna, immutabile e comune a tutta l'umanità, fondata non sull'arbitrio umano ma sulla forza della ragione. Egli così la descrive.

Questa legge è una legge non scritta ma nativa, non appresa, né ricevuta, ma da noi sottratta alla natura stessa, da essa attinta ed espressa; legge in cui siamo stati non già ammaestrati, ma naturalmente disposti, ad essa non educati, ma da essa impregnati⁴.

Su tale legge vi è un consenso comune di tutte le genti; il che ne è ulteriore garanzia di veridicità. In ogni uomo si rinvengono quindi come dei semi (*semina*), germogli (*germina*), piccole fiammelle (*parvuli igniculi*) delle virtù naturali che illuminano come una sorta di luce naturale (*naturae lumen*) la nostra vita morale⁵. Stupisce come l'immagine del seme abbia avuto una fortuna così notevole nella cultura universale o, quantomeno, in quella biblica e greco-latina, se la troviamo in contesti differenti ma congruenti, nella riflessione degli antichi, ma pure nel Vangelo e nei testi dei Padri (*semina Verbi*).

Secondo Cicerone, il diritto naturale non è dunque un prodotto dell'arbitrio umano, ma proviene dalla natura: «noi siamo nati per la giustizia» e «il diritto non è stabilito dalle valutazioni umane, ma dalla natura»⁶. In effetti, se il diritto di natura fosse nato solo per l'utilità di un certo periodo storico, per un'utilità differente potrebbe essere abbattuto, come avviene per le norme di diritto civile, esse sì stabilite dal consenso degli uomini. Non così può avvenire invece per le norme realmente fondamentali, che risiedono nella natura stessa dell'uomo. Cicerone, che è un politologo, ha in mente in particolare le norme che regolano la vita associata. Per questo motivo giunge a precisare ulteriormente il carattere "naturale" del diritto, affermando che gli uomini per natura sono inclini ad amare i propri simili: ciò precisamente costituisce il fondamento del diritto. Inoltre, Cicerone afferma che ogni uomo deve rispettare e difendere l'intero genere umano

⁴ CICERONE, *Pro Milone*, 4, 10, citato e tradotto da R. PIZZORNI, *Il diritto naturale*, 80.

⁵ CICERONE, *Tusculanae disputationes*, III, 1, 2 ripreso da Boezio e, attraverso quest'ultimo, dallo stesso TOMMASO, *In Boetii de Trinitate*, Proemium, 3, q. 1, art. 1 [traduzione nostra].

⁶ CICERONE, *De legibus*, I, 10, 28-30: «... nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse ius» [traduzione nostra]. Tale frase ancora solennemente risuona dalla facciata marmorea del Palazzo di giustizia di Milano.

e che il mondo intero, non solo la sua città, deve considerare come propria patria⁷.

Per Cicerone dunque, strettamente parlando, un diritto positivo che negasse i fondamenti della natura non meriterebbe neppure il nome di “diritto”. Vedremo che tale è anche la posizione di Tommaso d’Aquino. Occorre però qui fare una precisazione. Tutto ciò che Cicerone afferma vale in sede filosofica. Egli sa bene che, di fatto, esistono leggi ingiuste che, sempre di fatto, obbligano, in quanto lo Stato può imporne l’obbedienza con la forza. Cicerone, come tutti i giuristi romani, non si oppone a tale palese contraddizione (basti pensare alla questione della schiavitù, solo per fare un esempio). Ciò accade forse per l’eccessiva fiducia che il mondo romano da sempre assegna all’elemento istituzionale nella vita associata, rispetto a quello spontaneo, che viene spesso visto come motivo di possibile sovversione. Non per nulla proprio i cultori della tradizione classica, assieme ai custodi delle istituzioni, furono severi oppositori del cristianesimo. I cristiani, alla luce dell’univoca testimonianza biblica, possedevano la legge divina come metro ultimo di giudizio circa la qualità morale della legge umana. Ciò però non significa che il mondo romano non si sia interrogato sul carattere religioso della legge, in specie di quella naturale. Cicerone afferma che essa è legge assieme divina ed umana, poiché in forza della ragione sussiste una profonda comunione fra l’uomo ed il divino⁸.

Cicerone connette le inclinazioni naturali con la legge divina – la *lex aeterna* – che consiste in una sorta di ordine universale della ragione comune ad ogni cosa animata e non. La *lex aeterna* ha carattere religioso, quindi, secondo Cicerone, l’empietà verso gli dei farebbe venir meno ogni altra virtù umana, compresa la più alta, che è la giustizia⁹. Il riferimento alla *lex aeterna* – termine proprio anche della riflessione cristiana (e tommasiana) – non deve ovviamente trarre in inganno. Cicerone si inserisce nell’ambito pagano e la sua riflessione, pur elevatissima, non conosce l’idea di un creatore libero, provvidente e redentore, quale è invece l’immagine di Dio che emerge dalla Rivelazione biblica. Sostanzialmente, per il pantesimo stoico, cui Cicerone fa riferimento, Dio, natura e ragione sono una cosa sola. Tale quadro idilliaco è però turbato dalla constatazione che

⁷ Cf CICERONE, *De legibus*, I, 23, 26.

⁸ Cf CICERONE, *De legibus*, I, 7, 23: «Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima hominis cum deo rationis societas».

⁹ Cf CICERONE, *De natura deorum*, I, 2.

il male esiste, perché gli uomini deviano dalla retta ragione a motivo delle loro passioni e ciò viene ad oscurare il *lumen* proprio della legge naturale.

Da ultimo, è utile ricordare quali siano per Cicerone le inclinazioni naturali proprie dell'uomo, che costituiscono come la "matrice" da cui si sviluppano tutte le norme del diritto naturale. La prima inclinazione naturale è quella alla conservazione della propria vita e della salute del proprio corpo. La seconda riguarda la tensione alla procreazione e, quindi, ad una qualche forma di cura per i figli. La terza inclinazione è quella che distingue l'uomo da tutti gli altri esseri animati e consiste nella ricerca della verità attraverso l'uso della ragione e si manifesta anche nel cercare un rapporto di socialità con gli altri, tramite la comunanza di lingua e di vita¹⁰.

2. *La riflessione cristiana matura: Alberto Magno*

Durante l'epoca patristica, il grande tentativo teorico è quello di trovare una conciliazione fra tradizione ebraico-cristiana e cultura greco-latina. Circa il tema che ci occupa, si segnalano in particolare le elaborazioni di Ambrogio, Agostino ed Isidoro di Siviglia. Il notevole sforzo teorico da essi compiuto ha come esito quello di offrire all'epoca successiva, quella medievale, una sintesi che prevede sì dei punti fermi ormai condivisi (l'origine divina della creazione, la vocazione soprannaturale dell'uomo, il primato della legge divina sulla legge umana, in specie quella ingiusta) ma presenta pure degli elementi di tensione. Il principale consiste proprio in ciò che abbiamo detto fin dall'inizio, cioè nella difficoltà a comprendere la "natura umana" come un semplice caso di specie all'interno del più vasto genere "natura animata", oppure ad affermarne più radicalmente la specificità. A tale dilemma, giuristi (medievali e moderni) e teologi daranno due risposte almeno in parte differenti.

Alberto Magno (1200-1280, domenicano noto anche come *Doctor universalis*), è celebre non solo per il valore oggettivo delle sue opere, ma anche e soprattutto per l'influsso avuto su Tommaso d'Aquino. Il suo contributo fondamentale consiste precisamente nell'aver affermato in modo netto il carattere razionale della legge naturale, propria unicamente dell'uomo in quanto unica creatura ragionevole nel mondo visibile.

¹⁰ Cf Cicerone, *De officiis*, I, 4, 11-13.

La prima opera che ci può fornire degli elementi di riflessione è il *De bono* (circa 1242). In questo testo Alberto Magno per la prima volta argomenta in modo propriamente filosofico la dottrina della legge naturale. Egli con qualche audacia afferma la coincidenza – nell'uomo – fra natura e ragione. Più precisamente, il diritto naturale è «la luce dei costumi impressa in noi secondo la natura della ragione»¹¹. Inoltre, il legame fra natura e ragione nell'uomo opera in tre modi distinti, in funzione della prevalenza dell'uno o dell'altro elemento. Il primo livello (*natura ut natura*) riguarda tutto ciò che attiene alla conservazione in vita dell'individuo e della specie. È evidente che qui la natura (in senso fisico) ha un ruolo preponderante. Ciò però non esclude l'apporto della ragione, che eleva tale livello al di sopra del corrispondente istinto animale (qui Alberto si distanzia dall'interpretazione dei giuristi, in particolare da Ulpiano). Il secondo livello (*natura ut ratio*) consiste nei principi primi ed universali della ragione pratica (*seminaria boni pertinentia ad vitam* – ancora una volta torna l'immagine del seme); in questo senso rientra nel diritto naturale tutto ciò che riguarda la religione, l'onestà e la giustizia. Il terzo livello (*ratio et natura*) riguarda le conclusioni necessarie che la ragione trae dai primi principi: la cura dei beni economici personali e comuni, la scelta delle autorità, la proprietà privata¹². Alberto propone anche un'ulteriore specificazione del diritto naturale, di carattere questa volta non contenutistico, ma formale. È quindi diritto *essentialiter* naturale quello che riguarda i primi principi pratici della ragione. È diritto *suppositive* naturale quello che attiene alle conclusioni immediate dai primi principi. È diritto *particulariter* naturale quello espresso dalla volontà del legislatore storico, che tuttavia almeno in origine si richiama ai principi naturali della ragione¹³.

Tale classificazione, all'apparenza solo formale e sottile, in realtà conduce Alberto Magno a conclusioni di un qualche rilievo pratico. È il caso ad esempio della proprietà privata e della schiavitù. Secondo l'Autore, tali istituti non rientrano nel progetto iniziale della creazione, ma sono intervenuti successivamente al peccato come una sorta di *remedium*. La conclusione è molto importante, perché in vista di essa Alberto Magno intro-

¹¹ ALBERTO MAGNO, *De bono*, V, q. 1, art. 2 [traduzione nostra].

¹² Cf ALBERTO MAGNO, *De bono*, V, q. 1, art. 2.

¹³ Cf ALBERTO MAGNO, *De bono*, V, q. 1, art. 3.

duce la categoria teorica di diritto naturale non immutabile, ma tendente a perseguire l'utilità dell'uomo nella sua condizione decaduta e storica¹⁴.

Nell'opera successiva *Super ethica* (1250 circa) Alberto Magno torna sul tema della "mutabilità" della legge naturale. Egli afferma che essa non muta mai nei suoi elementi essenziali; è possibile invece una mutazione nella loro applicazione (*usus*). Una cosa infatti è la natura creata in quanto tale; altra cosa è lo stato di infermità causato dal peccato. Non paia di poco conto la distinzione. Alberto Magno infatti giunge a parlare di possibile mutazione della legge naturale in ragione dell'infermità della natura umana decaduta, anche in riferimento a questioni di altissimo rilievo, ad esempio circa l'unione fra un uomo ed una sola donna¹⁵.

III. LA SINTESI ORIGINALE OPERATA DA TOMMASO IN MERITO ALLA LEGGE MORALE NATURALE

1. *Questioni introduttive*

Nello svolgimento dell'analisi ci accorgeremo che la breve istruzione storica fin qui svolta ci sarà di notevole aiuto. Un'ultima precisazione è però ancora necessaria. Occorre spiegare per quale motivo daremo la priorità nell'analisi alla *Summa Theologiae* (*STh*), quando Tommaso ha trattato il tema anche in altre sue opere notevoli e non in modo episodico (basti pensare alla *Summa contra gentiles* ed al *Commento alle Sentenze* di Pier Lombardo). In effetti, la scelta non appare scontata, tanto più che non è condivisa da qualche autore¹⁶. I motivi che ci hanno portato a questa decisione sono fondamentalmente due. Anzitutto, la *STh* è l'ultima opera composta da Tommaso ed esprime quindi la sintesi più matura elaborata dall'Autore, in vista dell'insegnamento universitario della teologia. Inoltre, nella *STh* l'intento è appunto didattico, non polemico come nella *Summa contra gentiles*.

¹⁴ Cf ALBERTO MAGNO, *De bono*, V, q. 1, art. 3 ad 6 et ad 8.

¹⁵ ALBERTO MAGNO, *Super ethica*, dub. VII, sol.: «Unde aliquo tempore licuit habere plures uxores, quando paucitas erat credentium ut simul cum natura multiplicarentur cultus religionis».

¹⁶ Ad esempio, F. Di Blasi sceglie di costruire il suo importante commento sulla *Summa contra gentiles*: F. DI BLASI, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino* (= Pubblicazioni di scienze filosofiche e politiche 54), ETS, Pisa 1999.

Sappiamo che il tema fondamentale della seconda parte della *STh* è il movimento della creatura ragionevole verso Dio. Se dunque il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine (I-II, qq. 1-5) occorrerà indagare quali siano i mezzi che ve lo conducono e ciò che invece ostacola l'uomo dal raggiungerlo, cioè gli atti umani in generale (I-II, qq. 6-114; la II-II si occuperà degli atti umani in specie). All'interno di tale schema, dopo alcuni altri passaggi, Tommaso viene a considerare i principi delle azioni umane, distinguendoli in principi intrinseci (le potenze e gli abiti: I, qq. 77-83 e I-II, 49-54) e principi estrinseci (Dio che ci istruisce con la sua legge e ci aiuta con la sua grazia ed il demonio che ci tenta al male: I-II, qq. 90-114 e I, q. 104).

Veniamo qui ad esporre in sintesi le questioni 90-108 della I-II che contengono precisamente il trattato *De lege* di Tommaso d'Aquino. Più analiticamente, occorre far riferimento: alle questioni 90-91, che riguardano i costitutivi essenziali della legge (90) e l'esistenza delle sue varie tipologie (91); alla questione 93, che riguarda la legge eterna; alla questione 94, che riguarda le caratteristiche della legge morale naturale; infine, alle questioni 106-108, che concernono la legge nuova, cioè il Vangelo in quanto compimento della legge. È ovvio che tale scelta corrisponde ad un orientamento preciso, non difforme dalle intenzioni dello stesso Tommaso. Egli infatti riconduce la legge naturale alla legge eterna, che ne è l'origine "in Dio" partecipata alla creatura ragionevole; inoltre, la legge umana è ricondotta alla legge naturale, dalla quale non può scostarsi quanto al contenuto, a pena di perdere il carattere stesso di legge¹⁷; da ultimo, la legge antica (l'Antico Testamento) è sostanzialmente ricondotta alla legge naturale, messa per iscritto dalla bontà del Creatore per l'umanità decaduta (ciò vale particolarmente per i precetti del Decalogo)¹⁸.

2. La proposta di Tommaso

Sappiamo che il tema della legge naturale non è censurato da tutti gli autori. Molti anzi ne dichiarano urgente un recupero, seppure in forme rinnovate¹⁹. Certo, tale recupero non potrà essere realizzato attraverso un

¹⁷ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, art. 2, resp.

¹⁸ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, art. 1, resp.

¹⁹ Ecco una breve rassegna, solo a titolo esemplificativo, di alcuni contributi più recenti: G. ANGELINI, «La Legge morale naturale. Per rimediare allo sfinimento della categoria»,

semplice ritorno al passato, che si accontenti di riaffermare principi eterni, senza indagare coerentemente i motivi per cui tali principi sono stati smarriti. Occorrerà piuttosto avere il coraggio di percorrere vie nuove, conservando però l'umiltà di interrogare chi prima di noi, in contesti molto differenti, ha dovuto affrontare un compito simile e vi ha dato risposte egregie, per quanto non definitive né eterne.

Crediamo di poter ricavare dai testi di Tommaso una lezione feconda, sia quanto a soluzioni proposte, sia quanto a problemi tuttora aperti, dei quali intendiamo offrire non certo la soluzione, ma almeno una prospettiva promettente di ricerca.

Rinviando, per un approccio analitico, ai commenti già segnalati all'inizio di questo lavoro, ci dedichiamo ora ad uno sguardo sintetico, che evidenzia i guadagni che dal pensiero di Tommaso è tuttora possibile ricavare, in vista dell'elaborazione di un'«etica universale»²⁰.

2.1. Il guadagno metodologico

Il primo guadagno fondamentale che possiamo ricavare dalla lezione di Tommaso è di carattere metodologico. Uno dei meriti principali della proposta tommasiana consiste nell'aver cercato un dialogo fecondo con il meglio della produzione culturale della sua epoca, rappresentato dalla riscoperta dell'aristotelismo, da mettere al servizio di un'esposizione sistematica della verità cristiana²¹. Occorrerà però riconoscere in Tommaso non solo uno stile di ricerca apprezzabile (quello del confronto culturale) ma anche dei contenuti da preservare come guadagni fecondi.

Il confronto con la cultura aristotelica consente a Tommaso di produrre una sintesi della proposta cristiana che, attraverso il linguaggio della filosofia, assuma carattere scientifico e si presti al confronto con tutti i saperi.

Teologia 30/3 (2005) 235-245; S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002; R. SCRUTON, *Sulla natura umana* (= Transizioni 58), Vita e Pensiero, Milano 2018; R. SPAEMANN, *Cos'è il naturale: natura, persona, agire morale* (= Scuola di alta formazione filosofica 10), Rosenberg & Sellier, Torino 2012.

²⁰ Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Roma 2009, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html.

²¹ Cf M. CHIODI, «La tradizione tomista e l'emergenza del moderno», in G. ANGELINI (ed.), *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, 116.

L'adozione della prospettiva aristotelica consente anche a Tommaso, come è stato rilevato, di superare l'antica concezione "cosmocentrica" in merito alla comprensione della natura, per approdare ad una prospettiva "antropocentrica", nella quale si dà una stretta relazione fra natura e ragione.

È però altrettanto vero che tale sintesi non è senza rischi, su entrambi i versanti, sia su quello della filosofia, sia su quello della Rivelazione. Il modello di Tommaso, assumendo la filosofia aristotelica più come metodo che come contenuto, rischia obiettivamente di ridurre la filosofia (in sé considerata) a semplice *ancilla theologiae*, dimenticando che «la struttura dell'esperienza cristiana non è altra rispetto alla struttura dell'esperienza antropologica»²²; si tratta piuttosto di interpretarla non nella logica del semplice accostamento, né tantomeno in quella dell'opposizione, ma piuttosto della premessa (o promessa) che chiede un compimento.

Dal punto di vista della Rivelazione, occorre riconoscere che l'applicazione alla verità cristiana del modello di pensiero metafisico, pur corrispondendo ad obiettive esigenze di "chiarezza e distinzione", finisce a volte per mortificarne la ricchezza ed il carattere simbolico, cioè propriamente rivelativo, non puramente descrittivo. Lo stesso Tommaso ne è ben consapevole, dato che il suo rapporto con la teoria etica di Aristotele non è mai solo ricettivo, ma spesso integrativo o addirittura oppositivo quanto ai contenuti, come si nota in modo innegabile confrontandosi con la sua proposta circa le virtù, in particolare circa la carità come virtù somma.

2.2. I guadagni circa la nozione di legge

Passiamo ora a segnalare quelli che ci paiono i guadagni ricavati dal confronto con Tommaso, circa la nozione di legge ed in specie circa la legge morale naturale.

Un primo guadagno indubbio deriva dalla stessa affermazione, contenuta nel prologo della questione 90 (I-II), circa lo scopo dell'azione con cui Dio dona all'uomo la legge. Tommaso scrive che Dio istruisce l'uomo attraverso la legge (e lo aiuta attraverso la grazia)²³. Sarà bene notare tutta la ricchezza di questa brevissima affermazione, che rischia alle volte di essere sottovalutata da chi si porta immediatamente ad indagare le singo-

²² M. CHIODI, «La tradizione tomista e l'emergenza del moderno», 106.

²³ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, pr.

le questioni specifiche di cui Tommaso si occupa in seguito. A noi pare che tale affermazione sia da considerare fondamentale per due motivi. Anzitutto, essa espone in modo sintetico – come farà in modo disteso lo sviluppo successivo della *Summa* – una verità fondamentale: Dio è autore della legge. A suo modo, tale affermazione – certo tutta da precisare – racchiude un principio indiscutibile, quello dell'origine in Dio del senso dell'esperienza antropologica, di cui ogni forma di legge (anche quella umana) è testimonianza fondamentale. Tommaso ci dice che, quand'anche possa darsi (e si dà) il caso nella storia di singole leggi ingiuste e dunque da riprovare, il fatto stesso che nell'esperienza umana esista una “legge” è a suo modo segno di una presenza provvidente all'origine: l'uomo non è lasciato solo nell'agone della vita. Tutto considerato, l'espressione di Tommaso non è molto distante dall'insegnamento paolino in merito alle autorità civili che, anche quando ne sono inconsapevoli e (spesso) indegne, svolgono una funzione ministeriale rispetto all'autorità di colui che è creatore e giudice di ogni uomo²⁴. A questo livello si iscrive la questione circa la qualità della legge ingiusta che, secondo Tommaso, poiché devia dalla retta ragione, non merita il nome di legge, ma piuttosto di violenza. Tuttavia, in quanto essa ha almeno formalmente l'aspetto di legge, per il potere legittimo di colui che la emana, anche la legge iniqua in qualche misura si può dire derivante dalla *lex aeterna*²⁵.

Il secondo guadagno dell'espressione di Tommaso riguarda il carattere “istruttivo” e non immediatamente “precettivo” della legge. In realtà, Tommaso ad una prima lettura potrebbe apparire non del tutto coerente in materia. Se infatti la formulazione principale, che abbiamo citato poco sopra, richiama l'iniziativa di Dio che istruisce attraverso la legge, in alcuni altri luoghi del *De lege* egli mette piuttosto l'accento sulla forma specifica di tale istruzione, che si realizza attraverso i precetti, cioè appunto comandando o proibendo qualcosa. L'apparente contraddizione può forse essere superata ricorrendo alla distinzione fra scopo e strumento: lo scopo della legge è l'istruzione della libertà; lo strumento specifico è quello ingiuntivo, cioè appunto il comando o la proibizione.

²⁴ Basti ricordare Rm 13,3-4: «Vuoi non aver paura dell'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio, per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada».

²⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, art. 3, ad 2.

C'è un testo in particolare che merita di essere ricordato in proposito; è quello in cui Tommaso, indagando gli scopi della legge, afferma che i suoi precetti riguardano gli atti dell'uomo, circa i quali essa ha un ruolo di guida (*in quibus lex dirigit*)²⁶. L'immagine della guida aiuta ulteriormente a precisare il compito specifico dei precetti della legge, che svolge una funzione di accompagnamento della libertà in vista del bene. Tutto ciò appare conforme all'insegnamento paolino circa la legge come "pedagogia" della libertà²⁷. In questa linea si muove coerentemente quella corrente teologica che rinviene nella legge (in specie, nella sua fase anticotestamentaria) una forma di memoria della promessa originaria contenuta nell'alleanza fra Dio e l'uomo²⁸.

In questa stessa linea va interpretato un altro passo decisivo del *De lege*, quello in cui Tommaso propone la sua definizione di legge. Il testo non è privo di problemi; per ora ci limitiamo a sottolineare la pertinenza antropologica del termine che Tommaso utilizza per qualificare la legge, come *ordinatio rationis*²⁹. La scelta del termine *ordinatio* (ordine) rispetto ai molti altri che pure sarebbero stati disponibili (*praeceptum, decretum*, ad esempio) indica in modo piuttosto chiaro la volontà di evidenziare nella legge un aspetto dinamico, non statico e legato al singolo precetto da eseguire. Suo compito è di ordinare gli atti dell'uomo in vista del bene, che è il fine dell'agire. L'immagine dell'"ordine", rispetto a quella del semplice precetto, mette meglio in evidenza quel carattere della legge, per cui essa "mette ordine", regola le azioni, sulla base di una valutazione (di ragione) che comprende la logica del prima e del dopo, ma pure del più e del meno, del meglio e del peggio.

Altro aspetto decisamente notevole all'interno della dottrina tommasiana della legge, riguarda la nozione di legge eterna, in specie in riferimento alla sua promulgazione.

Tommaso di fatto identifica la *lex aeterna* con il piano provvidenziale che preesiste all'opera creatrice e redentrice e la determina. Mentre gli animali partecipano alla legge eterna attraverso il moto "meccanico" degli

²⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, art. 2, resp.

²⁷ Cf Gal 3,24-25.

²⁸ Questa appare la tesi di G. Angelini, che pure esprime molte riserve sull'impostazione teorica di Tommaso. Si può vedere: G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita* (= Quodlibet 27), Glossa, Milano 2014, 27-43.

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, art. 4, resp.

istinti, solo all'uomo – fra le creature visibili – è data la capacità di una vera partecipazione libera alla legge eterna, tale da coinvolgere la ragione e la volontà. Tale partecipazione viene a coincidere appunto con la legge morale naturale, che Dio ha inserito (*inseruit*) nell'anima della creatura “uomo”³⁰.

La definizione che Tommaso propone richiede necessariamente il dato della promulgazione, perché una legge veramente sussista. Come dunque immaginare una “promulgazione” della *lex aeterna*? Tommaso ricorre all'immagine della promulgazione eterna nel Verbo³¹. Nel “momento” stesso in cui Dio genera il suo Figlio, pronuncia la Parola che ha carattere di legge eterna e di piano provvidenziale in vista dell'opera creatrice e redentrice della quale il Figlio-Verbo è mediatore. Qui Tommaso – in una forma corrispondente al modello teologico del suo tempo, ma sostanzialmente molto precisa – introduce chiaramente l'idea di predestinazione in Cristo, che pare essere la chiave di volta decisiva per poter comprendere l'esistenza ed il ruolo di una legge naturale nell'esperienza morale di ogni uomo³².

Se tale soluzione sistematica appare decisamente apprezzabile, non possiamo esimerci dal notare anche qualche difficoltà legata alla definizione di legge che Tommaso propone. Sappiamo che ogni definizione, di per sé, se facilita il pensiero, tende pure a semplificare la ricchezza della *res* che attraverso di essa si cerca di comprendere. L'esempio della definizione tommasiana di legge corrisponde in pieno a tale constatazione. Il ricorso ad un unico concetto di legge, cui ricondurre tutti i livelli di esperienza normativa (dalla *lex aeterna* alla legge umana contingente) presenta l'indubbio vantaggio di sancire l'unità fondamentale dell'esperienza umana, nei suoi diversi livelli, e la sua riconduzione al disegno eterno e provvidente (cioè buono) del Creatore. D'altra parte, ricondurre tutta la ricchissima realtà normativa ad un'unica enunciazione, rischia inevitabilmente di produrre delle tensioni “sui confini”. Stiamo parlando infatti di

³⁰ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, art. 4, ad 1.

³¹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, art. 1, ad 2.

³² Per una proposta rinnovata di antropologia teologica basata sulla tesi della predestinazione in Cristo, ad es.: F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Queriniana, Brescia 2005; inoltre, una tale tesi, in ambito morale, era già stata precocemente svolta da J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Patmos, Düsseldorf 1955.

un'unica definizione, composta di poche parole, che intende esprimere ciò che è realmente fondamentale e comune fra il piano provvidenziale eterno di Dio (*lex aeterna*) e qualunque norma umana transitoria (*lex humana*). Si inserisce qui il tema del *princeps analogatum*: a quale legge di fatto Tommaso pensa quando elabora la sua definizione, salvo poi adattarla ad un uso generale? Non pare inappropriata la tesi di chi ritiene che il *princeps analogatum* fra le varie tipologie di legge, seppure non dichiarato formalmente, vada ricercato nella legge civile³³. Ciò del resto non dovrà scandalizzarci; corrisponde anzi a quella propensione di Tommaso al realismo – inteso come attenzione alla concretezza dell'esperienza umana – su cui presto torneremo.

Il riferimento all'antropologia teologica si rinviene potentemente anche nella proposta sistematica di Tommaso in merito alla *lex nova*, cioè alla fase compiuta dell'esperienza morale, quella evangelica. Certamente Tommaso sa bene che la *lex nova* è rivelata storicamente e posta per iscritto nei libri del Nuovo Testamento. In essi sono contenuti molti elementi che predispongono l'uomo alla grazia oppure lo aiutano a riceverla. Non è però questo l'aspetto principale della *lex nova*: esso consiste piuttosto nella grazia dello Spirito Santo che inabita nel credente³⁴ abilitandolo ad uno stile di vita conforme a quello del Figlio. Abbiamo anche notato che Tommaso, pur conoscendo ed apprezzando i testi ed i riti della Nuova Alleanza (*in primis* il Battesimo), è molto attento ad affermare che la fede in Cristo – assolutamente necessaria per avere la grazia – può essere esplicita o implicita³⁵ e che vi sono sempre state persone appartenenti al Nuovo Testamento, anche prima della sua fase storicamente conclamata³⁶.

2.3. Una nozione “aperta” di legge naturale

Potremmo quindi riconoscere nell'esposizione sistematica di Tommaso come un grande movimento, che conduce l'uomo (nella forma specifica dell'esperienza “legale”) dal piano provvidenziale presente da sempre nella generazione eterna del Verbo, fino al suo compimento escatologico di piena conformità morale al Figlio incarnato. In questo movimento, Dio

³³ Cf A. VENDEMIATI, *La legge naturale*, 77.

³⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, art. 1, resp.

³⁵ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, art. 1, ad 3.

³⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, art. 3, ad 2.

non si limita ad osservare l'uomo nel suo faticoso percorso (tale è semmai l'immagine antica e moderna del Dio demiurgo) ma lo accompagna, quasi indirizzandolo (con la legge) e tenendolo per mano (con la grazia). In questa stessa logica si inseriscono – fra la legge eterna e la legge nuova – tutte le altre forme di legge, ivi compresa quella naturale, che costituisce la prima concretizzazione della presenza provvidente di Dio nel cammino morale di ogni uomo. Essa potrà quindi essere pensata – lo è certamente da Tommaso, al di là delle singole formulazioni – come un sostrato permanente che ha la doppia funzione di indirizzare l'uomo al bene e di dargli la possibilità di verificare (nella sua coscienza) quanto le norme umane che storicamente egli incontra corrispondano oppure non corrispondano all'intenzione benevola del Creatore (e dunque vadano o non vadano osservate).

In questa logica si potrà dunque comprendere perché Tommaso – a differenza della fase successiva della Scolastica e del pensiero moderno (in special modo quello di matrice “giusnaturalista”) – non presenti la legge naturale come un catalogo storico di precetti, ma piuttosto ricorra all'immagine antica (e biblica) della luce che illumina dal di dentro (*lumen rationis naturalis; impressio divini luminis in nobis*)³⁷. Ciò infatti corrisponde meglio alla doppia funzione che abbiamo poco sopra indicato. Secondo Tommaso la legge naturale non deve essa stessa normare ogni singola situazione, ma fornire quei criteri essenziali, necessari per elaborare (e per vagliare) le norme particolari.

Altro elemento decisivo della legge morale – ed in specie di quella naturale – è il fatto di essere configurata come appartenente all'ambito della ragione pratica, ma non, propriamente, come un *habitus*³⁸. Certo qui l'argomentazione di Tommaso presenta qualche tratto di sottigliezza che a prima vista potrebbe parere persino “elegante”; ma così non è. In effetti, affermando che la conoscenza della legge naturale e la sua applicazione nel processo dell'agire morale pertengono all'ambito della ragione in una modalità differente da quella dell'*habitus*, Tommaso apre uno spazio ed una funzione ulteriore nel discernimento morale per le virtù ed in specie per la prudenza.

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, art. 2, resp.

³⁸ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 1, resp.

2.4. Il “fine” ed il “bene”

Sarà opportuno qui dire qualcosa circa il rapporto che nella sistematica del *De lege* si riscontra fra i due concetti di “fine” e di “bene”. Sappiamo in effetti che proprio su questo punto si concentrano a volte le critiche in merito ad un affermato intellettualismo di Tommaso.

È senza dubbio vero che Tommaso costruisce la sua teoria analitica dell’azione umana a partire dal concetto di fine, sia esso quello ultimo (Dio stesso) o quello contingente che ogni azione ha di mira. Al concetto di fine si accompagna però sempre quello di bene, anch’esso inteso sia in senso assoluto, sia relativamente agli aspetti concreti dell’agire storico. Bene assoluto e beni particolari poi non hanno fra loro un legame estrinseco. Tommaso infatti sa che solo nella concretezza dell’azione contingente è possibile per l’uomo raggiungere (o fallire) il rapporto con il bene supremo.

Sarà il caso di ricordare qui che secondo Tommaso ogni uomo che agisce lo fa in vista di un fine che egli considera “bene” per sé. Ciò è possibile perché il bene è la prima cosa che viene conosciuta dalla ragione pratica, che si dispone all’agire. Non ci sentiamo di accedere quindi alla critica in merito ad un supposto intellettualismo di Tommaso (almeno a proposito del rapporto fine-bene) perché nella sua sistematica tale rapporto è scoperto dalla ragione proprio nella sua qualità di ragione pratica, dunque attraverso le forme spontanee dell’agire, che rivelano il bene come fine promettente per l’azione (e la vita stessa) dell’uomo. Ciò è ulteriormente dimostrato dalla dottrina tommasiana (che in realtà risale a Cicerone) circa le inclinazioni naturali (come pure circa l’articolazione necessaria fra ragione ed affetti-appetiti). Infatti, l’esperienza umana universale così come variamente formalizzata dalle differenti culture, riconosce i tre ambiti fondamentali nei quali si concretizza il bene umano: la vita e l’integrità fisica; la generazione ed educazione della prole; la ricerca della verità (fino al livello teologale) e la vita sociale. Sarà da notare che, se i primi due livelli sono in qualche misura comuni ad ogni essere vivente, solo nell’uomo essi raggiungono qualità propriamente morale, in quanto il bene da essi propiziato non viene meccanicamente raggiunto attraverso l’istinto, ma compreso e voluto. Si tratta dunque di un processo chiaramente intenzionale. Il fatto che Tommaso utilizzi una terminologia che deve molto alla sua formazione culturale metafisica, non significa che il suo pensiero sia lontano dalla sostanza che il nostro

linguaggio rinnovato cerca di proporre, esso pure del resto in modo imperfetto³⁹.

2.5. Ragione e volontà

In questa stessa linea, corrispondente all'articolazione non sempre facile fra questioni sostanziali e risorse terminologiche, si inserisce il dibattito circa la corretta elaborazione proposta da Tommaso in merito al rapporto fra ragione e volontà, contiguo (seppure non identico) a quello fra fine e bene, di cui abbiamo appena parlato. Qualche autore, nella fatica storicamente riscontrabile ad articolare tale rapporto, scorge un indizio che dovrebbe portarci ad abbandonare la cosiddetta "antropologia delle facoltà", per giungere ad una rinnovata idea di «coscienza, o di persona umana» che recuperi quello degli affetti come necessario momento di "passività" della coscienza stessa⁴⁰. Da parte nostra, noi concediamo che la distinzione molto attenta – addirittura minuziosa – fra facoltà e funzioni differenti che Tommaso propone nella sua analitica dell'azione morale, possa talora forse apparire come sovrabbondante. Tale minuziosità tuttavia non ha lo scopo di frammentare l'identità, ma piuttosto quella di favorirne la comprensione. L'anatomia del processo di azione morale può in effetti addirittura favorirne l'approccio "terapeutico", nella misura in cui potrà aiutare il soggetto – e chi lo assiste – nell'individuare su quali fattori volta per volta intervenire per favorire un discernimento più corretto e sereno⁴¹. Inoltre, se si propone quella di "coscienza" come identità sintetica dell'uomo, diventerà poi difficile distinguere (e nominare) all'interno dell'esperienza umana quell'istanza di giudizio su di sé che obiettivamente si riscontra e che la tradizione morale unanime appella appunto utilizzando quel termine.

³⁹ Circa il rapporto fra "bene" e ragione pratica, cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

⁴⁰ Cf M. CHIODI, «La tradizione tomista e l'emergenza del moderno», 82. La scelta di abbandonare l'"antropologia delle facoltà" viene suggerita in quanto sarebbe conseguente a quella di proporre un'idea di natura umana non astrattamente determinata né preconstituita rispetto alla storia del soggetto.

⁴¹ Allo stesso modo, analogicamente, il medico che si occupa di anatomia, pur conoscendo bene l'unità organica del corpo umano, procede ad un'analitica minuziosa e "ragionata" delle sue parti, proprio per favorirne una comprensione unitaria in vista dell'approccio terapeutico.

2.6. Il realismo di Tommaso

Merita di dire qualche parola anche circa il carattere realistico della proposta teorica di Tommaso. Intendiamo qui per “realismo” la buona propensione a misurare la pertinenza delle idee a partire dal confronto con la realtà che si offre all’esperienza. Di contro, prospettiva “idealistica” è quella che tenta di piegare la realtà all’idea precedentemente e astrattamente prodotta. Certamente Tommaso ha ereditato la propensione realistica dall’approccio tipico dell’epistemologia aristotelica. Non ci pare però che tale spiegazione sia esauriente. Sicuramente Tommaso avrà individuato una contiguità significativa fra tale approccio e quello della Rivelazione cristiana, che riconosce obiettivamente all’analogia ed alla metafora un contributo specifico nella conoscenza della verità. In questa logica si può leggere il frequente ricorso da parte di Tommaso ad immagini quotidiane, per mostrare la pertinenza delle sue tesi circa la legge naturale e, più in generale, il discernimento morale⁴².

2.7. Le virtù, la prudenza e l’agire morale

Occorre ora passare a raccogliere qualche frutto in merito al rapporto fra virtù della prudenza ed agire morale, così come configurato dalla proposta di Tommaso.

Sappiamo che nel prologo della *Secunda Secundae* Tommaso afferma che tutta la materia morale si può ricondurre alla questione delle virtù. In particolare, nel discernimento morale assume un ruolo speciale la prudenza, dato che il suo compito specifico consiste proprio nel regolare secondo la ragione (quindi in vista del fine, che è il bene) tutte le componenti coinvolte nel dinamismo dell’azione, in specie le passioni, che essa dirige come un auriga guida il cocchio⁴³. Ci si può quindi legittimamente domandare quale sia il rapporto esatto che lega la virtù della prudenza

⁴² Abbiamo già più volte notato il ricorso frequente ad immagini come quelle del seme e della luce, della regola o misura, oppure ad ambiti di significato, come quelli della casa, dell’arte-artigianato e della città. Il fatto che tali immagini a volte si rinvengano anche in autori pagani (ad esempio in Cicerone) non solo non deprezza, ma anzi rafforza l’argomentazione. Infatti, la Rivelazione cristiana si presenta appunto come compimento dell’umano, non come suo sconvolgimento.

⁴³ Cf TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, artt. 4 e 5.

all'atto della coscienza morale⁴⁴. La prima risposta si rinviene già nei termini con cui è formulata la domanda. La coscienza è un atto (giudizio) mentre la prudenza è una virtù (*habitus* – disposizione permanente all'azione); ciò di per sé impedisce indebite sovrapposizioni e suggerisce anzi una collaborazione fruttuosa in vista di un unico risultato: un'azione che corrisponda al fine buono.

Un secondo livello di risposta indaga nel merito il contributo dei due fattori, singolarmente considerati. Il compito della coscienza morale è quello di testimoniare al soggetto la conformità – o la non conformità – di un'azione ipotizzata alla legge morale, i cui primi principi le sono noti attraverso la sinderesi. Ciò tuttavia ancora non basta perché l'azione si compia in modo soddisfacente. Anzitutto, l'esperienza morale attesta la possibilità che la coscienza morale venga contraddetta dal soggetto che agisce: è possibile conoscere il bene e fare tuttavia il male. Inoltre, va ricordato che se la coscienza risponde alla domanda sul “che cosa sia giusto fare”, alla prudenza spetta rispondere all'altra domanda, essa pure decisiva, sul “come fare”. Dall'interazione dei due fattori si potrà produrre un risultato (l'azione) corrispondente al fine buono ricercato (in ipotesi) dal soggetto⁴⁵. In questa linea probabilmente andrà cercata una soluzione in merito alla stessa questione della storicità della legge morale naturale, che preveda il rispetto di entrambi gli elementi in gioco: da una parte l'elemento oggettivo (garante dell'universalità della vita morale) rappresentato dalla legge morale naturale, dall'altra l'elemento soggettivo (le virtù, in specie la prudenza) che garantiscono la pertinenza dell'azione alle circostanze particolari vissute (e conosciute) dal soggetto.

⁴⁴ Sia G. Abbà sia L. Melina hanno censurato interpretazioni troppo esposte sul lato della coscienza, che dimentichino il ruolo regolativo della prudenza in vista della determinazione dell'agire: G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983; L. MELINA, «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino», *Aquinas: Rivista internazionale di filosofia* 49 (2006) 381-393.

⁴⁵ Una soluzione del genere è prospettata ad esempio da A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 158), Queriniana, Brescia 2012, 205-207, in specie la nota 232, che indaga il rapporto ragione-volontà nella dinamica dell'azione umana distesa nel tempo. In proposito, si può utilmente considerare: A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale* (= Questioni di etica teologica), Cittadella Editrice, Assisi 2002.

Altro capitolo interessante nell'elaborazione di Tommaso è quello che riguarda il rapporto fra pratica delle virtù e conoscenza della legge morale.

Perché si ottenga un'azione moralmente retta, non basta la conoscenza astratta dei principi dell'agire secondo ragione (cioè, in altri termini, della legge) ma è indispensabile la rettitudine della volontà⁴⁶. Che cosa dunque rende buona la volontà? La virtù rende buona la volontà e la dispone a sua volta a meglio conoscere la legge ed applicarla, secondo la sua finalità specifica. Qui si potrebbe configurare una sorta di circolo ermeneutico fra conoscenza della legge (elemento "oggettivo") e sua applicazione concreta (elemento "soggettivo" garantito dalle virtù). Parrebbe, salvo migliore indagine, che proprio così si possa superare una comprensione intellettualistica della legge, ivi compresa di quella naturale.

Inoltre, Tommaso afferma che nei malvagi sia l'inclinazione al bene è depravata dal vizio, sia la conoscenza ne è ottenebrata. Nei buoni invece, entrambi gli aspetti vengono rafforzati. L'esercizio del bene infatti ne facilita la stessa conoscenza e ne aumenta l'intensità, a motivo dell'azione concomitante della conoscenza di fede, della grazia, del dono della sapienza e delle virtù.

Non sono le virtù a servire la legge, per permetterne un'osservanza più facile e precisa (una sorta di abbellimento di ciò che sarebbe già di per sé sufficiente). Al contrario, per Tommaso è la legge a servire le virtù, favorendone l'insorgere ed il mantenimento in una prospettiva che è quella storicamente determinata, segnata quindi dalla ferita del peccato e dalle sue conseguenze, che rendono indispensabile l'intervento divino che istruisce con la legge ed aiuta con la grazia. Va però precisato che la legge morale naturale, essendo "inserita" nella natura umana creata come partecipazione alla legge eterna, di per sé, a differenza delle altre forme di legge (divine ed umane), precede il peccato originale e rimane nell'uomo decaduto, appunto come garanzia perenne della promessa di bene inscritta nell'origine.

L'interessante proposta interpretativa circa il "circolo ermeneutico" fra legge e virtù viene ulteriormente rafforzata da un'altra considerazione, presente in modo chiaro nei testi di Tommaso, anche se egli non la tematizza in modo disteso. In un passaggio della *Prima Secundae*, dedicato ad

⁴⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, art. 3, resp.

una sorta di “teoria generale” delle virtù, Tommaso – quasi senza dare peso ad una conclusione che appare in realtà decisiva – afferma che essendo Dio tutto in atto (cioè, la sua sostanza si identifica con la sua azione), «la massima somiglianza (*assimilatio*) dell'uomo con Dio deve realizzarsi mediante un'operazione»⁴⁷. Dunque, per Tommaso è la vita virtuosa nella sua concretezza di azione stabilmente praticata – non un astratto e formale rispetto della legge – a garantire la miglior somiglianza possibile, in questa vita, fra la creatura ed il Creatore. Ciò è del resto conforme all'immagine fornitaci in materia dal Vangelo di Giovanni, laddove Gesù afferma: «Il Padre mio agisce anche ora e anch'io agisco» (Gv 5,17)⁴⁸. La perfezione del figlio dunque (sia egli il Figlio incarnato o quello adottivo) si realizza nell'agire (operare) come il Padre.

IV. UNO SVILUPPO ULTERIORE: IL GIUSNATURALISMO

La sintesi da noi proposta del pensiero di Tommaso d'Aquino ci ha suggerito di non cercare nella legge morale naturale un insieme completo e coerente di precetti adatti ad ogni circostanza e dedotti da principi primi autoevidenti. Bensì abbiamo mostrato come la qualifica principale del *lumen insitum* di cui si parla nei testi, sia piuttosto quella di fornire l'uomo della capacità di individuare il precetto operativo da applicare nel caso concreto. Caratteristica precipua della legge naturale è dunque quella di essere non soltanto non scritta di fatto, ma precisamente di essere di diritto non scrivibile una volta per tutte.

Tale modello teorico entra in crisi profonda con il sorgere di una nuova epoca del pensiero, che passo dopo passo si avvia alla svolta decisiva dell'epoca moderna.

La prima fase di tale sviluppo è rappresentata dalla cosiddetta fase occamista⁴⁹, o nominalismo. Il cuore di tale episodio del pensiero consiste nella radicale sfiducia posta nella ragione umana e nella sua capacità di

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, art. 2, ad 3.

⁴⁸ Salve le questioni più strettamente linguistiche, su cui non ci pronunciamo, appare ancora più suggestiva la traduzione CEI del 1974: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero».

⁴⁹ Per la ricostruzione storica che segue ci rifacciamo ai testi già citati di E. CHIAVACCI, «Legge naturale», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 637-639 e di R. PIZZORNI, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d'Aquino*, 137-146.

cogliere il vero partecipando – seppure a livello inferiore – alla stessa razionalità divina. Tale sfiducia non riguarda solo il momento speculativo della ragione, ma anche quello pratico. Sulla base di tali presupposti, è facile comprendere che la legge naturale, così come intesa da Tommaso, non possa godere di grande apprezzamento. È chiaro che in questa prospettiva viene meno qualunque riferimento ad una anche solo ipotetica capacità inventiva della ragione in merito ai precetti morali. È da precisare però che qui per capacità “inventiva” non si intende la possibilità della ragione umana di creare il bene ed il male con un gesto totalmente autonomo ed autoreferenziale (il che sarebbe un assurdo per lo stesso Tommaso) ma piuttosto – nel senso letterale – la capacità di *invenire*, cioè di “scoprire” il bene concreto.

Qui però entra in gioco un elemento che sembrerebbe di primo avviso imprevedibile ed incoerente. La legge naturale in effetti non esce affatto di scena, ma cambia completamente di significato. L'uomo non può vivere senza conoscere la volontà di Dio; ciò appare pacifico in un mondo che rimane comunque cristiano. Come dunque sarà possibile conoscere i precetti divini? Certo, è evidente che per il cristiano la Sacra Scrittura resterà la via privilegiata⁵⁰. Anche chi non è cristiano però ha il dovere di conoscere la volontà di Dio per poter fare il bene e fuggire il male (precetto fondamentale della morale per ogni creatura umana). Ecco allora che si compie la svolta. La ragione recupera un nuovo ruolo: quello di “cartina di tornasole” della volontà divina. Se vogliamo utilizzare una metafora più al passo con i tempi, la ragione è pensata come una sorta di “sistema operativo” caricato da Dio nell'essere umano al momento della creazione. Si giunge quindi ad assolutizzare questo tipo di ragione, segnata da un deduttivismo assoluto e vincolante che giunge a rendere i precetti morali non solo tutti conoscibili, ma pure tutti enunciabili in una sorta di codice morale esplicitato non da un legislatore civile od ecclesiastico, ma dall'uomo stesso, attraverso la figura dell'“esperto”. Si tratta di un codice minuzioso, vincolante e – soprattutto – assolutamente immutabile (tale è per definizione la volontà divina). La ragione passa quindi da luogo inventivo della legge morale (nel senso sopra precisato) a semplice luogo di promulgazione: attraverso di essa ciò che Dio vuole può essere conosciuto.

⁵⁰ Lutero un paio di secoli dopo, muovendosi precisamente in questa linea di pensiero, sostituirà «privilegiata» con «unica».

Questa svolta ovviamente non ha solo carattere teorico. Essa è stata propiziata anche da fattori storici molto precisi, che paiono individuati in modo sostanzialmente concorde dagli storici e che si possono descrivere nel modo seguente⁵¹. Il primo fattore è dato dalla nascita o dal rafforzamento degli stati nazionali fra XV e XVI secolo. I nuovi centri di potere hanno la necessità di legittimarsi in modo inoppugnabile agli occhi dei propri sudditi. È in questa logica che nascono i sistemi giuridici di taglio giusnaturalistico, come ad esempio quello di S. Pufendorf. Il secondo fattore è costituito dai crescenti contatti – incontri e/o scontri – con il mondo non cristiano (in specie, con i turchi musulmani e le popolazioni pagane extraeuropee). Come stabilire un proficuo rapporto con popoli che non conoscono o non vogliono riconoscere il primato della Rivelazione cristiana? Precisamente, ricorrendo a quella precettistica di ragione a cui si accennava sopra: nasce qui il cosiddetto *ius gentium* in senso moderno⁵². Da ultimo, a seguito delle scoperte scientifiche, emerge la necessità di spiegare la natura con la natura, evitando ogni riferimento di carattere religioso, a questo punto percepito come inutile o dannoso. Tale svolta viene a riguardare anche le neonate scienze “politiche”, partorendo progetti razionalisti assolutistici, come quello di Th. Hobbes. La stessa teologia cattolica, dovendo confrontarsi – seppure in forma polemica – con questo modello di pensiero, finisce per assumerne i presupposti. Nasce qui la svolta intellettualistica del manuale teologico-morale moderno, che giunge ad allontanarsi dalla prospettiva tommasiana in merito alla legge naturale, nonostante ne continui ad affermare il prestigio⁵³.

Nella prospettiva teorica del giusnaturalismo “laico” l'uomo, dunque, è di principio svincolato dalla relazione costitutiva con Dio inteso come sua

⁵¹ Anche qui molto dobbiamo alla lettura di Chiavacci. Si può però confrontare altre due opere notevoli per un maggiore approfondimento (e per due “tagli interpretativi” differenti): C. TAYLOR, *L'età secolare* (= Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 2009 e B. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società* (= Cultura e storia 32), Vita e Pensiero, Milano 2014.

⁵² Sappiamo che lo *ius gentium* è noto anche al mondo giuridico romano. Ci asteniamo però in questa sede dall'approfondire un confronto.

⁵³ Non si può inoltre tacere il ruolo che, nella scia del Concilio di Trento, ha avuto la necessità di formare i sacerdoti in vista del ministero penitenziale, attraverso lo strumento delle *Somme per i confessori*. Cf in proposito R. GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere* (= Strumenti), EDB, Bologna 2003, 242-261.

origine – in quanto creatore – e come suo fine ultimo. Ciò significa che il richiamo alla natura tende a perdere progressivamente – i mutamenti non sono mai istantanei – il riferimento ad un ordine oggettivo dei precetti morali e ad assumere come criterio sempre più decisivo quello degli equilibri, più o meno stabili, delle forze sociali, che divengono anche forze teoriche, ad esempio attraverso il potente mezzo della stampa che diffonde largamente le idee “nuove”.

Come primo artefice del giusnaturalismo in prospettiva moderna viene normalmente indicato Ugo Grozio (Huig de Groot, 1583-1645)⁵⁴. Egli postula la necessità che al di sopra del potere e della legislazione dello stato, si collochi un diritto naturale che sia espressione diretta della natura umana e che possa essere scoperto e codificato dal retto uso della ragione. Spesso la prospettiva di Grozio viene frettolosamente liquidata come ateistica. In realtà le cose stanno diversamente, almeno nelle intenzioni esplicite dell'Autore; vedremo che diversamente si può dire della sua “storia degli effetti”. Si cita normalmente in proposito il testo seguente.

Queste cose poi, che abbiamo già detto [sul diritto naturale], avrebbero luogo anche se concedessimo – cosa che non può essere concessa senza la più grave empietà – che Dio non esiste (*etiamsi daremus... non esse Deum*), o che non si occupa degli affari degli uomini⁵⁵.

Grozio in realtà non afferma esplicitamente, anzi nega, la prospettiva morale ateistica, considerandola “empia”. Tuttavia, tale posizione assume il valore efficacemente espresso dal proverbio popolare che censura il comportamento di chi «chiude la stalla dopo che i buoi sono scappati». Nessuno può mettere in discussione la buona fede di Grozio né la sua personale qualità di credente. Tuttavia, è del tutto evidente che nel suo sistema teorico l'inciso che contesta la lettura ateistica del giusnaturalismo è sostanzialmente irrilevante. In effetti, come è abbondantemente testimoniato dalla storia degli effetti, ciò che è stato assimilato dagli autori successivi è proprio l'irrilevanza del riferimento a Dio nelle questioni morali

⁵⁴ La bibliografia su Grozio ed il giusnaturalismo, sia in ambito teologico che giuridico, è ovviamente sterminata. In questa sede, ci affidiamo prevalentemente alla ricostruzione storica di R. Pizzorni, che appare in effetti sintetica ed accurata, seppure a volte “indirizzata” dall'intenzione teorica dell'interprete.

⁵⁵ U. GROZIO, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, n. 11 (tradotto in R. PIZZORNI, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d'Aquino* [= *Studia Universitatis S. Thomae in Urbe* 30], Massimo, Milano 1989, 140).

che non abbiano un contenuto espressamente religioso (concretamente, quelle riguardanti il culto).

L'intenzione del filosofo olandese è quella di dare un fondamento stabile e condiviso al diritto internazionale, che prescindendo dagli arbitri del potere volta per volta dominante e fornisca delle garanzie in tempo di guerra e di pace, come è appunto suggerito dal titolo della sua opera principale. Potremmo dire anzi che la fortuna dell'opera di Grozio si fonda proprio sull'aver messo fra parentesi le questioni teologiche in ambito morale (parentesi che si sono comunque rivelate troppo ingombranti per poter facilmente scomparire senza effetti). Non stupisce in effetti che il giusnaturalismo abbia avuto ed abbia tuttora un grande successo in una cultura come quella statunitense, che è fondata sul pluralismo religioso. In questa prospettiva, non nuoce, anzi è utile un Dio del tutto generico (e dunque innocuo) in cui porre il proprio *trust*.

Al di là delle intenzioni di Grozio, è comunque evidente e condiviso da tutti gli esperti, che il razionalismo conseguente a tale prospettiva si è incarnato in una interpretazione della legge naturale che – anche in ambito teologico (forse qui per reazione) – ne ha fatto un catalogo di precetti astrattamente dedotti da un'idea storica di natura universale ed immutabile. Si produce qui una singolare eterogenesi dei fini. Il giusnaturalismo, nato – secondo l'intenzione di Grozio – per contestare il carattere arbitrario del positivismo giuridico, di fatto ne riproduce gli effetti. Infatti, l'idea di natura che esso postula, in quanto storica e disincarnata, non è affatto arma efficace contro i determinismi del potere e del senso comune.

V. CONCLUSIONE

Potremmo quindi concludere questa nostra breve ripresa sintetica della proposta di Tommaso in merito ad un'ipotesi di etica universale affermando quanto segue.

Sul versante oggettivo del discernimento morale, quello rappresentato dalla legge morale naturale, bisogna anzitutto riconoscere che il riferimento alla "natura" in Tommaso unisce al carattere della oggettività – tipico della legge in sé considerata – quello della universalità. Occorre che, come sul versante dell'antropologia (filosofica e teologica) così anche su quello della morale fondamentale venga assicurata una percezione chiara circa l'unità del genere umano nella (non "nonostante la") molteplicità delle culture.

Altro guadagno indubbio di Tommaso, almeno in parte ricavato dalla tradizione classica e cristiana precedente, è quello di non aver prodotto una classificazione esaustiva dei precetti della legge naturale, ma di aver piuttosto riconosciuto nelle inclinazioni fondamentali della natura umana delle coordinate da preservare perché ad ogni legge (in specie a quella umana) ed al singolo discernimento morale soggettivo, sia garantita la qualifica di conformità alla logica della creazione, che ha la sua origine ed il suo fine in Dio. Da questo punto di vista appare quanto mai necessario distinguere la prospettiva autentica dei testi di Tommaso da quella rappresentata da autori successivi, che pure spesso a lui si richiamano esplicitamente.

Sul versante soggettivo del discernimento morale⁵⁶, abbiamo poi individuato nella figura della vita virtuosa la sintesi proposta da Tommaso fra gli elementi di universalità e di concretezza che ogni azione umana deve garantire per meritare la qualifica di azione morale riuscita. Il reciproco influsso fra conoscenza della legge e virtù della prudenza garantisce a ciascun elemento non solo un rispetto formale, ma un vicendevole arricchimento.

4 giugno 2020

⁵⁶ Dobbiamo rilevare che tale impostazione non pare da tutti condivisa. In particolare, la distinzione fra profilo “soggettivo” e “oggettivo” nella comprensione del fenomeno morale è considerata insufficiente o addirittura fuorviante nel recente contributo di A. BONANDI, «Teologia morale - questioni teoriche e metodologiche», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia Morale* (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 1102-1118. L'Autore, dopo attenta analisi, giunge fino a prospettare la perdita di autonomia disciplinare della teologia morale fondamentale, che dovrebbe piuttosto «sciogliersi» in una rinnovata comprensione «fenomenologica» dell'intera teologia (viene citata espressamente la lezione di G. Angelini). Senza esprimerci sugli esiti ultimi della proposta, ricordiamo che la distinzione fra profilo “oggettivo” e “soggettivo” nel discernimento morale è stata ribadita dal Magistero più recente ed autorevole, anche in merito a questioni delicate e di scottante attualità (cf FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 305).